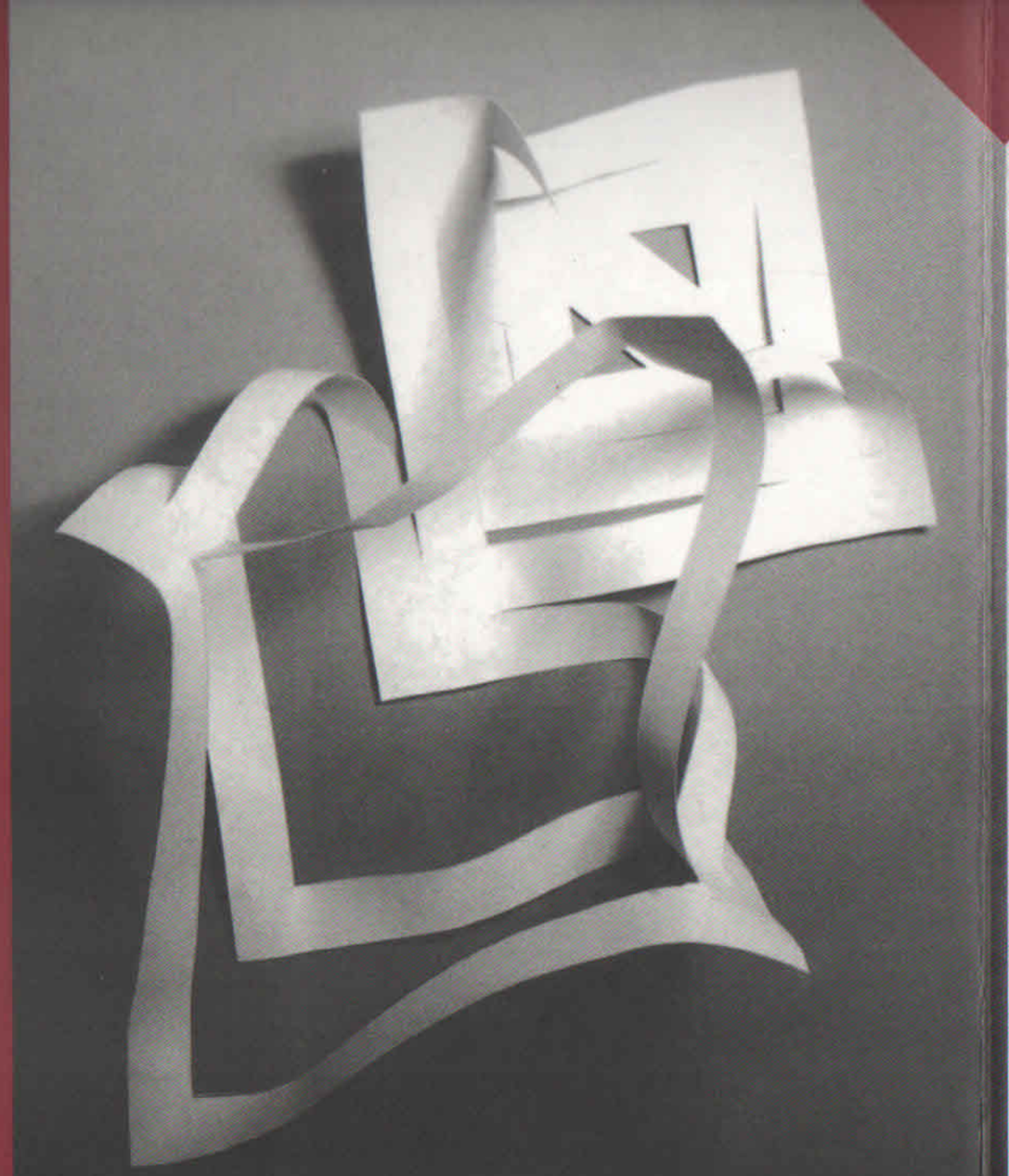


*Louis Dumont*

# HOMO HIERARCHICUS

## O SISTEMA DAS CASTAS E SUAS IMPLICAÇÕES

edusp

Um dos mais importantes e polêmicos estudos da antropologia e da sociologia contemporâneas, *Homo Hierarchicus* é um clássico em sua área. Ao empreender um estudo inovador sobre a estrutura do sistema de castas na Índia antiga, Louis Dumont busca fundamentar uma compreensão da questão da hierarquia no mundo moderno. A edição brasileira apresenta um prefácio do autor, respondendo a seus críticos e à controvérsia desencadeada após a publicação da primeira edição francesa de *Homo Hierarchicus*, em 1967.

Dirigido a estudantes e especialistas de sociologia, antropologia e história, este livro tenta universalizar, a partir da discussão da sociedade de castas na Índia, a problemática da hierarquia e da igualdade, presente em todas as sociedades humanas. Discutindo as diferenças no conceito de casta em várias teorias e dialogando com as obras de Hobbes, Hegel e Rousseau, o autor desafia o que considera "nossa aversão pela hierarquia", conceito que não pode ser definido apenas como uma cadeia de ordens superpostas ou de seres de dignidade decrescente ou, ainda, como uma árvore taxonômica. Para Dumont, a hierarquia constitui necessidade universal que se manifesta de algum modo, mesmo que sob formas ocultas ou patológicas em relação aos ideais em vigência.

# HOMO HIERARCHICUS

*Louis Dumont*

# HOMO HIERARCHICUS

## O SISTEMA DAS CASTAS E SUAS IMPLICAÇÕES

USP
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

*Reitora* Suely Vilela
*Vice-reitor* Franco Maria Lajolo

edusp
EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

*Diretor-presidente* Plinio Martins Filho

COMISSÃO EDITORIAL
*Presidente* José Mindlin
*Vice-presidente* Carlos Alberto Barbosa Dantas
Benjamin Abdala Júnior
Carlos Augusto Monteiro
Maria Arminda do Nascimento Arruda
Nélio Marco Vincenzo Bizzo
Ricardo Toledo Silva

*Diretora Editorial* Silvana Biral
*Editoras-assistentes* Marilena Vizentin
Carla Fernanda Fontana

edusp

Título do original em francês:
*Homo hierarchicus: le système des castes et ses implications*

Copyright © 1997 by Éditions Gallimard

1ª edição 1992
2ª edição 1997
2ª edição, 1ª reimpressão 2008

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Dumont, Luis,
Homo Hierarchicus : O Sistema de Castas e Suas Implicações / Louis Dumont ; tradução de Carlos Alberto da Fonseca. – 2. ed. 1. reimpr. – São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo, 2008. (Ponta; 6).

Bibliografia.
ISBN 978-85-314-0073-5

1. Castas 2. Castas – Índia I. Título. II. Título: O sistema das castas e suas implicações.

92-1098 CDD–305.5

Índices para catálogo sistemático:

1. Castas : Sistemas : Sociologia 305.5
2. Desigualdade social : Sociologia 305.5

Direitos em Língua Portuguesa reservados à

Edusp – Editora da Universidade de São Paulo
Av. Prof. Luciano Gualberto, Travessa J, 374
6º andar – Ed. da Antiga Reitoria – Cidade Universitária
05508-010 – São Paulo – SP – Brasil
Divisão Comercial: Tel. (11) 3091-4008 / 3091-4150
SAC (11) 3091-2911 – Fax (11) 3091-4151
www.edusp.com.br – e-mail: edusp@usp.br

Printed in Brazil 2008

# SUMÁRIO

Prefácio à Edição "Tel". . . . . 11
Prefácio. . . . . 41
Breve Nota sobre a Transcrição das Palavras Indianas. . . . . 47

INTRODUÇÃO. . . . . 49
1. As castas e nós. . . . . 49
2. O indivíduo e a sociologia. . . . . 52
3. Individualismo e holismo. . . . . 56
4. A igualdade segundo Rousseau. . . . . 59
5. A igualdade em Tocqueville. . . . . 61
6. O individualismo segundo Tocqueville. . . . . 64
7. Necessidade da hierarquia. . . . . 66

1. HISTÓRIA DAS IDÉIAS. . . . . 69
11. Definição. A palavra "casta". . . . . 69
12. Principais atitudes. . . . . 70
13. A explicação voluntarista. . . . . 71
14. A casta como forma limite de instituições conhecidas. . . . . 73
15. As explicações "históricas". . . . . 76
16. Explicações compósitas. . . . . 77
17. O período 1900-1945. . . . . 78
18. Após 1945. . . . . 78

2. DO SISTEMA À ESTRUTURA: O PURO E O IMPURO . . . . . 83
21. Elemento e sistema . . . . . 83
22. Lugar da ideologia . . . . . 87
23. A noção de estrutura . . . . . 90
24. A oposição fundamental . . . . . 93
25. O puro e o impuro . . . . . 97
1. idéia geral . . . . . 97
2. impureza temporária e impureza permanente . . . . . 99
3-4. dados antigos . . . . . 100-103
5. complementaridade . . . . . 104
6. multiplicação dos critérios e segmentação do estatuto . . . . . 106
7. variantes e anomalias . . . . . 108
8. esboço de comparação semântica . . . . . 110
26. Segmentação: casta e subcasta . . . . . 111

3. A HIERARQUIA; TEORIA DAS "VARNA" . . . . . 117
31. Da hierarquia em geral . . . . . 117
32. A teoria das "varna": poder e sacerdócio . . . . . 119
33. Casta e "varna" . . . . . 125
34. Hierarquia e poder . . . . . 127
35. Gradações de estatuto regionais (recenseamento de 1901) . . . . 131
36. Um exemplo local (Índia Central) . . . . . 135
37. Atribuição ou interação? . . . . . 140

4. A DIVISÃO DO TRABALHO . . . . . 145
41. Casta e profissão . . . . . 146
42. O "sistema jajmānī" . . . . . 150
1. generalidades . . . . . 150
2. um exemplo . . . . . 153
3. discussão . . . . . 156
43. Conclusão . . . . . 160

5. A REGULAMENTAÇÃO DO CASAMENTO:
SEPARAÇÃO E HIERARQUIA . . . . . 163
51. Importância do casamento . . . . . 163
52. Endogamia: a visão habitual e seus limites . . . . . 166
53. Hierarquia dos casamentos e uniões conjugais . . . . . 168
54. Isogamia e hipergamia . . . . . 170
55. Alguns exemplos . . . . . 173
56. Conclusão . . . . . 178
57. A teoria clássica: casamento e "varna" . . . . . 180



6. REGRAS RELATIVAS AO CONTATO E AO ALIMENTO . . . . 185
61. Lugar no conjunto . . . . . 185
62. Notas sobre o contato e a intocabilidade . . . . . 186
63. O alimento em geral . . . . . 192
64. O alimento e a bebida (a água) nas relações de casta . . . . . 196
1. comensalidade e conúbio . . . . . 196
2. alimentos ordinário e "perfeito" . . . . . 197
3. a água e o cachimbo . . . . . 198
4. a questão do fato . . . . . 199
65. Sobre a história do vegetarianismo . . . . . 202
1. do Veda a Manu . . . . . 202
2. o desenvolvimento da *ahiṃsā* . . . . . 204

7. PODER E TERRITÓRIO . . . . . 209
71. Introdução . . . . . 209
72. O quadro territorial de fato: o "pequeno reino" . . . . . 211
73. Os direitos, régios e outros, sobre o solo . . . . . 214
74. A aldeia . . . . . 215
1. a "comunidade de aldeia" . . . . . 216
2. a casta dominante . . . . . 218
3. "factions" . . . . . 220
75. O problema da economia . . . . . 222

8. O GOVERNO DAS CASTAS; JUSTIÇA E AUTORIDADE . . . . 225
81. Do poder à autoridade . . . . . 225
82. A autoridade suprema em matéria de casta . . . . . 226
83. O "pancayat de aldeia" . . . . . 228
84. O governo interno da casta . . . . . 231
1. "pancayat": a palavra e a coisa . . . . . 231
2. a assembléia de casta (U. P. etc.) . . . . . 232
3. competência, procedimento . . . . . 234
4. a excomunhão . . . . . 237
5. caráter geral da jurisdição de casta . . . . . 238
85. Relações entre jurisdições. A autoridade em geral . . . . . 240

9. CONCOMITÂNCIAS E IMPLICAÇÕES . . . . . 243
91. Introdução . . . . . 243
92. A renúncia . . . . . 244
93. A seita e as castas, exemplo dos Lingayat . . . . . 246
94. Tolerância e imitação . . . . . 250
95. Implicações diacrônicas: agregação . . . . . 252
96. Estabilidade e mudança . . . . . 254
97. Cinética dos grupos: cisão, agregação, mobilidade social . . . . . 256

10. COMPARAÇÃO: A QUESTÃO DA CASTA ENTRE OS NÃO-HINDUS E FORA DA ÍNDIA . . . . . 261
101. Introdução . . . . . 261
102. Os Cristãos e a casta . . . . . 262
103. A casta entre os Muçulmanos . . . . . 266
104. O caso dos Pathan de Swat . . . . . 268
105. A casta entre os não-Hindus. Conclusão . . . . . 270
106. Caráter comparativo fundamental . . . . . 272
107. A escola da "estratificação social": casta e racismo . . . . . 274
108. Castas fora da Índia? . . . . . 275

11. COMPARAÇÃO (FINAL), O DEVENIR CONTEMPORÂNEO 277
111. O problema . . . . . 277
112. Quadro das mudanças recentes segundo Ghurye . . . . . 280
113. Complementos . . . . . 284
114. A casta está se reforçando? . . . . . 285
115. Da interdependência à competição . . . . . 288
116. Conclusão provisória . . . . . 289
117. Tentativa de inventário . . . . . 290
118. Sociedade hierárquica e sociedade igualitária: esquema comparativo sumário . . . . . 293
119. Conclusão . . . . . 296

Apêndices . . . . . 301
Posfácio para a Edição "Tel" . . . . . 369
Bibliografia . . . . . 379
Índice dos Autores Citados . . . . . 393
Índice dos Assuntos . . . . . 399
Índice dos Mapas e das Figuras . . . . . 413

# PREFÁCIO À EDIÇÃO "TEL"

Doze anos após seu aparecimento em francês, oito anos depois da publicação de uma tradução inglesa que fez chegar a discussão a todos os especialistas da área, a reedição desta obra na coleção "Tel" oferece a oportunidade de alguns esclarecimentos. O corpo do livro continua inalterado, tanto por razões de princípio quanto de técnica de reprodução. A matéria nova está concentrada, por um lado, aqui mesmo e, de outro, num posfácio que prolongará o livro não tanto com relação à Índia, mas quanto à teoria da hierarquia em geral. Foi retomado o subtítulo original.

Trata-se aqui, em princípio, de extrair a lição, para uso do leitor de língua francesa, da discussão bastante ampla de que o livro – *H. h.*, como direi para abreviar – foi objeto, e do desenvolvimento subseqüente da pesquisa. O leitor não especialista pode achar estranho ou mesmo chocante o ponto de vista ou a proposição emitidos na obra. Que pensem nisso os confrades do autor: trata-se de um resultado científico ou de uma elucubração gratuita? Onde estamos hoje?

## *1*

Veremos que a tarefa não é fácil. Para começar, a acolhida oferecida a *H. h.* foi muito complexa. Favorável, mas limitada, na vertente da indologia clássica, foi muito desenvolvida e muito contraditória na vertente da antropologia social, e quase inexistente do lado da sociologia *stricto sensu*, onde ne-

nhuma das grandes revistas anglo-saxãs lhe consagrou qualquer notícia[1]. Globalmente, seria possível distinguir as reações de língua francesa, mais favoráveis, e as anglo-saxãs, mais freqüentemente hostis, mas seria difícil caracterizar em bloco as reações indianas.

Em suma, a discussão acantonou-se, como seria muito natural, na antropologia social. É dela que nos ocuparemos no que segue e, ao fazê-lo, dirigiremos nossa atenção quase exclusivamente para os desacordos, as objeções, os julgamentos negativos. Isso poderia dar a impressão de que *H. h.* mereceu apenas desaprovação. Não foi esse o caso. É preciso, antes de tudo, caracterizar então com largas pinceladas a recepção oferecida ao livro. Houve julgamentos favoráveis. Citarei duas acolhidas exemplares.

J. H. Hutton, administrador britânico da Índia (do Indian Civil Service) que se fez antropólogo, famoso por suas descrições dos Nagas do Assam, e finalmente professor em Cambridge, escrevera, vinte anos antes de *H. h.*, a última, em data, das obras sobre o assunto. Ele tinha mais de oitenta anos – morreria um ano depois – quando lhe enviei este livro, no qual sua teoria da casta era recusada com brevidade (p. 41). Ele respondeu logo com um cartão de felicitações, lamentando estar impossibilitado pela idade de empreender imediatamente a tradução da obra para o benefício dos indianos que não lêem francês.

Alguns anos mais tarde, um homem muito respeitado que eu mal conhecia, Nirmal Kumar Bose, antropólogo, administrador devotado e gandhista convicto – lembremo-nos de que Gandhi defendia uma teoria igualitária das castas, ou ao menos das varnas –, mais jovem que Hutton mas também espreitado pela morte, enviou-me, tendo lido o livro em tradução inglesa, sua aprovação na forma de uma longa resenha, escrita para a revista *Man in India*, que ele editava e publicava por seus amigos num jornal de Calcutá, na qual expressava apenas reservas de detalhe[2]. Eis aí duas fianças de que *H. h.* pode se orgulhar, e seria muito bom encontrar mais vezes a abertura de espírito desses dois veteranos em seus sucessores talvez mais modernos mas freqüentemente menos experientes.

A maior parte das críticas antropológicas a *H. h.* mescla a aprovação e a censura. Tentar-se-á adiante distinguir teses (mais ou menos geralmente) aceitas e teses rejeitadas, mas o que é notável é sobretudo a mistura dos dois

1. Do lado dos indólogos clássicos, as duas primeiras resenhas francesas foram excepcionalmente compreensivas e generosas: M. Dambuyant no *Journal de psychologie*, 65[e] année, 1968, n. 1, pp. 105-109; Anônimo (Ch. Malamoud) no *Bulletin critique du livre français*, juin 1967, n. 70584. O silêncio dos sociólogos deve ser evidentemente juntado à corrente hostil de alguns antropólogos (ver adiante). O *Sociological Bulletin* de Bombay deu uma longa análise de J. Boel (March 1968, pp. 103-118). Ver também, adiante, nota 5.
2. Carta de J. H. Hutton de 20 de janeiro de 1967. Essa carta e os documentos citados na continuação constituem um dossiê depositado no Centre d'Études de l'Asie du Sud, EHESS, onde poderão ser consultados. Ver o necrológio de Hutton por C. von Fürer-Haimendorf nos *Proceedings* of the Royal Anthrop. Institute for 1968, pp. 66-67. – Nirmal Kumar Bose, "New Attempt to Understand Caste System", *The Sunday Hindustan Standard*, Calcutá, 13 de junho de 1974 (conservado *ibid.*).



julgamentos opostos ao plano do conjunto da obra, por mais estranho que isso possa parecer. Além de não se considerar de todo impossível louvar um autor enquanto se condena sua obra, dissociam-se com freqüência a teoria e sua exposição para se preferir uma ou outra[3]. Embora fosse condenada ou caricaturada aqui, celebrada adiante – às vezes no mesmo lugar –, a obra terminou por merecer um lugar notável na história desses estudos. Interpretemos: todos esses paradoxos traduzem o fato de que a especialidade indiana e, de forma mais ampla, a disciplina antropológica estão profundamente divididas em suas orientações fundamentais[4]. Um dos maiores fatores dessa divisão reside na tendência materialista endêmica, reforçada de maneira poderosa pela conquista do marxismo exercida sobre muitos espíritos. Ora, aqui, o dogmatismo marxista francês foi lento em sua reação. No começo, autores sérios calaram sua inclinação e depuseram as armas. Foi necessário, no fim das contas, esperar que um africanista desse forma, uma forma a bem dizer caricatural, à indispensável refutação[5].

Três fatos governam ao mesmo tempo o nível e os limites daquilo que se pode chamar de lugar de *H. h.* na antropologia social da Índia de ontem e de hoje. A amplitude da discussão a que *H. h.* foi submetido exige alguma explicação e obriga a simplificar, a escolher. Além disso, ocorreu uma evolução nesse campo nos dez anos seguintes, e certas atitudes envelheceram. Finalmente, o próprio autor afastou-se do campo indiano e leva este fato em consideração. Retomemos esses três fatos.

*H. h.* foi o tema, além de numerosas resenhas, amiúde extensas (*review articles*), e de uma discussão pública inédita (conferência anual de 1971, em New York, da *American Anthropological Association*, n. 302) de dois simpósios[6]. O livro agitou as paixões, o que contribuiu também para o caráter de

3. Também o crítico anônimo – possivelmente um antropólogo – do *Times Literary Supplement* concluiu que o livro "expõe brilhantemente como partes de um sistema coerente as irracionalidades, contradições e ambigüidades aparentes das instituições da casta", mas não vê nisso nenhuma razão para rever seu julgamento sobre a teoria que, de fato, permitiu fazê-lo, e que ele executa sem cerimônia (*T. L. S.*, Aug. 31, 1967, p. 784).
4. Cf. meu artigo "La communauté anthropologique et l'idéologie", *L'Homme*, juil.-déc. 1978, pp. 83-110.
5. Claude Meillassoux, "Y a-t-il des castes aux Indes?", *Cahiers intern. de sociologie*, 1973, pp. 5-29. Ao me enviar seu artigo, esse autor me convidou cortesmente à discussão. Respondi que sua recusa inicial em reconhecer uma dimensão histórica nos meus trabalhos bastava para justificar minha abstenção (cf. Índice, *s. v.* história). Para uma refutação dessa crítica de um ponto de vista próximo do seu, cf. Barnett *et al.*, Symposium JAS (ver nota 6), pp. 641-644. Nos Estados Unidos, assiste-se a uma tentativa de síntese, cf. a contribuição do mesmo Barnett em Janet L. Dolgin *et al.* (org.), *Symbolic Anthropology*, New York, 1977 (e a introdução da coletânea).
6. *Contributions to Indian Sociology*, N. S., n. V, December 1971, pp. 1-81 (sob a direção de T. N. Madan, nove contribuições – por dez autores – e uma resposta minha, "On Putative Hierarchy..."; pp. 58-78). A bibliografia (pp. 79-81) dá a maior parte das resenhas anteriores. Para completar, a partir de 1971, pode-se acrescentar, além dos dois títulos seguintes, a (nova) resenha de S. J. Tambiah em *American Anthrop.*, vol. 74, 1972, pp. 832-835, e S. A. Tyler, *ibid.*, 75, April 1973, pp. 381-385. Outro simpósio: *Journal of Asian Studies*, 35-4, Aug. 1976, pp. 579-650, Introd. de J. F. Richards e Ralph W. Nicholas, quatro contribuições (por seis autores). Finalmente, tratamento demorado de *H. h.* por Owen Lynch e pelo *Organizador* em: Kenneth David (org.), *The New Wind, Changing Identities in South Asia*, The Hague, Mouton, *c.* 1977. (Trata-se dos trabalhos de uma sessão do Congresso Internacional de Chicago 1973.) Para maior comodi-

muitas das reações. Isso não é de espantar, porque *H. h.* colocava em causa certas atitudes e sua orientação geral, como antes a das *Contributions to Indian Sociology*, I-IX, 1957-1966, representava, aos olhos de inúmeros colegas, não um esforço construtivo, mas um ataque contra suas próprias concepções e contra as convenções a seus olhos bem estabelecidas. Assim, como bom Britânico para quem o debate intelectual assume de bom grado a forma de uma batalha campal, Edmund Leach achou melhor, tendo antes posto em guarda um vasto público contra a dificuldade da obra, fazer a cabeça de meus "opositores", escrevendo que "os que não forem persuadidos pelas (minhas) discussões precedentes não mudarão seus pontos de vista agora em resposta a esse ataque mais firme" (*South Asian Review*, 4-3, abr. 1971, p. 233). Ainda mais recentemente, Owen Lynch escreveu uma "réplica" a *H. h.* em que o livro é apresentado como "um ataque direto contra o que Dumont considera como as insuficiências, a etnocentricidade e as distorções da antropologia anglo-americana" (David 1977, p. 239). Percebo que aqui a parte é duas vezes tomada pelo todo: há coisa diferente de um ataque em *H. h.*, e há na antropologia de língua inglesa coisa diferente do que Lynch aí coloca, ou seja, Evans-Pritchard e alguns outros. Na introdução a seu simpósio (JAS 1976, p. 579), Nicholas e Richards lembraram "a surpresa, senão a derrisão" que saudou nosso programa de 1957, que era uma adaptação inglesa de David Pocock de minha conferência inaugural de 1955[7]. Acrescentaram – em 1976 – que "muitos pesquisadores que estão en desacordo com Dumont em relação a certas questões chegaram nesse intervalo a adotar a posição geral expressa nesse texto"(*ibid.*).

Isso nos leva ao segundo ponto, à evolução que se produziu dez anos depois ou mais e que extravasava largamente o domínio indiano: o vento virou – em certa medida – em antropologia, se é que posso tomar emprestada essa imagem ao título de uma obra recente, *The New Wind* (David 1977). Em particular, no que nos concerne aqui, alguns maus humores se atenuaram ou se transformaram. O mesmo Edmund Leach, que escrevia em 1971 (p. 235) que a distinção apresentada em *H. h.* entre estatuto (hierárquico) e poder (político) era uma "proposição sutil e complicada" que "os dados empíricos não revelam" e que "apresenta toda espécie de dificuldades práticas e teóricas", adota na verdade essa discussão quando escreve em 1977 que no hinduísmo antigo " o brâmane era superior ao rei, e a ordem moral secular da realeza... que abrangia o político e o econômico (*artha*)... não era vista como fundamento moral da sociedade em seu conjunto" (*Times Literary Supplement*, 14 jan. 1977, p. 22, col. 2-3). Contra essa mesma visão, S. J. Tambiah acumula objeções em 1972 (*American Anthropologist*, vol. 74,

dade, os simpósios serão designados na continuação por CIS 1971 e JAS 1976; as referências nominais serão feitas pela forma habitual (como David 1977), e apenas as referências repetidas abreviadamente serão recapituladas no final do prefácio.

7. Em francês: "Pour une sociologie de l'Inde", em *La Civilisation indienne et nous*[illegible]



pp. 832-835, esp. 833*a*). Mas ele a retoma para seu proveito em 1976 quando escreve que, segundo a formulação hindu, "a autoridade moral estava encarnada no brâmane, o poder temporal, no rei; enquanto espiritualmente o sacerdote era superior, materialmente era dependente do rei..." (cf. aqui mesmo, p. 339), e endossa minha conclusão para a Ásia do Sudeste (aqui p. 276) quando acrescenta que lá há uma volta – não obstante a influência da cultura indiana – à "situação prototípica da realeza divina" (*World Conqueror and World Renouncer*, Cambridge, 1976, p. 99). Resta evidentemente verificar se esses dois "opositores", tendo adotado minha tese para a Índia antiga, continuaram a rejeitá-la para a Índia contemporânea.

Não existe inimigo mais declarado de *H. h.* que não tenha modificado consideravelmente sua linguagem. McKim Marriott apresentava *H. h.* em 1969 como se ele contivesse "um esboço especulativo de um par de modelos, fortemente dependente da ideologia pessoal do autor em matéria de ciência social e documentado principalmente com alusões teóricas, textuais e filosóficas" (*American Anthropologist*, col. 1.168*a*, 1969, vol. 71). Em correspondência de 1976 ele escreve: "Perseguimos a mesma espécie de empreendimento que Dumont iniciou nos anos cinqüenta e o fazemos de modo semelhante aproximando e comparando resultados (*findings*) antropológicos... e indológicos... Como ele, propomos alternativas e não falamos mais de provas exaustivas. Dividimos com ele..." (*Journal of Asian Studies*, 36-1, nov. 1976, p. 190). Esse exemplo difere evidentemente dos precedentes naquilo que indica mudança radical na ordem da estratégia.

Não se conclua de tudo isso que as teses de *H. h.* levaram a melhor. A situação é mais complexa, ela é ambígua. Essas modificações ou evoluções obrigam a recuar, com relação a atitudes momentâneas e reações superficiais, para uma aplicação a indícios mais profundos, mais duráveis.

Mencionei um terceiro fato, menos importante em si, que está relacionado ao autor destas linhas. Seguindo o fio de sua pesquisa pessoal, ele, passados os anos, se afastou do domínio indiano para se consagrar, ao contrário, ao sistema ideológico que caracteriza a civilização moderna (cf. *Homo aequalis I*). Ao fazê-lo, perdeu contato em grande medida com o conjunto da pesquisa contemporânea sobra a Índia. Ele deve, então, evitar comportar-se como se tivesse conservado a mesma familiaridade de 1962 – data em que se interrompia o escrutínio bibliográfico sistemático de *H. h.* – com uma literatura que se acumulou num ritmo acelerado. Deve, em suma, levar em conta uma diminuição de sua competência e não apenas evitar diagnosticar, mas renunciar a oferecer um quadro dos trabalhos recentes, mesmo os mais importantes. Em contrapartida, ele vê melhor do que em 1965 ou 1966 a ligação entre certas atitudes de antropólogos e a ideologia ambiente; é sobre esse aspecto que ele pode insistir e é com esse espírito que ele considerará mais adiante os desenvolvimentos recentes que se referem explicitamente a *H. h.*

Tomados em conjunto, os três fatos assinalados obrigam a dirigir a discussão para as questões maiores, a resgatar o mais possível orientações coletivas em vez de reações individuais, às vezes efêmeras, e a assinalar necessariamente, sem os discutir, alguns trabalhos ou algumas tomadas de posição.

## 2

É claro que, no caso presente, a resistência à novidade foi fortemente reforçada pela aversão à hierarquia, que é geral entre nossos contemporâneos e entre os modernos. Pode-se achar que insisto nisso em excesso, mas, para usar uma expressão de hoje, a hierarquia está no coração do "impensado" da ideologia moderna, e seria insensato esperar da antropologia que ela seja isenta dessa reação comum e possa triunfar a ela de um modo que não seja por um esforço concertado, um exercício paciente. Donde não só a antipatia de alguns, mas também as reservas e as incompreensões que se mesclam até mesmo a julgamentos positivos. Veremos muitos exemplos disso no que segue.

O livro foi raramente tomado por aquilo que ele dizia ser (pp. 43, 272), uma espécie de experiência. Estamos diante de um conjunto complexo no qual se reconhece a presença de inúmeros fenômenos qualificados, numa primeira abordagem, de "hierárquicos". A experiência consiste em colocar esses fenômenos em primeiro plano tentando extrair deles seu princípio como princípio diretor de todo o conjunto. No curso do trajeto, as diversas espécies de dados ordenam-se de forma notável (cf. para uma recapitulação CIS 1971, pp. 227-228), e paralelamente a noção de hierarquia se desentranha por etapas: valores e posição (§ 7), princípio de gradação dos elementos com relação ao conjunto (§ 31), e somente a partir do § 34 "englobante e englobado". A hierarquia é decantada e animada ao mesmo tempo por um movimento que é, em verdade, complexo e que não pôde ser marcado com toda a nitidez possível. Há, de um lado, a idéia que eu devia a Raymond Apthorpe – o que deixei de dizer na primeira edição francesa: é a idéia de relação hierárquica como relação entre o englobante e o englobado (sobre tudo isso, ver Posfácio ao final deste livro, p. 371). De outro lado, a sociedade indiana revela-se em plena correspondência a essa idéia, ela surge com esta luz como a manifestação concreta da hierarquia e por esse intermédio nos ensina a reconhecê-la *in vivo* com suas ligações e implicações; em uma palavra: ela nos faz *ver* a hierarquia. É bem verdade que *H. h.* não contém uma teoria da hierarquia (Nur Yalman, *Man*, 4-1, mar. 1969, p. 124). Ele intentou, como se diz em química, "isolar" a hierarquia, e isso por um duplo movimento que consiste de alguma maneira em universalizar a Índia e em concretizar nossos conceitos.

Raros são aqueles que se dispuseram a acompanhar essa tentativa. Foi assim que se criticou a concepção da hierarquia em *H. h.* independentemente



do que ela aí representa ao mesmo tempo em que se constrói. Diz-se, sobretudo, que eu confundia com esse nome coisas diversas – e tratava-se evidentemente de não perder nada – sem que se perguntasse se, no fim das contas, se extraía dali um princípio único. No fundo, a própria tentativa era rejeitada em nome dos cânones em vigor.

Pode-se desenhar uma espécie de retrato falado da recepção desfavorável de *H. h.* dada sua freqüência entre os antropólogos de cultura anglo-americana. Seria ele uma árvore, à qual se chamaria "empiricismo antropológico"[8], uma árvore potente, solidamente enraizada no empirismo do senso comum, mas cujo tronco se ergue muito acima dele, até a altitude do cientismo, e que se ramifica no caso presente em quatro ramos erguidos como se fossem instrumentos de suplício: condenação por traição dos dados empíricos, condenação de uma tentativa centrada nas idéias e nas representações (e do intelectualismo francês), condenação da inclusão de textos antigos no estudo da sociedade contemporânea, condenação, sobretudo, da distinção proposta, e efetivamente central em *H. h.*, entre estatuto e poder, que é rejeitada antes de tudo, pode-se supor, porque o poder político e econômico é um fato sólido, universal, "infra-estrutural", e porque é escandaloso ver daí se emancipar o estatuto hierárquico, o qual não é jamais senão uma fantasia ou, no melhor dos casos, um aspecto da "superestrutura" social.

A primeira condenação é fundamental e comanda de algum modo as outras: eu teria faltado em geral, e imediatamente por uma "atitude brusca em face do dado empírico" (CIS 1971, p. 9), ao empirismo-empiricismo fora do qual não há conhecimento científico. Se introduzo um termo distinguidor – e um neologismo – é para proteger o empirismo e recusar ao mesmo tempo as exigências e também as pretensões do empiricismo.

O empirismo, sabe-se, prescreve aqui a experiência direta, a pesquisa de campo; exige também um encaminhamento prudente, uma informação tão ampla quanto possível e a colocação em causa, se necessário, das concepções recebidas. O empiricismo tem em tão alta consideração suas próprias categorias e as técnicas que as põem em ação, que ele autoriza cortes radicais no dado e a adoção mais ou menos definitiva de pontos de vista restritos, minimiza o ambiente cultural e começou até mesmo a erodir – mas não posso me estender sobre isso aqui – o primado do "campo"[9]. Pode-se comparar, desse ponto de vista, o autor e seus críticos. Aqueles que não possuem a experiência da Índia só pronunciam sentenças categóricas sobre ela quando a experiência é pertinente. Assim, E. R. Leach, seja qual for aliás a importância de seus trabalhos, só conhece a Índia de segunda mão; ele julga,

8. Sei que a palavra "empiricismo" não existe em francês, mas Lachelier já reclamava sua introdução (*Vocabulaire de la philosophie* de Lalande, *s. v.* "empirisme").
9. Contrastei a tentativa "classificatória" de divisão arbitrária e a tentativa "tipificadora" de apreensão e de comparação global: "Caste, a phenomenon of social structure or an aspect of Indian culture?", em A. V. S. de Reuck e Julie Knight (orgs.), *Ciba Foundation Symposium on Caste and Race*, London, 1967, pp. 28-38.

entretanto, que eu me afasto em proveito de uma configuração antiga "da jati (= da casta) empírica que *voltamos a encontrar* na Índia de hoje". Sublinho essas palavras, que devem ser tomadas evidentemente em sentido figurado (Leach 1971, p. 235). Entre os antropólogos que criticam de forma radical *H. h.*, não conheço nenhum que esteja submetido a uma disciplina de empirismo comparável àquela refletida pela continuação cronológica de meus trabalhos (cf. bibliografia em JAS 1976, pp. 647-650). Vou me deter apenas em alguns aspectos. Para começar, há a descrição mais completa que possuímos de um grupo indiano (*Sous-caste*, escrito em 1952-1954), a qual cobre todos os aspectos da vida social, das técnicas até o direito e a religião. Se essa monografia, de tipo clássico mas já então em desfavor pelo menos na Inglaterra, não tivesse permanecido solitária, disporíamos hoje, tendo em vista o grande número de pesquisas realizadas posteriormente, de um quadro etnográfico das dimensões do subcontinente como base sobre a qual erguer uma construção – no lugar dela, porém, possuímos trabalhos de outro tipo, claro, e de certo modo mais avançados, rebuscados, mas de campo restrito, e também muitas elaborações brilhantes que mais parecem pirâmides que se equilibram em suas pontas. É grande o risco de que a imensa riqueza etnográfica da Índia desapareça, como a da Europa antes dela, sem ter sido recolhida na medida dos meios disponíveis. A culpa seria então do empiricismo e da supervaliação de suas próprias técnicas por oposição à cultura concreta. Em antropologia, o empiricismo leva a um cientismo que tende a nos conduzir, no fim das contas, à tecnocracia.

Não esgotei a complexidade empírica de meu trabalho etnográfico sul-indiano, pois a monografia que acabo de mencionar apoiava-se num pequeno trabalho comparativo regional que, por um lado, desembocava em formulações aplicadas depois a um caso célebre, vizinho mas externo à região, o dos Nayar (os especialistas, claro, corrigiram o detalhe da informação, mas não afirmaram a tese), e consideradas mais amplamente aplicáveis no plano indiano, e, por outro lado, numa teoria geral da aliança pelo casamento (colocada em questão por Harold W. Scheffer, em *American Anthropologist*, 79-84, dez. 1977, pp. 869-882).

Isso quanto à primeira etapa.

Veio em seguida uma série de ampliações, fixadas nos apêndices deste livro, na ordem, B, C, A. O primeiro, e mais importante, no sentido de que forneceu o quadro maior de todo meu trabalho posterior sobre a Índia e fora da Índia, é a teoria da renúncia. A partir de uma hipótese lançada em 1955 (Dumont 1964, p. 104), utilizei por um lado os resultados da observação (*Sous-caste*) e, por outro, valendo-me de certa ampliação, a instituição tão conhecida, clássica mas ainda vida, da renúncia ao mundo para propor uma visão relativamente unitária das religiões da Índia e de sua história (Ap. B)[10].

10. Encontra-se uma breve indicação do tema num artigo de N. K. Bose, no qual o autor fala, a propósito da renúncia, de "liberdade individual" ("Caste in India", *Man in India*, 31. 3-4, July-Dec. 1945 [pp. 107-123], p. 114).



O estudo antropológico do presente estava assim aplicado, de maneira, reconheço, complexa e indireta, à compreensão do passado histórico. Além disso, pareceu-me pouco a pouco que, com a noção de indivíduo-fora-do-mundo (o renunciante), a comparação com o Ocidente estava enormemente facilitada, a ponto de fornecer um ponto de partida comparativo para o estudo do individualismo moderno[11].

Devo pedir desculpas, é bem verdade, ao leitor não especialista, por ter deixado tudo isso na forma de um ensaio de vinte e cinco páginas, mas a necessária explicação teve início, pois alguns indólogos retomaram a tese, levando-a em consideração, e a puseram em marcha. Madeleine Biardeau, que a desenvolveu, tem razão em dizer que deixei a outros a tarefa de trazer à luz do dia sistematicamente o impacto da renúncia sobre a sociedade[12].

O apêndice seguinte (C) apresenta uma segunda incursão na Índia antiga, desta vez relativa à concepção da realeza. Ele tem um caráter diferente do da primeira e, além disso, foi, em suma, ma recebido. Gostaria de explicar-me sucintamente. Esse texto é na verdade um fragmento de um trabalho sobre a sociedade na Índia antiga[13]. O objetivo era definir *comparativamente* a realeza indiana, e isso num ambiente caracterizado por uma forte tendência, entre os indólogos como entre os antropólogos, de menosprezar as funções religiosas que ali ocorrem, em vez de as atribuir geralmente ou em princípio ao rei (cf. nota 32g). Entretanto, a conclusão, segundo a qual função régia foi secularizada na Índia em época recuada, provocou escândalo. Discutiremos adiante as objeções dos antropólogos, mas os indólogos clássicos não parecem ter ficado mais convencidos. Pelo menos a oposição de Madeleine Biardeau, por sucinta que seja sua expressão, deve ser assinada, dada, entre outras razões, sua familiaridade incomparável com a epopéia. Não é possível aqui recolocá-la em seu contexto, mas apenas perguntar se a perspectiva comparativa não é aqui substituída por uma perspectiva puramente indiana que dissocia, como outras, as representações das instituições[14].

11. A fecundidade desse ponto de vista só surgirá plenamente com sua aplicação à evolução da ideologia cristã de Jesus Cristo a Calvino.
12. "O ideal que ele (o renunciante) propõe fecundou em todos os sentidos a sociedade que ele abandonou" (M. Biardeau, *Le Sacrifice* [abaixo, nota 14], p. 86, nota 1). Outra referência recente: Frits Staal, *Exploring Misticism*, Penguin Books, 1975, pp. 104-105.
13. Tratava-se de um estudo bastante extenso, feito a pedido dos organizadores de *L'Inde classique*, e que faria parte de um terceiro volume, a ser publicado, desse manual. Vi aí uma oportunidade de mostrar a contribuição que a antropologia podia trazer para a história. Depois se renunciou ao projeto, mas eu tivera tempo de passar em revista a literatura (o que não me foi inútil e me permitiu formar uma opinião sobre outras questões históricas) e de submeter a Louis Renou esse texto, que ele aceitou, acrescentando que encontrava nele uma renovação de questões "muito batidas" (ver sua carta no dossiê CEIAS).
14. Madeleine Biardeau e Charles Malamoud, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*. Paris, *c.* 1976, pp. 30-31, 84-86; cf. a tese geral, p. 153. Trata-se, em qualquer sentido, de uma obra muito importante. – Ver também as reservas de J. D. M. Derrett, "Rajadharma", JAS 1976, pp. 597-609. Creio que o lamentado Robert Lingat também possuía as suas. Seria desejável que se publicassem as lições que certamente deixou sobre as realezas búdicas.

O estudo precedente subjaz à etapa seguinte, em que se opôs à noção recebida entre os sociólogos de "estratificação social" a idéia tomada de empréstimo a Índia de hierarquia social (Ap. A; em especial § E, p. 311). Esse ensaio agora ocupa lugar em diversos manuais. A discussão continua, como é normal e desejável, e não há meio de voltar a ela. Observaremos apenas que, em resumo, o essencial aqui consistiu em dar a primazia ao sentido (a hierarquia) sobre a forma exterior (estratificação). Nesse sentido, a dedicatória desse envio a Evans-Pritchard não fica deslocada.

O último apêndice, D, "Nacionalismo e Comunalismo", centrado em um esforço de definir comparativamente a "nação" como concepção moderna, dirige-se à história recente (e supõe a do século XIX, cf. "Les Britanniques en Inde").

Todos os trabalhos que acabo de lembrar estão na base de *H. h.* Se o empiricismo neles não vê interesse, ele que pensa poder reduzir à vontade o campo de todos os seus empreendimentos, pelo menos me parece que a exigência empirista da mais ampla informação possível e do reconhecimento da dimensão histórica deles tira proveito.

Muito bem, alguém poderia dizer, mas não é disso que se trata aqui: trata-se do livro em si mesmo, e, para começar, da colocação defeituosa dos dados etnográficos em *H. h.* Uma crítica extrema, a de Gerald Berreman, declara que a hierarquia é simplesmente um engodo: prendemo-nos à idéia de que possuem sistema social apenas as castas superiores, escutamos os Brâmanes e não os Intocáveis. Sem dúvida, a maior parte dos observadores não partilha dessa visão, mas ela tem a virtude de mostrar uma fé ingênua no igualitarismo, ou em estado puro um estado de espírito que subsiste mas sutilmente em outros críticos. Pode-se observar a respeito desse caso o funcionamento de uma sofisma muito difundido a que chamarei de sofisma dos traços gerais: não se trata, para nós, de afirmar que na Índia jamais existiu a mínima suspeita de igualdade como tendência ou mesmo como norma, nem de negar as diferenças entre regiões grandes e pequenas (Berreman pesquisou no Himalaia indiano), nem de não reconhecer movimentos mais ou menos modernos[15]. Trata-se de extrair a nota ideológica predominante de um sistema em relação com sua morfologia. Ora, muito freqüentemente, topa-se com a exigência de colocar no mesmo plano todos os traços observados, de lhes atribuir o mesmo peso, de negligenciar as proporções, quer dizer, no fundo, de projetar o igualitarismo em nosso objeto[16]. Quem não o faz se vê acusado de falhar na consideração dos dados, de fornecer deles uma imagem parcial, deformada.

15. Cf. CIS 1971, p. 23. Para as profissões de igualdade entre os Intocáveis e seus limites, pode-se reportar a uma pesquisa séria como a de Moffatt, 1975 (*Contrib. to Indian Sociol.*, NS 9.1, pp. 111-122).
16. Tendo em vista o fato de que os barbeiros se barbeiam entre si, qualquer um poderia concluir que "a igualdade e a reciprocidade" têm no sistema a mesma importância da hierarquia (CIS 1971, p. 39).



Um outro mal-entendido parece-me ser imputável ao poder de fogo de nossos ideais, de nossos valores, na formação de nossas representações. Acreditou-se algumas vezes que *H. h.* louvava ou aprovava o sistema das castas, ao passo que ele procurava apenas compreendê-lo. Chegou-se a escrever que eu apresentava "a sociedade védica ideal como o melhor dos mundos possíveis". Na pena de um antropólogo nada mais nada menos do nível de um Leach (1971, p. 236), e, tão fantasista como era na ocasião, essa coisa deu o que pensar. Nesse ponto, deve-se lembrar que Lévi-Strauss pôde comparar sutilmente "totem e casta" sem pensar na hierarquia em nenhum momento (*La Pensée sauvage*, pp. 144-177).

Voltemos à questão do tratamento dos dados etnográficos. Diversos autores, dentre os quais dois testemunhos cordiais, vêem em *H. h.* uma separação nítida entre texto e notas. Num generoso prefácio à edição "Paladin" (Granada Books, 1972), Mary Douglas escreve que o rótulo de erudição foi levado ao extremo, que o cuidado de documentação e a discussão de teses em presença são às vezes fatigantes (pp. 11, 14). Ela teria de maneira visível preferido uma exposição mais independente, mais livremente pessoal, e isso estava de acordo com a tendência dominante na literatura contemporânea. Ora, eu queria reconhecer e integrar tudo o que tinha como estabelecido, marcar com cuidado a fronteira entre essa zona de consenso e minhas tentativas para ir além, e justificar divergências e rejeições. Aqui, como em *Sous-caste* e outros lugares, a orientação do trabalho é essencialmente coletiva. Acontece que um não-especialista a reconheceu sem dificuldade aparente[17], lançando assim uma luz indireta sobre uma aberração atual da profissão que se parece muito com um "culto da personalidade".

Mais eis que T. N. Madan distingue texto e notas num sentido um pouco diferente: para ele, as notas são "uma obra suplementar" (CIS 1971, p. 4), a orientação do trabalho é essencialmente teórica, dedutiva, e a "preocupação de reconhecer a adequação do modelo à realidade social contemporânea é apenas secundária", donde a "desvalorização do dado etnográfico" (*ibid.*) de que alguns se lamentam. A boa fé do comentador está aqui fora de questão, e, entretanto, devo protestar energicamente: o "modelo" está ali para dar conta da "realidade social contemporânea" toda na perspectiva que a antropologia social ordena. Se um outro modelo o fizer com mais economia, então ele deverá ser rejeitado. Também, creio que Madan confunde aqui a ordem da exposição (aqui mesmo, p. 43) e a marcha da pesquisa. Afirmo que sempre dei a última palavra à realidade observada, como de resto Madan o reconhece a respeito de vários pontos (p. 6). Vejo uma confirmação disso no fato de que sublinhei, quando havia necessidade, as dificuldades da tese e as aporias que ela contornava, de sorte que os contraditores com freqüência

17. Paul Thibaud a propósito de "La conception moderne de l'Individu", em *Esprit*, février 1978, p. 4: "uma maneira de dizer sobre quais materiais se trabalha para melhor se expor ao complemento e à crítica".

têm de me citar para as evocar, como o faz por exemplo muito habilmente Tambiah (1972, col. 833*a*). Trata-se ali da distinção estatuto/poder e de fato é nesse ponto crucial que se centra a pretensa "desvalorização" do dado empírico. Se se quiser, há mesmo "desvalorização", no sentido de que nem todo dado empírico está situado no mesmo nível da ideologia. A objeção incide, na verdade, sobre a hierarquização dos traços. Será preciso voltar a isso.

De um ponto de vista empiricista, não se pode deixar de protestar, a propósito de *H. h.* como antes a propósito do programa das *Contributions* de 1957, contra o primado atribuído às idéias e aos valores, contra o recurso excessivo a abstrações, em suma e, segundo a fórmula saborosa de um crítico, contra "uma intemperança intelectualista bem francesa" (*Gallic intemperant intellectualism*), como também contra a introdução de textos antigos no estudo da sociedade contemporânea. Essas censuras envelheceram um pouco no sentido de que os dois aspectos criticados mereceram, nesse meio tempo, direito de cidadania entre alguns, às vezes entre os próprios críticos. Evitaremos, então, aqui, tecer de novo justificativas quanto ao fundo para apenas esclarecer alguns pontos. Livremo-nos da referência nacional. *H. h.* lhe oferecia o flanco em dois pontos. Primeiro, pela fidelidade declarada (p. 41) em face da tradição sociológica francesa. Tratava-se lá, como alhures, de marcar o traço predominante, de caracterizar de forma sumária a perspectiva de conjunto. Mais importante é o fato de que a Introdução do livro, que encaminhava o leitor do ponto de vista do senso comum para o da própria obra, parte espontaneamente do senso comum *francês*. Como a ideologia moderna difere, em nuanças, se se quiser, de um país para outro, um leitor estrangeiro pode ter aqui a impressão de que isso não é com ele. Ver-se assim confrontado, desde que se sai do quadro rarefeito da disciplina científica para ir ao encontro de um leitor tão ou pouco concreto, com a existência de *variantes nacionais* da ideologia moderna, não tem em si nada de perturbador, muito ao contrário[18]. Bastaria a *H. h.* apenas uma introdução um pouco diferente em inglês e em alemão, por exemplo.

O que era evidente para o autor em 1955 ou 1957 e se impôs em certa medida depois é que um nominalismo intransigente, para o qual não existem senão indivíduos, um materialismo sumário, um funcionalismo enfraquecido sem dúvida, mas que persistia em fechar a dimensão histórica, não mereciam perdão de qualquer um que se propunha aplicar a antropologia social ao estudo de uma vasta sociedade historicamente portadora de uma grande civilização. Gostaria de voltar, uma vez mais, a um ponto. Quando, por acaso, a discussão sobre estas questões com os empiricistas não se atola mas se aprofunda, percebe-se onde reside a diferença essencial entre estudar homens

18. Para um exemplo de continuidade entre a ideologia comum e a teoria antropológica, ver minha *Introduction à deux théories*, e a resenha de Maurice Freedman em *Man*, 1972, p. 654.



que pensam e agem e estudar comportamentos, como se faria com insetos, com a condição de os salpicar com representações indígenas mais ou menos epifenomenais. A diferença está na profundidade da "motivação" do pesquisador: ou bem ele se dispõe a pôr em causa suas próprias representações para melhor compreender o outro, ou bem ele não se dispõe a fazê-lo e relata, em conseqüência, o que observa e o que vive num sistema de coordenadas imutável no essencial. É na consideração das idéias e dos valores que se aprofunda a relação com o outro. A recusa em centrar a atenção nas ideologias equivale a uma recusa do pesquisador de se colocar a si mesmo em causa em sua pesquisa. É verdade que essa checagem só pode ser fragmentária, empírica, *piecemeal*, como se diz em inglês: põe-se em questão a representação que se tornou obstáculo, seja ela familiar ou científica, ou de outra natureza. Não se pode fazer tábula rasa da própria consciência, muito menos de todo o aparelho conceitual da disciplina, graças ao qual seus membros se comunicam entre si. É este último ponto que ficou mais claro hoje, como se verá.

Censurou-se, no "intelectualismo" de *H. h.*, o conduzir ele naturalmente a um uso injustificado de textos indianos eruditos, distanciados no tempo, às vezes qualificados de esotéricos. Considerou-se sua utilização deslocada, desmedida, irritante. Sobre esse ponto foram quase unânimes as críticas empiricistas. Também aqui as coisas mudaram, a tal ponto que essas críticas hoje se aplicariam muito bem a alguns críticos. 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 forma sob a qual eles se apresentassem devia parecer uma "mistura" de duas coisas que deviam permanecer distintas. Entretanto, é inexato falar, a propósito de *H. h.*, de uma "mistura reiterada de idéias védicas e de fatos contemporâneos" (Leach 1971, pp. 235-236). Em primeiro lugar, a consideração do passado e a do presente continuam claramente distintas. Dois apêndices (B e C) ligam-se essencialmente ao passado. Quanto ao texto, ele contém quatro breves incursões delimitadas de maneira precisa aos textos antigos, e para cada uma delas a relação ao presente está estabelecida explicitamente no nível, não de detalhes isolados, mas do pequeno conjunto retraçado (cf. seções 25.3-4 e § de conclusão, p. 104, seção 32 e o que precede e segue imediatamente; seção 57; seção 65). É apenas com relação à página 223 que se poderia falar de "mistura", mas se trata aí, em conclusão de capítulo, das categorias indianas da "estrutura da ação social", para falar como Talcott Parsons. Quanto a idéias "védicas", apenas uma merece esse nome, e voltaremos a isso em instantes.

Em função de alguns desenvolvimentos recentes, deve-se abrir espaço aqui para esclarecer como a relação entre o presente e o passado está concebida e posta em marcha em *H. h.* No plano da informação geral e de algum

modo preliminar, o que se sabe do passado é útil para a antropologia. Esse é o primeiro ponto, jamais colocado em dúvida por um empiricismo que subestima as probabilidades da observação direta e da interpretação. O segundo ponto vem de Mauss, o de que o presente tem vantagem com relação ao passado. Ele disse com bastante freqüência: o estudo intensivo do presente pelo antropólogo, porque é por definição completo – o que exclui as delimitações arbitrárias do empiricismo, que corta o social em fatias –, é incomparável para trazer à luz relações, configurações ou estruturas no dado social, em relação aos dados históricos sempre fragmentários. Uma vez desentranhada uma tal configuração no presente – como um sistema social, e não nominal como o do empiricista –, pode-se esperar encontrar alguma coisa no passado, servir-se dela para a ordenação compreensiva do que surge com freqüência entre as mãos da indologia clássica, isto é, essencialmente da filologia, como uma coleção puramente acidental[19]. Essa foi minha tentativa, e é de espantar que ela não tivesse sido levada a efeito mais cedo. Os frutos estavam maduros desde o começo do século, graças ao Mauss sanscritista e antropólogo e à escola durkheimiana, e – exceto a ausência de oposição distintiva, talvez decisiva – é possível supor que, não fosse a Guerra de 1914-1918, eles tivessem sido colhidos trinta anos antes. A colheita, todavia, mal começou.

Mereço censura, tendo introduzido esta aparente novidade, por não ter esclarecido bem o procedimento que seguia. Pode-se verificar, creio, os dois pontos seguintes: 1. sempre utilizei conjuntos, grandes ou pequenos, definidos sem arbitrariedade e cuja relação aos conjuntos do presente está fora de questão; 2. sempre considerei as representações em relação com as *instituições*. Explicitemos esse segundo ponto. Pode-se conceber uma exegese que confie por completo nos textos bramânicos, as concepções dos letrados. É essa que às vezes me atribuem, de maneira injusta, e da qual alguns parecem se aproximar hoje. Quanto a mim, 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, eu ia dizer à morfologia social, digamos mais às instituições no sentido amplo do termo. Também a renúncia é uma instituição ou, para tomar um traço mais restrito, a dicotomia dos templos Kallar em deuses puros e impuros – à parte de toda influência bramânica imediata – (*Sous-caste*, fig. 32 e *passim*) é para mim uma dessas instituições, que condena as quimeras do Sr. Berreman. Não se trata de uma disputa literária ou excepcional, é um traço fundamental da religião dessas pessoas, que não é marginal de nenhum ponto de vista.

Isso me era tão evidente que nem o sublinhei (mesmo porque o livro não tratava dos Kallar). Em suma, a ideologia que *H. h.* tentou desentranhar

19. Esse ponto de vista não está articulado no próprio *H. h.* (ver, entretanto, p. 320). Cf. o programa de 1955 (Dumont 1964); *Dravidien et Kariera*, pp. 23-24; *Daedalus*, Spring 1975, pp. 161-162.



é sempre vista em relação imediata com a prática social mais constante e mais cerceante. O contraste é total com os vôos aos quais nos convida há alguns anos no mesmo campo a "análise simbólica"; a imagem etérea que os adversários empiricistas tentaram esconjurar deste livro é produto de sua própria imaginação.

Há, entretanto, um ponto com relação ao qual ultrapassei meu programa, e este é um ponto central. Havia um problema colocado à pesquisa contemporânea pela Índia de hoje, o da relação geral entre casta dominante e casta bramânica, em escalão local (§ 74.2). Estava claro que o que chamamos casta dominante na aldeia reproduz de fato nesse plano a função régia que, sem exceções, não é mais observável. Ora, acontece que, quando de uma incursão à Índia antiga (Ap. C.), encontrei entre velhos ritualistas uma fórmula, que se pode desta vez chamar de "védica", da relação entre os Brâmanes e o rei que resolvia perfeitamente o problema contemporâneo. Eu a tomei emprestada, admitindo ali uma continuidade, ou melhor, uma permanência nesse sentido entre o presente e uma época muito recuada, e trazendo assim para o presente um traço emprestado a um passado distante. Essa foi sem dúvida uma das razões do escândalo que se seguiu. Sempre existe aquele que, querendo se limitar ao presente, esquece a origem da fórmula (como eu disse, CIS 1971, p. 68). O que este caso tem de excepcional do ponto de vista do método é que não fomos nós, mas velhos autores, que, num cantinho de seus tratados, caracterizaram a relação fundamental em causa. Além disso, eles remetem as inúmeras castas às quatro varnas clássicas, que se confirmam assim não só como fundamento histórico, mas também como sustentáculo implícito da ideologia das castas, o que me levou a tratar delas desde o terceiro capítulo. Se as varnas são uma "idéia védica", é preciso me julgar culpado. Mas quem não vê que elas são muito, muito mais que védicas e muito mais que "uma idéia"? A teoria que delas resulta é complicada, sem dúvida, e ultrapassa o plano sincrônico, mas, se ela "irritou" alguns, ela não foi substituída até hoje.

Foi dito acima que o uso de textos tem agora direito de cidadania. Infelizmente ele é amiúde defeituoso. Deixando de lado as fantasias às quais se aludirá adiante, tomarei o exemplo de uma obra que possui todas as aparências externas de coisa séria, mas na qual a relação antropologicamente normal do presente com o passado foi invertida com fins tendenciosos. Trata-se do longo ensaio de S. J. Tambiah intitulado "Dote, Preço da Noiva, e os Direitos de Propriedade das Mulheres na Ásia do Sul"[20]. A questão é pertinente para o sistema das castas, mas não é isso o que nos ocupa aqui. Fica-se desde o começo surpreso em ver que, tratando-se essencialmente da Índia, matérias reconhecidas como marginais (Ceilão, Birmânia) ocupam metade do

20. Trata-se de dois terços (pp. 59-166) de Jack Goody e S. J. Tambiah, *Bridewealth and Dowry*, Cambridge Univ. Press, 1973 (Cambridge Papers in Social Anthropology n. 7).

trabalho. Depois constatam-se duas coisas: o autor oferece seus paradigmas e trata dos textos sobre o dharma *antes* de resumir o saber antropológico relativo à Índia contemporânea; além disso, coloca as "prestações de casamento"* sob a égide exclusiva da *propriedade* e da herança. Na verdade uma coisa explica a outra: os textos jurídicos, preocupados antes de tudo com a propriedade, são mais convenientes para o autor que as descrições e análises contemporâneas. Longe de interpretar esses textos bramânicos à luz do costume popular apreendido de forma direta, ele prefere tomar como ponto de partida uma categoria mal conhecida (*intriguing*) como a *sulka*, aplicar-lhe um raciocínio hipotético (*as if*) e constatar que a interpretação assim construída "dá conta igualmente dos pagamentos de casamentos contemporâneos" (pp. 86-87). Resume em seguida muito bem os trabalhos contemporâneos, mas para repousar as conclusões desses trabalhos sobre o leito de Procusto das categorias que construiu anteriormente. Ali, onde a antropologia mostrava uma *troca* de prestações irredutível à simples transmissão de propriedade e que valorizava as relações de afinidade (penso em meu próprio trabalho), Tambiah reintroduz, com a ajuda de juristas oficiais, a propriedade e sua transmissão como preocupação essencial (T. N. Madan aponta esse fato em CIS 9-2, 1975, pp. 235-237). O objetivo é, além disso, confessado pelos autores no prefácio: "Nosso objetivo é contornar, curto-circuitar, eliminar mesmo essas discussões (sobre questões de parentesco)... acentuando mais as considerações materiais" (p. IX). Os textos servem, em suma, para assegurar a vitória do materialismo sobre as conclusões de trabalhos antropológicos conscienciosos. Permiti-me perseverar, tendo eu mesmo estudado esses textos no curso de um trabalho sobre a Índia antiga não publicado (ver acima, nota 13) e tendo tocado na questão neste livro (nota 54c). Aqui como em outros lugares, os textos, na medida em que aí se pode encontrar um reflexo do costume, "substancializam" as coisas (adiante p. 322 e nota 14), e isso convém a um autor cioso de colocar uma *substância*, a propriedade, no lugar da *relação* de que o casamento, ou antes o intercasamento, é na Índia o símbolo maior. Seria preciso lembrar as primeiras evidências? Pode-se explicar pela propriedade e pela herança as despesas suntuárias às vezes enormes que acompanham o casamento?

Já se fez alusão, no que precede, à quarta censura dirigida pelo empirismo a *H. h.*: a distinção estatuto (hierárquico)/poder (político) tal como foi ali proposta não merece consideração da parte dele. Passa ainda pela relação entre rei e o Brâmane na Índia antiga (mas aquela que se percebe, na Índia moderna, entre o dominante e o Brâmane que o serve é essencialmente diferente dela?). O que talvez seja, em especial, inadmissível, aos olhos do empi-

* Prestação de serviços, troca de bens, dotes etc.; enfim, quaisquer trocas implicadas pelas alianças matrimoniais (N. da T.).



ricista, é que a teoria se contradiga a si mesma e se torne, assim, impossível de ser refutada, de ser "falsificada". Se as duas funções se opõem como se pretende em um nível maior, não se pode admitir que elas se confundam e que o poder se torne equivalente à da pureza, num nível menor. Ou se exige que a relação seja a mesma sempre, homogênea, monolítica, ou então que não o seja.

Neste ponto, pensa-se em McKim Marriott, que propôs efetivamente deixar *H. h.* para trás graças a um monismo (Marriott 1976*a*). Para ele, o dualismo é ocidental, a Índia é monista. *Ergo*, uma perspectiva monista é mais fiel à cultura indiana. Evitemos essas proposições muito gerais. Evitemos também ver um "dualismo" em toda oposição distintiva, mesmo porque o monismo em si também deve fazer distinções (ele as faz, e elas são bastante correntes, por exemplo *dharma/çarira*, cuja fonte ele não indica). Introduzamos uma questão mais restrita: em que medida o ou os "dualismos" encontrados em *H. h.* representam a introdução de um elemento estranho à Índia? Vejo ali dois "dualismos" fundamentais. Primeiro, um "dualismo" metodológico, implícito na apresentação muito simples, por Evans-Pritchard, do trabalho do antropólogo:

> Como etnógrafo, ele vai viver como um povo primitivo e aprende seu modo de viver. Aprende a falar a língua (dessas pessoas), a pensar em seus conceitos, a sentir segundo seus valores. Depois, revive essa experiência de maneira crítica, interpretativa, nas categorias conceptuais e nos valores de sua própria cultura e na linguagem do corpo geral de conhecimentos de sua disciplina. Em outros termos, ele traduz de uma cultura a outra (*Social Anthropology*, 1951, p. 61).

Marriott acha que pode se desembaraçar desse dualismo? Em caso afirmativo, seu monismo merece o nome de misticismo e sua "etnossociologia" não está muito longe da teosofia. A pretensão de dominar todo o campo das vastas e complexas literaturas da Índia nas diferentes disciplinas (*ibid.*, pp. 193-194), a incrível irreflexão de Marriott e de seus discípulos em face do saber acumulado pela filologia (mistura de noções heterogêneas etc.) vão nesse sentido. Como os críticos assinalaram, Marriott passa diretamente do comportamento (*transaction*) à significação, ele "intui" o sentido (Barnett, Fruzzetti, Ostor, em JAS 1976, p. 634).

O outro "dualismo" de *H. h.* é o "dualismo" hierárquico, da distinção estatuto/poder. E aqui Marriott tem atrás de si uma boa parte da profissão, percebe-se no mesmo instante. Pode-se resumir a situação: se se procura uma representação simples da sociedade no plano dos valores, descobre-se que a representação maior (ou "maximal"), última, ou a oposição do puro e do impuro, se ela engloba todas as outras, não dá conta de tudo. Nos níveis secundários, ela se contradiz ao se misturar ao seu contrário. Ora, exige-se uma explicação ou representação coerente que dê conta do dado sem exceção nem resíduo. Descobre-se que essa condição não é preenchida, e se conclui que a interpretação não é válida, que ela se permite facilidades abusivas

Mas, no fim das contas, está-se reivindicando o quê? Que uma ideologia global envolva sem contradição alguma o campo inteiro de sua aplicação, uniformemente e sem distinção de níveis, e, no limite, que não deixe no objeto observado nenhum resíduo irredutível, isto é, que seja suprimido o "dualismo" do observador e do observado, portanto a própria situação antropológica. Mas, se para alguns, como para o monista Marriott, é chocante que nossa visão absoluta (sem relação com o observador) da sociedade ou cultura esteja tão intimamente ligada à situação existencial, por assim dizer, do observador, é, ao contrário, satisfatório para nós, porque aí encontramos a segurança de não termos saltado para fora de nosso modo de conhecimento, mas, ao contrário, conservamos, com seus limites, sua autenticidade.

No fim das contas, a exigência formulada pelos críticos é a de uma ideologia "verdadeira", isto é, vivida. Essa exigência é a mesma do idealismo, e é surpreendente ver os críticos formulá-la, eles que nos reprovavam em nome do empirismo por atribuir importância demais às idéias e aos valores. O que nossa conclusão quer dizer no plano mais geral é que, com efeito, a ideologia hierárquica, não mais que a igualitária, não se realiza perfeitamente no fato, ou, em outros termos, não permite a consciência direta de tudo o que ela implica. Nossos próprios críticos considerariam deplorável uma conclusão oposta a essa.

Voltemos à hierarquia dos níveis. Creio que a Índia nos ensina aqui um fato universal – e isso também me parece mostrar que tratamos dele de modo conveniente. De fato, é apenas em nossa ideologia igualitária que a realidade surge num único plano e como que constituída de átomos equivalentes. Levamos para todos os lugares aonde vamos essa visão plana e uniforme da realidade e da experiência, graças à especialização que permite multiplicar os planos analíticos desse gênero, todos em princípio homogêneos em toda sua extensão e independentes uns dos outros em sua orientação e sua situação. Numerosas críticas, das quais mencionei algumas, resultam da aplicação desse ponto de vista. A sociologia e as ciências do vivente em geral devem, ao contrário, reconhecer a organização do dado em níveis hierarquizados (cf. Dumont 1978).

## 3

Após essa explicação, talvez um pouco longa, com suas críticas, seria desejável ver o que se tornou *H. h.* na pesquisa contemporânea. Nós nos limitaremos a alguns trabalhos que a ele fazem referência mais ou menos de maneira explícita, no plano das idéias diretrizes e das conclusões, e tentaremos extrair daí linhas gerais.

*H. h.* propunha ver, no sistema das castas, uma desvalorização do poder no sentido sociologicamente habitual do termo. Essa afirmação contraria a mentalidade moderna, e se deveria esperar que esta a colocasse em dúvida.



Foi o que fez Susan Wadley ao termo de uma monografia sobre religião numa aldeia da planície do Ganges[21].

Bastaria observar que o "poder" de que ela fala não é a mesma coisa do que eu falava. Isso está claro quando escreve: "Os brâmanes são os seres ao mesmo tempo mais dotados de poder (*powerful*) e os mais puros" (p. 186). Mas é preciso completar o argumento e acrescentar que, no espírito dessa autora, sua noção de poder se impõe contra a minha pelo fato de que ela é verdadeiramente indígena, pois extraída de uma análise do domínio em que se têm mais probabilidades de apontar os valores íntimos, a religião. Para evitar confusão, traduzirei no que segue por "potência" (*puissance*) o *power* de Wadley.

É preciso dizer, em primeiro lugar, que devemos ser reconhecidos a Susan Wadley por nos ter oferecido o primeiro quadro detalhado da religião popular naquela região, compreendida aí a abundante literatura, oral ou escrita, a ela ligada. Escolheu centralizar sua análise na noção de potência. Definiu por aí o sobrenatural, os deuses. Aqui duas observações se impõem. De um lado, não se trata de uma definição comparativa, porque a potência é sem dúvida um atributo dos deuses de todas as religiões. De outro, não se trata propriamente de uma definição, porque se diz ao mesmo tempo que a potência não é um atributo distintivo dos deuses: a potência está esparsa em todos os seres e em todas as coisas, sobre esta terra e nos outros mundos – e é isso o que, na conclusão, permite aplicar a noção a toda a sociedade. Sem dúvida essa potência não está presente da mesma maneira ou no mesmo grau em toda parte, mas a autora não tenta matizar ou qualificar sua definição. Tal como está, sua definição colocada *a priori* é surpreendente, porque o que caracterizaria a Índia à primeira vista, com relação a essa matéria, não é a potência dos deuses, mas sobretudo a continuidade entre o "sobrenatural" e o natural, o fato de que seres humanos (o casado) ou objetos (os instrumentos de trabalho) possam, em certas circunstâncias, ser o objeto do que chamamos um "culto" (*pūjā*) semelhante àquele oferecido aos deuses.

O que dizer? Não se trata aqui de discutir em detalhe uma obra que já por seu aspecto científico merece todo respeito. Trata-se desse conceito, introduzido desde o início, que a autora pensa exprimir a essência da religião. Pensar que ele não esconde nada de válido? Acredito que para fazer justiça a Wadley deve-se admitir que ela percebeu alguma coisa. Creio que ela percebeu uma continuidade, um "monismo", como diria seu mestre Marriott, uma atitude que cobre todo o campo das relações, alguma coisa que numa primeira abordagem se deveria chamar antes de sentimento de dependência. Que se possa designar a mesma coisa como "sentimento de dependência" e como "potência" (ou poder) mostra o abismo que pode separar duas interpretações.

21. Susan Snow Wadley, *Shakti*, "Power in the conceptual structure of Karimpur religion", 1975 (The University of Chicago Studies in Anthropology).

Para ficar naquilo de que nos ocupamos aqui, pode-se compreender, sem dúvida com facilidade, que a universalidade de um tal sentimento de dependência não constitui um argumento contra a relação estatuto/poder de *H. h.*, que se situa num outro plano.

Uma outra tentativa, muito diferente, para ligar estreitamente estatuto e poder é a de Tambiah. Entre as "verdades eternas" (*timeless truths*) sobre o sistema das castas conservadas com preciosidade (*enshrined*) nos tratados, ele acreditou trazer à luz dois princípios ou duas ordens do puro e do impuro: ao lado de uma "ordem inversa" correspondente ao estatuto, uma "ordem direta" que corresponde tanto "ao privilégio e à dominância" quanto ao "acesso às mulheres" (das varnas inferiores)[22]. Este último ponto foi retomado por F. A. Marglin, que afirmou que "o poder está no coração da hierarquia das castas", sempre limitando o poder de que ela fala a "certos privilégios relativos ao acesso às mulheres, às ocupações e à riqueza"[23].

Os autores de que me resta falar têm em comum o fato de constituírem, com relação a *H. h.*, um movimento de avanço ao qual daria de bom grado o nome de "Vento Novo", ampliando um pouco o sentido que K. David deu à expressão ao reunir sob esse título um simpósio muito heterogêneo. Mais exatamente, esses autores, em níveis diferentes, continuaram ou sintetizaram duas perspectivas distintas numa tentativa original e, segundo sua vontade, superior.

No caso de McKim Marriott, a relação a *H. h.* é puramente exterior. Ele se apresentou, na curiosa correspondência que citei (Marriott 1976*a*), como o herdeiro vingador de um predecessor finalmente extraviado, ultrapassando o dualismo que me imputa graças a um monismo que é, na verdade, meta-antropológico. Mas não existe ali, como o demonstram os detalhes desse texto, aquilo a que se chamaria na linguagem desse autor uma "estratégia" de contorno. Na verdade, Marriott associa a seu velho transacionalismo – segundo o qual a gradação de posições é o produto dos pontos marcados nas trocas de alimento – a análise da cultura, ou dos símbolos e das significações, à maneira de David Schneider, graças a uma metafísica monista que permite fazer coincidir uma e outra como a matéria e a idéia. O laço empírico entre representações e instituições está em grande medida esvaziado, e o pesquisador está livre para haurir à vontade no vasto *thesaurus* das literaturas indianas as noções que lhe convêm. Ele não se priva disso, e se encontra em Marriott e em alguns de seus adeptos um sincretismo de noções discordantes, arrancadas a seus contextos, que deixa bem para trás as façanhas conhecidas da vulgarização hinduísta[24]. Aqui há de fato uma "mistura"

22. S. J. Tambiah, "From Varna to Caste through mixed unions", em Jack Goody (org.), *The Character of Kinship*, Cambridge, 1973 (pp. 191-229), p. 224. Mencionado adiante p. 36.
23. "Power, Purity and Pollution", em *Contrib. to Ind. Sociology*, N. S. 11-2, July-Dec. 1977, pp. 245-270.
24. Em último lugar: McKim Marriott, "Hindu Transactions: Diversity without Dualism", em Bruce Kapferer (org.), *Transaction and Meaning*, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues, *c.* 1976 (ASA- Essays in social anthropology).



da realidade contemporânea e de fragmentos destacados da literatura. Assim, por exemplo, quando Marvin Davis apresenta um quadro bastante ambicioso em si no qual três tendências fundamentais chamadas *guna* são apresentadas tanto como ativas quanto como suprimidas em cada uma das quatro *varna*, somos levados a pensar, na ausência de indicação, que esse quadro pretende reproduzir uma visão que seria comum aos informantes bengalis e a diversos textos[25], o que naturalmente não é verossímil.

Quanto a Kenneth David, ele parte da idéia de que tanto o intelectualismo de *H. h.*, de um lado, como o empiricismo ou sócio-estruturalismo, de outro, são redutores, dão a parte pelo todo etc. Para os ultrapassar, ele desenvolveu um nível intermediário entre a ideologia e o comportamento, que é aquilo que chama de "esquemas normativos". Distingue três deles. Reconhece, além dos "códigos de conduta" (entre homens, e entre homens e deuses) e no interior do modo de conduta entre homens de castas diferentes, dois modos de relação, o modo imposto e o modo livre. O material assim atomizado – provém dos Tamouls** de Jaffna, é em si muito interessante, e rico sob vários pontos de vista –, que exige uma hierarquização para que seja unificado, não a recebe porque o objetivo da operação era precisamente o de poder justapor as diferenças – entre castas, entre contextos etc. –, dando a cada caso ou aspecto particular um peso igual a todos os outros. A igualdade é salva, a unidade da cultura e da sociedade é sacrificada. É verdade, entretanto, que ela transparece a olhos mais vivos: por mais arbitrário que às vezes seja o procedimento, o material é bastante rico e, no conjunto, muito fielmente tratado para que se possa perceber, ao contrário da intenção do autor, o modo de sua organização.

Uma outra espécie de combinação ou de síntese apresenta-se como protetora de *H. h.* Trata-se de três autores associados, Steve Barnett, Lina Fruzzetti e Akos Ostor, a quem devo agradecimentos por sua valente defesa e ilustração de *H. h.* num simpósio (JAS 1976, pp. 627-646). Tenho à vista aqui a série de quatro estudos que publicaram em conjunto[26] e particularmente o quarto, que constitui a conclusão e está assinado pelos três autores: "The Cultural Construction of the Person in Bengal and Tamil Nadu". Os autores declaram combinar duas perspectivas, emprestar algo de Dumont, por um lado, e de David Schneider, por outro. Como indica o título que aca-

25. Este é apenas um exemplo entre muitos: Marvin Davis, "A philosophy of Hindu rank from rural West Bengal", em *Journal of Asian Studies*, 36-1, Nov. 1976 (pp. 5-24), p. 12.
** A palavra indiana é *tamul* – que os franceses grafam *tamoul* para preservar o *u* original, ou pronunciam e grafam com *i* por verem transcrições inglesas com *u*. Prefiro, para o português, a forma com *u* que o *Aurélio* dá como variante, à qual prefere a forma *tâmil* (com *i*, paroxítona – e, na acentuação, está correto). O plural consignado pelo *Aurélio* é horrível (*tâmeis*), como também, por esdrúxula (no sentido de estranha) a forma *tamouls*, que nada tem a ver com o português. No que toca ao plural, prefiro marcá-lo com uma palavra próxima, na frase, à forma do "singular" (que, como disse, prefiro seja *tamul*, mas, meio obediente ao *Aurélio*, grafo *tamil* (N. da T.).
26. "Problems of Kinship and Caste in two regions of India", em *Contr. to Indian Sociol.*, N. S., 10-1, Jan.-June 1976, pp. 63-182.

ba de ser citado, é claro que esses dois autores não ocupam aí o mesmo lugar e que o primeiro está de fato embutido no segundo. Na verdade, existe um paradoxo no querer proteger *H. h.* quando o esforço é o de definir a unidade (entre duas regiões) da Índia a partir de uma concepção individualista da sociedade. Não creio, por meu turno, que a comparação das sociedades deva ser feita sob o signo de sua concepção da pessoa humana, por aí existe, a meu ver, alguma coisa que é fundamental para uns e não para outros, mesmo se toda concepção da sociedade implicasse necessariamente uma certa maneira de conceber os homens.

Tentemos seguir em abstrato a preocupação de nossos autores. A teoria de *H. h.*, e a de Dumont em geral, continua a distinguir os dois campos da casta e do parentesco. (Conhece-se o ataque de Schneider contra a idéia de um campo do parentesco.) Os dois conceitos em causa, parentesco e casta, foram revelados, em suma, por uma compartimentação efetuada pelo antropólogo. Na mesma linha de Dumont, que rejeitou por exemplo a noção de estratificação social e tentou ultrapassar a noção puramente analítica de "casamento de primos cruzados", a fidelidade ao ponto de vista indígena exige que seja apagada essa distinção que, para falar com clareza, não está fundada no espírito dos próprios indianos.

O que pensar dessa exigência? Ela não é em absoluto injustificada, mas é de alguma maneira angélica no sentido de que não considera a necessidade de preservar, no nível das categorias maiores, uma linguagem comum à profissão, condição indispensável de um consenso já fortemente erodido. O parentesco é, *pace* Schneider, uma categoria científica-em-devenir. Disse-se acima que nossas representações só podem ser postas em causa passo a passo. Ora, aqui se pretende fazer tábula rasa. Nossos autores falham em não ter à mão ao mesmo tempo as duas pontas da corrente: as concepções indígenas, sem dúvida, mas também o que é preciso conservar das nossas se não se quiser que existam amanhã mais antropologias do que antropólogos. Uma vez feita essa reserva *a priori*, ela poderia ser levada adiante se o problema colocado fosse claro e se a solução proposta se impusesse. Esse não é o caso que está sob minha consideração. Não se pode aqui entrar nos detalhes e, assim, a questão tem de ser deixada em aberto. Sublinhemos apenas que também aqui a "análise de cultura" afasta de forma perigosa as representações das instituições e do comportamento. Isso está particularmente claro no segundo artigo sobre Bengala, em que a análise sutil de uma série de conceitos é acompanhada de uma ausência total de descrição etnográfica habitual, até mesmo dos aspectos circunstanciais e cerimoniais pertinentes de imediato. Para uma análise ambiciosa é preciso um fundamento descritivo sólido e completo. Ainda chegaremos a isso?

Em suma, e muito paradoxalmente, tenho a sensação de que *H. h.* se posiciona tão bem quanto possível no estado atual da profissão antropológica (Dumont 1978). Eis por que o livro pode ser reeditado hoje. É verdade que,



se algumas teses maiores foram desenvolvidas aqui ou ali, e mais ou menos admitidas ou em vias de sê-lo, e se as manifestações da hierarquia se impõem agora como antes, a idéia central, ao contrário, a idéia da hierarquia separada do poder, é geralmente rejeitada, e, quando não o é, não há nada melhor que a substitua. Mas ela é rejeitada, em suma, em nome dos preconceitos do senso comum e de um empiricismo atomizante. Ela não é substituída, e seus adversários não estão de acordo entre si. Essa é pelo menos minha leitura. Dadas as orientações atuais, é duvidoso que o futuro próximo seja mais favorável. Acrescentemos que, abstração feita de seu objeto particular, o tipo de controvérsia em jogo aqui é sem dúvida constitutivo da antropologia enquanto ciência situada no nosso mundo, de sorte que não se poderia desejar sua extinção. A questão maior é saber se a análise de cultura, sobretudo americana, persistirá em rejeitar toda ligação com as formas sociais, as instituições, os comportamentos, e em contar com os dados etnográficos no sentido amplo do termo apenas de forma muito seletiva (ou então nem um pouco), ou se procedimentos sadiamente globais e empíricos se imporão mais uma vez.

As poucas tentativas de superação de *H. h.* que acabamos de mencionar não nos parecem convincentes. Acredito que, contrariamente à pretensão de Marriott de o enterrar a curto prazo (Marriott 1976*a*, p. 193), o livro se situa na perspectiva de um prazo mais longo. Ele não é mais tributário de um certo estado da indologia clássica e da antropologia (e das ciências sociais em geral). A superação virá, então, se tudo correr bem. Já se pode perceber nos trabalhos assinalados aspectos de uma superação possível? Consideremos os limites do livro. Ele está amarrado às formas sociais. Como tal, ele cobre, é evidente, apenas parte da cultura indiana, não que o tivéssemos limitado voluntariamente por este lado, mas porque incluímos da cultura, e das representações em particular, apenas o que se impôs de imediato em relação com as formas sociais. Devem surgir depois todas as espécies de ligações que exigirão prolongamentos e remanejamentos internos. Aqui, recusando sempre os curtos-circuitos arbitrários propostos por Marriott e sua escola, pode-se guardar certos traços que a vontade de ser fiel ao sentimento indiano das coisas coloca em evidência. Assim, falar de um "sentimento de dependência" é ainda uma maneira imperfeita de descrever o comportamento do ator na *pūjā*, mas ainda é tocar num dos componentes da cultura. Do mesmo modo que a noção de que o que se passa num ator não é diferente por natureza do que se passa entre dois atores é uma perspectiva verdadeiramente estrutural (Marriott 1976*b*, p. 109, cf. em outro nível *Sous-caste*, p. 3), que deveria ser questionada de maneira menos mecânica do que se tem feito até aqui. Não o é no "monismo" de Marriott, enquanto ausência da dualidade espírito/matéria, que não constitui numa primeira abordagem uma percepção justa da mentalidade indiana. A relação de tais traços, e de muitos outros, com a morfologia social ainda está por ser estabelecida.

É preciso lembrar também que o que se pretende é estabelecer uma perspectiva global. O que se fez, em suma, foi localizar grandes massas, umas em relação às outras, em função de um nível primário, fundamental e geral. Supondo-se que a perspectiva se mantenha, há lugar para duas espécies de desenvolvimento que devem modificar de alguma maneira a construção do conjunto, quer de um lado um estudo preciso dos níveis secundários em relação ao primário, quer de outro um estudo das fácies regionais. Quanto ao primeiro ponto, não creio que tenha reduzido os fenômenos ditos econômicos, por exemplo, a "epifenômenos de uma maneira original" (David 1977, p. 221). Dizê-lo é desconhecer em profundidade a noção de hierarquia: o inferior, o subordinado, existe sim, sempre ideologicamente incapaz de sair de sua limitação. Dizer que ele não é o mais interessante para a caracterização global do sistema não impede de modo algum o estudo daquilo em que ele se torna uma vez – por comparação com nossa visão – subordinado com rigor. A vida não se limita de modo algum àquilo que a ideologia coloca em primeiro plano, mas cada uma de suas situações é colorida, senão estruturada – em grau variável – com referência à ideologia global. Tomemos um outro exemplo. Perguntando-se sobre o que resulta na Índia da não-valorização, isto é, no sentido da não-moralização do indivíduo, Tambiah encontra "uma perseguição ágil da vantagem pessoal... separada de toda ética abstrata do bem comum..." (*a lively self-seeking... untutored*), "uma busca desenfreada do poder e do dinheiro..." (1972, col. 835*a*). Eis um traço considerado universal que se tinge aqui, como indica o autor rapidamente de passagem, de traços distintivos.

Quanto ao plano regional, o que é que exige que a fácies do campesinato Jat não esteja muito distanciada do modelo comum conhecido, e que aquele não possa conduzir a revisões? Tambiah acredita me embaraçar quando sublinha que o Sul, mais religioso em matéria de impureza, é aberrante quanto às varnas porque ignora as duas varnas intermediárias (1972, col. 832*b*). É como colocar o problema, digamos, de que uma fácies tamil da qual Jaffna, ao Norte de Sri Lanka (Ceilão), estudada por K. David, apresenta ainda uma modificação. Acredito que seria necessário, para considerar tudo isso, começar por propor uma fórmula indiana de conjunto. Etapa necessária, e apenas uma etapa, e estudos mais limitados e precisos, tornados assim, senão possíveis, pelo menos mais seguros e diretamente fecundos, devem enriquecer e modificar, talvez transformar, a visão global.

Finalmente, é preciso indicar aqui, ainda que seja de maneira sumária, a possibilidade de uma comparação direta das sociedades tradicionais entre si. Chie Nakane para o Japão e Francis L. Hsu para a China evidenciaram traços importantes que encontram aqui seu análogo. Pode-se, então, conceber de forma ideal, senão esperar acontecer logo, uma comparação entre essas três civilizações, a qual seria naturalmente baseada no universalismo mo-



derno mas não passaria, nos detalhes, pelo desvio das concepções muito excepcionais na história da humanidade que são as da ideologia moderna[27].

*4*

O que precede diz respeito a *H. h.* em sua totalidade ou em seu plano maior. Resta apresentar observações mais particulares, relativas a um capítulo, ou uma passagem, do texto. Elas estão reduzidas ao mínimo, são de tipos diferentes e chegam a correções de detalhe. O fato de se acompanharem de referências a trabalhos recentes não deve dar a impressão de que se procurou atualizar a bibliografia. Assinala-se apenas um pequeno número de trabalhos que permitem ao leitor uma orientação na literatura recente. Deixaram-se de lado em princípio as monografias localizadas, que, entretanto, com freqüência renovam o conhecimento de uma região, notadamente para a própria Índia de A. Béteille (Tamil Nadu), P. J. Hiebert (Andhra Pradesh), R. S. Khare (Uttar Pradesh), T. N. Madan (Cachemira), H. Orenstein (Maharashtra), M. N. Srivinas (Karnataka), às quais se deve acrescentar a obra ao mesmo tempo monográfica e comparativa de Nur Yalman para o Sri Lanka.

No plano geral, é indispensável assinalar a obra monumental de David G. Mandelbaum: *Society in India* (2 vols., University of California Press, 1970), e também o simpósio de vastas proporções dirigido por Milton Singer e Bernard S. Cohn: *Structure and Change in Indian Society* (Chicago, Aldine, *c.* 1968). Assinalaremos também um pequeno número de obras coletivas consagradas a aspectos particulares da sociedade, e ricas em referências.

Seguiremos agora a ordem das seções numeradas do livro, designando-as por "§".

§ 6, p. 65, linha 44, seria melhor dizer "uma espécie de romantismo".

§ 11. Num artigo consagrado ao estatuto sociológico da palavra "casta" e que se volta para a América Ibérica, Julian Pitt-Rivers trouxe úteis esclarecimentos sobre a história da palavra nas línguas européias, especialmente sobre sua primeira história nas línguas ibéricas, nas quais não possui nenhuma conotação de estatuto ("On the World 'Caste'", em T. O. Beidelman (org.), *The Translation of Culture*, nota 7, London, Tavistock, 1971 [pp. 231-256], pp. 234-235, 251-252).

§ 25. Sobre o puro e o impuro em geral, Das e Uberoi dedicaram-se a uma demolição em regra (CIS 1971, pp. 33-43). É de lamentar que essa discussão não se tenha instaurado dez anos mais cedo, na seqüência do esforço dispendido nas *Contributions* para colocar a questão diante da profissão em toda sua complexidade (CIS III, 1959, pp. 9-39). Haveria muito a dizer, e certamente algo a guardar, dessa discussão muito engenhosa. Mas, quando

27. Cf. "On the comparative understanding of non-modern civilizations", *Daedalus*, Spring 1975, p. 170; e sobre o lugar do universalismo moderno, Dumont 1978, p. 92.

esses críticos exigem que se volte aqui à oposição do sagrado e do profano (ou do "não-sagrado"), eles me parecem não só baratear o estudo citado, mas também virar as costas para uma percepção comparativa, pois o que a Índia nos mostra é precisamente a diferenciação daquilo que em outras sociedades aparece como o sagrado. (Isso é dito de maneira aproximada; ver o texto citado acima para maior precisão.) O que a Índia nos pode ensinar antes de qualquer outra coisa, senão de maneira precisa o que são o puro e o impuro? Sente-se um pouco do mesmo tipo de embaraço quando se vê, no outro lado do palco, Mary Douglas, com toda a sensibilidade e imaginação que a caracterizam, desenvolver uma teoria geral do mesmo objeto a partir do que a esse respeito possui, numa forma infinitamente menos forte e menos articulada, uma tribo congolesa. Se nos prendermos não mais à função mas à significação, então é preciso tomar cada tipo de representação ali onde ela está plenamente sublinhada e elaborada, ali onde ela se eleva à predominância, e não lá onde ela é mantida em um estado rudimentar ou residual. Ouso dizer que Mauss disse mais ou menos isso.

§ 25.2 A expressão "uma tribo qualquer" (p. 99, linha 22) foi às vezes compreendida como relativa a tribos indianas. Teria sido melhor dizer "uma sociedade tribal", mas o contexto, com a referência a Dobu um pouco acima, a Fiji um pouco mais abaixo, teria sido suficiente para indicar que se trata de uma tribo em geral, e não especialmente da Índia.

§ 25.3-4 Sobre a variação da impureza segundo o estatuto do sujeito, ver abaixo a nota sobre § 32.

§ 31. A crítica mais detalhada da "hierarquia" em *H. h.* é a de Pauline Kolenda, "Seven Kinds of Hierarchy in *H. h.*", em JAS 1976, pp. 581-596; também, mas com recusa incondicional e motivada: Owen M. Lynch em David 1977, pp. 258-259. Essas críticas foram respondidas no geral no início da seção 2 acima (ver também o Posfácio). P. Kolenda não parece estar avisada de que todo conceito ao qual se dá um lugar fundamental recebe por isso mesmo uma multidão de sentidos parciais ou secundários. Ela propôs substituir a oposição puro/impuro como valor englobante pelo *dharma*, ordem e dever. Mas o *dharma*, como tal, não é específico dos estatutos supremo e ínfimo: eles possuem, como todos os outros, o seu *dharma* próprio, e assim ele não atua em todas as circunstâncias da vida. Desliza-se aqui de uma visão antropológica para uma visão intelectual, ou mesmo textual.

§ 32, pp. 122-123. Dois autores pensam ter aclarado um fato declarado incompreensível aqui (p. 122): segundo os textos clássicos, a duração da impureza (em virtude da morte de um parente) varia na razão inversa do estatudo (de varna). A partir de 1965, Henry Orenstein estudou, numa série de artigos, a "gramática das impurezas" (*the grammar of defilement*), distinguindo diversas espécies de impureza provida cada uma de um "paradigma" diferente quanto à variação de sua intensidade ou duração em função do estatuto das grandes categorias sociais chamadas varnas. Segundo ele, a impureza criada pela morte de um parente é concebida como puramente social e é por esta razão tanto mais fraca quanto o grupo em causa for de estatuto mais elevado. A visão é confirmada pelo fato de que a impureza diminui no interior de um grupo quando o estatuto pessoal do sujeito se eleva. Esse autor prendeu-se em detalhe às classificações minuciosas, operadas por textos em toda parte, em que estão em jogo diferenças de estatuto, sem que se possa encontrar nada de parecido na prática contemporânea, e isto com o objetivo de extrair os princípios da obra no pensamento dos autores (em último lugar, H. Orenstein, "Logical Congruence in Hindu Sacred Law", CIS, NS, IV, dez. 1970, pp. 22-35, com bibl.). Tambiah propôs modificar o vocabulário do autor precedente e classificar as impurezas sancionadas segundo a direção de sua escala ("ordem direta" correspondente a um privilégio dos superiores, e "ordem inversa" ou constrangimento dos superiores), encontrando aí um paralelismo e até mesmo uma ligação orgânica com as uniões (casamentos) intervarnas classificadas do mesmo modo pelos textos, como abaixo § 57, p. 180 (S. J. Tambiah, "From Varna to Caste through Mixed Unions", em J. Goody (org.), *The Character of Kinship*, Cambridge, *c*. 1973, pp. 191-229).



§ 32, p. 123. Sobre a teoria da "mescla de varnas", é preciso acrescentar que ela permite aos autores clássicos atribuir com referência às varnas uma *posição relativa* às categorias ou aos grupos que se julga resultar de sua mistura (Tambiah, *ibid.*, p. 207).

§ 32, p. 124. "A supremacia do espiritual jamais é expressa politicamente." Pode-se acrescentar: salvo no desenvolvimento extremo de certas seitas, o que não é pertinente aqui. Sobre a seita, cf. § 93.

§ 35, nota 35d (p. 134). Brenda Beck acreditou encontrar no Tamil Nadu, na região chamada Kongu, a velha divisão em castas da mão direita e da mão esquerda. Na verdade, parece tratar-se de uma utilização regional moderna da antiga distinção. Seu livro, *Peasant Society in Konku, A Study of Right and Left Subcastes in South India*, Vancouver, 1972, foi discutido por G. Obeyesekere, *Man*, NS, 10-3, set. 1975, pp. 462-468 (cf. minhas notas, Dumont 1978, p. 105).

§ 36-37. É notável que o mesmo modo de representação tenha sido empregado para simbolizar a troca de alimento, por um lado, aqui mesmo (pp. 138-139), e, por outro, simultânea e independentemente, por McKim Marriott, num estudo que trazia esclarecimentos etnográficos novos: "Caste

Ranking and Food Transactions, A Matrix Analysis", em Singer e Cohn, *Structure and Change* (acima, p. 35). Como já se disse, esse autor completou em seguida sua teoria transacional, sobre a qual nossas notas à p. 143 continuam válidas em grande parte. Cf. em último lugar "Hindu Transactions" (Marriott 1976*b*).

§ 42.2, p. 154, linha 7. A expressão "trabalhadores não livres" é um empréstimo a Daniel Thorner e remete à sua definição: Daniel e Alice Thorner, *Land and Labour in India*, Bombay etc., *c.* 1962, p. 21.

§ 54. A obra de D. F. Pocock, *Kanbi and Patidar*, Oxford, 1972, é reconhecida como um clássico sobre a hipergamia. Há um progresso, no reconhecimento da importância da afinidade na Índia do Norte, de que é testemunho o pequeno simpósio reunido em CIS, NS, 9-2, 1975, e particularmente o artigo de T. N. Madan.

§ 62. Ver J. Michael Mahar, org., *The Untouchables in Contemporary India*, Tucson, The University of Arizona Press, *c.* 1972 (16 autores).

§ 64. Sobre a troca de alimentos, ver acima § 36-37.

§ 73 (e o capítulo em geral): Robert Eric Frykenberg (org.), *Land Control and Social Structure in Indian History*, Madison, Univ. of Wisconsin (10 contribuições).

§ 74. Ver a síntese muito equilibrada de M. N. Srinivas: "The Indian Village: Myth and Reality", em J. H. M. Beattie & R. G. Liennardt (org.), *Studies in Social Anthropology*, Essays in Memory of E. E. Evans – Pritchard, Oxford, 1975, pp. 41-85.

§ 75, p. 223. Se é justo dizer que os textos normativos ignoram os valores do comerciante, é preciso entretanto acrescentar – e isto foi observado – que eles apresentam todo um conjunto de disposições que derivam do que chamaríamos de direito comercial.

§ 84.4. Do lamentado Pierre Rolland: "Le cérémonial d'exclusion de la caste dans l'Inde ancienne", *Prof. K. G. Nilakanta Sastri Felicitation Volume*, Madras, 1971, pp. 487-497 (ms. datado de 1861).

§ 97. James Silverberg, org., *Social Mobility in the Indian Caste System*, An interdisciplinary symposium, The Hague, Mouton, 1968 (Comparative Studies in Society and History, Supplement III) (7 autores).



Escrevendo hoje, acrescentaria uma seção que poderia ser: "98. O lugar das coisas", que apresentaria uma espécie de conclusão no vazio de todos os desenvolvimentos anteriores. Ela reuniria as conclusões a propósito da riqueza – a riqueza mobiliária em particular –, as notas muito breves e dispersas sobre a ideologia do dom, e outras observações como aquela que incide sobre o "empréstimo extrínseco" (§ 94). Tendo reconhecido mais firmemente, nesse intervalo, que o ponto de vista econômico que predomina na ideologia moderna subordina as relações entre homens às relações entre homens e coisas (a propriedade etc., cf. *Homo aequalis I)*, vê-se claramente a possibilidade de reunir os traços indianos tradicionais como a constituição precisamente oposta desta configuração (cf. a nota 42: aqui as relações com as coisas servem à expressão das relações entre homens. Este acréscimo completaria e reforçaria a seção 75.

§ 102. C. J. Fuller renova a questão a partir de uma pesquisa de campo: "Kerala Christians and the Caste System", *Man*, NS, 11-1, mar. 1976, pp. 53-70.

§ 103. *Contributions to Indian Sociology*, NS, VI, dez. 1972, é consagrada aos muçulmanos.

§ 105. Akbar S. Ahmed, *Millenium and Charisma among Pathans*, A Critical Essay in Social Anthropology, London, 1976 (e discussão em *Current Anthropology*, 18-3, set. 1977, pp. 514-518; também Jérôme Rousseau, "On Estates and Castes", *Dialectical Anthropology*, 3-1, fev. 1978, pp. 85-94.

§ 111. Milton Singer, org., *Entrepreneurship and Modernization of Occupational Cultures in South Asia,* Duham NC, Duke University, *c.* 1973 (11 contribuições e uma longa discussão).

Bibliografia: Já foi dito que o escrutínio bibliográfico sistemático foi interrompido em 1962. Para a presente edição atualizamos apenas algumas referências. Malcolm Crick achou melhor corrigir a menção aos *Chips* de Max Müller (4 volumes em vez de 3) e assinalar o interesse de dois outros textos do mesmo autor: uma carta a Risley a propósito da *Ethnological Survey* de 1886 imprensa em *Chips*, t. I, nova edição, 1894, e um apêndice intitulado "Philology versus Ethnology" em *Biography of Words*..., 1888.

*LISTA DAS REFERÊNCIAS ABREVIADAS*

*CIS 1971: Simpósio presidido por T. N. Madan, Contributions to Indian Sociology*, New Series, V, dez. 1971, pp. 1-81.

David 1977: Kenneth David (org.), *The New Wind, Changing Identities in South Asia*, The Hague, Mouton, *c* 1977.

Dumont 1964: Louis Dumont, "Pour une sociologie de l'Inde", *La Civilisation indienne et nous*, Paris, Colin, 1964, pp. 89-113 (*Cahiers des Annales*, n. 23).

Dumont 1978: "La Communauté anthropologique et l'ideólogie", *L'Homme*, 18 (3-4), jul.-dez. 1978, pp. 83-110.

JAS 1976: Simpósio presidido por J. F. Richards e R. W. Nicholas, *Journal of Asian Studies*, 35-4, ago. 1976, pp. 579-650.

Leach 1971: Edmund R. Leach, "Hierarchical Man: Louis Dumont and His Critics", em *South Asian Review*, 4-13, abr. 1971, pp. 233-237.

Marriott 1976*a*: Correspondência, McKim Marriott, "Interpreting Indian Society: A Monistic Alternative to Dumont's Dualism", em *Journal of Asian Studies*, 36-1, nov. 1976, pp. 189-195.

Marriott*b*: "Hindu Transactions: Diversity Without Dualism", em Bruce Kapferer (org.), *Transaction and Meaning*, Philadelphia, ISHI, *c*. 1976 (ASA Essays in Social Anthropology, vol. 1).

Tambiah 1972: S. J. Tambiah, resenha de *Homo hierarchicus*, em *American Anthropologist*, 74-4, 1972, pp. 832-835.

# PREFÁCIO

O estudo do sistema das castas não é útil apenas para o conhecimento da Índia, ele é também uma tarefa importante da sociologia geral. Ora, acontece que nenhum autor francês lhe consagrou um livro depois das duas importantes obras que marcaram a virada deste século, a do sanscritista Senart (1896) e a do sociólogo Bouglé (1908). Por outro lado, após o fim da Segunda Guerra Mundial, estudos de um gênero novo têm, em certa medida, renovado a questão, mais especificamente, estudos intensivos de observação direta: inúmeros antropólogos, anglo-saxões e indianos em sua maioria, têm permanecido algum tempo nas aldeias indianas para estudar a sociedade das castas. Apresentar ao público em língua francesa, à luz dos trabalhos recentes, uma explicação geral da questão pareceu-me um dever a ser cumprido por alguém que se tivesse especializado no estudo da sociedade indiana e continuado essas pesquisas durante alguns anos às expensas da coletividade.

Talvez fosse preciso prevenir de imediato o leitor de que ele não encontrará aqui nada que diga respeito diretamente aos problemas tão prementes da Índia contemporânea. Sabe-se que a Índia, tão logo independente, se engajou resolutamente na via do desenvolvimento econômico moderno, recusando-se a sacrificar-lhe a democracia que foi instaurada pela nova Constituição e que deve pouco a pouco penetrar a sociedade. Nosso trabalho, voltado para a organização social tradicional da Índia, de um ponto de vista teórico comparativo, pode quando muito ajudar a compreender a vastidão da tarefa empreendida (Cap. 11).

Numa obra como esta, tudo depende definitivamente da orientação teórica. A esse respeito, não é suficiente dizer que se deve tudo, ou quase tudo, à tradição sociológica francesa. Não é nossa intenção apenas nos alimentarmos dela, temos a ambição de prolongá-la. A dívida para com Bouglé será evidente. Queremos associá-lo, em particular, a Robert Hertz – menos por sua teoria das "duplas exéquias" ou da polaridade das mãos do que pelo espírito de seu método em geral – e, antes de tudo, a Marcel Mauss.

A fidelidade à inspiração profunda de Mauss surge sempre mais como condição do sucesso de nossos trabalhos, seu ensinamento como o grande princípio ordenador de nossas pesquisas. Quando se perceber que o presente autor dele se afasta, que ele seja observado duas vezes e que se saiba, em todo caso, que se tratará de capacidade insuficiente, não de intenção. Constitui um fato da experiência pessoal, para quem apresenta este trabalho, o fato de as aquisições modernas da especialidade e da disciplina exigirem ser ordenadas numa perspectiva cuja idéia foi fornecida por Mauss a todos, pelo menos aos seus ouvintes mais atentos. Visto de fora, e hoje, ele muitas vezes parece vago, e teremos de ser precisos. Mas, mais do que conceitos, ele nos ensinou um método. Queremos continuá-lo, nele inscrevendo os conceitos estritamente necessários. Preferimos ser acusados, por nosso turno, de imprecisão a recorrer ao jargão contemporâneo, em que a precisão de detalhe é tornada precária pela negligência dos problemas fundamentais de que depende a validade de uma linguagem científica.

A tarefa não se mostra isenta de dificuldades. A obra está em elaboração há muito tempo e parecia ainda há pouco refletir apenas um estado intermediário e provisório da pesquisa. As considerações dos especialistas na matéria são muito diversas. Duas obras relativamente recentes, disponíveis em língua francesa, situam-se em pontos antípodas uma em relação à outra. A de Hocart, publicada em francês desde 1939 graças a Marcel Mauss e com um prefácio dele, se, por um lado, é rica de sumários profundos para qualquer um pouco iniciado, pode, por outro lado, perturbar, talvez gravemente, o profano. A de Hutton, excelente em sua matéria concreta, é insuficiente e antiquada em seus aspectos teóricos. A partir de 1950 surgiu uma literatura relativamente abundante, fruto das pesquisas de campo que então se multiplicaram. Seria natural propiciar-lhe aqui o maior espaço possível. Todavia, esses trabalhos são não só diferentes, mas também de valor muito desigual, e, com muita freqüência, fornecerão matéria para discussão. Para além de um certo ponto, não será possível o apoio em conclusões geralmente admitidas; será preciso tentar estabelecer nossas teses enquanto outras estiverem sendo discutidas, ou mesmo rejeitadas. Para evitar sobrecarregar a exposição, dividimo-la em duas partes: o texto propriamente dito, com o qual o leitor apressado poderá se contentar, contém a exposição que conta com os principais problemas e trabalhos; as notas fornecem complementos e pontos de vista divergentes ao mesmo tempo que as indicações bibliográficas, sem que se tenha procurado ser exaustivo.



As divergências levam em conta o estado pouco avançado – é preciso dizê-lo – desses estudos. Se ainda estamos nessa situação, a meu ver, bem como no que respeita a outros domínios, é porque o esforço principal não foi dirigido para onde deveria ter sido: para o questionamento de nossas idéias preconcebidas. Eu mesmo fiz a experiência, quando me acreditei suficientemente alertado desse perigo desde o início. Desde 1958, quando tive a primeira ocasião de expor estas questões, tracei para mim a seguinte linha de conduta: primeiro, aceitando a teoria de Bouglé como ponto de partida, prolongá-la; segundo, confrontar a teoria assim obtida com a realidade global observada, o que permitiria entre outras coisas tirar de Hocart todo o partido que fosse conveniente. Mas a confrontação da teoria com a realidade não deixava de apresentar dificuldades. Foi só por ocasião das conferências de 1963-1964[1] que compreendi ter sido paralisado, em um nível pouco diferente, pelo mesmo obstáculo contra o qual se bateu e se bate toda pesquisa coletiva e que é responsável pela lentidão de seus progressos. Veremos esse obstáculo concretamente no que segue, é o nosso desconhecimento da hierarquia. O homem moderno é, por assim dizer, incapaz de a reconhecer por completo. Para começar, ele não a vê. Ela se impõe a ele? Ele tende a se desembaraçar dela como de um epifenômeno. Admite, finalmente – era meu caso –, que lhe é necessário ainda um esforço para tomá-la pelo que ela é e não lhe atribuir propriedades imaginárias. Ao contrário, tenhamo-la firmemente diante de nossos olhos, habituemo-nos a seguir seus contornos e suas implicações, redescubramos seu universo, e a dificuldade se dissipa. Além disso, o processo se amplia, ele atinge um lugar, a função geral das idéias e dos valores – eu diria: a ideologia – na vida social, uma relação muito diferente do que imaginamos comumente.

Seguem-se várias conseqüências. Em primeiro lugar, somos então arrastados cada vez mais longe e de maneira cada vez mais exclusiva no sentido da análise e da discussão sociológicas. Para pontos bem precisos lançaremos mão de alguns casos concretos; para simplificar, limitaremos às vezes a consideração de um aspecto do sistema a uma região particular. Mas, no conjunto, deveremos em grande medida sacrificar a dimensão concreta, o aspecto vivido, e não poderemos fornecer o quadro etnográfico detalhado que o leitor talvez desejasse ter sob os olhos, mas cuja extrema complexidade está longe de imaginar. Com relação a isso, forçoso é remeter o leitor às descrições regionais de Hutton (cf. § 21) e outras obras citadas.

Em segundo lugar, descentralizaremos sistematicamente a exposição: ali onde se vê sobretudo isolamento e *separação* das castas entre si, colocaremos em primeiro plano a *hierarquia*; julgaremos as virtudes desse procedimento. Finalmente, uma exposição que seguisse a ordem da pesquisa, des-

1. Cf. *Annuaire de l'E. P. H. E.*, 6e. section, 1964-65, pp. 208-210. Para um estado intermediário da questão, ver: Dumont e Pocock, "Caste", em *Contributions to Indian Sociology*, II, 1958.

crevesse primeiro tudo o que sobrevém à ideologia e depois todos os aspectos correspondentes do seu contexto, seria muito longa e por demais repetitiva. Confiaremos no leitor moderno propondo-lhe um desenvolvimento mais complexo, e mais breve. Tão logo isolado o princípio estrutural do sistema (Cap. 2), examinadas sucessivamente a hierarquia, a divisão do trabalho, a separação (Caps. 3-6), pediremos ao leitor que leia de alguma maneira em dois planos ao mesmo tempo, o da consciência e o da observação exterior. Nós o ajudaremos distinguindo claramente pelo vocabulário esses dois componentes complementares da realidade social, dos quais um está presente na luz, enquanto que o outro acompanha a primeira como sua sombra indecisa e, entretanto, vital.

O leitor tem todo o direito de perguntar: se, conforme nosso próprio testemunho, muitos especialistas não estão aptos a operar a transformação que lhe propomos, como ele nos seguirá num itinerário que se choca com vias familiares à mentalidade moderna? Para ajudá-lo, começaremos de algum modo pelo fim. Numa Introdução, utilizaremos nossas conclusões sobre a hierarquia para esboçar uma exegese da ideologia igualitária dos modernos. Tocqueville contribuirá para isso. Assim, sem abandonar por completo seu universo familiar, o leitor será preparado – espero – para não desconhecer todo um mundo diferente. Prolongando essa Introdução, o primeiro capítulo fará sumariamente a história das idéias sobre as castas, extraindo daí as principais atitudes certamente familiares ao leitor, sua crítica deve ajudá-lo a aceder à perspectiva que lhe é proposta.

Com o estudo do poder e do território, da função régia e de dominância, e dos direitos sobre o solo (Cap. 7), aborda-se de forma direta a implicação fundamental do sistema das idéias e dos valores. Segue naturalmente o estudo da justiça, e da administração da casta (Cap. 8). O Capítulo 9 é consagrado às outras concomitâncias e implicações mais importantes, a começar pelas instituições da renúncia e da seita. Os dois últimos capítulos estão voltados para a comparação: a questão da presença das castas entre os não-hindus e fora da Índia (Cap. 10) e a das mudanças recentes (Cap. 11) na medida em que elas, procedendo da interação da Índia tradicional e do mundo moderno, conduzem a uma comparação global esquemática da sociedade igualitária e de seu contrário, do ponto de vista dos valores e de seus concominantes imediatos.

Reproduzimos em anexo quatro estudos até aqui dispersos, dois deles inéditos em francês. Todos eles tratam, de maneira concisa, de aspectos importantes, presentes e passados, da sociedade indiana. Ilustrarão e completarão os capítulos respectivos.

Não nos propusemos a oferecer uma *história do sistema*, mas não nos proibimos apelar para os dados antigos todas as vezes que, para pontos importantes, eles pudessem aclarar e completar os dados modernos. Sem prejulgar a questão de saber quando o sistema como tal começou a existir, de fa-



to é fácil encontrar no passado, e amiúde numa data muito recuada, elementos que mais tarde dele serão parte integrante, ou mesmo alguns de seus fundamentos.

Sem dúvida a obra é mais pesada e complexa do que poderia desejar um público um pouco vasto[2]. Embora sempre com o objetivo de desentranhar princípios simples, não podemos, sem deixar de sermos científicos, deixar passar em claro as incertezas, nem sacrificar uma complexidade cuja lei só se torna aparente quando é escrupulosamente restituída. Em suma, sempre desenvolvendo o mais possível a dedução, o conjunto continua semidedutivo, o que não deve surpreender no estado atual das ciências sociais.

Para comodidade científica, os capítulos estão divididos em seções designadas segundo uma notação decimal (Cap. 4, seções § 41, § 42 etc., eventualmente subseção: § 42-1).

Encontrar-se-á na página seguinte uma nota sobre a transcrição das palavras indianas* e, no fim do volume, um mapa que indica as regiões ou localidades mencionadas no texto.

As notas resumem as referências bibliográficas ao essencial. Para completá-las, seria aconselhável recorrer à bibliografia.

2. Para uma exposição geral e sumária, ver *La Civilisation indienne et Nous*.
* Esta nota está adaptada à edição em língua portuguesa (N. da T.).

# BREVE NOTA
# SOBRE A TRANSCRIÇÃO DAS PALAVRAS INDIANAS

As palavras indianas indispensáveis figuram no texto (em caracteres romanos) numa ortografia aproximada que tende a se avizinhar do uso inglês (que é mais ou menos internacional).

- *Todas as palavras propriamente indianas estão transliteradas* (em itálico) *pelo menos uma vez* segundo as regras em vigor com indicação da língua (sânscrito, hindu, tamil etc.), no texto ou no índice.
- As palavras pertencentes à *língua franca* chamada "anglo-indiano" estão entre aspas ("sahib", "coolee").

*Transliteração*: O leitor não especialista pode abandonar, na pronúncia, a maioria dos sinais diacríticos empregados. Assinalam-se apenas os indispensáveis. Quanto ao mais, ver, por exemplo, para as línguas indo-arianas, a gramática sânscrita elementar de Louis Renou (Paris, Adrien-Maisonneuve, 1946).

*O que é preciso saber basicamente*:

*e* e *o*, em qualquer posição, devem ser pronunciados fechados (*yoga* como *yôga*, *deva* como *dêva*);

*c* é pronunciado "tch" (*candra* como "tchandra");

*j* é pronunciado "dj" (*dvija* como "dvidja");

ç (igual a *ś* na tradição inglesa de transliteração) e *ṣ* simbolizam chiantes, palatal a primeira e cacuminal/retroflexa a segunda; pronunciar *ç* como o francês* "ch" (inglês "sh"); do mesmo modo o *ṣ*, mas com a ponta da língua voltada para a parte mais alta do palato;

*s* é sempre surdo ("ss") mesmo entre vogais (*dasyu* como "dassyu").

Exemplos:

*rājpūt* pronunciar "raadjpuut". Pensamos, mesmo na transcrição em caracteres romanos, consignar, como nossos autores antigos, as formas "Râdja" para raja, "Tchandala" para Candala;

*çāstra*, "tratado", foi grafado em romano, à inglesa, como shastra;

*pañcāyat* no texto: pancayat, pronuncia-se "pantchayat" (nas transliterações em itálico, o *h* marca sempre uma "aspiração").

* E também o português (N. da T.).

# INTRODUÇÃO

*...a democracia rompe a corrente e separa cada um dos anéis.*

ALEXIS DE TOCQUEVILLE

## *1. AS CASTAS E NÓS*

Nosso sistema social e o das castas são tão opostos em sua ideologia central, que sem dúvida um leitor moderno raramente está disposto a dedicar ao estudo da casta toda sua atenção. Se ele é muito ignorante em sociologia, ou tem um espírito muito militante, pode ser que seu interesse se limite a desejar a destruição, ou o desaparecimento, de uma instituição que é uma negação dos direitos do homem e surge como um obstáculo ao progresso econômico de meio bilhão de pessoas. Observemos rapidamente um fato notável: sem falar dos indianos, nenhum ocidental que tenha vivido na Índia, fosse ele o reformador mais apaixonado ou o missionário mais zeloso, jamais, ao que sabemos, perseguiu o sistema das castas ou recomendou sua abolição pura e simples, seja porque tivesse consciência viva, como o *abbé* Dubois, das funções positivas que o sistema preenche, ou simplesmente porque isso parecesse muito irrealizável.

Mesmo que suponhamos que nosso leitor seja calmo, não se pode esperar que ele considere a casta a não ser como uma aberração, e os próprios autores que a ela dedicaram trabalhos com muita freqüência chegaram a explicar o sistema mais como uma anomalia do que a compreendê-lo como uma instituição. Veremos isso no capítulo seguinte.

Se se tratasse só de satisfazer nossa curiosidade e de construir para nós alguma idéia de um sistema social tão estável e poderoso quanto oposto à nossa moral e rebelde à nossa inteligência, certamente não lhe consagraría-

mos o esforço de atenção que a preparação deste livro exigiu e que, sei muito bem, sua leitura também exige em certa medida. É preciso muito mais, é preciso persuasão de que a casta tem alguma coisa a nos ensinar. Essa é, de fato, *a longo prazo*, a ambição dos trabalhos de que a presente obra faz parte, e é necessário fixar e esclarecer esse ponto para situar e caracterizar a empreitada a que nos dedicamos. A etnologia, digamos mais precisamente a antropologia social, só apresentaria um interesse especial se as sociedades "primitivas" ou "arcaicas" e as grandes civilizações estrangeiras que ela estuda proviessem de uma humanidade diferente da nossa. A antropologia dá essa prova, pela compreensão que oferece *pouco a pouco* das sociedades e culturas as mais diferentes, da unidade da humanidade. Ao fazê-lo, ela aclara, evidentemente, de algum modo, nossa própria espécie de sociedade. Mas é-lhe inerente, e ela às vezes a exprime, a ambição de chegar a fazê-lo do modo mais racional e sistemático, de realizar uma "perspectivação" da sociedade moderna com relação àquelas que a precederam e que com ela coexistem, trazendo assim uma contribuição direta e central para nossa cultura geral e para nossa educação. Sem dúvida não paramos aí, mas nessa relação o estudo de uma sociedade complexa, portadora de uma grande civilização, é mais favorável que o estudo de sociedades mais simples, social e culturalmente menos diferenciadas. A sociedade indiana pode ser, desse ponto de vista, tão mais fecunda quanto seja mais diferente da nossa: pode-se esperar o início, bem sinalizado nesse caso, de uma comparação que será mais delicada em outros casos.

Antecipemos duas palavras: as castas nos ensinam um princípio social fundamental, a hierarquia, cujo oposto foi apropriado por nós, modernos, mas que é interessante para se compreender a natureza, os limites e as condições de realização do igualitarismo moral e político ao qual estamos vinculados. Não será preciso chegar lá na presente obra, que se interromperá substancialmente na descoberta da hierarquia, mas essa é a perspectiva em que se inscreve todo nosso trabalho atual. Há um ponto que deve ficar bem claro. Entende-se que o leitor pode recusar-se a sair de seus próprios valores, pode afirmar que para ele o homem começa com a Declaração dos Direitos do Homem e condenar pura e simplesmente o que se afasta dela. Ao fazê-lo, ele com certeza marca estreitos limites para si, e sua pretensão de ser "moderno" fica sujeita a discussão, por razões não apenas de fato mas também de direito. Na realidade, não se trata aqui, digamo-lo de maneira clara, de atacar os valores modernos direta nem sinuosamente. Eles nos parecem, aliás, suficientemente garantidos para que tenham algo a temer em nossas pesquisas. Trata-se apenas de uma tentativa de apreender *intelectualmente* outros valores. Se houver uma recusa a isso, então será inútil tentar compreender o sistema das castas, e será impossível, no fim das contas, ter de nossos próprios valores uma visão *antropológica*.



Pode-se compreender sem dificuldade que a pesquisa assim definida nos proíbe certas facilidades. Se, como muitos sociólogos contemporâneos, nos contentássemos com uma etiqueta tomada de empréstimo às nossas próprias sociedades, se nos limitássemos a considerar o sistema das castas como uma forma extrema de "estratificação social", poderíamos certamente registrar observações interessantes, mas todo enriquecimento de nossas concepções fundamentais estaria excluído por definição: o círculo que temos de percorrer, de nós às castas e, na volta, das castas a nós, se fecharia de imediato, pois jamais teríamos saído da posição inicial. Uma outra maneira de ficarmos fechados em nós mesmos consistiria em supor sem dificuldade que o lugar das idéias, das crenças e dos valores, em uma palavra, da ideologia na vida social é secundário e pode ser explicado por outros aspectos da sociedade ou reduzido a eles. O princípio igualitário e o princípio hierárquico são realidades primeiras, e das mais cerceadoras, da vida política ou da vida social em geral. Pode-se ampliar aqui a questão do lugar da ideologia na vida social: metodologicamente, tudo o que segue, no plano geral e nos detalhes, responderá a essa questão[1a]. O pleno reconhecimento da importância da ideologia tem uma conseqüência aparentemente paradoxal: no domínio indiano ela nos leva à consideração tanto da herança literária e da civilização "superior" quanto da cultura "popular". Os defensores de uma sociologia

1a. A palavra "ideologia" designa comumente um conjunto mais ou menos social de idéias e valores. Pode-se, assim, falar da ideologia de uma sociedade e também das de grupos mais restritos, como uma classe social ou um movimento, ou ainda de ideologias parciais, que incidem sobre um aspecto do sistema social como o parentesco. É evidente que existe uma ideologia fundamental, uma espécie de ideologia-mãe ligada à linguagem comum e, portanto, ao grupo lingüístico ou à sociedade global. Certamente existem variações – às vezes contradições – segundo os meios sociais, como por exemplo as classes sociais, mas elas são expressas na mesma linguagem: proletários e capitalistas falam francês na França, caso contrário não poderiam opor suas idéias, e em geral têm em comum muito mais do que podem pensar com relação, digamos, a um Hindu. O sociólogo necessita de termo para designar a ideologia global e não pode se inclinar diante do uso especial que limita a ideologia às classes sociais e lhe dá um sentido puramente negativo, lançando assim com fins partidários o descrédito sobre as idéias ou "representações" em geral. Para as dificuldades inextrincáveis que resultam de um tal uso na sociologia do conhecimento, cf. recentemente W. Stark, *Sociology of Knowledge*, cap. II. Cf. Mac Iver, *Web of Government*, p. 454, nota 54.
A questão do lugar ou da função da ideologia no conjunto da sociedade deve ser deixada em aberto do ponto de vista ontológico, embora seja metodologicamente crucial. Muito brevemente (cf. § 22):
a. A distinção entre os aspectos ideológicos (ou conscientes) e os outros se impõe metodologicamente em virtude de uns e outros não serem conhecidos da mesma maneira.
b. Metodologicamente, o postulado inicial é o de que a ideologia é *central* com relação ao conjunto da realidade social (o homem age conscientemente, e acedemos *diretamente* ao aspecto consciente de seus atos).
c. Ela não é *toda* a realidade social, e o estudo tem seu resultado na tarefa difícil do posicionamento relativo dos aspectos ideológicos e do que se pode chamar de aspectos não ideológicos. Tudo o que se pode supor *a priori* é que normalmente existe uma relação de complementaridade, aliás variável, entre uns e outros.
Deve-se observar, por um lado, que esse procedimento é o único que permite reconhecer eventualmente que o postulado inicial é contradito pelo fato; por outro lado, que ele se liberta tanto do idealismo quanto do materialismo ao abrir a um e outro todo o campo de ação a que se pode pretender cientificamente, isto é, como condição de prova. Para um exemplo de diferença considerável no lugar de uma ideologia parcial e em sua coerência interna, ver a comparação do vocabulário de parentesco entre a Índia do Norte e a Índia do Sul em "Marriage, III", *Contributions to Indian Sociology*, IX, sect. II, *in fine*).

menos radical acusam-nos então de mergulhar na "culturologia" ou na "indologia" e de perder de vista a comparação, a seus olhos suficientemente garantida por conceitos como o da "estratificação social" e pela consideração das *semelhanças*, que permitem agrupar, sob etiquetas comuns, fenômenos emprestados a sociedades de tipo diferente. Mas uma empreitada como essa jamais permitirá chegar ao geral e, com relação a nosso propósito comparativo, ela representa ainda um curto-circuito. O universal só pode ser atingido na espécie através das características próprias, e sempre diferentes, de cada tipo de sociedade. Por que ir à Índia se não for para contribuir para a descoberta de como a sociedade ou a civilização indiana, por sua própria particularidade, representa uma forma do universal ou para saber em que consiste essa representação? Definitivamente, só aquele que se volta com humildade para a particularidade mais ínfima é que mantém aberta a rota do universal. Só aquele que está apto a consagrar todo o tempo necessário ao estudo de todos os aspectos da cultura indiana tem a oportunidade, em certas condições, de a transcender finalmente e aí chegar a encontrar alguma verdade para o seu próprio uso.

Para o momento, propõe-se aqui, em primeiríssimo lugar, tentar compreender a ideologia do sistema das castas. Ora, ela é diretamente contradita pela teoria igualitária de que participamos. E é impossível compreender uma, enquanto a outra – a ideologia moderna – for tomada como verdade universal, não só enquanto ideal moral e político – o que constitui uma profissão de fé indiscutível –, mas também como expressão adequada da vida social, o que é um julgamento ingênuo. Eis a razão pela qual, para aplainar o caminho para o leitor, começarei pelo fim, utilizando de imediato os resultados do estudo para fazê-lo refletir, a título preliminar, sobre os valores modernos. Isso equivale a uma breve introdução geral à sociologia, que poderá ser considerada muito elementar, mas não inútil. Trataremos em primeiro lugar da relação entre valores modernos e ideologia, e depois mais especialmente do igualitarismo encarado do ponto de vista sociológico.

## 2. *O INDIVÍDUO E A SOCIOLOGIA*

Por um lado, a sociologia é o produto, ou antes, ela é parte integrante da sociedade moderna. Sua emancipação só se dá de maneira restrita e com um esforço concertado. Por outro lado, a chave de nossos valores é fácil de ser encontrada. Nossas idéias cardinais chamam-se igualdade e liberdade. Elas supõem como princípio único e representação valorizada a idéia do *indivíduo* humano: a humanidade é constituída de homens, e cada um desses homens é concebido como apresentando, apesar de sua particularidade e fora dela, a essência da humanidade. Teremos de voltar a essa idéia fundamental. Consideremos por enquanto alguns de seus traços evidentes. Esse indivíduo é quase sagrado, absoluto; não possui nada acima de suas exigências legítimas; seus direitos só são limitados pelos direitos idênticos dos outros indivíduos. Uma mônada, em suma, e todo grupo humano é constituído de mônadas da espécie sem que o problema da harmonia entre essas mônadas se coloque vez alguma para o senso comum. É assim que se concebe a classe social ou isso a que se chama nesse nível de "sociedade", a saber, uma associação, e de certo modo até mesmo uma simples coleção dessas mônadas. Fala-se amiúde de um pretenso antagonismo entre "o indivíduo" e "a sociedade", no qual a "sociedade" tende a surgir como um resíduo não humano: a tirania do número, um mal físico inevitável oposto à realidade psicológica e moral, que está contida no indivíduo.



Esse tipo de visão, que é a parte integrante da ideologia corrente da igualdade e da liberdade, é evidentemente muito pouco satisfatório para o observador da sociedade. Ele se insinua, entretanto, até mesmo nas ciências sociais. Ora, a verdadeira função da sociologia é bem outra: ela deve precisamente preencher a lacuna que a mentalidade individualista introduz quando confunde o ideal e o real. Com efeito, e este é nosso terceiro ponto, se a sociologia surge como tal na sociedade igualitária, se ela a irriga, se a exprime num sentido a ser examinado por nós, ela tem suas raízes em alguma coisa muito diferente: a apercepção da natureza social do homem. Ao indivíduo auto-suficiente ela opõe o homem social; considera cada homem, não mais como uma encarnação particular da humanidade abstrata, mas como um ponto de emergência mais ou menos autônomo de uma humanidade coletiva particular, de uma *sociedade*. No universo individualista, essa visão, para ser real, deve assumir a forma de uma experiência, quase uma revelação pessoal, eis por que falo de uma *apercepção sociológica*. Assim escreveu o jovem Marx, com o excesso de um neófito: "É a sociedade que pensa dentro de mim".

Essa apercepção sociológica não é fácil de ser comunicada a um livre cidadão do Estado moderno que não a conhecesse. A idéia que fazemos da sociedade permanece sendo artificial enquanto, como a palavra convida a interpretar, a tomemos como uma espécie de associação em que o indivíduo totalmente constituído se empenhasse de forma voluntária num objetivo determinado, como que por uma espécie de contrato. Pensemos sobretudo na criança lentamente levada à humanidade pela educação familiar, pela aprendizagem da linguagem e da moral, pelo ensino que a faz participar do patrimônio comum – compreendidos aí, entre nós, elementos que a humanidade inteira ignorava há menos de um século. Onde estaria a humanidade desse homem, onde sua inteligência, sem esse adestramento, uma criação, para falar mais propriamente, que toda sociedade compartilha de algum modo com seus membros, que seriam seus agentes concretos? Essa verdade está tão longe dos olhos, que talvez fosse necessário remeter nossos contemporâ-

neos, mesmo os instruídos, às histórias de meninos-lobos para que refletissem que a consciência individual provém do adestramento social[2a].

De maneira semelhante, acredita-se, com freqüência, que o social consiste apenas das maneiras de comportamento do indivíduo supostamente todo construído. A esse respeito, basta observar que os homens concretos não se *comportam*: eles *agem* com uma idéia na cabeça, que termina por se conformar ao uso. O homem age em função do que ele pensa e, se possui em certo grau a faculdade de agenciar seus pensamentos ao seu modo, de construir categorias novas, ele o faz a partir das categorias que são socialmente dadas, e sua ligação com a linguagem basta para lembrar esse fato. O que nos afasta de reconhecer completamente essas evidências é uma disposição psicológica idiossincrática: no momento em que uma verdade repetida, mas até então estranha, se torna para mim uma verdade da experiência, eu de bom grado imagino que a inventei. Uma idéia comum apresenta-se como pessoal quando se torna plenamente real. Os romances estão cheios de exemplos desse tipo: temos uma necessidade estranha, para reconhecê-lo como nosso, de imaginar que o que nos acontece é único, quando ele é apenas o pão e o fel comuns de nossa coletividade ou humanidade particular. Bizarra confusão: existe uma pessoa, uma experiência individual e única, mas ela é feita de elementos comuns para grande parte, e não há nada de destruidor em reconhecer este fato: extirpe de si mesmo o material social, e você não será mais do que uma virtualidade de organização pessoal[2b].

O primeiro mérito da sociologia francesa foi, em virtude de seu intelectualismo, ter insistido nessa presença do social no espírito de cada homem[2c]. Durkheim foi censurado por ter recorrido, para exprimir essa idéia, às noções de "representações coletivas" e depois de "consciência coletiva". Sem dúvida, a segunda expressão se presta a confusão, mesmo que seja ridículo ver nela uma injustificação fornecida ao totalitarismo. Mas, no plano científico, os incovenientes desses termos não são nada, digamo-lo com clareza, com relação à visão comumente disseminada da consciência individual emergindo toda aprestada, pronta, de si mesma. Trabalhos hoje em dia considerados sociológicos testemunham-no em grande quantidade.

Observemos ainda que o gênero de noção que se critica aqui é, pelo menos na forma desenvolvida e no lugar central em que o conhecemos, propriamente moderno e de ascendência cristã. (Pode-se inclusive perguntar se

2a. Cf. Lucien Malson, *Les Enfants sauvages, mythe et réalité*. "Seria preciso 'admitir que os homens não são homens fora do ambiente social'?" pergunta-se um jornalista ao resenhar esse livro (Y. R., *Le Monde*, 6 de maio de 1964, p. 12).

2b. Esse pequeno exemplo não pretende de modo algum esgotar a socialidade do homem. Sabe-se muito bem, por exemplo, que em si mesma "a organização pessoal" não é independente das relações com outras pessoas que ocupam papéis definidos. Mas que estranha esta declaração atribuída a um romancista contemporâneo: "O único meio de não estar sozinho é não pensar mais"(*Le Monde*, 25 de novembro de 1964, p. 13). Eis aí essa "significação falsa" do eu de que se lamentava Arthur Rimbaud quando escrevia "É falso dizer: Eu penso. Dever-se-ia dizer: Alguém me pensa" (Lettres à Izambard, maio 1871).



ele não aumentou seu domínio nos espíritos desde, por exemplo, o início do século XIX.) Os filósofos antigos, até os estóicos, não separavam os aspectos coletivos do homem e os outros: era-se um homem porque se era membro de uma cidade, organismo tanto social quanto político. Sem dúvida Platão fez nascer sua República, de maneira um tanto artificial, apenas da divisão do trabalho. Mas Aristóteles reprovou-lhe essa idéia e se vê, no próprio Platão, segundo a racionalidade quase estritamente hierárquica que reina na *República*, que é o homem coletivo, e não o homem particular, que é o homem verdadeiro, mesmo se o segundo participa de forma tão estreita do primeiro que dele tira partido ao vê-lo exaltado. Finalmente, basta lembrar um exemplo famoso: se Sócrates, no *Críton*, se recusa a fugir, é porque, no fim das contas, ele não tem vida social fora da cidade.

A apercepção sociológica do homem pode produzir-se espontaneamente na sociedade moderna em certas experiências: no exército, no partido político e em toda coletividade fortemente unida, e sobretudo na viagem, que nos permite – um pouco como a pesquisa etnológica – apreender nos outros a modelagem pela sociedade de traços que não vemos, ou quando tomamos por "pessoais", em nós. No plano do ensino, essa apercepção deveria ser o bê-á-bá da *Sociologia*, mas já aludi ao fato de que a *sociologia*, enquanto estudo apenas da sociedade moderna, freqüentemente faz dela uma questão de economia. Não se pode aqui deixar de sublinhar os méritos da etnologia como disciplina *Sociológica*. Não se concebe, em nossos dias, um trabalho e mesmo um ensino etnológico que não provoque a apercepção em questão. O encanto, eu diria quase a fascinação, que Marcel Mauss exercia sobre a maior parte de seus alunos e ouvintes devia-se antes de tudo a esse aspecto de seu ensino.

Permitam-me aqui uma anedota que apresenta um exemplo surpreendente de apercepção sociológica. Mais ou menos no final da preparação para o Certificado de etnologia, um condiscípulo que não se destinava à etnologia contou-me que lhe sucedera uma coisa estranha. Ele me disse mais ou menos o seguinte:

"Outro dia, num ônibus, percebi de repente que não olhava para os meus companheiros de viagem como de costume; alguma coisa havia mudado em minha relação com eles, em minha maneira de me situar com relação a eles. Não havia mais 'eu e os outros'; eu era um deles. Durante um longo momento me perguntei pela razão dessa transformação curiosa e repentina. De repente ela me surgiu: era o ensinamento de Mauss".

O indivíduo de ontem sentia-se social, percebera sua personalidade como ligada à linguagem, às atitudes, aos gestos, cuja imagem era devolvida pelos vizinhos. Eis o aspecto humanista essencial de um ensino de etnologia.

Acrescentemos que o é tanto dessa apercepção como de todas as idéias fundamentais. Ela não é completamente adquirida com um primeiro lance e de uma vez por todas: ou bem ela se aprofunda e se ramifica em nós, ou então, ao contrário, ela permanece limitada e se torna farisaica. A partir de-

la, podemos compreender que a percepção de nós mesmos como indivíduos não é inata, mas aprendida. Em última análise, ela nos é prescrita, imposta pela sociedade em que vivemos. Como Durkheim disse aproximadamente, nossa sociedade nos prescreve a obrigação de sermos livres. Por oposição à sociedade moderna, as sociedades tradicionais, que ignoram a igualdade e a liberdade como valores, que ignoram, em suma, o indivíduo, possuem no fundo uma idéia coletiva do homem, e nossa apercepção (residual) do homem social é a única ligação que nos une a elas, o único viés pelo qual podemos compreendê-las. Está aí, portanto, o ponto de partida de uma sociologia comparativa.

Um leitor que não tenha nenhuma idéia dessa apercepção ou que, como talvez a maioria dos filósofos de hoje, não a reconheça como fundada em verdade[2d] continuará sem proveito algum a leitura deste trabalho. Nós a utilizaremos, para começar, com dois objetivos: por um lado, para cercar o problema sociológico do indivíduo; por outro, partindo da igualdade como valor moderno, para colocar em relevo em contrapartida, em nossa própria cultura, o seu oposto, a hierarquia.

## 3. *INDIVIDUALISMO E HOLISMO*

A apercepção sociológica atua contra a visão individualista do homem. Conseqüência imediata: a idéia do indivíduo constitui-se num problema para a sociologia. Max Weber, para quem a apercepção sociológica se exprime numa forma extremamente indireta, vejamo-lo como romântico ou filósofo moderno, traça-nos um programa de trabalho quando escreve numa nota de sua *Ética Protestante* (ed. al. p. 95, nota 13; trad. fr. p. 122, nota 23):

2d. Os filósofos tendem naturalmente a identificar o ambiente em que se desenvolveu a tradição filosófica com a humanidade inteira e a relegar as outras culturas a uma espécie de sub-humanidade. Nesse sentido, pode-se até mesmo notar um retrocesso. Em Hegel e em Marx, a descoberta das outras civilizações ou sociedades ditas "primitivas" era objeto de interesse. Não o é mais entre os filósofos políticos que se ligam a um ou outro desses autores. Em vez de o progresso dos conhecimentos conduzir à renovação dessas questões, desembaraçando-as de um evolucionismo ultrapassado, elas são pura e simplesmente deixadas de lado. Correlativamente, a contribuição de Durkheim e de Max Weber é ignorada, e a história política dos cento e cinqüenta últimos anos não é objeto de uma reflexão aprofundada, apesar dos graves problemas que a sobrecarregam. Existe aí uma convergência notável entre tendências muito diferentes entre si e um retraimento paradoxal da tradição ocidental. Sem falar de Sartre, um marxista como Marcuse, um hegelo-kantiano como Eric Weil, e até mesmo o lamentado Alexandre Koyré, se situam muito estreitamente no universo do indivíduo e exibem, em conseqüência, uma atitude condescendente ou hostil em face da consideração sociológica. Cf. em primeiro lugar, *Reason and Revolution*; depois, sua *Philosophie politique*, onde aquilo a que chama "sociedade" é a sociedade civil pura e simples; depois, ainda, sua conclusão inesperada ao estudo citado sobre Bonald, e também sua maneira indireta e como que sub-reptícia de apresentar a hierarquia na República de Platão (*Introduction à la lecture de Platon*, pp. 131 e ss.). Nesse último caso, talvez se deva levar em consideração a data dessas publicações (1945-1946); acredita-se ver na primeira como a oportunidade de uma reflexão sobre o totalitarismo, a partir da boa tese de Bonald, se transformou numa reafirmação solene do *ideal* democrático. (Sem dúvida alguma o que precede é muito parcial; especialmente, os problemas da filosofia política se apresentam de modo muito diferente na Inglaterra, cf. os dois volumes de *Philosophy, Politics and Society*, Laslett and Runciman, org.)



O termo individualismo recobre as noções mais heterogêneas que se possa imaginar... uma análise radical desses conceitos, do ponto de vista histórico, seria agora de novo (segundo Burckhardt) muito preciosa para a ciência...

Para começar, muitas imprecisões e dificuldades provêm do que não se consegue distinguir no "indivíduo":

1. O agente empírico, presente em toda sociedade, que é nesse particular a matéria-prima principal de toda sociologia.
2. O ser de razão, o sujeito normativo das instituições; isto é próprio de nós, como testemunham os valores de igualdade e de liberdade, é uma representação ideacional e ideal que possuímos.

A comparação sociológica exige que o indivíduo, no sentido pleno do termo, seja considerado como tal e recomenda que se utilize outra palavra para designar o aspecto empírico. Assim será evitada a generalização, por inadvertência da presença do indivíduo em sociedades que não o conhecem, de fazer dele uma unidade de comparação ou um elemento de referência universal. (Aqui alguns objetarão que todas as sociedades o reconhecem de algum modo; é mais provável que sociedades relativamente simples apresentem nesse sentido um estado diferente a descrever e dosar com cuidado.) Ao contrário, como toda categoria concreta e complexa, deve-se fazer um esforço para reduzi-la analiticamente a elementos ou a revelações universais que podem servir de coordenadas de referência comparativas. Deste ponto de vista impõe-se uma primeira constatação: o indivíduo é um valor – ou antes, ele faz parte de uma configuração de valores *sui generis*.

Duas configurações desse tipo opõem-se de imediato, as quais caracterizam respectivamente as sociedades tradicionais e a sociedade moderna. Nas primeiras, como também na República de Platão, o acento incide sobre a sociedade em seu conjunto, como Homem coletivo; o ideal define-se pela organização da sociedade em vista de seus fins (e não em vista da felicidade individual); trata-se, antes de tudo, de ordem, de hierarquia, cada homem particular deve contribuir em seu lugar para a ordem global, e a justiça consiste em proporcionar as funções sociais com relação ao conjunto.

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. O que se chama ainda de "sociedade" é o meio, a vida de cada um é o fim. Ontologicamente a sociedade não existe mais, ela é apenas um dado irredutível ao qual se pede em nada contrariar as exigências de liberdade e igualdade. Naturalmente o que procede é uma descrição dos valores, uma visão do espírito. Quanto *ao que se passa de fato* nessa so-

ciedade, a observação com freqüência nos remete à sociedade do primeiro tipo. Uma sociedade tal como foi concebida pelo individualismo nunca existiu em parte alguma, pela razão a que referimos, a saber, de que o indivíduo vive de idéias sociais. Tira-se daí esta conclusão importante: o indivíduo do tipo moderno não se opõe à sociedade do tipo hierárquico como a parte ao todo (e isso é verdadeiro para o tipo moderno, em que não existe propriamente nada a se falar de um todo conceptual), mas como seu igual ou seu *homólogo*, um e outro correspondendo à essência do homem. Apliquemos a idéia de Platão (e de Rousseau) à idéia do paralelismo entre as concepções do homem particular e da sociedade: enquanto para Platão o homem particular é concebido como uma sociedade – um conjunto – de tendências ou de faculdades, entre os modernos a sociedade, a nação, é concebida como um indivíduo coletivo, que tem sua "vontade" e suas "relações" como o indivíduo elementar – mas não está como ele submetido a regras sociais.

Se se duvidasse do esclarecimento que nossa distinção traz imediatamente, bastaria reportar-se à sociologia durkheimiana e à confusão que nela introduz o duplo sentido da palavra "indivíduo", ou ainda ao "comunismo primitivo" do evolucionismo vitoriano ou marxista, que confundiu ausência do indivíduo e propriedade coletiva[3a].

Fazer a história das origens da sociologia deveria, assim, consistir antes de tudo em delimitar sua essência principal, quer dizer, fazer a história da apercepção sociológica no mundo moderno. Na França, ela surge sobretudo na Restauração, como repercussão das desilusões trazidas pela experiência dos dogmas da Revolução e como que implicada na exigência socialista de substituir a organização consciente pela arbitrariedade das leis econômicas. Entretanto, pode-se percebê-la antes[3b], por exemplo, no direito natural, em

3a. Sobre o evolucionismo vitoriano, notas em *Civil. Ind. et Nous*, cap. II, e "The Individual..." em *Essays in Honour of D. P. Mukerji*. A assimilação notada é formalmente inválida em virtude do fato de que nossa noção de propriedade procede do indivíduo. A propósito da sociologia durkheimiana, eis uma passagem característica de Mauss cujas ambigüidades devem ser aclaradas à luz de nossa distinção: a propósito dos "sistemas de prestações totais", num artigo sobre os parentescos por afinidade (*Annuaire de l'E. P. H. E.*, 5e. section, 1928, p. 4, nota), ele escreve: "*Talvez essas últimas observações causem algum espanto. Poder-se-ia acreditar que abandonamos definitivamente as idéias de Morgan (...) e aquelas que tomamos emprestadas a Durkheim sobre o comunismo primitivo, sobre a confusão dos indivíduos (= dos homens) na comunidade. Nada existe aí de contraditório. As sociedades, mesmo aquelas que se supõe desprovidas do sentido dos direitos e dos deveres do indivíduo, lhe dão (= dão a cada homem) um lugar absolutamente preciso; à esquerda, à direita etc. no campo;* ...Isso é uma prova de que *o indivíduo (= o homem particular) conta, mas é uma prova também de que* ele conta exclusivamente enquanto ser socialmente determinado. *Entretanto, ocorre que Morgan e Durkheim, na continuação, exageraram o amorfismo do clã, e, como Malinowski me fez observar, concederam uma parte insuficiente à idéia de reciprocidade* (passagem grifada por mim)".
Cf. também o que diz Mauss sobre a nação (abaixo, Ap. D, notas 4-8). Relê-se com curiosidade a Introdução à sociologia colocada por Georges Davy no início de sua pequena *Sociologie politique*. Espanta constatar que um autor tão qualificado não consiga se desembaraçar do falso dualismo indivíduo-sociedade e justaponha com dificuldade, no fim das contas, a visão individualista e a visão sociológica. Donde uma expressão como "Influência da vida social sobre a vida material, intelectual e moral do ser humano", e o desenvolvimento correspondente (Georges Davy, *Éléments de Sociologie*, I: *Sociologie politique*, 2e. éd. 1950, especialmente pp. 6, 9).

3b. Cf. "The Modern Conception of the Individual, Notes on its Genesis", em *Contributions to Indian Sociology*, VIII.



que ela é um legado continuamente diminuído da Idade Média, e em Rousseau, que marca de maneira soberba a passagem do homem natural ao homem social nestas linhas do *Contrato Social*:

> Aquele que ousar empreender a instituição de um povo deve se sentir em condições de mudar por assim dizer a natureza humana, de transformar cada indivíduo, que por si mesmo é *um todo perfeito solitário, em parte de um todo do qual esse indivíduo* (esse homem) *recebe de alguma maneira sua vida e seu ser* (II, vii, grifos meus).

A mesma apercepção está presente, numa forma indireta, na concepção do Estado de Hegel, concepção que Marx recusa, voltando assim ao individualismo puro e simples, não sem paradoxo da parte de um socialista.

Uma observação se impõe para englobar a ideologia e seu contexto: essa tendência individualista que se vê impor, generalizar-se e se vulgarizar do século XVIII ao Romantismo e além, acompanha *de fato* o desenvolvimento moderno da divisão social do trabalho, daquilo que Durkheim chamou de solidariedade orgânica. O ideal da autonomia de cada um se impõe a homens que dependem uns dos outros no plano material bem mais do que todos os seus antepassados. Mais paradoxalmente ainda, esses homens terminam por reificar sua crença e imaginar que a *sociedade* inteira funciona de fato como eles pensaram, que o domínio *político* criado por eles deve funcionar[3c]. Erro pelo qual o mundo moderno, a França e a Alemanha em particular, pagaram muito caro. Parece que, com a relação às sociedades mais simples, houve uma troca de planos: no plano do fato, elas justapunham particulares idênticos (solidariedade mecânica) e, no plano do pensamento, viam a totalidade coletiva; a sociedade moderna, ao contrário, age em conjunto e pensa a partir do indivíduo[3d]. Isso fala do aparecimento da sociologia como disciplina particular que substitui o que era representação comum na sociedade tradicional.

## 4. *A IGUALDADE SEGUNDO ROUSSEAU*

Chegamos agora ao traço moderno que se opõe mais imediatamente ao sistema das castas: a igualdade. O ideal de liberdade e de igualdade se impõe a partir da concepção do homem como indivíduo. Com efeito, se se supõe que toda a humanidade está presente em cada homem, então cada homem deve ser livre e todos os homens são iguais. É nisso que esses dois grandes

3c. Típico, nesse sentido, é o desaparecimento da divisão (social) do trabalho na "sociedade" comunista de Marx.

3d. A fórmula é muito simples, testemunha a sociedade das castas, em que a divisão do trabalho é colocada sob o signo do conjunto. É a "racionalização" de cada compartimento de atividade em si que caracteriza o desenvolvimento moderno da divisão do trabalho. Em sua tese sobre *Les Idées égalitaires*, pp. 140-148, C. Bouglé observa o "paradoxo" da heterogeneidade social que faz surgir o individualismo igualitário (segundo ele mesmo, Faguet e Simmel: "Em virtude de um indivíduo ser algo todo particular, ele se torna igual a não importa qual outro").

ideais da era moderna haurem sua racionalidade. Exatamente ao contrário de um fim coletivo, reconhecido como se impondo a muitos homens, sua liberdade é limitada e sua igualdade é posta em questão.

É surpreendente constatar quão recente e tardio é o desenvolvimento da idéia de igualdade e de suas implicações. Ela representa, no século XVIII, apenas um papel em suma secundário, salvo para Helvetius e Morelly. No próprio século XIX, entre os precursores ou os adeptos do socialismo na França, o lugar relativo da igualdade e da liberdade é variável. Fazer aqui a história da concepção da igualdade é menos difícil do que separá-la das idéias próximas a ela. Tentaremos, entretanto, isolá-la, guardando sempre um mínimo de perspectiva histórica, comparando seu lugar em Rousseau e em Tocqueville, com oitenta anos de intervalo.

Rousseau passa por ter-se insurgido contra a desigualdade, mas, na verdade, suas idéias são muito moderadas e, em grande parte, tradicionais. No *Discurso sobre a Origem da Desigualdade*, o primeiro mérito de Rousseau é o de distinguir entre a desigualdade natural, que é pouca coisa, e a desigualdade moral ou "desigualdade de combinação"[4a], que resulta da valorização com fins sociais da desigualdade natural. O homem da natureza, criatura grosseira, que é acessível à piedade mas não conhece o bem nem o mal, que ignora as diferenciações sobre as quais repousam as razões e a moral, às vezes é dito ser livre e até mesmo conhecer a igualdade (p. 171), o que sem dúvida deve ser entendido no sentido de ausência de desigualdade moral (mas não seria melhor dizer que ele não conhece nem um nem outro dos opostos?). Ele diz com todas as letras que a desigualdade é inevitável e que a igualdade verdadeira consiste na proporção (p. 222, nota 19); tem-se aqui, portanto, algo do ideal de justiça distributiva à maneira de Platão.

No plano econômico, a desigualdade é inevitável. No plano político, a igualdade só pode ser definida independentemente da liberdade: a igualdade na abjeção, sob o despotismo que marca a extremidade do desenvolvimento social, não é uma virtude. Em suma, a igualdade só é boa quando combinada à liberdade e quando consiste de proporcionalidade, isto é, quando aplicada razoavelmente (talvez mais eqüidade do que igualdade).

No *Contrato Social* (fim do livro I, p. 367), a igualdade é claramente definida como norma política: "...o pacto fundamental substitui... por uma igualdade moral e legítima aquilo que a natureza poderia ter colocado de desigualdade física entre os homens".

Se a desigualdade é má, ela é entretanto inevitável em certos domínios. Se a igualdade é boa, ela é antes de tudo um ideal que o homem introduziu na vida política para compensar o fato inelutável da desigualdade. Rousseau provavelmente não teria escrito que "os homens nascem livres e iguais em direitos". Ele apenas abriu seu *Contrato Social* com a frase famosa: "O homem *nasceu* livre, e em toda parte está preso" (grifo meu). Percebe-se o deslizamento: a Revolução vai pretender realizar o direito natural em direito positivo. Vê-se bem, com Babeuf e a Conjuração dos Estados, como a reivindicação igualitária varre as restrições que os filósofos encontravam na natureza do homem, e não apenas coloca a igualdade antes da liberdade, mas está mesmo apta a baratear a liberdade para realizar utopicamente a igualdade.

4a. *Oeuvres complètes*, La Pléiade, t. III, p. 174 (*Disc. sur l'inégalité*, 2e partie).



## 5. *A IGUALDADE EM TOCQUEVILLE*

Passemos a Tocqueville e sua *Da Democracia na América* (1835-1840)[5a]. Tocqueville contrasta as democracias inglesa, americana e francesa segundo o lugar relativo que cada uma reserva às duas virtudes cardeais. A Inglaterra é a liberdade sem quase nada de igualdade. A América herdou em grande medida a liberdade e desenvolveu a igualdade. A Revolução Francesa fez-se totalmente sob o signo da igualdade. Na verdade, Tocqueville tem uma concepção aristocrática da liberdade, um pouco como seu mestre Montesquieu, e talvez não tenha o sentimento de ser mais livre como cidadão do que teria como nobre sob o Antigo Regime. Definiu a democracia pela igualdade de condições. (Observemos rapidamente que, como Montesquieu, extravasamos aqui o puro político.) Essa é para ele a "idéia-mãe", o ideal e a paixão dominantes e formadores dos quais ele tenta com esforço deduzir as características da sociedade dos Estados Unidos (seu lugar sendo devido aos fatores geográficos, às leis e aos costumes). Essa igualdade, Tocqueville a vê sendo preparada há muito tempo. É preciso ler as páginas notáveis em que ele mostra que ela foi introduzida na Idade Média pela Igreja (o Clero recruta por toda parte), depois favorecida pelos reis, de sorte que finalmente, nas condições dadas, todos os progressos concorrem para o nivelamento[5b]. Tocqueville considera esse fato tão claramente inscrito na história, que não hesita em qualificá-lo de fato providencial, e não há dúvida de que sua adesão, corajosa a princípio e sempre lúcida, à democracia não tenha aqui sua raiz: não haveria como estabelecer uma oposição à lei maior da história dos países cristãos. Tocqueville insistiu longamente, nessa obra e em *O Antigo Regime e a Revolução*, sobre o grau considerável de nivelamento na França pré-revolucionária, situação que tornava insuportável o que restava nas leis de distinção dos estados e dos privilégios, e chamava sua destruição. Se Tocqueville tem

5a. As referências remetem à edição das *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1961; do mesmo modo para *L'Ancien Régime et la Révolution* (1952-1953).

5b. Para apreciar o resumo histórico esboçado por Tocqueville sobre a igualdade, pode-se contrastá-lo com a análise positivista de Bouglé (*op. cit.*) que considera sucessivamente como fatores de igualdade: a quantidade de unidades sociais, sua qualidade (homogeneidade e heterogeneidade, acima nota 3d), a complicação das sociedades (diferenciação dos papéis e especialização dos grupamentos), a unificação social. Bouglé discute a tese idealista (p. 240), mas pensa que é, antes, ao contrário, a morfologia social que faz aflorarem certas idéias e certos valores. Na realidade, o problema não diz respeito apenas ao nascimento do igualitarismo, mas ao fim da hierarquia, pura ou mediatizada: uma mudança nos valores.

razão, a reivindicação revolucionária da liberdade parecia ter sido antes a expressão, principalmente para as categorias inferiores, de uma reivindicação de essência igualitária, a restrição da igualdade sendo sentida como ausência de liberdade, mas isso já é uma interpretação.

Com o risco de nos afastarmos um pouco de nosso assunto principal, é preciso dizer aqui algumas palavras sobre uma idéia muito importante de Tocqueville, que diz respeito ao lugar da ideologia política moderna no conjunto dos valores. Tocqueville abordou a questão da *realização* do ideal democrático. Com muitos franceses de sua época, ele se perguntou qual a razão do curso enganoso tomado pelos acontecimentos na França a partir de 1789. Em suma, a França não chegava a realizar a democracia de maneira satisfatória – e aí está uma das origens do socialismo francês e da sociologia na França. Tocqueville constatou que a democracia, ao contrário, funcionava convenientemente nos Estados Unidos. Procurando a razão dessa disparidade, não se contentou em relacioná-la ao meio ambiente e à história, acreditou encontrá-la numa relação diferente, de um e de outro lado, entre a política e a religião. Desde o início de seu livro, ele lamenta que, na França, tenha havido um divórcio entre os homens religiosos e os homens apaixonados pela liberdade (I, 9-10), enquanto constata que, nos Estados Unidos, aconteceu uma aliança entre o espírito de religião e espírito de liberdade (I, 42-3). Eis sua conclusão (II, 29):

> Para mim, duvido que o homem jamais possa suportar ao mesmo tempo uma completa independência religiosa e uma inteira liberdade política; e sou levado a crer que, se ele não tem a fé, é preciso que ele sirva e, se ele é livre, que creia.

Eis aí um pensamento tão oposto à tradição democrática francesa, que deve chocar muitos leitores. Ela nos importa aqui apenas no que concerne à configuração geral dos valores no universo democrático e sua comparação com a configuração correspondente no universo hierárquico. Tocqueville põe um limite ao individualismo (político) e reintroduz para o homem vivo uma *dependência*. Esclareçamos. Há dois aspectos. Primeiro, a separação necessária na democracia do domínio religioso e do domínio político, e isso num duplo sentido: por um lado, é preciso que a religião seja despojada do domínio político e o deixe existir por si mesmo; por outro lado, é mau que o domínio político se erija em religião, como é tendência freqüente na França. (Tocqueville observa, ainda, que a Revolução Francesa procedeu à maneira de uma revolução religiosa, *A. R.*, I, 89, 36, 202 e ss.)

> Na América, a religião é um mundo à parte onde reina o sacerdote, mas do qual ele nunca se preocupa em sair; em seus limites, ele deixa os homens a cargo de si mesmos e os abandona à independência e à instabilidade que são próprias à sua natureza e ao seu tempo. (*Dem.*, II,33).



Observar-se-á que a França conseguiu chegar, mais ou menos no século XX, a realizar essa separação. Mas essa não é a idéia integral de Tocqueville; a separação não lhe é suficiente, ele louva sobretudo a complementaridade dos dois domínios tal como a percebe nos Estados Unidos: "Se ele é livre, que ele creia", o que significa, se se quiser, que o domínio particular da política, erigindo-se absoluta em sua esfera, não pode substituir de maneira viável o domínio universal da religião – ou, apressemo-nos em acrescentar, da filosofia. Para tornar verossímil essa idéia, seria preciso, ou bem considerá-la sob o ângulo comparativo, como já se poderia fazer ao término da leitura da presente obra, ou então refletir seriamente sobre as desgraças da democracia na França do século XIX e na Europa do século XX, o que não se tem feito de maneira alguma[5c]. No nível empírico, é forçoso constatar que as duas democracias confirmadas como viáveis nos limites de suas fronteiras fazem ambas um apelo complementar a outro princípio, a americana segundo a explicação de Tocqueville, e a inglesa conservando ao lado dos valores modernos tanta tradição quanto possível.

O que há de mais precioso para nós, em Tocqueville, é seu estudo da mentalidade igualitária em contraste com o que ele percebe de mentalidade hierárquica na França de regime antigo, à qual ele ainda está ligado muito de perto apesar de sua adesão sem reservas à democracia. O primeiro traço a sublinhar é o de que a concepção da igualdade dos homens acarreta a de sua similitude. Eis uma noção que, se não absolutamente nova, se disseminou amplamente e ganhou autoridade desde o século XVIII, do que testemunha Condorcet, que acreditava francamente na igualdade dos direitos, mas declarava a desigualdade como um fato útil em certa medida. Enquanto a igualdade for apenas uma exigência ideal que exprime a passagem nos valores do homem coletivo ao homem individual, ela não acarretará a negação de diferenças inatas. Mas, se a igualdade for concebida como dada na natureza do homem e negada apenas por uma sociedade má, e como não há mais em direito diferentes condições ou estados, diferentes espécies de homens, então eles são todos semelhantes, e até mesmo idênticos, ao mesmo tempo que iguais. É o que nos diz Tocqueville: ali onde reina a desigualdade, há tantas humanidades distintas quantas forem as categorias sociais (II, 21, cf. *A. R.*, Cap. 7), ao contrário da sociedade igualitária (II, 12, 13, 22). Tocqueville não se explica sobre esse ponto, a coisa parece ser evidente; ele parece mesmo confundir como todo mundo a forma social e o ser "natural" ou universal. Existe entretanto um ponto distinguido por ele, quando opõe a maneira pela qual a igualdade do homem e da mulher é concebida nos Estados Unidos e

5c. Uma tal reflexão deveria evidentemente considerar *o conjunto* da história do universo da democracia moderna, aí compreendidos, por um lado, as guerras, por outro, o Segundo Império, o Terceiro Reich ou o regime estalinista. Às vezes censura-se a Rousseau o ter ele aberto o caminho, com seu dogma da vontade geral, ao jacobinismo e ao totalitarismo. Rousseau tem sobretudo o mérito de ter visto a contradição do individualismo erigido em religião: o totalitarismo é a Nêmesis da democracia abstrata.

na França: "Há pessoas na Europa que, confundindo os atributos diversos dos sexos, pretendem fazer do homem e da mulher seres não exatamente iguais, mas semelhantes". Os americanos "as consideram como seres cujo valor é igual, embora a vida os diferencie" (II, 219, 222). A distinção expressa-se mesmo entre o nível social, onde a mulher permanece inferior, e o nível intelectual e moral, onde ela é igual ao homem (p. 222).

Em geral, entretanto, compreendemos aqui, desse modo, e até no próprio Tocqueville, o processo de imanentização e de reificação do ideal que caracteriza a mentalidade democrática moderna. A confusão entre igualdade e identidade instalou-se no nível do senso comum. Ela permite compreender uma conseqüência séria e inesperada do igualitarismo. No universo em que todos os homens são concebidos não mais como hierarquizados em diversas espécies sociais ou culturais, mas como iguais e idênticos em sua essência, as diferenças de natureza e de estatuto entre comunidades são algumas vezes reafirmadas de uma maneira desastrosa: ela é então concebida como procedente de caracteres somáticos, é o racismo[5d].

Toda a segunda parte da *Da Democracia na América*, publicada em 1840, é um estudo concreto das implicações da igualdade das condições em todos os domínios. O que permite a Tocqueville traçar esse retrato minucioso, notável, à vezes profético, da sociedade igualitária é que ele a olha com simpatia e curiosidade, sem deixar de ter presente no espírito a sociedade aristocrática, da qual ainda participa de algum modo. As propriedades da sociedade nova surgem para ele em oposição às da sociedade precedente. É graças a essa comparação, análoga àquela que está implícita no trabalho do etnólogo que estuda uma sociedade estrangeira, que Tocqueville faz obra de sociólogo num sentido mais profundo do que muitos autores posteriores que não sabem sair da sociedade igualitária.

Essa circunstância permite-nos utilizar Tocqueville em sentido inverso para aperceber, a partir da sociedade igualitária e sem sair de nossa civilização, a sociedade hierárquica. Basta, como ele mesmo costumava fazer, "virar o quadro". Nós nos contentaremos em citar, integralmente ou quase, um breve capítulo, que é um dos mais favoráveis nesse sentido e que apresenta ainda a vantagem de se ligar a um tema em que já tocamos.

## 6. *O INDIVIDUALISMO SEGUNDO TOCQUEVILLE*

Do individualismo nos países democráticos (*Da Democracia na América*, II, 2ª p., Cap. 2, pp. 105-106):

5d. Cf. abaixo, Ap. A. – Para Bouglé (*op. cit.*, p. 26), a igualdade acarreta similitude, mas não identidade. Aristóteles já assinalava a relação estreita entre igualdade e "perfeita similitude", diferença e desigualdade, não sem distinguir a igualdade de proporção da igualdade pura e simples (*Politique*, 1279 *a* 9, 1332 *b* 15 e ss., 1332 *a* 28).



> ...O *individualismo* é uma expressão recente que uma idéia nova fez nascer. Nossos pais só conheciam o egoísmo. O egoísmo é um amor apaixonado e exagerado por si mesmo que leva o homem a relacionar tudo apenas a si e a se preferir a tudo. O individualismo é um sentimento refletido e pacífico que dispõe cada cidadão a se isolar da massa de seus semelhantes e a se retirar à parte com sua família e seus amigos; de tal sorte que, tendo assim sido criada uma pequena sociedade para seu uso, ele abandona de bom grado a grande sociedade a si mesma. (...)
>
> O individualismo é de origem democrática e ameaça se desenvolver à medida que as condições se igualem.
>
> Entre os povos aristocráticos, as famílias permanecem durante séculos no mesmo estado, e freqüentemente no mesmo lugar. Isso torna, por assim dizer, todas as gerações contemporâneas. Um homem conhece quase todos os seus ancestrais e os respeita; acredita já apercebe seus bisnetos e os ama. Cumpre de boa vontade seus deveres para com uns e outros, e lhe acontece freqüentemente sacrificar seus prazeres pessoais a esses que não existem mais ou não existem ainda. As instituições aristocráticas têm como efeito, ademais, ligar estreitamente cada homem a muitos de seus concidadãos. Sendo as classes muito distintas e imóveis no seio de um povo aristocrático, cada uma delas se torna para aquele que dela faz parte uma espécie de pequena pátria, mais visível e mais querida que a grande. Como, nas sociedades aristocráticas, todos os cidadãos estão colocados em posto fixo, uns acima dos outros, disso ainda resulta que cada um sempre apercebe acima dele um homem cuja proteção lhe é necessária e, abaixo dele, descobre um outro homem cujo concurso deve exigir. Os homens que vivem nos séculos aristocráticos estão, então, quase ligados de uma maneira estreita a alguma coisa que está fora deles, e freqüentemente estão dispostos a se esquecer disso. É verdade que, nesses mesmos séculos, a noção geral do *semelhante* é obscura e que não se sonha jamais em se devotar a ela para a causa da humanidade, mas freqüentemente se sacrifica por certos homens.
>
> Nos séculos democráticos, ao contrário, em que os deveres de cada indivíduo para com a espécie são muito mais claros, o devotamento em relação a um homem se torna mais raro: o elo das afeições humanas se destempera e se abre. Nos povos democráticos, novas famílias saem sem cessar do nada, outras nele caem sem cessar, e todas aquelas que ficam mudam de cara; a trama do tempo se rompe a todo momento e o vestígio das gerações se apaga. Esquece-se facilmente os que vos precederam, e não se tem nenhuma idéia daqueles que vos seguirão. Só os mais próximos interessam. Chegando cada classe a se aproximar das outras e a elas se misturar, seus membros se tornam indiferentes e como que estrangeiros entre si. A aristocracia fizera de todos os cidadãos uma longa corrente que remontava do camponês ao rei; a democracia quebra a corrente e separa cada um de seus elos... Aqueles não devem nada a ninguém, por assim dizer não esperam nada de ninguém; habituam-se a se considerar sempre isoladamente, julgam de boa vontade que sua vida está completamente em suas mãos. Assim, a democracia não apenas faz cada homem esquecer seus ancestrais, mas também esconde dele seus descendentes e o separa de seus contemporâneos; ela o reconduz sem cessar a si mesmo e ameaça prendê-lo, finalmente, na solidão de seu próprio coração.

É fácil compreender por que citei longamente esse texto admirável. Ele responde com avanço, por um lado, à questão do individualismo levantada por Max Weber. Opõe claramente o individualismo moderno e o particularismo tradicional, como duas percepções ao mesmo tempo opostas da duração. Ele evoca de um lado um romantismo que não desapareceu nos nossos dias, mesmo nos círculos sociológicos, e, de outro lado, para além da aristocracia ocidental, o sistema das castas e sua interdependência hierarquizada. Não encontrei nada melhor para introduzir o leitor moderno nesse universo tão diferente do seu ao qual pretendo arrastá-lo. Ainda virão outras passagens que completarão o texto citado.

## 7. NECESSIDADE DA HIERARQUIA

Há, entretanto, um ponto em que Tocqueville nos abandona. Não nos surpreende constatar que nossos contemporâneos, que valorizam a igualdade, acham que a ela só podem opor a desigualdade. Mesmo entre os sociólogos e os filósofos, se a palavra "hierarquia" é pronunciada, parece que isso se faz contra a vontade e aos sussurros, como se ela correspondesse às desigualdades inevitáveis ou residuais das aptidões e das funções ou à cadeia de comando que toda organização artificial de atividades múltiplas supõe: "hierarquia de poder", por conseguinte. Entretanto, isso não é a hierarquia propriamente dita, nem a raiz mais profunda do que é assim chamado. Tocqueville, em contraste, certamente tem o sentimento de outra coisa, mas a sociedade aristocrática, cuja lembrança guardava, era suficiente para lhe permitir o esclarecimento desse sentimento. Os filósofos têm em sua própria tradição um exemplo mais feliz, a República de Platão, mas eles parecem embaraçados com ela (cf. nota 2d). Do lado da sociologia, no meio de tantas vulgaridades sobre a "estratificação social", constitui um mérito do sociólogo Talcott Parsons ter colocado em plena luz a racionalidade universal da hierarquia (eu sublinho algumas palavras):

> A *ação* está orientada para certos objetivos; ela implica também um processo de *seleção* quanto à determinação desses objetivos. Nessa perspectiva, todos os componentes da ação e da situação na qual ela se desenvolve estão sujeitos a *avaliações*... A avaliação, por sua vez, quando tem como quadro sistemas sociais, produz duas conseqüências fundamentais. Primeiro, as unidades do sistema, quer se trate de atos elementares ou de papéis, de coletividades ou de personalidades, devem ser submetidas pela natureza das coisas a uma tal *avalição*... uma vez dado o processo de avaliação, é preciso que ele sirva para diferenciar estas ou aquelas entidades *numa ordem hierárquica*... Quanto à segunda conseqüência, ela é conhecida e dela depende a estabilidade dos sistemas sociais; ela enuncia que, sem uma *integração dos critérios de avaliação*, as unidades constitutivas não formariam um "sistema de valores comum". ...a existência de um tal sistema participa da mesma natureza da ação, tal como ela se desenvolve nos sistemas sociais (*"Novo Esboço de uma Teoria da Estratificação", em Elementos para uma Sociologia da Ação*, pp. 256-257).

Em outros termos, o homem não apenas pensa, ele age. Ele não tem só idéias, mas valores. Adotar um valor é hierarquizar, e um certo consenso sobre os valores, uma certa hierarquia das idéias, das coisas e das pessoas é indispensável à vida social. Isso é completamente independente das desigualdades naturais ou da repartição do poder. Sem dúvida, na maioria dos casos a hierarquia se identificará de alguma maneira com o poder, mas o caso indiano nos ensinará que não há nisso nenhuma necessidade. Ademais, é compreensível e natural que a hierarquia englobe os agentes sociais, as categorias sociais. Com relação a essas exigências mais ou menos necessárias da vida social, o ideal igualitário – mesmo se ele for julgado superior – é artificial. Ele representa uma exigência humana que corresponde, além disso, à esco-



lha de certos fins, uma negação voluntária num domínio restrito de um fenômeno universal. Não mais do que para Tocqueville, não se trata para nós de colocar esse ideal em questão, mas haveria interesse em compreender até que ponto ele se opõe às tendências gerais das sociedades e, portanto, até que ponto nossa sociedade é excepcional e é delicada a realização do ideal igualitário.

Voltar, após Tocqueville, à questão da *realização* da democracia é certamente uma tarefa muito negligenciada e que se impõe, mas essa não é nossa tarefa aqui. Pretendeu-se apenas marcar com clareza o ponto em que o próprio Tocqueville deixa de nos guiar, e o mérito do sociólogo que o faz, graças à combinação do intelectualismo de Durkheim (para reconhecer que a ação é dominada pela representação) e do pragmatismo de Max Weber (para se colocar o problema não só da representação do mundo, mas também da ação nesse mundo representado). Voltando ao nosso objetivo próprio, veremos que a negação moderna da hierarquia é o principal obstáculo que se opõe à compreensão do sistema das castas.

# 1

# HISTÓRIA DAS IDÉIAS

## 11. DEFINIÇÃO. A PALAVRA "CASTA"

Segundo o que já dissemos, não espanta que um sistema social centrado na hierarquia tenha dado lugar, da parte dos autores ocidentais modernos, às considerações mais diversas e mais curiosas. Trata-se aqui de dar uma vista d'olhos nessas atitudes modernas para delas tirar algum proveito. Seguiremos a de Bouglé[11a], diremos que o sistema das castas divide o conjunto da sociedade num grande número de grupos hereditários distintos e ligados por três caracteres: *separação* em matéria de casamento e de contrato direto ou indireto (alimento); *divisão* do trabalho, tendo cada um desses grupos uma profissão tradicional ou teórica, não podendo seus membros se afastar dentro de certos limites; finalmente, *hierarquia*, que ordena os grupos em posições relativamente superiores e inferiores umas às outras. Essa definição marca os principais caracteres aparentes do sistema, ela nos basta por enquanto para a discussão da literatura.

Para começar pela palavra que tem servido para designar o fato, "casta" é de origem espanhola e portuguesa: "*casta*, propriamente qualquer coisa não misturada, do latim *castus*, casto" – diz Littré (*s. v.*). A palavra parece ter sido utilizada no sentido de raça pelos espanhóis e ter sido aplicada à Índia pelos portugueses em meados do século XV[11b]. Em inglês, observa-se um

11a. Célestin Bouglé, *Essais sur le Régime des Castes*, 1908, p. 4.

11b. Segundo H. A. Rose, *Encycl. Brit., s. v.* (ed. 1947, pp. 976-986, 976*b*): "(the word) was used by the earlier Portuguese travellers in the sense of tribe or even race, being often applied to the lowest Indian

emprego (*cast*) no sentido de raça de homens em 1555, e o sentido indiano aparece no começo do século XVII; a ortografia francesa, *caste*, não é encontrada antes de 1800. Em francês, Littré assinala que a palavra só entra para o *Dicionário da Academia* em 1740 e não figura nem em Furetière nem em Richelet. É empregada no sentido técnico pelo menos desde 1700[11c].

Em inglês como em francês, houve durante muito tempo uma falta de distinção entre casta e tribo, e uma confusão com a divisão antiga da sociedade indiana em quatro categorias. Assim, escreve Littré: "1. Cada uma das tribos nas quais a sociedade da Índia está dividida. Há quatro castas...". O sentido derivado de "grupo exclusivo", como na expressão "espírito de casta", aparece nas duas línguas (inglês atestado a partir de 1807, francês por exemplo em Tocqueville: "sua marca distintiva é o nascimento" – por à oposição à "aristocracia", que designa "os principais")[11d].

## 12. PRINCIPAIS ATITUDES

Uma história suficientemente completa da concepção ocidental das castas indianas exigiria uma obra inteira, mas é impossível fazer uma idéia das principais atitudes que tiveram curso, e pode-se dar aqui um breve resumo dela. Distinguem-se três períodos. O primeiro é caracterizado pela predominância de uma atitude explicativa: o sistema das castas surpreende, ou escandaliza, e se procura, por conseguinte, *explicar sua existência*. No segundo período, que se abre um pouco antes do século XX, a tendência explicativa está sempre presente, mas o cuidado de *descrição* predomina. Finalmente, o período contemporâneo, a partir de 1945, é caracterizado pelos *estudos intensivos* em campo pelos antropólogos sociais: a descrição se esclarece, as considerações sociológicas dominam e tendem a substituir a pesquisa das origens[12a].

classes in contradistinction to their overlords". O'Malley (*Indian Caste Customs*, p. 1) cita um decreto do Sagrado Conselho de Goa de 1567 (hierarquia, interdição de compartilhar o alimento ou a bebida de um inferior), cf. Hutton, *Caste*, p. 42; para mais detalhes, Yule e Burnell, *Hobson-Jobson*, 1903, *s. v.* Darwin utiliza a palavra casta a propósito de insetos (Ketkar, *History of Caste*, vol. I, p. 12, segundo o *Dictionary on Historical Principles* de Murray).

11c. Carta do *Père* Martin em *Lettres édifiantes* (*Choix*, 3e. éd., t. VIII, Paris, 1835, p. 68).

11d. Tocqueville, *L'Ancien Régime*, t. I, p. 147.

12a. Não se fará aqui uma história das definições oferecidas pelos autores. As definições estão naturalmente relacionadas às atitudes que se tenta extrair. Em relação com a tendência explicativa, e sobretudo no primeiro período, as definições são freqüentemente incompletas, omitem um ou outro dos três caracteres principais (cf. Bouglé, pp. 4-6). A mesma coisa acontece após Bouglé, como veremos a propósito de um ponto particular (ver em Hutton algumas definições ou descrições historicamente importantes, pp. 42-44; ver também, para a escola da "estratificação social", abaixo, Ap. A). Existe incontestavelmente um progresso no sentido de que se torna cada vez mais difícil se contentar com uma definição incompleta; cf. obras gerais como: Kingsley Davis, *The Population of India and Pakistan*, 1951 (a casta é definida por seis caracteres) ou Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, Free Press, Glencoe, 1940 (excelente desenvolvimento sobre as castas e o hinduísmo, resumindo Max Weber, às pp. 552-563). Recentemente, F. G. Bailey definiu o sistema das castas como um sistema de estratificação social (grupos



Por enquanto, faremos uma pausa para nos determos na atitude explicativa. No período antigo, em que domina, ela se apresenta sob as formas mais frustrantes e categóricas. É naturalmente a contradição entre a mentalidade igualitária e uma ideologia hierárquica ao extremo que leva à "explicação". Mas a mentalidade aristocrática sobrevive de alguma maneira no interior da era moderna, sobretudo no seu início – testemunha-o Tocqueville –, de onde uma tendência que considera que a casta é menos misteriosa ou escandalosa e que se acha mais bem preparada para a compreender, numa certa medida pelo menos. Pode-se distinguir-se três tipos de explicações. A atitude mais imediata diante de uma instituição social incompreensível é atribuir sua existência à vontade de alguns homens: é a explicação voluntarista ou artificialista[12b]. A atitude inversa consiste em tentar ligá-la a traços conhecidos da sociedade que nos é familiar; a casta resulta então de um desenvolvimento extremo de certos traços, é a explicação pelo exceder o limite. A esse tipo se liga a atitude aristocrática, para quem a hierarquia não é um fato estranho. Finalmente, uma terceira atitude consiste em atribuir o fenômeno a um concurso mais ou menos único de circunstâncias ou de fatores, é a explicação histórica. Cada um desses tipos contém por sua vez uma grande variedade de teorias, em relação com a situação histórica e as grandes linhas de desenvolvimento dos estudos indológicos e etnológicos.

## 13. EXPLICAÇÃO VOLUNTARISTA

Essa tendência devia necessariamente ser muito forte no nosso caso, desde a origem e quase até nós, por duas razões. Primeiro, pensava-se, ainda no século XVIII, que todas as sociedades houvessem sido instituídas por antigos legisladores. Depois, o aspecto religioso é muito pronunciado no sistema das castas, e os sacerdotes, os Brâmanes, neles gozam de uma situação privilegiada. Ora, para o anticlericalismo da filosofia das luzes, a "superstição" é uma invenção dos sacerdotes, aos quais ela serve. O ponto de vista era aqui brilhantemente confirmado, e se explicava com um único golpe tanto o recurso ao irracional – pelo engano – quanto a forma consciente, ou irracional, da doutrina indígena – enquanto construção deliberada.

Fiquemos com dois exemplos, ambos muito particulares, dessa tendência. O *abbé* Dubois deixou a França antes do final do século XVIII e se mostra bastante voltairiano em face da religião pagã. Mas, ancestral de etnólo-

exclusivos, exaustivos, classificados segundo uma ordem) que tem os seguintes caracteres particulares: 1. os grupos são fechados; 2. suas inter-relações são organizadas sobre o princípio de "soma de papéis"; 3. cooperam e não fazem concorrência ("Closed Social Stratification in India", *Archives Eur. de Soc.*, IV-I, 1963, [pp. 107-124] p. 121).

12b. Esse tipo é distinguido por Blunt (*Caste System*, 1931, pp. 11-12) como aquele em que a casta é ao mesmo tempo da mais alta antigüidade e "the artificial product of the Brahmanical priestly order". Opõe a ela a teoria da origem histórica.

gos, viveu durante longos anos no meio da população da Índia do Sul (Mysore), esforçando-se por compreender essa sociedade e sua religião, delas deixando uma excelente descrição. Concluiu que, fossem quais fossem os inconvenientes da "divisão das castas", suas vantagens os superavam, ela constitui "a obra-prima da legislação indiana". Com efeito, segundo o *abbé* Dubois, esse povo abandonado a si mesmo tenderia à barbárie e

> Semelhante instituição era talvez o único meio que a prudência mais clarividente pôde inventar para manter a civilização num povo como os indianos.

Sempre numa linguagem artificialista, o *abbé* Dubois nota, desde o início de seu livro, um traço fundamental do sistema: a especialização das tarefas está orientada para as necessidades de todos:

> Eles (os legisladores indianos) partiram desse princípio, comum a todos os antigos legisladores, de que não é permitido a ninguém ser inútil ao Estado[13a].

O suplemento de 1824 da *Enciclopédia Britânica* contém um verbete "Caste", escrito por James Mill. Lembremos a importância do personagem, tal como ela resulta, além da educação de seu filho, da aproximação de três planos: a constituição definitiva do utilitarismo, a definição da política da East India Company no período essencial dito "liberal" e, finalmente, a formação intelectual dos indianos instruídos à inglesa durante todo o século XIX e além[13b]. Ora, o verbete de James Mill divide-se mais ou menos em três partes consagradas respectivamente ao organismo presumido do sistema, à sua descrição e à sua crítica. A instituição é dada como amplamente difundida na Antiguidade (Egito, Grécia, Irã). Ela se liga ao mesmo tempo à história da divisão do trabalho e a uma intervenção consciente: a passagem da vida pastoral à vida agrícola acarreta um desenvolvimento decisivo da divisão do trabalho; além disso, nessa época longínqua, um inovador – um legislador, em suma – atribui à vontade divina a organização nova; os sacerdotes são colocados no cume, porque a superstição é então pujante, e se institui a hereditariedade para evitar o risco – na verdade imaginário – de um desaparecimento da divisão do trabalho.

Vê-se que, em contraste com o *abbé* Dubois, o legislador tem aqui um papel residual: a divisão do trabalho se produz a partir de si mesma Chega-

13a. *Abbé* J. Dubois, *Moeurs, Institutions et Cérémonies des peuples de l'Inde*, Paris, 1825 (a primeira edição inglesa data de 1817). Citações: I, 21, 23, 24. Comparar I, 45, 125, 135 (em que se diz que a instituição degenerou após sua origem, idéia tradicional tanto na Índia quanto no Ocidente) e 387 (a veneração com que elas são tidas é proveitosa para os Brâmanes). A literatura do *dharma* (dever religioso), bem como as Leis de Manu, se apresenta a si mesma como uma espécie de "legislação".

13b. O artigo está assinado "F. F.", mas o autor está identificado (I, XXXVIII) e é amplamente conhecido. Para seu papel, cf. Elie Halevy, *La Formation du Radicalisme philosophique*, vol. II; Eric Stokes, *The Utilitarians and India*. Na seqüência, autores ingleses assinalaram com freqüência, e até mesmo deploraram, a influência exercida sobre as jovens gerações de Indianos pela *History of British India* de Mill (1. ed., 1817; visão muito semelhante das castas: I, pp. 106 e ss.).



se, assim, a uma dualidade, que iremos encontrar sob formas vizinhas e da qual se pode dizer, num aspecto mais geral, que ainda não saímos: aspectos técnicos e econômicos de um lado, aspectos religiosos de outro, ainda devem ser reconciliados para o sociólogo contemporâneo.

## 14. *A CASTA COMO FORMA LIMITE DE INSTITUIÇÕES CONHECIDAS*

Não se deixou, desde o século XVII, aqui ou ali, de perguntar se a casta era em sua essência religiosa ou simplesmente "social". Vamos nos contentar com três marcos. A questão foi durante muito tempo vital para os missionários católicos. Tamanha abjeção se ligava, para as castas altas, ao modo de vida dos Portugueses, que ocorreu a alguns jesuítas negar toda solidariedade para com eles e com os missionários que se ocupavam das castas baixas e também adotar costumes hindus. Eles poderiam, assim, converter pessoas de casta alta, e os outros as seguiriam. De Nobili, um Italiano de origem nobre, ativo em Madura na primeira metade do século XVII, obteve assim a consideração dos Hindus mais inclinados à espiritualidade e registrou êxitos. Os católicos acusaram-no de sacrificar à superstição e de ser infiel à verdadeira religião. Ele respondia que a casta representava apenas uma forma extrema das distinções de posição e de estado bem conhecidas no Ocidente e era apenas, em conseqüência, no essencial, um processo social e não religioso, que para ele não era necessário mostrar-se mais rigoroso com os hábitos dos pagãos do que os primeiros apóstolos do Cristo, não lhe cumprindo como papel reformular os costumes, mas abrir as almas à revelação. O papa Gregório XV deu-lhe ganho de causa no detalhe, senão no essencial, numa bula de 1624. Mas sabe-se que mais tarde a política audaciosa dos jesuítas, tanto na China quanto na Índia, foi condenada por Roma (é a famosa Questão dos Ritos)[14a].

No fim do século XIX, o sanscritista Max Müller fez a mesma pergunta, com fins semelhantes mas com um sentido diferente. Se a casta é de natureza religiosa, o governo inglês da Índia, que tem por princípio não intervir nesses assuntos além do que interessa imediatamente à ordem civil, estava inclinado a respeitá-la. Se, ao contrário, ela não o é, nada se opõe a uma política mais audaciosa, na medida em que fosse julgada justa e prudente. Ora, contrariamente ao que os Hindus imaginam com freqüência, a casta não tem lugar no Veda, que contém toda a revelação dos Hindus. Segue-se que o governo e os missionários podem usá-la livremente com a casta[14b]. Como de

14a. Para alguns detalhes e algumas fontes, ver adiante § 102 e nota 102e.

14b. Friedrich Max Müller, *Chips from a German Workshop*, 1867, vol. II, pp. 297-356, principalmente pp. 301 e ss., 308, 318, 346-350. John Murdoch, em *Castes, Its supposed Origin* (1887), oferece um ponto de vista missionário provavelmente bastante difundido. Retoma os argumentos de Max Müller, desen-

Nobili antes dele, Max Müller, cuja teoria sobre a origem da casta é complexa, admite que se trata no essencial de uma forma particular das distinções relativas ao nascimento, à situação social e à instrução, conhecidas por todas as sociedades. A diferença com a Europa consiste na justificação religiosa que se acrescentou às regras sociais para o maior benefício dos Brâmanes. Um pouco como o *abbé* Dubois, Max Müller pensa que a instituição está sem dúvida bem adaptada às circunstâncias e que, "se ela fosse destruída de repente, disso resultaria (provavelmente) mais mal do que bem".

Terceiro termo de nossa breve sondagem: nos nossos dias os Hindus declaram com freqüência aos Ocidentais qua a casta é um processo social e não religioso. Está claro que a motivação é aqui completamente diferente das precedentes: trata-se, em primeiro lugar, de justificar de algum modo as instituições de um ponto de vista ocidental, ponto de vista que o Hindu instruído aceita com muita freqüência.

No século XX, a idéia de de Nobili e de Max Müller é encontrada com muita exatidão no sociólogo Max Weber, para quem a casta é uma espécie particular de grupo de estatuto ou estado (alemão *Stand*, inglês *status group*) no sentido dos três estados do Antigo Regime na França. Semelhante, ainda que mais vaga, é a noção muito difundida segundo a qual a casta seria um caso-limite da classe social no sentido moderno do termo. Assim, para o antropólogo americano Kroeber, a casta seria uma classe que toma consciência de si como distinta e se fecha sobre si mesma. Dois pontos devem ser observados: na medida em que a classe social é definida por caracteres econômicos, confunde-se aqui agrupamento econômico e grupo de estatuto; ademais, a consciência é reduzida a um epifenômeno, o que permite a promoção do desembaraço das justificações religiosas da casta tão facilmente quanto o fazia Max Müller. É a teoria dita da "estratificação social", que confunde todas as distinções sociais marcadas pela desigualdade, e é nesse sentido sociocêntrica[14c].

Um outro ponto de contato entre a sociedade das castas e a sociedade moderna que se presta ao estabelecimento de uma continuidade é o aspecto da divisão do trabalho ou da especialização profissional, tanto mais acessível ao Ocidental, que a pode tomar, em parte, como oriunda da religião. Ainda hoje, muitos modernos são seduzidos pela idéia de considerar a casta como um desenvolvimento especial da corporação de trabalho. Nesse sentido, a última teoria sistemática datada é a de Nesfield (1885), que tinha o mérito de fornecer uma explicação da hierarquia. Segundo Nesfield, a ordem hierárquica corresponde inversamente à ordem de aparecimento das especialidades correspondentes, sendo as profissões mais antigas as mais baixas, hipótese que infelizmente não corresponde em quase nada aos dados. Assim, os sacerdotes seriam os últimos a aparecer? Não, mas eles teriam estabelecido tardiamente sua supremacia. Malgrado sua vontade de considerar a casta como um fato puramente profano, Nesfield apela de fato às funções cerimoniais. Assim, os pescadores são superiores aos caçadores porque as castas superiores têm necessidade de carregadores de água, que são mais ou menos idênticos aos pescadores. Além disso, a dificuldade de uma teoria como essa reside na explicação da endogamia. Como corporação de trabalho viria a interditar todo o casamento com alguém externo a ela? Segundo Nesfield, a endogamia teria sido introduzida pelos sacerdotes, os Brâmanes, para seu benefício. Antes agrupamento profissional, os Brâmanes teriam sido os primeiros a se transformar em casta, e o processo se teria generalizado por imitação. Introduz-se, então, apesar de tudo, a religião, e nos aproximamos do voluntarismo: "em todas as castas prevaleceu um duplo teste de precedência, industrial e bramânica". Pergunta-se se essa solução eclética, com a importância que dá à imitação , não é o resultado da colaboração de Nesfield com seu assistente indígena Ambika Prasad[14d].

Observe-se que, em todos esses casos em que a casta é tomada como forma extrema de alguma coisa que existe no Ocidente, o aspecto religioso do sistema é considerado como secundário. Não poderia ser de outra maneira, pois é esse o aspecto que, mais bem conhecido, introduziria uma descontinuidade. Ali onde a descontinuidade aparece faz-se apelo ao artificialismo (Nesfield).

Pode-se ligar às anteriores uma teoria mais recente e muito diferente, bem desenvolvida por Hutton. A casta não é aproximada a instituições ocidentais mais ou menos modernas, mas a instituições de povos ditos primitivos ou de sociedades mais simples, e se reconhece melhor a importância do aspecto religioso. Em compensação, como os precedentes, esse autor atomiza: extrai do sistema uma longa lista de "fatores" que são, por um lado, traços conhecidos ou supostos das sociedades simples, e vê o sistema como resultado de sua reunião mais ou menos fortuita. Onde tínhamos o *limite* de

volve o ataque contra a casta e exige que o governo a ignore quanto à identificação das pessoas e aos recenseamentos. Antes, B. A. Irving, numa obra amiúde muito arguta (*Theory and Practice of Caste*, 1853), tomara para si o ponto de vista de de Nobili e de um missionário protestante, Schwartz: a casta é essencialmente uma questão social, a influência cristã a modificará, as distinções de posição são naturais e necessárias (pp. 4, 119 e ss.).
Cf. também *Essays on Caste*, 1851, escritos por missionários.

14c. Referências a Max Weber e a Kroeber, e detalhes sobre essas teorias, no Ap. A § A-B e ss.

14d. John C. Nesfield, *Brief View of the Caste System of the N. W. Provinces and Oudh*, 1885. Sobre a introdução da endogamia, ver pp. 89, 99, 116. Cf. a discussão por Bouglé, *Essais*, pp. 39-51. Em sua dualidade, a teoria de Nesfield se junta à de James Mill acima. Também segundo Ibbetson (*Census Report, Panjab*, 1883, § 334 e ss.), a profissão é a base primeira do sistema e a dominação dos sacerdotes o fator decisivo: "the dominance of one special occupation gave abnormal importance to all distinctions of occupation" (§ 335). Além da substituição, entre os Brâmanes, da função sacerdotal pelo nascimento como critério de pertinência, Ibbetson observa uma dupla diferenciação posterior, por um lado política (distinção entre *dominante* e sujeitos – Ibbetson anuncia aqui um desenvolvimento recente, ver Cap. VII), por outro "artificial" (critérios de pureza etc.). Discussões em Sarat Chandra Roy, "Caste, Race and Religion", e K. P. Chattopadhyay, "History of Indian Social Organisation". Ainda recentemente se lê: "The material needs of the society at a certain stage of its development led to the emergence of the institution, while it was stabilized by the ideological basis of society prevailing at that time" (Ramkrishna Mukherjee, *Dynamics*, p. 75).

uma instituição, temos agora uma *combinação* de traços distintos, combinação que é da alçada do acaso histórico e aproxima essa teoria daquelas que seguem[14e].

## 15. AS EXPLICAÇÕES "HISTÓRICAS"

Todas as explicações aqui se referem mais ou menos explicitamente a acontecimentos do passado, atestados ou supostos, mas elas pertencem a gêneros muito diferentes. Distinguem-se três tipos: a teoria indo-européia ou dravídica, a teoria racial e, finalmente, a teoria difusionista.

Sabe-se que, no século XIX, o interesse erudito pela Índia começou por sua aplicação ao aspecto indo-europeu e ao período mais antigo da história da Índia, o período que acompanhava e seguia a entrada na Índia de uma população de língua indo-européia conhecida através de seus textos religiosos, os Vedas e os textos a eles aparentados. Seria, portanto, natural que houvesse uma teoria indo-européia das castas, e Senart a forneceu em 1896. A data é relativamente tardia, dado que o interesse maior se deslocara então para os períodos mais recentes e a Índia já deixara de ser vista como puramente indo-européia. Por outro lado, a tentativa de Senart pertence ao século XX, no sentido de que parte de uma descrição precisa do estado contemporâneo para remontar em seguida ao passado, e abre discussões ainda em curso. Não é menos verdade que, preocupado em explicar sobretudo o exclusivismo da casta, ele vê seu protótipo num agrupamento de parentesco indo-europeu correspondente à *gens* romana[15a].

A teoria racial da casta é a que certamente se difundiu em data muito recente. Há muitas razões para isso. Do lado indológico, existiu a tendência de ligar toda a cultura da Índia pós-védica à mistura da cultura dos invasores indo-europeus com a das populações autóctones. Ora, a teoria racial amarra a instituição das castas ao encontro de duas populações: os invasores teriam procurado preservar a pureza de seu sangue pela criação de grupos fechados – notem ainda o voluntarismo – ou por um mecanismo mais refinado mas equivalente. A explicação parece quase imediata para a mentalidade moderna, para a qual o que corresponde à noção de casta é precisamente a de raça, por maior que seja em verdade a diferença[15b]. De tal modo que se argumenta por analogia com as situações modernas consideradas semelhantes (Brancos e Negros nos Estados Unidos ou na África do Sul). Temos aqui, então, ainda, o benefício de uma continuidade aparente com fenômenos modernos. A teoria, que possuía a vantagem da colaboração da antropologia física, foi sistematizada por Risley, que pretendeu encontrar uma correlação simples entre a ordem das castas e o índice nasal dos sujeitos a elas pertencentes. Foi discutida e modificada até nos nossos dias. Observemos apenas que, sejam quais forem suas origens, na medida em que cada casta constitui um isolado demográfico mais ou menos perfeito, é natural que os caracteres físicos médios de seus membros difiram dos de uma outra casta[15c].

Mencionaremos, só para lembrar um terceiro tipo de explicação, que provém de uma forma de história cultural que se constituiu em moda na etnologia, o difusionismo. Se ele não forneceu propriamente uma explicação, que consistiria em restabelecer a história do fenômeno a partir de uma origem única segundo sua distribuição geográfica, Hocart, a quem devemos muito, ademais, para a compreensão da casta, às vezes parece subentender uma explicação semelhante nas aproximações freqüentemente temerárias que propõe com outras civilizações[15d].

## 16. EXPLICAÇÕES COMPÓSITAS

Observamos de passagem algumas combinações entre os diversos tipos de explicações. Há muitas mais. Assim, segundo Max Müller, em primeiro lugar se teriam oposto duas raças, depois os sacerdotes e a nobreza enquanto distintos das pessoas comuns (e teríamos assim os quatro estados ou *varṇa* clássicos, cf. Cap. 3), finalmente as pessoas comuns se teriam distinguido segundo a profissão[16a]. A idéia de combinar as explicações deveria se impor naturalmente, pois cada uma delas só dá conta de um aspecto do sistema: seja a divisão do trabalho, seja o caráter hereditário e a separação decisiva entre grupos diferentes, seja a hierarquia, seja, muito mais raramente, a tonalidade religiosa. Todas tentam, em suma, fazer o todo provir da parte. Além disso, todas as teorias que passamos em revista, salvo a teoria artificialista e a de Hutton, tentam compreender a casta de algum modo imediato, a partir de nossa própria civilização. Sem dúvida, não existe, no fundo, outro ponto de partida, mesmo que se passe pela intermediação das sociedades ditas primitivas, mas a diferença tão decisiva que se percebe, e que escandaliza o homem moderno, exige, para ser compreendida, uma tentativa ao mesmo tempo mais laboriosa e mais radical.

14e. J. H. Hutton, *Caste in India*, pp. 164-165.

15a. Émile Senart, *Les Castes dans l'Inde, les Faits et le Système*, 1894; discussão em Bouglé, *op. cit.* Para as teorias da origem pré-ária ou dravídica das castas, cf. Hutton, *Caste*, pp. 152 e ss.

15b. Abaixo, Ap. A, § C.

15c. Para uma bibliografia, ver Georges Olivier, *Anthropologie des Tamouls*, 1961. A teoria de Risley está primeiramente formulada em *Tribes and Castes of Bengal, Ethnographical Glossary*, 1891 (p. XXXIV), depois em *People of India* (p. 273); cf. Hutton, *Caste*, pp. 118-119; e Olivier, p. 30. Entre os autores que fazem sua essa teoria, mais ou menos modificada, Ghurye, *Caste and Race*, 1931, Cap. V e p. 143; D. N. Majumdar, *Races and Cultures* (pp. 280-284, 291 e ss., 306).

15d. A. M. Hocart, *Les Castes*, 1938, *passim*.

16a. Max Muller, *Chips*, pp. 320 e ss.

## 17. O PERÍODO 1900-1945

Ao mesmo tempo em que se sucediam os tipos de explicação precedentes, a primeira metade do século XX é caracterizada por um progresso do ponto de vista da comparação, da compreensão e da análise e por um reconhecimento melhor do lugar da religião. Ghurye, Hutton, Hocart, todos os três com variados graus de experiência da sociedade das castas, tornam a comparação mais precisa[17a]. Todo o esforço de Hocart visa permanecer fiel ao ponto de vista indígena e a restituir a ele sua própria lógica interna. Ele não se proíbe especular, mas a partir de uma descrição melhorada que reconhece o lugar próprio da religião[17b]. Bouglé, desde o começo do século, analisa o sistema através da literatura e, com relação às teorias parciais que discute, insiste na presença e na união de três caracteres (hierarquia, separação, interdependência). Ele está, também, tentado a ligar cada um deles a uma causa diferente, mas finalmente os funde na oposição do puro e do impuro, e é daí que partiremos. Por fim, Max Weber, além das contribuições em sociologia geral (distinção entre classe econômica e grupo de estatuto, natureza da divisão do trabalho), realiza, no vasto afresco da religião comparada, a comparação mais rica e mais refinada entre o universo ocidental e o universo hindu. Milagre de empatia e de imaginação sociológica, em se tratando de um trabalho de segunda mão cujo ponto central é tomado de empréstimo aos desenvolvimentos europeus[17c].

Entre os traços do sistema das castas, esses autores tendem a acentuar especialmente a separação (exceto Hocart, que, ao contrário, a negligencia um pouco). Bouglé, por exemplo, supõe uma "repulsa" que afastaria automaticamente as castas uma da outra[17d]. No fim das contas, 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, e nós a veremos no período seguinte.

## 18. APÓS 1945

O período contemporâneo, após a última guerra, é caracterizado pelo predomínio do estudo direto, da observação de grupos restritos por antropó-

17a. Ghurye, *Caste and Race* etc.; Hutton, *Caste in India*; Hocart, *Les Castes*.

17b. É difícil fazer justiça a Hocart com poucas palavras. Além da preocupação das origens com uma suspeita de difusionismo, há nele algo de comparatismo indo-europeu estrito, e ele barateia alguns traços (endogamia) em benefício de sua comparação. Apesar de tudo, devemos mais a Hocart do que tudo o que podemos reprovar nele. Ele detecta pelo menos dois pontos fundamentais: que a fidelidade ao ponto de vista indígena impõe a religião no primeiro plano, e que só se pode atingir a essência das instituições por comparação. É preciso insistir nisso, tanto mais que, em Hocart, a intuição nem sempre recebe sua expressão adequada. Ver o ensaio crítico em *Contributions*, II. Voltaremos a Hocart sobretudo no Cap. 7.

17c. Max Weber, *Hinduismus und Buddhismus*, 1920; sobre classe e casta, ver aqui mesmo Ap. A; sobre a divisão do trabalho, nota 42e.

17d. Bouglé, pp. 25 e ss.



logos profissionais. Ele é rico e diverso, mesmo que não tenha produzido ainda nada de comparável a Bouglé ou a Max Weber. Os trabalhos são de amplitude e de importância variáveis, raramente têm como objeto o sistema das castas em si mesmo, mais freqüentemente um de seus aspectos ou um aspecto conexo da sociedade. A descrição e a consideração sociológica geralmente substituem a especulação sobre as origens. Além da diversidade dos trabalhos e das tendências, pode-se isolar um certo consenso para alguns pontos. Percebeu-se muito rapidamente que não se devia superestimar a categoria de "aldeia", e a velha noção da "comunidade de aldeia" auto-suficiente foi criticada. Insistiu-se muito no fato de que cada sistema de castas concreto correspondia provavelmente, no passado, ao território de uma unidade política restrita, o "pequeno reino" (*little kingdom*). Como se verá (Cap. 7), a idéia não era desconhecida, mas adquiriu nesse período um relevo todo novo. Dois conceitos propostos pelo Prof. Srinivas foram amplamente utilizados. São os de "casta dominante", entenda-se a casta que domina a aldeia porque é proprietária da terra, e o de "sanscritização", que designa a tendência de os inferiores imitarem os Brâmanes na esperança de melhorar seu estatuto.

Os fenômenos modernos, "mudanças sociais" e fatos políticos, são estudados com predileção. Após um longo período de preferência pelas mudanças, essa preocupação parece chegar hoje à necessidade de uma comparação mais precisa entre a Índia e o Ocidente (Cap. 11). Afastou-se com freqüência, nesse período, da literatura antiga, até mesmo se protestou às vezes contra a propensão dos antecessores de utilizar os velhos textos sânscritos[18a]. Sem dúvida, isso não deve ser feito sem discernimento, mas tende-se a exagerar ao mesmo tempo a contribuição adquirida apenas pela observação direta e a distância entre o que ela revela e o que nos dizem as fontes antigas.

Finalmente, se progresso houve na consideração detalhada dos diversos aspectos do sistema, os obstáculos ainda existem. Assim, no que concerne à hierarquia (Cap. 3), e sem contar as monografias, Stevenson configura um progresso sobre Blunt, e McKim Marriott, um progresso sobre Stevenson[18b], mas ao mesmo tempo persiste a incompreensão da hierarquia como tal. Já se assinalou a voga geral, nesse período, da teoria da "estratificação social". Sem dúvida ela representa um progresso na medida em que insiste nas diferenças de posição, mas bloqueia também toda compreensão da hierarquia (Ap. A) e, ao mesmo tempo, tende a rejeitar para fora da casta seus outros aspectos (divisão do trabalho etc.). Do mesmo modo que anteriormente se havia com freqüência reduzido o aspecto religioso do sistema a um epifenômeno, também aqui se nota pelo menos uma tentativa, da parte dos antropó-

18a. Cf. particularmente M. N. Srinivas, "Varna and Caste", em *Caste in Modern India*, pp. 63-69, e *Caste, a Trend Report*, pp. 137-138.

18b. E. A. H. Blunt, *Caste System*, 1931 (essa descrição bastante cuidadosa ignora a hierarquia no nível dos princípios); H. N. C. Stevenson, "Status Evaluation", 1954; McKim Marriott, "Attributional and Inte-

logos, de reduzir a hierarquia às relações de poder (K. Gough)[18c]. O estudo do sistema de divisão de trabalho na aldeia mostra também uma incapacidade de estabelecer a hierarquia em seu verdadeiro plano. Um pioneiro, Wiser, descreveu-a em detalhes com relação a uma aldeia do Norte, em 1931, mas, contra toda evidência, pretendeu ver aí uma "reciprocidade" no fundo igualitária. Mais recentemente, num trabalho de segunda mão, Beidelman o critica com justiça em relação a esse ponto, mas, por sua vez, se vê a desigualdade, é para confundi-la com a "exploração". Um e outro falharam, não conseguiram ver que o sistema assegura a cada um sua subsistência *proporcionalmente ao seu estatuto* (Cap. 4).

Finalmente, a recusa de se colocar, do ponto de vista do conjunto e da insistência, num universo estrutural, de pesquisar *a* casta como "grupo real", como substância ou indivíduo, perpetuam-se em alguns autores. Logo veremos o problema se apresentar por inteiro em Hutton. Recentemente, num artigo da *Enciclopédia Britânica*, Stevenson propôs para o problema de Hutton uma solução refinada que consiste em considerar a "casta" como um atributo mais ou menos indefinível de alguns grupos, devendo então ser colocada em segundo plano[18d]. Mais claramente ainda, para a Sra. Karvé, o grupo real é o grupo que entrou no sistema numa determinada época e seria reconhecível por seus costumes e pelos caracteres físicos de seus membros. Como esse grupo é de ordem da subcasta, a casta, embora identificada por seu nome na sociedade indiana, está reduzida a ser qualificada de *cluster*, buquê ou pacote de "castas" (de subcastas na terminologia comum)[18e]. O sistema é tomado como uma simples coleção de "blocos" cujo arranjo se deixa de lado. Eis aí um caso extremo e excepcional. Mais característicos do período em seu conjunto é o fato de que a observação direta não põe fim às visões ocidentais, atomistas, materialistas, behavioristas, que conduzem, por exemplo, à confusão entre casta e racismo. Pode-se esperar aqui um progresso, pois o período de pesquisa intensiva se abriu há pouco tempo e ainda não produziu todos os frutos.

No conjunto, vê-se que o inevitável sociocentrismo do primeiro período se fez sentir no segundo e ainda não está ausente do terceiro. Deve-se ter percebido que suas principais manifestações são: a redução do religioso ao não-religioso; a tendência de tomar a parte pelo todo, seja *a* casta no lugar do sistema, seja um aspecto (separação *ou* divisão do trabalho) no lugar do conjunto dos aspectos; finalmente, e sobretudo em nossa época, a subesti-

18c. K. Gough (1959), "Criteria of Caste Ranking" em McKim Marriott, *Caste Ranking*, são estudados determinantes de fato como fatores do *desenvolvimento* do princípio hierárquico (ver § 36 e, em geral, Cap. 3).

18d. H. N. C. Stevenson, verbete. "Caste" na *Encyclopaedia Britannica*, ed. 1961 (e já em "Status Evaluation"). Para esse autor, a casta não é um grupo real, a casta é, em conseqüência, caracterizada por um certo arranjo dos grupos isolados analiticamente pelo sociólogo e considerados como reais: grupo endógamo, grupo de comensalidade etc. Disso resulta uma descrição complicada em que a ênfase é deslocada das categorias indígenas para as do observador, sem possibilidade de síntese.

18e. I. Karvé, *Hindu Society. An Interpretation* (ver abaixo, § 36.1).



mação, a não-consideração, a redução da hierarquia ou a incapacidade de a compreender. Como se teria podido prever a partir do contraste entre nossas concepções e aquelas de que se trata aqui, e como se verá melhor na continuação, ela é a pedra de toque, o obstáculo maior que se opõe à compreensão do sistema de castas[18f].

18f. Seria interessante pesquisar se o desconhecimento da hierarquia varia segundo a pertinência do pesquisador, esquecendo-a os Indianos mais facilmente, por exemplo, do que os Americanos. Entre os autores recentes, talvez seja Francis L. Hsu quem mais tenha acentuado a hierarquia, em contraste com a China e os Estados Unidos (*Clan, Caste and Club*, pp. 180 e ss.).

2

# DO SISTEMA À ESTRUTURA

## O PURO E O IMPURO

Vimos que corremos o perigo de projetar nossos próprios preconceitos no fenômeno que estudamos e que nos falta um método fundamentado em nossa relação com ele. Num sentido, é o método da antropologia social em geral que está em jogo, mas essa discussão preliminar será reduzida ao mínimo em vista de nosso objetivo particular. Donde as três primeiras seções deste capítulo precederem o enunciado do princípio ideológico do sistema: a oposição do puro e do impuro.

### *21. ELEMENTO E SISTEMA*

Quantas castas existem na Índia? É possível enumerar algumas das castas principais, é possível dar-lhes nomes? Perguntas semelhantes a essas sem dúvida ocorrem ao espírito do leitor. Não tentaremos aqui responder a elas, porque em grande medida elas não têm sentido, como se perceberá cada vez com mais clareza no que segue. Procuraremos com brevidade fazer ver por que a situação se apresenta desse modo. Ver-se-á que cada sistema de castas concreto estava mais ou menos limitado a uma área geográfica determinada. Imaginemos, então, a Índia, para simplificar, como composta de um número indefinido de pequenas circunscrições territoriais e tantos outros sistemas de castas concretos, sendo o casamento impossível fora delas. Para se ter o número total de castas na Índia, será preciso multiplicar o número de castas

crições? Ou será preciso levar em consideração as similitudes de uma circunscrição com outra e, porque existem Brâmanes por toda parte por causa da hierarquia, dizer que existe uma "casta" de Brâmanes? Isso seria ignorar a extrema compartimentação interna dessa categoria (pois é uma categoria – *varṇa* – e não uma casta). O mesmo ocorre com os Intocáveis, no baixo da escala, que se agrupam em várias castas, mesmo numa única circunscrição. Encontram-se barbeiros por toda parte, mas, sem falar de sua compartimentação interna, o estatuto hierárquico do barbeiro não é o mesmo no Norte e no Sul.

Na prática, para denominar as castas, basta vê-las de fora: numa dada área lingüística há um número elevado, mas não indefinido, de nomes de castas. Pode-se aumentá-los, mas, ao fazê-lo, será negligenciado um aspecto importante do fenômeno: vista de dentro, a categoria que corresponde a um desses nomes se subdivide pelo menos uma vez, e amiúde muitas vezes, e é só no interior de uma dessas subdivisões que, por exemplo, se casa. De fato, essa subdivisão não tem fim: sem se sair do lugar, o que à distância parecia unido aparece agora compartimentado. Dito isso, um quadro regional das castas vistas de fora não deixa de ter sentido, pois é mais ou menos assim que o sistema aparece aos olhos dos que nele vivem, do ponto de vista das relações entre castas diferentes (nota 21c). Daremos exemplos, aqui mesmo, da articulação em castas da população de uma aldeia.

A casta, unificada do exterior, é dividida do interior. Mais geralmente, uma casta particular é um grupo complexo, um encaixe, se se quiser, de grupos de diversas ordens ou níveis, onde as funções diferentes (profissão, endogamia etc.) se ligam em níveis diferentes. Finalmente, muito mais que um "grupo" no sentido comum, a casta é um *estado de espírito*, um estado de espírito que se traduz pela emergência, em diversas situações, de grupos de diversas ordens a que se dá geralmente o nome de "castas". Eis por que não se deve ver o conjunto a partir da noção do "elemento", segundo a qual se conheceriam pelo nome e pela natureza os "elementos" constituintes, mas a partir da noção de "sistema", segundo a qual alguns princípios fixos presidem ao agenciamento de "elementos" fluidos e flutuantes.

Para nos convencermos disso, basta remontarmos a um dos últimos exegetas *da casta*, J. H. Hutton. Depois de ter apresentado as definições ou descrições propostas por diversos autores, ele concluiu:

> A verdade é que, enquanto uma casta é uma unidade social num sistema social mais ou menos orgânico, e é suficientemente semelhante de uma ponta a outra da Índia para ser reconhecida de imediato, a natureza dessa unidade é (entretanto) muito variável e torna difícil uma definição concisa[21a].

21a. *Caste in India. Its Nature, Function, and Origins*, Cambridge, 1946, pp. 44-45.



Essa expressão é embaraçosa. Entretanto, o desafio da dificuldade já contém a solução: se não se pode definir o elemento, pode-se definir o sistema, que, ele próprio, é aparentemente constante, "mais ou menos orgânico". Mas Hutton constata o fracasso de uma concepção atomista sem procurar substituí-la por outra. É notável que ele não faça nenhuma referência, a esse respeito, ao *Essai* bastante anterior em que o próprio Bouglé partia do sistema e não do elemento. De resto, num volume regional do *Census* de 1931, que Hutton dirigia nacionalmente, um autor anônimo escreveu com justeza: "Segundo a ciência moderna, é impossível compreender ou apreciar um elemento de uma estrutura sem levar em consideração sua função como parte do todo... Nosso primeiro dever é, então, considerar o sistema como um todo"[21b].

Mas o que entender por "sistema" de castas? A palavra reveste dois sentidos diferentes, um sentido empírico e um sentido ideológico. Pode-se falar tanto do conjunto das castas concretas que estão reunidas num território determinado quanto de um sistema geograficamente circunscrito de castas. Como vamos ver, há boas razões para se pensar que no passado o sistema das castas existia de fato sob a forma de tais conjuntos concretos espacialmente justapostos e correspondentes cada um a uma pequena unidade política. Uma consideração desse tipo é, então, útil, mas do ponto de vista teórico ela não é suficiente, nem primeira. Com efeito, esses conjuntos concretos, supostamente isolados, são semelhantes, repousam sobre princípios comuns. É nesse sentido que se pode falar *do* sistema das castas como de uma instituição pan-indiana. Nesse nível, o sistema das castas é antes de tudo um sistema de idéias e de valores, um sistema formal, compreensível, racional, um sistema no sentido intelectual do termo. É, ademais, esse aspecto que levava antigos autores como o *abbé* Dubois a considerar a casta como criação consciente de antigos legisladores[21c]. Nossa primeira tarefa consiste em apreender esse sistema intelectual, essa ideologia.

21b. "Some thoughts on the Caste System", em *Census of India*, 1931, vol. XVIII, United Provinces, Part I, Report, p. 541, § 2.

21c. Sobre o sistema no sentido empírico, geograficamente circunscrito, cf. por exemplo David G. Mandelbaum em *Economic Weekly*, 1959, p. 145. A diversidade concreta pode ser deduzida ainda se se comparar entre si vastas regiões da Índia. Para uma idéia dos conjuntos de castas nessa escala, reportar-se aos três breves quadros regionais das populações em Hutton, *Caste*, primeira parte.
Os dois sentidos de "sistema" que distinguimos são justapostos por F. G. Bailey na mesma frase: "Esses dois fatos são aspectos do sistema das castas (sentido pan-indiano), e cada bloco em si mesmo (trata-se de cada aldeia ou unidade territorial tradicional) constituía um sistema de castas (sentido empírico)" ("Closed Social Stratification in India", *Archives eur. de Soc.*, IV-I, 1963, p. 108). O mesmo autor, entretanto, protestara com energia contra a idéia da unidade sociológica da Índia ("For a Sociology on India?", em *Contributions* III, pp. 88-101). É verdade que aí mesmo fala *do* sistema, em suma, como tipo comum dos sistemas concretos e que prefere fazer abstração da ideologia na definição do sistema (p. 116). Estranho procedimento, se se imagina que os Indianos têm uma convicção muito forte de que é a ideologia que os une para além de todas as diversidades regionais – como nosso distinto colega M. N. Srinivas insistiu tantas vezes em sua monografia sobre os Curgos e em outros trabalhos. É que, para Bailey, a ideologia releva da "cultura" e a sociologia só se ocupa da "estrutura", isto é, da morfologia

Esse ponto de vista tem o inconveniente de estender demais a matéria. Com efeito, se nos ativéssemos ao ponto de vista empírico, o sistema se limitaria aos grupos denominados castas e às relações individuais ou coletivas correspondentes, sejam elas internas à casta ou se dêem entre membros de castas diferentes. Ainda isso poderia ser compreendido de maneira ampla ou restrita. É assim que, durante alguns anos, houve uma tendência a deixar fora de consideração a rede aldeã de especialização e de interdependência entre castas diferentes, conhecida pelo nome de "sistema *jajmānī*", como se ela contituísse uma realidade distinta e não um aspecto do sistema das castas. Prova-o Hutton, que, arrastado sem dúvida por sua tendência atomizante, não diz uma palavra sobre ela[21d].

Ao contrário, quanto mais se acentua o aspecto ideológico, tanto mais difícil é isolar um domínio especial no interior da sociedade das castas como um todo. Por exemplo, a idéia de hierarquia, tão importante no que concerne à casta, não se apresenta isolada, ela penetra todo o domínio do parentesco; também as relações entre pai e filhos parecem, na evolução do direito hindu, ser modeladas pela interdependência entre superior e inferior de castas diferentes[21e]. É preciso, para essa exposição, traçar um limite arbitrário e rejeitar os fatos desse tipo – entendamos: aquilo que transborda o sistema de idéias relativo às castas – naquilo que chamaremos de implicações e concomitâncias do sistema, das quais assinalaremos em seguida as mais importantes (Cap. 9).

social. Essa petição de princípio é muito difundida. Na medida em que ela visa a apreender a essência da sociedade, rejeitando como não pertinentes idéias e valores, só se pode, naturalmente, rejeitá-la. Entretanto, Barth escreveu de maneira semelhante que,"se se quer que o conceito de casta seja útil para a análise sociológica, é preciso que sua definição seja baseada em critérios estruturais, e não em traços particulares da filosofia hindu", o que leva Leach a se perguntar se "é melhor considerar a casta como um fenômeno cultural ou estrutural" e a concluir, com Barth, que se trata de uma questão estrutural, mas, contra ele, que o sistema indiano é estruturalmente *sui generis*. Sem assumir para nós essa distinção, cujo sentido parece variar no próprio texto de Leach, dizemos, com ele, que o sistema das castas é, com efeito, "estruturalmente" diferente, mas acrescentamos que ele é também, e não por acaso, "culturalmente" diferente. Mostraremos adiante (§ 104) que o sistema do Swat descrito por Barth é, ao contrário do que esse autor pensa, e como Leach pressentira, culturalmente influenciado pelo sistema das castas e estruturalmente diferente (E. R. Leach (org.), *Aspects of Caste*, pp. 2-5 e ss.). Respondendo de um ponto de vista metodológico à questão colocada por Leach, diremos que a visão dita "estrutural", isto é, a teoria da casta como forma de estratificação social, apresenta precisamente o inconveniente que Bailey atribui (*Archives eur. de Soc.*, p. 116) à definição da casta pela religião: ela supõe já concluída a descoberta da casta e interrompe a pesquisa fundamental; ao contrário, o progresso da compreensão – e, em conseqüência, da comparação – exige que a ideologia seja levada em consideração; gostaríamos que, por seus resultados, o presente trabalho ilustrasse essa perspectiva.

21d. A ausência ou a subestimação do *jajmānī* (seja ele designado assim ou de outro modo) é surpreendente em trabalhos como: Stevenson, "Status Evaluation", 1954; Srinivas, *Coorgs*, 1952; Bailey, *Caste and the Economic Frontier*, 1957.

21e. Sobre a hierarquia no parentesco ver § 53 e ss. Na seqüência de um desenvolvimento histórico que chegou a reduzir seriamente a *patria potestas*, a interdependência do pai e do filho na família indivisa hindu está em evidência na doutrina dominante na época moderna, a da Mitakshara (cf. "La notion de *sapinda* dans l'Inde ancienne", a ser publicado).



## 22. LUGAR DA IDEOLOGIA

Dissemos que nosso objeto primeiro era um sistema de idéias e valores. Reconhecemos também, de passagem, no território ou na localidade, o exemplo de um fator que, sempre sem figurar diretamente na ideologia, intervém no nível das manifestações concretas do sistema das castas. Deve-se aclarar um pouco essa dualidade. Note-se, em primeiro lugar, que percebemos as duas espécies de aspectos de maneira diferente, de sorte que a distinção entre eles exprime nossa posição com relação ao objeto. Com efeito, de um lado, é a teoria indígena que nos permite dar seu nome às coisas: quando falamos de casta, traduzimos mais ou menos um conceito indígena (*jāt*, *jāti*, palavra de origem indo-européia, mas provavelmemnte encontrada em toda parte); se, ao contrário, falamos de "estratificação social", introduzimos julgamentos arbitrários (ou: 1. casta e classe social são fenômenos de mesma natureza; 2. a hierarquia é incompreensível; 3. no sistema indiano a separação e a interdependência dos grupos estão subordinadas a essa espécie de hierarquia obscura ou vergonhosa)[22a]. Por outro lado, se somos capazes de perceber nos fatos uma outra dimensão que não apenas aquela da consciência indígena, isso acontece graças à comparação, graças em primeiro lugar à comparação implícita e inevitável com nossa própria sociedade. Isso deve ser evidente.

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. Ora, eles as vêem muito sistematicamente, e não é impossível apreender o princípio de sua visão. Perceberemos até mesmo que eles em grande medida já fizeram o trabalho para nós. Oito séculos talvez antes de Jesus Cristo, a tradição distinguiu absolutamente entre estatuto hierárquico e poder, e esse é um ponto cardinal que a pesquisa moderna não conseguiu apreender com seus próprios meios. É verdade, entretanto, que nos permitiremos, em alguns pontos, completar e sistematizar a teoria indígena ou ortógena das castas – não sem emprestar, a título secundário, algo aos aspectos empíricos – a partir do postulado de que os homens em sociedade pensam de maneira coerente, racional, sobretudo numa matéria tão importante, e de que é possível resgatar o princípio simples de seu pensamento. Essas modificações correm naturalmente por conta de nossos riscos e perigos, continuando a pedra-de-toque a ser o que as pessoas pensam e no que elas crêem. Nada de novo em tudo isso: apenas aquilo que o etnólogo ou antropólogo social sempre procurou fazer. Só que o itinerário se tornou mais longo e complicado e, ao mesmo tempo, mais seguro, na medida em que estamos lidando com uma grande e antiga civilização. Foi só recentemente que as generalizações prematuras da sociologia, no sentido retrito do termo, propuseram para essa viagem alguns resumos ilusórios.

22a. Constataremos rapidamente a justeza de um observação de Leach: a ênfase colocada na "estratificação social" obscurece também os aspectos não hierárquicos e prejulga finalmente a natureza do fenômeno;

Mas a ideologia não é tudo. O fato é que a observação de um conjunto local qualquer mostra uma vida social que, se orientada de maneira decisiva pela ideologia, a extravasa amplamente. Isso coloca o problema fundamental desses estudos em geral. Recorre-se correntemente a várias soluções: nos nossos dias, muito freqüentemente, sacrifica-se a ideologia ao aspecto empírico, pode-se também fazer o contrário, ou ainda opô-los em absoluto um ao outro[22b]. Veremos exemplos. Observemos de passagem que o fato é universal: se ele refletisse completamente e apenas o dado, o sistema das idéias e dos valores deixaria de ser capaz de orientar a ação, deixaria de ser ele próprio (§ 7). No nosso caso, em todo conjunto concreto, encontraremos em ação o princípio formal, mas encontraremos também alguma outra coisa, uma matéria-prima que ele ordena e engloba logicamente, da qual não nos dá conta de imediato. É aqui que se situa o equivalente do que chamamos relações de força, fenômenos econômicos e políticos, poder, território, propriedade etc. Esses dados, que resgatamos graças às noções que deles temos segundo nossa própria ideologia, podemos chamá-los de concomitâncias (comparativas) do sistema ideológico. Alguns autores as estudam preferencialmente sem se aperceberem de que a desvalorização de que elas são objeto, no caso presente, as altera profundamente. Esses fenômenos, esperados pelo especialista imbuído da ideologia moderna, são aqui sufocados pela golilha de bronze de uma ideologia oposta. Limitar-se a eles é, para usar uma expressão local, fechar-se na casta inferior. É preciso, ao contrário, a nosso

"the tendency to stress the 'status-group' component of caste prejudges the whole question as to what is the essencial sociological nature of the Indian phenomenon" (*Aspects of Caste*, p. 1).

22b. Um autor sem experiência direta pretende resolver a questão em algumas páginas: Edw. W. Pohlman, "Evidence of disparity between the Hindu practice of caste and the ideal type", *Am. Soc. Rev.*, 116 (1951), pp. 375-379. David Pocock e eu mesmo, enquanto co-autores de *Contributions* I, fôramos acusados por F. G. Bailey de relacionar tudo à ideologia (*Contributions* III, pp. 88 e ss.; nossa resposta, IV, pp. 82 e ss.). No artigo já citado (*Archives eur. de Soc.*, IV-1), o crítico se exprime de maneira mais matizada, mas seu modo de proceder não encoraja a discussão. Utiliza de duas maneiras a parte de nossas *Contributions* II consagrada a Bouglé. Às páginas 109-110 retoma, de fato, pura e simplesmente, a título preliminar, a definição de Bouglé: "I have broadly classified caste activities under the headings of segregation, interdependence, hierarchy". A fonte dessa definição não é indicada, o nome de Bouglé não é pronunciado. Um pouco mais tarde, às páginas 114-116, Bailey nos atribui uma "definição da casta pela religião". Para fazê-lo, extrai um certo número de citações (cuja primeira parte pertence a Bouglé) que devem parecer ao leitor a constituição de uma "definição" bem desajeitada. É que o crítico se esqueceu de dizer que elas foram extraídas de um "resumo comentado" de Bouglé (*Contributions* II, pp. 31-44) cuja intenção era contribuir para dar a conhecer a teoria desse autor ampliando-a um pouco. O crítico quer reconhecer uma certa coerência em nossa visão do puro e do impuro, mas acrescenta que "it is a hindrance in that it obscures the political and economic tasks performed by the Indian system of social stratification". Ora, acontece que o comentário de Bouglé era imediatamente seguido de um ensaio sobre Hocart intitulado precisamente: "A. M. Hocart, or Religion and Power". Em suma, talvez sob a influência dos lógicos positivistas, o Sr. Bailey siga seu caminho sozinho; parece mesmo indiferente à continuidade entre suas publicações sucessivas. Anteriormente exigia que uma definição da casta cobrisse o racismo dos E. U. A. ou da África do Sul (*Contributions* III, p. 97), agora não só acha que essa definição é insuficiente (p. 113), mas também exige que as associações modernas indianas de "casta" sejam designadas cientificamente com um outro nome (abaixo, p. 115). Até poderíamos concordar com isso, mas não seria o caso de isso implicar *a fortiori* que se trata de coisa bastante diferente o que acontece com as castas na América?



ver, restituí-los ao seu lugar, relacioná-los à ideologia que de fato eles acompanham, ficando claro que *é só com relação à totalidade assim reconstituída que a ideologia assumirá seu sentido sociológico verdadeiro*.

Sem dúvida, os estudos nesse sentido estão pouco avançados, e não se pode esperar ir muito longe, mas pelo menos o método não apresenta dúvidas. Tomado globalmente, nosso objeto nos aparece um pouco como um *iceberg*: uma parte apenas, a mais fácil de descrever, emerge à luz da consciência, é solidária de uma outra, mais obscura, mas cuja presença sabemos detectar. O fenômeno observado tem um componente ideológico e um outro que chamamos residual sem preconceito ontológico, para assinalar a maneira pela qual é ele colocado em evidência. O que acontece no plano de observação, O, uma vez relacionado a um primeiro plano de referência, o plano da ideologia, I, coloca em evidência uma outra componente situada no plano residual R: $(o = i + r)$. Da observação e da ideologia deduzimos por "subtração" a componente residual empírica de cada fenômeno observado. É óbvio que o erro nos espreita nessa espécie de operação: muito particularmente nos arriscamos a nos enganar na aplicação da ideologia a uma situação particular, sobretudo no início e se superestimamos nossa compreensão do sistema. Muito felizmente os diferentes fenômenos ou vetores não são independentes uns dos outros, e veremos pouco a pouco se destacarem os primeiros delineamentos de uma lei geral das relações de I e de R no sistema [22c].

Resta dizer uma palavra sobre a exposição. Será fastidioso descrever primeiro a ideologia e depois retomar cada ponto no plano da observação. Ainda que o plano R ou não ideológico só seja tratado diretamente a partir do Capítulo 7 ("Poder e Território"), destacaremos *pari passu* a componente correspondente no tratamento dos aspectos propriamente ideológicos. Por exemplo, no que concerne à hierarquia (Cap. 3), começaremos pela ideologia para considerar depois o dado observado e colocar assim, em evidência, a componente residual.

Nem é preciso repetir que, se os aspectos ditos político-econômicos são assim postos em segundo plano com relação à ideologia da casta, isso é o efeito não de um preconceito qualquer, mas apenas da necessidade de dar uma imagem fiel do sistema tal como ele surge para nós. Não é impossível,

22c. Alguém poderia fazer a objeção de que estamos simplificando ao extremo uma situação complexa. A distinção é, em suma, entre aspectos conscientes e aspectos não conscientes, e essa é uma distinção relativa e não absoluta. Isso é verdade, como é verdade, por exemplo, que os aspectos político-econômicos não escapam completamente à consciência dos interessados. Eles são até mesmo o assunto de uma literatura, a do *artha*, na verdade bastante pobre em relação à literatura religiosa do *dharma*. Mas, do mesmo modo que na literatura considerada globalmente esses aspectos estão subordinados aos aspectos religiosos, eles estão praticamente excluídos da constelação de idéias e de valores fortemente acentuados e ligados entre si que formam a ideologia (se se quiser, a ideologia principal ou predominante) do sistema social. Certamente existem inexatidões e insuficiências numa tal definição do núcleo consciente do sistema, mas, por um lado, o sociólogo deve ser sensível a essa predominância de certas representações, e, por outro, acredita-se, na prática, distinguir os dois componentes sem arbitrariedade, e com saldo positivo.

embora seja dificilmente concebível no presente, que se chegue no futuro a mostrar que os aspectos político-econômicos são na verdade fundamentais e que a ideologia seja secundária. Simplesmente ainda não chegamos lá. Trata-se, no momento, de uma descrição compreensiva, no duplo sentido de "inteligível" e "global".

## 23. *A NOÇÃO DE ESTRUTURA*

A partir de nossa opinião corrente sobre a hierarquia, fazemos em primeiro ligar para nós a representação do sistema das castas, ou de um conjunto de castas determinado, como uma ordem linear que vai da mais alta à mais baixa – uma ordem transitiva e não cíclica: cada casta é inferior àquelas que a precedem e superior àquelas que a seguem, e todas estão compreendidas entre dois pontos extremos. Alguém pode objetar, dizendo que a imagem é simples demais: na região mediana em particular, é freqüentemente difícil classificar absolutamente duas castas determinadas, uma em relação à outra (cf. § 35 e ss.). Além disso, uma ordem desse gênero, se temos de nos contentar com ela como dado último, nunca é cômoda. Felizmente as coisas mudam, se considerarmos os *princípios* que servem para classificar mais ou menos perfeitamente as castas numa ordem. Encontramos, assim, subjacente a essa ordem, um sistema de oposições, uma estrutura.

A palavra "estrutura" é empregada hoje de modo amplo e diverso. Lembremos rapidamente o sentido estrito em que ela será tomada aqui e as conseqüências ao mesmo tempo que as condições desse emprego. Devemos a introdução do conceito estrito de estrutura em antropologia a Claude Lévi-Strauss. Ele nos vem da fonologia e, do ponto de vista que nos interessa, é preciso remontar também à *Gestalttheorie* ou teoria da forma e à fenomenologia [23a]. A dificuldade encontrada na consideração dos sistemas em antropologia é muito semelhante àquela que Louis de Broglie observava recentemente com relação à física:

23a. Resumimos aqui: "Y a-t-il une structure sous-jacente à l'ordre des castes?", comunicação inédita apresentada à Association of Anthropologists, Londres, janeiro 1952. Principais referências: Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*; N. S. Troubetzkoy, *Principes de Phonologie*; Wolfgang Koehler, *Gestaltpsychology*; Kurt Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*; M. Merleau-Ponty, *Structure du Comportement*. A citação de Louis de Broglie foi extraída de *Continu et Discontinu en Physique moderne*, 1941, p. 116.
Nossa concepção da "estrutura" é diferente, entre outras, da de Radcliffe-Brown, que definia a "estrutura social" como o conjunto das relações existentes numa dada sociedade entre os "seres humanos individuais" que, segundo ele, a compõem (*Structure and Function in Primitive Society*, 1952, pp. 194, 190, 180). Radcliffe-Brown recorria à metáfora organicista sendo os indivíduos, com relação ao todo social, como que células de um organismo cuja vida marca a integração (*ibid.* pp. 178-179 e ss.), sendo o "todo" alguma coisa que vive, que "funciona". É verdade que, para Radcliffe-Brown, a noção de "função" corresponde à fisiologia do sistema global, a noção de "estrutura", à sua morfologia. Ao mesmo tempo, entretanto, a noção de "estrutura" deve cobrir todo o intervalo que separa os indivíduos do todo social enquanto entidade funcionante, e por essa razão não adquire contornos precisos.



(em física quântica)... a individualidade dos corpúsculos elementares é tanto mais atenuada quanto mais engajados na interação. Como, de um lado, não existe corpúsculo inteiramente isolado e como, por outro, a ligação dos corpúsculos num sistema na prática nunca é completa, de maneira a não subsistir qualquer coisa de sua individualidade, vê-se que a realidade parece em geral intermediária entre o conceito de individualidade autônoma e o de sistema totalmente fundido.

A solução, em nossa área, é evitar a mistura e falar uma ou outra de duas linguagens. Isso é possível porque uma corresponde muito bem à mentalidade moderna, a outra, à mentalidade a que chamarei tradicional porque domina nas sociedades que precederam a nossa. Ou bem se concebe um sistema como formado de objetos que têm cada um seu ser próprio e agem uns sobre os outros em razão desse ser próprio e de uma lei de interação determinada, por exemplo, os corpos físicos, que têm cada um sua massa própria e agem uns sobre os outros numa medida determinada por essa massa e sua posição relativa. Essa maneira de pensar, que separa o ser individual e a relação, é principalmente moderna. Sem dúvida a encontraremos antes disso, mas ela é moderna em seu pleno desenvolvimento e em sua exclusão da seguinte. Ou então, ao contrário, faz-se abstração dos "elementos", em si mesmos, de que o sistema parece ser composto, e só se os considera como resultantes da rede de relações de que o sistema será então constituído. Um fonema só possui caracteres que o opõem a outros fonemas, ele não é qualquer coisa mas apenas o outro dos outros, graças ao que ele significa alguma coisa. Falaremos de estrutura exclusivamente nesse caso, quando a interdependência dos elementos de um sistema é tão estrita, que eles desaparecem sem resíduo quando se faz o inventário das relações entre eles: sistema de relações, em suma, e não mais sistema de elementos. A passagem de uma mentalidade ou de um espírito a outro, do mundo da estrutura ao mundo da substância, é sem dúvida o problema maior da comparação das sociedades. Aqui mesmo temos a oportunidade de estar diante de um universo que é estrutural em altíssimo grau. Que se reflita nisso um instante, pois é a primeira razão da dificuldade que temos em compreender o mundo da casta. Desde que ouvimos falar de grupos humanos que se distinguem, se separam, se isolam cruelmente uns dos outros, acreditamos que isso era fácil de compreender: pois bem, pensamos, nós conhecemos isso aí, é um pouco o que fazemos como indivíduos, essas castas se parecem com nossas preciosas pessoas modernas, são tantas outras pequenas sociedades fechadas sobre si e justapostas como nós nos justapomos aos nossos semelhantes na sociedade moderna... Muito bem, nada é mais falso que isso. A casta isola-se por submissão ao conjunto, como um braço que não quisesse casar suas células às do estômago. Veremos melhor, depois, e como, em grande medida, é a hierarquia que comanda a separação. Para o momento dizemos apenas o seguinte: enquanto que, para nós, a referência fundamental é o elemento, ela é aqui o conjunto.

Além disso, essa introdução da idéia de estrutura é, em antropologia social e em sociologia, o acontecimento capital de nosso tempo. A própria voga do termo em suas acepções mais frouxas testemunha-o à sua maneira: para uma época, para um pensamento, cujo problema essencial é, após um longo período dominado por uma exigência atomizante, recuperar o sentido dos conjuntos ou sistemas, ela traz a única forma lógica disponível agora nesse assunto. A convergência com os procedimentos eletrônicos e com as matemáticas modernas, que ignoramos por longo tempo por causa de um ensino público atrasado, não é devida ao acaso. Mesmo em antropologia social, a ressonância única da monografia de Evans-Pritchard sobre Nuer, publicada em 1939, testemunha no mesmo sentido[23b]. Ela se deveu, a meu ver, à descoberta independente da noção e à sua revelação para um meio profissional saturado de empirismo por uma análise profunda e prudente, alimentada ademais de sociologia francesa. Se a descoberta de Evans-Pritchard tem um valor particular enquanto desenvolvimento independente proveniente – até onde se sabe – apenas da análise dos sistemas políticos e de linhagem dos Nuer, sua noção de estrutura é, a primeira vista, mais limitada e menos radical que a que Lévi-Strauss emprestou de outras disciplinas. Para ele, com efeito, trata-se da não-substancialidade, da relatividade das diversas ordens de grupamentos, ou de distinções, com relação às situações onde elas são vistas em ação. Na verdade, uma leitura atenta mostra que Evans-Pritchard soube muito bem destacar por sua própria conta o princípio estrutural da oposição distintiva – conceptual –, mas ele a expressa na maior parte do tempo na linguagem da oposição de fato, do conflito. Nesse sentido, sua "estrutura" aparece geralmente ligada a circunstâncias empíricas. Numa certa situação, o grupo A e o grupo B se opõem, cada um solidário contra o outro. Numa outra situação, vemos face a face A1 e A2, *segmentos* de A ainda há pouco indiferenciados. E assim por diante... Não mencionei essa teoria apenas de um ponto de vista histórico e para lembrar o progresso que consiste em estudar as formas conceptuais nas diversas situações sociais em que elas se impõem, mas também por uma razão prática. É que ela introduz diretamente a noção de *segmentação* à qual teremos de recorrer. Tanto no sistema das castas quanto no sistema político dos Nuer, os grupos que aparecem – ou desaparecem – dependem da situação em que nos encontramos. Tanto teremos pela frente uma casta oposta (de fato ou em idéia) a uma outra,

23b. E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, Oxford, 1940, pp. 136-137: "Um homem é membro de um grupo político em virtude do fato de que ele não é membro de outros grupos da mesma espécie. Mas um homem só se considera membro desse grupo quando é membro de um segmento desse grupo, segmento exterior e oposto a outros segmentos do mesmo grupo".
Raros são os trabalhos ingleses que deixam de citar essa obra com relação a qualquer coisa. Sem dúvida existem outras razões além daquela apontada aqui. É notável que o empirismo inglês tenha reagido, no interior mesmo da teoria das linhagens e nas obras diretamente inspiradas nos *Nuer*, enfatizando menos a segmentação do que o caráter *corporate* dos grupos, a saber, o fato de que esses grupos formam uma pessoa moral, são *solidários* em virtude de interesses comuns a todos os seus membros.



quanto veremos a mesma casta *se segmentar* em subcastas etc. Disso resulta que empregaremos as palavras segmento e segmentação apenas para designar a divisão ou subdivisão de um grupo em *vários grupos de mesma natureza mas de escala menor*[23c]. A segmentação é um aspecto da estrutura por oposição à substância. Substancialmente, reduzimos tudo a um único plano de consideração: o homem individual, ou a nação, ou a casta. Estruturalmente, a casta aparece em algumas situações e desaparece em outras em proveito de entidades maiores ou menores. Não há aqui, como em nosso universo do indivíduo, nível privilegiado. Em particular, veremos que as diversas propriedades da casta estão ligadas a níveis diferentes do fenômeno.

## 24. *A OPOSIÇÃO FUNDAMENTAL*

Voltemos às castas. Trata-se, por enquanto, do sistema formal. Num primeiro momento, tentaremos extrair dele seus princípios e, num segundo, ligá-los a uma estrutura. Se não pudéssemos partir de Hutton, poderíamos partir de Hegel, que, já em 1830, foi muito mais além que muito autor recente; Hegel vê o princípio do sistema na *diferença* abstrata (e, de fato, *jati*, casta, é também a espécie no sentido da botânica ou da zoologia). Para dizer a verdade, parece que ele primeiro aproxima a casta do indivíduo moderno, segundo a maneira por nós criticada, mas muito rápido se pode perceber que ele relaciona essa "diferença" ao conjunto e à hierarquia: trata-se de uma diferenciação das funções, que não poderia provir do exterior e culmina no universal[24a].

Mais perto de nós, Bouglé nada diz de muito diferente, embora sua linguagem seja mais precisa. O *Essai* de Bouglé, que data do começo deste século, não deixou de ser atual. A obra não teve a repercussão que merecia por duas razões. Primeira, foi escrita em francês quando poucos Indianos lêem o francês; o inglês é, necessariamente, a língua principal desses estudos[24b]. De-

23c. Diremos, por exemplo, que uma casta *se segmenta* em subcastas, mas, se for o caso, que ela *se divide* em clãs, isto é, mais exatamente, que se pode considerá-la como que formada pela reunião de grupos de natureza diferente chamados clãs. Não falaremos de modo algum de segmentação do ponto de vista puramente territorial, embora o território possa ser um atributo dos segmentos.

24a. Hegel, *Philosophie de l'Histoire*, trad. Gibelin, ed. 1946, pp. 133-136: "Na China predominava a igualdade de todos os indivíduos... O mínimo progresso levou à manifestação da diferenciação... Essas diferenças são as castas. Em todo Estado racional, existem diferenças que devem eclodir... Mas na Índia... as diferenças que se apresentam são unicamente aquelas das ocupações, das castas... A primeira e essencial função é aquela que tem por objetivo o que é absolutamente geral e de que o homem primeiro tem consciência na religião, depois na ciência... A primeira casta será, então, aquela que produz e manifesta o divino, a casta dos Brâmanes... / ... é essencial que uma casta pressuponha a outra e que a formação das castas resulte apenas, de uma maneira geral, da vida em comum... Classes não podem se constituir pelo exterior... é de dentro que elas vêm e não de fora..."

24b. Célestin Bouglé, "Remarques sur le régime des castes", *Année sociologique*, t. IV, 1900, completado num volume (*Essais*...), Paris, 1908, 2ª 1927. Tradução da Introdução e resumo comentado (em inglês) nas *Contributions* II, 1958.

pois, a obra estava adiante das idéias contemporâneas, ela se afastava da tendência dominante desses estudos, empirista e materialista, e passava mais facilmente por uma manifestação do intelectualismo francês, já que o autor não tivera um conhecimento direto da Índia. Obra de segunda mão, com efeito, mas escrita por um sociólogo da escola de Durkheim que consagrara sua tese aos ideais igualitários e que ansiava ao mesmo tempo reunir as coisas aos seus princípios e não deixar de lado nada que fosse essencial, o *Essai* de Bouglé nos fornece, já o dissemos, a melhor definição inicial. Segundo ele, o sistema das castas é constituído de grupos hereditários (as castas, salvo para o aspecto segmento tal a que nos referiremos) que são ao mesmo tempo distinguidos e relacionados entre si de três modos:

1. por uma gradação de estatutos de hierarquia;
2. por regras detalhadas que visam a assegurar sua separação;
3. por uma divisão do trabalho e pela interdependência que disso resulta[24c].

Bouglé às vezes tendia a separar, um do outro, esses três aspectos. Ora, é bastante evidente que tudo isso ocorre em conjunto e que a separação dos três aspectos é uma distinção analítica introduzida pelo observador. Ademais, o próprio Bouglé o reconhece em algumas passagens de seu livro. Os três "princípios" repousam numa concepção fundamental, ligam-se a um único e verdadeiro princípio, a saber, a oposição do puro e do impuro. Essa oposição subentende a hierarquia, que é a superioridade do puro sobre o impuro; ela subentende a separação, porque é preciso manter separados o puro e o impuro; ela subentende a divisão do trabalho, porque as ocupações puras e impuras devem do mesmo modo ser mantidas separadas. *O conjunto está fundado na coexistência necessária e hierarquizada de dois opostos*. Poder-se-ia falar, numa oposição "sintética *a priori*", que não há muito proveito em atomizar em elementos simples para agradar à nossa lógica e que, em todo caso, não é necessário analisar sem a recompor depois.

24c. Observemos que os três princípios fundamentais de Bouglé não têm um caráter idêntico e não estão no mesmo nível: a hierarquia ordena em seu conjunto, é a referência ideológica ao conjunto; a separação, incontestavelmente ideológica e normativa ela também, parece à primeira vista, se tomada separadamente, isolar, ao contrário, cada grupo do conjunto; finalmente, a divisão do trabalho, isolando ela também cada casta numa função, parece ideologicamente se ligar à separação, e é sobretudo no nível da observação, do empírico, que a interdependência, a orientação para o conjunto, fica clara. Em outros termos, a interdependência das castas é menos consciente que suas separação e hierarquia. É sem dúvida isso que explica que certos autores, paradoxalmente autores empiristas, às vezes tenham tratado esse traço como mais ou menos exterior, como mais concomitante do que componente do sistema. Mas é bastante evidente que a ligação é estreita entre hierarquia e interdependência, que são como que duas faces, uma mais consciente e a outra menos, da referência ao conjunto. Essas diferenças entre os três princípios destacados por Bouglé podem fazer compreender por que ele às vezes parece tratar de três traços independentes.



O fato é de extrema importância, pois ele nos leva de imediato para um universo puramente estrutural: é o todo que comanda as partes, e esse todo é concebido, muito rigorosamente, como fundado numa oposição. Não há, ademais, outra maneira de definir um todo enquanto distinto de uma simples coleção, e, se nos esquecemos disso em grande medida, é porque, essencialmente, substituímos em nossa civilização a referência ao todo pela referência ao simples, ao independente, àquilo que se basta a si mesmo, isto é, ao indivíduo ou à substância. Temos aqui o fato que nos vai permitir compreender a instituição, fazê-la passar da posição de uma curiosidade de antiquário à de uma forma da humanidade. É propriamente a idéia da casta.

Mas esse ponto está longe de ser admitido. Antes de aclarar um pouco, na seção seguinte, a natureza do puro e do impuro, seria interessante observar rapidamente as dúvidas e as objeções dos especialistas, às quais nosso leitor seria tentado a se reunir. Para começar, que se saiba que nós não estamos inventando nada: a preocupação com o puro e o impuro é constante na vida hindu, como se verá. Os observadores, sejam quais forem suas tendências, são forçados a reconhecê-la. Tudo o que podem fazer hoje é minimizar o fato, por exemplo, lançando-o na "cultura" considerada como um aditivo mais ou menos gratuito para a sociedade (nota 21c). Isso está de acordo com um preconceito geral contra a ideologia. Um mestre do sânscrito, Louis Renou, escreveu muito sucintamente que a noção de impureza "está na base, teoricamente pelo menos, da instituição das castas". Hutton diz em algum lugar que uma teoria religiosa pode nos ajudar a compreender a casta, mas não presta contas de sua existência ao longo da história. Ele parece querer dizer que seria necessário apelar aos fatores econômicos[24d]. Esse tipo de atitude é muito difundido, mas ele só traduz o ceticismo do homem moderno quanto ao lugar da religião na vida social, *pace* Hegel, Durkheim e Max Weber, e toda a etnologia. Ademais, a preocupação causal é tão geral, que precisamos fazer um esclarecimento: não pretendemos que a oposição puro/impuro "funde" a sociedade senão no sentido intelectual do termo; é por referência implícita a essa oposição que a sociedade das castas parece coerente e racional para os que nela vivem. O fato é, a nosso ver, central.

Além dessa atitude, pode-se citar aqui objeções precisas. Falaremos apenas de duas. Para a primeira, a distinção puro/impuro não dá conta de todas as distinções ou segmentações de casta. Para Hsu, os critérios de po-

24d. Louis Renou, *L'Hindouisme*, 1951, p. 79; Hutton, resenha de Hocart, *Man*, 1951, nota 235 (minha tradução; notar que os Ingleses dizem amiúde "ritual" por "religioso", "pureza ritual" por aquilo que aqui se chama simplesmente de "pureza"): "Mas essa teoria ritual em si mesma não explica a casta tal como ela se manifesta na sociedade indiana durante o último, ou os dois últimos milênios, mesmo que ela nos possa ajudar a compreendê-la". A seqüência subentende um fator explicativo: as "considerações de ordem pessoal".
A evolução sobre a questão de um autor tão pouco interessado na religião quanto o Sr. Bailey (acima, nota 22b) mostra o quanto essas noções que o Ocidental minimiza são importantes para um especialista. Elas o obrigam a reconhecer o fundamento da "teoria religiosa" da casta, embora marque sua preferência pela teoria da "estratificação social".

sição variam regionalmente e existem outros critérios além do da pureza[24e]; para Hsu e Béteille, a pureza relativa não dá conta da subdivisão territorial das castas. Quanto ao primeiro ponto, mostraremos em seguida que todos os *critérios* propriamente ditos se ligam à oposição fundamental, mas encontraremos também, no nível da observação, ao lado dos critérios, *fatores* que vão complicar ou deformar a gradação dos estatutos e a segmentação. Esses fatores, estranhos à ideologia posta em ação no fato, nós os colocaremos em evidência, como anunciamos, ao confrontar a observação e a ideologia. Já encontramos um deles na compartimentação em pequenas unidades territoriais, cada uma delas servindo de quadro *de fato* ao desdobramento do sistema ideológico – um estado de coisas que deve ter existido no passado –, e isso nos leva ao segundo ponto. No estado atual, está-se em presença, no interior de uma determinada casta, de subdivisões de natureza territorial, inexplicáveis, como diz Béteille, a partir do critério de pureza relativa[24f]. Mas aqui é preciso deixar algo claro: não pretendemos que a oposição fundamental seja a *causa* de todas as distinções de casta, pretendemos que ela seja sua *forma*: seria espantoso apreender, ali onde duas subdivisões territoriais de uma casta bramânica estão em presença no momento atual, na mesma localidade, que uma não seja considerada superior à outra; no máximo é possível que todas se pretendam superiores. A exigência hierárquica é tão cerceadora, que ela exprime, numa linguagem única, fenômenos que o observador pode distinguir, por exemplo, ao ligá-los a "causas" diferentes. O fato, que é essencial, será esclarecido no decorrer do estudo. A questão é sempre a da relação

24e. As críticas incidem sobre o "resumo comentado" de Bouglé por Dumont e Pocock em *Contributions* II, 1958, que o Sr. Francis L. K. Hsu discute longamente em sua ampla comparação das sociedades indiana, chinesa e dos E. U. A. (*Caste, Clan and Club*, Princeton, 1963, pp. 128-133). A presente exposição, mais explícita e mais completa, deve responder por si mesma às objeções do Sr. Hsu, dentre as quais assinalamos acima as mais importantes. Eis uma outra: segundo esse autor, a explicação seria muito extensa: a oposição do puro e do impuro surgiria em outro lugar sem que então se estivesse diante de um sistema do tipo indiano. Pode-se responder: 1. mesmo que fosse esse o caso, isso só aconteceria se nossa análise fosse falsa, na medida em que nos teríamos preocupado, prolongando um pouco a análise de Bouglé, em fazer remontar a um princípio único a *teoria* indiana das castas: poderia ser que até mesmo o princípio fosse aplicado diferentemente aqui e lá; 2. na realidade, como se verá na continuação, a afirmação do Sr. Hsu não parece se verificar: lá onde, fora da Índia, a oposição do puro e do impuro existe de algum modo, ela jamais se aplica à sociedade em seu conjunto. Julgamos esclarecer um pouco o como e o porquê desse desenvolvimento indiano (cf. § 25.3 e sobretudo 32).

24f. A crítica do Sr. Béteille é um incidente numa outra discussão ("A Note on the Reference of Caste", *Archives eur. de Soc.*, V, 1964, pp. 130-134). Ele toma como exemplo os Brâmanes Vadama (Smarta) de Madras e sua segmentação. Embora não insista nisso, as distinções entre "sacerdotes de templo" (*devalaka* em sânscrito), "sacerdotes de não-Brâmanes" e "Brâmanes proprietários" apresentam uma conotação de estatuto. Numa localidade determinada, talvez o mesmo aconteça com as distinções de seita ou entre sectários e não-sectários. Resta a distinção territorial. Ou então uma única espécie territorial desses Brâmanes se encontra num lugar determinado, e aqui o Sr. Béteille tem razão em dizer-me que o estatuto não tem nada a ver com essa subdivisão: tem a ver com o continente territorial no interior do qual só funciona a hierarquia do puro e do impuro. Não existe aqui segmentação propriamente dita, salvo no sentido espacial de Bailey, que Béteille e nós rejeitamos. Mas a partir do momento em que, numa localidade determinada, na seqüência de mobilidade espacial e de extensão geográfica talvez recentes, possam ser identificadas duas subdivisões territoriais, elas tendem a se hierarquizar. No mais, e para simplificar, dou a mão à palmatória para o Sr. Béteille ao supor com ele que os territórios, e os próprios pontos cardeais, não têm estatuto relativo. Tanto nos nossos dias quanto na literatura clássica, o puro e o impuro hierarquizam os elementos do espaço.



entre aspectos ideológicos e aspectos empíricos. Aqui a ideologia não dá conta do fator territorial, ela o ignora e o engloba. Basta insistir, por enquanto, no fato de que essa relação, longe de ser uma questão de "pura forma", que nos lançaria na pesquisa de um "conteúdo", é constitutiva. Ou então se pretenderia fazer a pureza provir do território?

Há uma segunda objeção, pelo menos implícita nas observações de Hsu, que é muito mais embaraçosa para a teoria. Vamos formulá-la dizendo que a oposição puro/impuro varia demais de um grupo para o outro para que se possa encontrar nela a razão universal do sistema. Com efeito, não só existem grandes variações, pelo menos na intensidade do sentimento correspondente, entre os próprios Hindus (§25.6; 35), mas sobretudo duas espécies de fatos parecem cruciais: de um lado, um agrupamento sectário como os Lingayat (que se pode, segundo a definição que se adote, classificar ou não como hindu) pode negar formalmente a impureza; por outro, os Muçulmanos e os Cristãos não têm em sua religião oficial nada de oposto à noção, e todos, à primeira vista pelo menos, possuem castas. (Para maiores esclarecimentos, ver § 93 e 102-103.) É verdade, portanto, que a ideologia em que vemos o centro consciente da casta pode faltar aqui ou ali *no interior do mundo indiano*, e a observação desses casos é do maior interesse para apreendermos até que ponto e em que condições instituições desse gênero podem sobreviver ao enfraquecimento ou ao desaparecimento de seu aspecto ideológico. (De fato, seriam necessários trabalhos intensivos para se esclarecer esse ponto.) É preciso, em suma, distinguir entre a ideologia de base, que está presente na sociedade em geral e que os sistemas observados exigem para sua inteleção, e o que se encontra de ideologia de fato em cada observação particular. Acreditamos poder dizer que a ideologia de base está incontestavelmente muito difundida e é muito poderosa na maior parte dos casos concretos: ela não sai da imaginação do pesquisador e não é uma questão puramente literária ou "cultural". O fato de que ela esteja ausente nos casos extremos e de que esteja enfraquecida – de maneira crescente em nossos dias – num grande número de casos coloca um problema, exige uma pesquisa de um grau de sutileza superior ao que pretendemos aqui, mas não coloca em causa o nível elementar com que temos de nos contentar neste momento.

## 25. O PURO E O IMPURO

### 25.1. Idéia Geral

Pretende-se aqui tornar mais clara, por aproximações sucessivas, a natureza da oposição puro/impuro[25a]. À primeira vista, serão sem dúvida colo-

25a. O trabalho moderno mais elaborado sobre a questão em geral é o de H. N. C. Stevenson, "Status Evaluation in the Indian Caste System", em *Journ. of the Roy. Anthr. Inst.*, 84, 1954, pp. 45-65. Marcaremos

cadas duas questões principais: por que essa distinção aplicada a grupos hereditários? E, se ela dá conta do contraste entre Brâmanes e Intocáveis, pode ela dar contas igualmente da divisão da sociedade num grande número de grupos, eles mesmos subdivididos às vezes ao extremo? Não responderemos exatamente a essas questões, nós nos limitaremos a algumas observações a elas relacionadas. Concorda-se geralmente em reconhecer que a oposição se manifesta de maneira algo macroscópica no contraste entre as duas categorias extremas: a dos Brâmanes, sacerdotes em princípio que ocupam a posição suprema com relação ao conjunto das castas, e a dos Intocáveis, servidores muito impuros confinados fora das aldeias propriamente ditas, em casebres (ou ao menos em bairros) distintos. Os Intocáveis não podem utilizar o mesmo poço que os outros – exceto através de atenuações locais dos nossos dias –, o acesso aos templos hindus lhes era interdito até a reforma gandhiana, e sobre eles recaem inúmeras outras impossibilidades. (É preciso dizer que a situação se modificou um pouco após a agitação gandhiana e que a Índia independente declarou ilegal a intocabilidade; essa foi uma medida importante, mas não pode transformar de um dia para o outro a situação tradicional, que nos interessa aqui.) O termo "Intocável" para designar a categoria é mais inglês que indiano; a noção está presente, mas no uso corrente essas pessoas são designadas em cada caso mais pelo nome da casta particular a que pertencem. Para designar a categoria, recorre-se geralmente a eufemismos, dos quais o mais recente, introduzido por Gandhi, é "Harijan", "filho de Hari", isto é, criaturas de Deus (Vishnu).

Por que, alguém poderia perguntar, essa segregação dos Intocáveis? Poder-se-ia supor, por exemplo, que ela se deve ao odor nauseabundo das peles com que eles às vezes trabalham? Com freqüência se procuram justificativas higiênicas para as idéias sobre a impureza. Na verdade, mesmo se algo de higiene estiver contido na noção, ela não pode definir a questão, que é uma noção religiosa. Mostrarei a seguir que a fonte imediata da noção se encontra na impureza temporária que o Hindu de boa casta contrai em relação com a vida orgânica. A partir disso, veremos que é a especialização nas tarefas impuras – de fato ou de direito – que leva à atribuição a determinadas categorias de pessoas de uma impureza rígida e permanente. A literatura antiga confirmará que as impurezas temporárias e permanentes são de natureza idêntica. Mas não se deve perder de vista a complementaridade entre puro e impuro, e entre suas expressões nos grupos sociais. Pode-se, depois, acompanhar, com as múltiplas derivações da noção, a multiplicação dos critérios de distinção e o esfacelamento do estatuto hierárquico num grande número de grupos. Terminaremos pela menção de algumas variantes e irregularidades e por um esboço de comparação semântica com nossas próprias noções.

nossa distância com relação a ele na nossa exposição. Alguns detalhes em: Dumont e Pocock, "Pure and Impure", em *Contributions* III (com uma crítica das teses de Hocart).



## 25.2. *Impureza Temporária e Impureza Permanente*

Acredita-se generalizadamente, no mundo todo, que a morte, o nascimento e outros acontecimentos da vida pessoal e familiar escondem um perigo que conduz à reclusão temporária das pessoas afetadas, a interdições de contato etc. Sem que a noção de impureza esteja presente, sem que essas situações perigosas sejam distinguidas de outras situações; crê-se, por exemplo, no Dobu, que uma transgressão do interdito traria uma doença de pele, ou, ainda, que o contato com as pessoas de luto pode ser tão perigoso quanto o contato com a cabeça do chefe (Polinésia)[25b]. Nem o catolicismo se livrou da marca de noções desse tipo. Assim, a Candelária é a festa da Purificação da Virgem, e ainda recentemente a parturiente era de fato excluída da igreja durante quarenta dias, ao fim dos quais ela se apresentava com um círio aceso e era recebida no limiar da igreja pelo sacerdote. Na medida em que a noção de impureza esteja presente, o banho é a cura mais difundida. Na Índia, as pessoas afetadas por essa espécie de acontecimento são impuras durante um período prescrito, e os próprios indianos identificam essa impureza à dos Intocáveis. Assim, P. V. Kane, esse erudito jurista a quem devemos essa obra monumental, a *História do Dharmashastra*, escreve que os parentes mais próximos de um homem, seu melhor amigo, se tornam para ele intocáveis durante certo tempo por causa desses acontecimentos (*Hist. of Dharmas.* II-I, p. 170).

Se compararmos com mais precisão o que acontece em caso de morte entre os Hindus e numa tribo qualquer, veremos, primeiro, que entre os Hindus a noção de impureza é destacada, diferente da noção de perigo que corresponde alhures ao sagrado em geral e não apenas ao impuro. Depois percebemos outra diferença: em outro lugar as pessoas se livram do perigo da situação, por um lado, recorrendo à complementaridade, por definição instantânea e recíproca: eu enterro seus mortos, vocês enterram os meus. Na própria Índia, vê-se às vezes os parentes por afinidade se encarregarem de certas funções, mas em geral as funções principais são confiadas a especialistas. Como diz Hocart, no Sul do país, o barbeiro é o sacerdote funerário, que é então acusado de impureza; quando do nascimento e da menstruação, o lavadeiro, em toda Índia com exceção do Maharashtra, se encarrega de lavar a roupa suja. Nesses casos, lavadeiro e barbeiro são especialistas da impureza que, em vista de suas funções, costumam viver de maneira permanente num estado vizinho daquele que atravessam provisoriamente as pessoas que eles servem, e do qual saem elas, graças, entre outras providências, a um banho terminal. (É verdade que esses dois especialistas não fazem parte dos Intocáveis propriamente ditos.) Vê-se, então, que a divisão do trabalho religioso e a

25b. Os fatos desse tipo estão muito difundidos e são muito familiares ao etnólogo. Roy Fortune, numa observação oral, me lembrou a diferença com a situação indiana.

atribuição permanente a certas profissões de um certo nível de impureza caminham paralelamente no quadro da oposição puro/impuro. Não seria preciso deduzir que uma divisão do trabalho religioso não se produziria num outro quadro. É o que Hocart mostrou, involuntariamente, ao aproximar o sistema das castas da especialização das funções religiosas em Fiji. Em Fiji, por um lado, o sistema está centrado no chefe, digamos no rei; por outro lado, o puro e o impuro não são distintos. Na Índia, o rei ou seu equivalente é mesmo o empregador principal, mas o Brâmane, o sacerdote, lhe é superior e, correlativamente, o puro e o impuro se opõem. Antecipei esses dados para indicar desde já como se deve corrigir Hocart num ponto importante.

Observemos ainda duas outras diferenças essenciais entre o caso indiano e o caso tribal. Neste, o contato perigoso age diretamente sobre a pessoa que o pratica, afetando-lhe por exemplo a saúde; entre os Hindus, ao contrário, trata-se de uma questão de impureza, isto é, de queda de estatuto social ou do risco de uma queda. É muito diferente, ainda que se possa encontrar na Índia traços da outra concepção. Além disso, a relação é invertida nas relações humanas entre os superiores (que são sagrados lá, e puros na Índia) e os inferiores: o chefe tribal é tabu, ou melhor: perigoso para as pessoas comuns, enquanto o Brâmane é vulnerável à mancha do inferior.

## *25.3. Dados Antigos*

A literatura normativa, literatura do *dharma* ou da lei religiosa, tem como um de seus temas principais a purificação (*çuddhi*), resultando a impureza do nascimento, e sendo a morte especialmente denominada *āçauca*. Segundo *Hārīta*, a pureza que ele chama externa é de três tipos, ela incide sobre a família (*kula*), os objetos de uso (*artha*), o corpo (*çarīra*). Para o corpo, trata-se em primeiro lugar dos cuidados de higiene matinais, que culminam no banho cotidiano. Segundo Manu, existem doze secreções ou impurezas; notemos o excremento, a saliva e a sorte inferior reservada à mão esquerda (em tamil, a "mão da imundície"). Os objetos são distinguidos pela facilidade maior ou menor de sua purificação (um pote de bronze é simplesmente limpo, um pote de terra é trocado) e sua riqueza relativa: a seda é mais pura que o algodão, o ouro que a prata, que o bronze, que o cobre. Mas, sobretudo, percebe-se que os objetos não são poluídos pelo simples contato, e sim pelo uso que dele se faz, por uma espécie de participação, no uso, do objeto na pessoa. Assim, em nossos dias, uma roupa ou um pote novos podem ser recebidos de qualquer pessoa. Diz-se que o leito, a roupa, a mulher, o filho, o pote de água de alguém, são puros de manchas para a própria pessoa, mas impuros para outras[25c].

25c. Eis, entretanto, um caso em que se contradiz o dito. Trata-se da região de Andhra. Menciona-se o costume dos mercadores Komatis exigirem que os tecidos feitos pelos Intocáveis Malas sejam purificados (molhados com água) antes de serem oferecidos a clientes não intocáveis (Hishman, *Culture Change*



A impureza familiar é a mais importante, é a do nascimento (*sūtaka*) e sobretudo a da morte. O nascimento só afeta duravelmente a mãe e o recém-nascido. A morte afeta coletivamente os parentes, é uma questão social e não material, pois a impureza não afeta essencialmente as pessoas entre as quais alguém morreu, mas os parentes do morto onde quer que eles estejam. Ademais, o efeito varia segundo o grau de parentesco. Pode-se perceber a força dessas idéias pelas reformas propostas por Kane como reação ao que ele considera excessos anacrônicos e incômodos para nossa época. Ele sugere o que considera ser um mínimo suficiente em caso de luto, a saber: dez dias de luto, de impureza, para o pai, a mãe, o filho, a mulher ou o marido e o enlutado principal (se ele não for um dos anteriores); três dias para os outros membros da família não-dividida; para os demais seria suficiente tomar um banho quando se sabe de uma morte ocorrida no intervalo de um ano.

Notemos ainda algumas prescrições que vão na mesma direção: uma mulher indisposta (ou não púbere) não poderia subir à pira do marido, ela deveria esperar quatro dias e o banho final (ela se banhava, de todo modo, antes de se queimar viva). Uma morte muito próxima que ocorresse antes da celebração de um casamento em preparação obrigaria à sua anulação, que poderia acontecer até com a indisposição da mãe. Às vezes se diz que não se deve aproximar-se do fogo, não soprar o fogo com a boca, se se está impuro. Um dístico de Manu (II, 27) assinala claramente a natureza da impureza: "a mancha da semente e da matriz (isto é, do nascimento) é apagada para os duas-vezes-nascidos pelos sacramentos da gravidez, do nascimento, da tonsura e da iniciação". (Os "duas-vezes-nascidos", os *dvija*, são os membros das categorias que conhecem a iniciação, o segundo nascimento.) Vê-se que a impureza corresponde ao aspecto orgânico do homem. Se a religião fala em geral em nome da ordem universal, eis que, publicando a impureza num edito, ela opõe de fato, sem disso tomar consciência, o homem religioso e social à natureza.

Observe-se que algumas funções ou profissões acarretam, segundo alguns autores, ausência de impureza ou purificação imediata (*sadyaḥ*, "no mesmo dia"). Assim, o rei nunca é impuro, pois não é preciso reduzi-lo à ociosidade mesmo temporariamente; assim, também, o estudante bramânico só é atingido pela morte de parentes muito próximos. O mesmo acontece com os sacerdotes empenhados no cumprimento de um ritual, e às vezes pa-

p. 140). O autor acrescenta que esse fato favorece no momento atual os concorrentes não intocáveis desses tecelões.
Só dissemos uma palavra a respeito da impureza relativa aos objetos. Cf. para mais detalhes Stevenson, *op. cit.* É verdade que a tradição classifica de maneira elaborada os seres animados e inanimados, mas para nós trata-se aí de uma sistematização que tem sua origem na classificação dos homens segundo o mesmo ponto de vista (e também, por um lado, na impureza imediata ou orgânica, e, de outro, na expressão dos preceitos e usos bramânicos na linguagem da pureza). Cf. sobre a teoria da pureza em Ma-

ra trabalhadores mais humildes, sem dúvida por causa de sua tarefa em curso. O caso do rei é surpreendente. Vê-se aqui os Indianos darem prova de realismo, enquanto que, dizem-nos, os funcionários chineses se retirariam pelo menos por vinte e sete meses depois de um luto (*Enc. of Rel. a Ethics*, *s.v.* "Purification").

Segundo os textos e também o uso, como se pode remediar a impureza? A água, o banho, é o grande agente purificador. É preciso observar ainda que sua virtude tem limites: quando a poluição é particularmente intensa, por exemplo na morte de um parente próximo, é preciso esperar o prazo prescrito para a duração do luto antes de tomar o banho terminal. Além disso, nem todos os banhos têm a mesma virtude: mais estritamente, trata-se de um banho em água corrente, com as roupas sobre o corpo; e alguns cursos de água particularmente sagrados, como o Ganges, têm virtudes purificadoras ou, em todo caso, religiosas ao extremo. Verifica-se a proposição de Mauss, para quem a água não age apenas segundo um mecanismo mágico, mas em razão de presenças espirituais que ela contém ou representa. Como dizia Mauss, ainda, a água em geral "separa" estados de pureza diferentes: toma-se banho às vezes *antes* de incorrer numa impureza. O fogo, ao contrário, não tem valor purificador direto quando tem funções conexas (ordálio, ritual). A raspagem, sobretudo a raspagem do crânio, acompanha os banhos purificadores, como no fim do luto; ao contrário, o interdito da raspagem, durante o luto e noutras circunstâncias, marca uma ascese; além disso, às vezes é dedicada a um deus a cabeleira de um menino. Além de pequenos meios (sangue do mindinho, mascar uma pimenta, tocar ferro), o papel purificador principal cabe também aos cinco produtos da vaca (urina, estrume etc.). Esses procedimentos purificadores são empregados também nos casos daquilo a que se chamaria de sujeira de casta: toma-se banho após o mercado ou o trabalho, um banho solene reintegra na casta. Além disso, passa-se facilmente da purificação à expiação (absorção dos produtos da vaca, banho no Ganges)[25d].

25d. Se forem procurados os antecedentes védicos às práticas bramânicas, eles serão encontrados naturalmente no nível do ritual sacrificial, ao mesmo tempo porque é sobre ele que os textos védicos nos informam e porque uma religião do sacrifício comporta necessariamente purificações. Assim, "o banho, o corte dos cabelos e da barba figuram como práticas lustrais antes ou depois de um rito, mais raramente são objeto de uma proibição a fim de se evitar um desperdício de força" (Renou, *Inde classique*, 352). Vê-se que existe continuidade técnica. Se nos reportarmos a Hubert e Mauss, "Essai sur le sacrifice", encontraremos aí toda a teoria da *dīrkṣā* ou ascese preparatória ao sacrifício, que é, entre outras, uma purificação. (Sobre os correspondentes modernos da palavra no Sul, cf. *Contributions* III, p. 16.) Por exemplo, cortam-se os cabelos, as unhas, "para se tornar puro" (p. 49, ref.), o que nos interessa com relação ao barbeiro moderno. Diz-se o seguinte sobre o sacrificante de soma que se consagra: "ele não deve manter relações com os homens de castas impuras, nem com as mulheres, não responde a quem o interroga, não se toca nele" (pp. 49-50). Parece estar aí o Brâmane do hinduísmo em estado nascente. É curioso descobrir não só que o sacrificante se abstém de carne – ele jejua, ou quase –, mas também que o sacrificador, isto é, aquele que mata o animal sacrificial e que um eufemismo designa como "o apaziguador" (*çamitar*), se ele for um Brâmane, é "um Brâmane de posição inferior, porque carrega consigo o pecado de ter morto um ser sagrado" (pp. 68-69). Talvez se trate apenas de uma contradição inerente ao sacrifício em geral, e não de um início de aversão pela violência e pela carne. Todavia, deve-se notar que, diferentemente dos Bouphonia em Atenas, existem atribuições de estatuto a uma classe de homens em razão de suas funções, e se poderia acudir à interpretação nova de J. C. Heesterman, que tende a fazer remontar ao período védico o germe de desenvolvimentos posteriores ("Brahmin, Ritual and Renouncer", *Wiener Zeitschrift*, VIII, 1964).



## 25.4. *Dados Antigos (continuação)*

A literatura é, então, explícita a respeito da impureza na vida pessoal, no interior de uma casta ou categoria social – particularmente a dos Brâmanes. Já desse ponto de vista, a purificação aparece como uma necessidade, em suma, perpétua. A literatura nos mostra também a transição dessa impureza ocasional à impureza permanente de alguns grupos humanos. As Leis de Manu nos dizem (V, 85): "Quando um *Caṇḍāla*, uma mulher menstruada, um fora-de-casta, uma parturiente, um cadáver... foi por ele tocado, ele se purifica com um banho". Eis aí as três impurezas ocasionais identificadas à do "fora-de-casta" e do *Caṇḍāla*, que não é outro senão o protótipo antigo do Intocável. Uma outra enumeração está no mesmo livro em III, 239: "Um *Caṇḍāla*, um porco doméstico, um galo, um cachorro, uma mulher menstruada e um eunuco não devem olhar para os Brâmanes enquanto estes estiveram comendo", e o dístico seguinte acrescenta que esses mesmos serem tornam ineficazes diferentes espécies de ritual. Veremos que o homem é particularmente vulnerável à impureza quando está comendo; além disso, os animais citados se alimentam de coisas impuras que encontram na aldeia ou nos seus arredores. Características funcionais, aqui, são, então, iguais a acontecimentos individuais como fontes de impureza, diferentes espécies de impureza são confundidas. (O caso do eunuco ainda precisa ser explicado.) Vemos, então, que Manu nos diz a mesma coisa que nos dizia Kane no presente.

Se é difícil datar com precisão as Leis de Manu, pensa-se pelo menos que nada delas é posterior ao século III de nossa era, enquanto alguns elementos podem ser muito mais antigos. Vê-se, então, que, se não o sistema de castas tal como ele existe nos nossos dias, pelo menos a especialização na impureza é atestada no começo de nossa era. No mesmo texto, o Candala é confinado aos lugares de cremação e vive do refugo dos homens. Ora, um texto de caráter não mais normativo, mas descritivo, ele também mal datado, porém muito mais antigo que a data inferior de Manu, a antologia dos *Jātakā*, ou vidas anteriores do Buddha, nos dá uma imagem muito próxima do Candala. Um Brâmane que o encontra no caminho lhe diz: "Vire brisa, corvo de mau agouro". As filhas de um mercador e de um sacerdote preposto que brincavam perto do portão da aldeia lançaram, por descuido, um olhar para um Candala; elas lavam os olhos, e as pessoas surram o infortunado. Comer os restos de comida de um Candala leva um Brâmane à exclusão, e um jovem Brâmane que, com fome, compartilhe o alimento de um Candala vai morrer de desespero na floresta. Um outro Jataka mostra que o rei não podia compartilhar a comida de uma filha que ele tivesse tido com uma escrava. Fica

claro, em tudo isso, como o exegeta social desses textos, R. Fick, disse, há muito tempo, que a teoria bramânica do puro e do impuro não só existia mas era verdadeiramente aplicada de fato, com certeza, muitos séculos antes da era cristã. Minimizam-se esses fatos muito claros quando nos dizem que a casta, tal como a conhecemos, é mais recente. Isso é verdade, mas não impede que os princípios fundamentais tenham persistido ao longo dos tempos.

Em suma, não só as impurezas da vida individual e a dos Intocáveis são consideradas hoje como uma mesma natureza, mas isso já era assim também para o autor das Leis de Manu, e os Jatakas nos mostram o sentimento de impureza de alguns grupos como muito forte, e a intocabilidade como já existente em grande medida.

## 25.5. *Complementaridade*

O que precede não significa que as impurezas da vida pessoal sejam, no mundo da casta, independentes em sua concepção e em sua elaboração da impureza de casta. Muito ao contrário, é claro que as duas são interdependentes e o menos provável é que o desenvolvimento da casta se tenha feito acompanhar historicamente de um desenvolvimento das prescrições bramânicas relativas às impurezas da vida orgânica pessoal e familiar. É assim que se pode observar um paralelismo entre os estados que acompanham as cerimônias das idades da vida, e mesmo dos atos principais da vida cotidiana, e a gradação das castas. O enlutado que não seguisse os preceitos e não contasse com a ajuda de especialista ficaria mais ou menos intocável. A mulher menstruada não pode cozinhar para os seus. O casamento, ao contrário, ou o rito de passagem, observemos, não se acompanha de nenhuma impureza, dá a impressão, pelo prestígio que irradia e por outros traços, de que o Hindu está simbólica e provisoriamente preso à sua condição e assimilado à mais alta, à de príncipe ou de Brâmane. Na vida cotidiana, a longa cerimônia que o Brâmane cumpre de manhã e que une os cuidados de higiene à prece e ao banho purificador é necessária para fazê-lo, de alguma maneira, renascer em sua condição de pureza mais alta e para torná-lo apto a tomar sua refeição. Ele a come, está num estado extremamente vulnerável e, mesmo que tudo ocorra sem acidentes, ele se ergue da mesa menos puro do que quando estava sentado. Se trabalha fora, como nos nossos dias, ele tem o cuidado de tomar um banho ao chegar à sua casa.

É claro que a impureza do Intocável é conceptualmente inseparável da pureza do Brâmane. Elas devem ter-se estabelecido juntas, ou em todo caso ter-se fortalecido reciprocamente, e é preciso nos habituarmos a pensar nelas em conjunto[25e]. Em particular, a intocabilidade só desaparecerá verdadeiramente no dia em que a pureza dos Brâmanes for radicalmente desvalorizada; não se tem prestado muita atenção nisso. É notável que o desenvolvimento essencial da oposição puro/impuro nessa relação diga respeito à vaca. O gado bovino, e muito particularmente a vaca, é objeto, como se sabe, de uma verdadeira veneração. Isso não acontecia no Veda, embora a vaca aí fosse muito reverenciada; como é natural entre pastores, não se matava o gado a torto e a direito, mas comiam-se as reses sacrificadas, e se sacrificavam, às vezes, até mesmo vacas. Entre os Hindus, ao contrário, a matança mesmo involuntária de uma vaca é um crime muito grave, e vê-se uma relação entre a transformação assim marcada e o progresso das idéias de não-violência[25f]. Mas há também uma relação social: a matança de uma vaca é assimilada à morte de um Brâmane, e vimos que seus produtos são agentes purificadores poderosos. Simetricamente, os Intocáveis se encarregam de retirar e esquartejar as reses mortas, de ordenhar e curtir os couros, e esta é incontestavelmente uma das marcas principais da intocabilidade. Não é por nada que na planície do Ganges a casta de Intocáveis mais numerosa, que constitui a maior parte da mão-de-obra agrícola, é a dos *Camãr* ou pessoas do couro, ao passo que na região tamil a casta intocável típica é a dos *paRaiyar* ou "os do tambor" (*paRai*) (palavra da qual fizemos nosso "pária"), sendo a pele dos tambores, bem entendido, impura e tendo os Intocáveis, por razões desse tipo, o monopólio das orquestras aldeãs. Vê-se, então, que a vaca, espécie de duplo meio animal meio divino do Brâmane, divide efetivamente os mais altos e os mais baixos dos homens. Seu caráter sagrado é socialmente funcional. O desenvolvimento, ou a transformação, desse caráter deve ter acompanhado historicamente a gênese da sociedade hindu a partir da sociedade védica, gênese que está em relação com a generalização funcional da oposição puro/impuro.

Existe pelo menos uma observação a fazer ainda com relação à situação dos Intocáveis. Ao vê-los fisicamente rejeitados nas aldeias e obrigados a cumprir tarefas infamantes, somos tentados a tomá-los por estranhos à sociedade religiosa. Enquanto o princípio que os distingue é religioso, a base da oposição ou, dito de outro modo, o que eles têm em comum com os outros homens, o que permite opô-los a eles, tem de ser procurado em outro lugar: seria uma questão, de fato, pura e simples, econômica e política, se se quiser. Isso não é exato, e temos aqui de nos acostumar a uma forma de pen-

25e. A polaridade entre Brâmanes e Intocáveis deve contribuir para a compreensão do quanto estamos afastados do racismo. Já vimos nos shastras a noção de pureza interior. Um Brâmane do Maharashtra, Ketkar, escrevia que os Brâmanes têm uma idéia elevada da pureza de seu sangue, mas isso não corresponde à idéia que os etnólogos fazem dessas palavras: "A pureza racial é apenas uma parte da pureza do Brâmane. (Esta) é adquirida por gerações de conduta pura, que consiste em praticar ações puras, comer um alimento puro, aumentar o caráter sagrado de sua pessoa (*his own personal sacredness*), estudar o Veda e contrair casamento apenas com pessoas de conduta pura. Se eles se abstêm de casar em outras castas, é menos por orgulho de nascimento do que por orgulho de pureza, essa pureza que seria contaminada por relações menos sagradas" (*History of Caste*, I, p. 120). Não é a idéia de raça que comanda a separação, mas, ao contrário, é a separação ideal, a pureza, que comanda, entre outros fatores, a separação que se distingue em outros lugares como raça.

25f. A questão será retomada no quadro do universalismo e do objeto [illegible]

samento que nos é estranha. Já a percebemos: a execução das tarefas impuras por uns é necessária à manutenção da pureza entre os outros. Os dois pólos são igualmente necessários, embora desiguais. Se fosse necessário, a literatura etnográfica faria confirmações espetaculares, sobretudo no Sul: nas cerimônias da aldeia, a participação dos Intocáveis é solicitada como músicos ou mesmo como sacerdotes. A conclusão é que a realidade social é uma totalidade feita de duas metades desiguais mas complementares. As crenças relativas à transmigração dizem a mesma coisa[25g].

### 25.6. *Multiplicação dos Critérios e Segmentação do Estatuto*

Estudamos até aqui a oposição fundamental em sua forma maior tal como manifestada na intocabilidade. Chegamos agora à segunda questão colocada no início desta seção: é verdade que a oposição do puro e do impuro dá conta, não só da segregação dos Intocáveis, mas também da distinção de um número quase infinito de castas? Deixaremos para o capítulo seguinte a divisão tradicional da sociedade em quatro estados ou *varṇa* e estabeleceremos um paralelo entre dois fenômenos: a multiplicação dos critérios do estatuto, que se ligam todos à oposição fundamental, e o esfacelamento – diremos, por analogia, a segmentação – do estatuto hierárquico num grande número de grupos.

Admitimos que o fundamento elementar e universal da impureza está nos aspectos orgânicos da vida humana, de onde deriva diretamente a impureza de certos especialistas (lavadeiro, barbeiro, no caso mencionado); com a veneração da vaca já encontramos um critério, que se liga evidentemente à distinção puro/impuro, mas que é uma criação antiga da sociedade indiana e que, vimos, está em jogo na condição de Intocável. Toda uma série de outros critérios surgiu do mesmo modo. Assim, muito provavelmente sob a pressão das morais da renúncia, budista e sobretudo jinista, a alimentação vegetariana foi adotada pela maioria dos Brâmanes e, seja diretamente, seja por seu intermédio, se impôs como uma prática superior ao regime carnívoro: entender isso como marca de pureza oposta a uma de impureza. Observa-se que até aqui há identidade entre superioridade e pureza superior; é nesse sentido que, ideologicamente, a noção de pureza funda o estatuto. A distinção dos

25g. Cf. Dumont, *Sous-caste*, índice, *s. v.* Intocáveis, e mais geralmente pp. 365-371; *Contributions* III, pp. 33-35 (ref.).
A teoria da transmigração reúne as existências sucessivas com base nos méritos ou deméritos adquiridos em cada uma delas, ela estabelece, então, uma interdependência entre elas. Atribui-se amiúde, proverbialmente em todo caso, suas infelicidades atuais a supostas faltas passadas. Ketkar fala de um Mahar (Intocável do Maharashtra) que, embora iletrado, sabia de memória versos de poetas da devoção como Tukaram e Namdev e conhecia as teorias da transmigração. Acreditava que, embora fosse um Mahar em sua vida presente em virtude de pecados cometidos em sua(s) vida(s) anterior(es), seu desejo ardente de aprender o sânscrito e de ler a Gita e os Puranas indicava que ele seria um Brâmane em sua existência seguinte (*op. cit.* I, 115).



regimes alimentares é muito importante: ela corresponde a um grande corte na sociedade (mas veremos que às vezes ele é contrabalançado por outros fatores). Além disso, ela é preciosa para a classificação das castas num ou noutro sentido ainda, pois é passível de segmentação: é menos impuro comer carne de caça do que de porco doméstico, criado pelas castas baixas e que se alimenta de imundície; é menos impuro comer carne de animal herbívoro que de animal carnívoro etc. Assim, no interior do grupo dos comedores de carne, pode-se fazer inúmeras distinções.

Outros critérios intervêm: os Brâmanes proscrevem o divórcio e o casamento das viúvas, celebram (ou celebravam) o casamento de seus filhos em idades muitos tenras; em cada um desses pontos, consideram-se como inferiores as castas que não se conformam à prática superior, e elas são numerosas. Diríamos que se trata sempre de pureza? A indissolubilidade do casamento tem um valor religioso, um pouco como o casamento de crianças (a menina deve ser impúbere), tudo isso para os Brâmanes. É por associação a eles que essas práticas assumem um tom de pureza. Enumerei apenas alguns critérios absolutos dentre os mais comuns. Encontraremos também critérios relativos: quem aceita uma espécie tal de alimentos da casta em questão? Ela é ou não é servida por um determinado especialista?

Analisemos agora o julgamento pelo qual se atribui uma posição a uma casta com relação às suas vizinhas. No caso geral, a casta será considerada inferior a algumas e superior a algumas outras. Para estabelecer a posição, faz-se uso de um certo número de critérios, e se observa que pelo menos dois critérios são indispensáveis. Por exemplo, pode-se imaginar os próprios membros da casta declarando: "Somos vegetarianos, o que nos coloca acima de X, Y, Z, que têm um regime carnívoro; mas autorizamos o recasamento das viúvas, o que nos coloca abaixo de A, B, C, que o interditam". O que é preciso notar é que cada um desses dois julgamentos elementares tem por efeito dividir o conjunto das castas considerado em duas partes, respectivamente superior e inferior: quando se diz "somos vegetarianos", solidariza-se com todas as castas vegetarianas e se opõe a todas as outras. A casta encontra sua posição, em conseqüência, efetuando uma série de dicotomias desse tipo, e no mínimo duas (supondo-se que exista uma ordem linear estrita das causas): uma dicotomia que a separa do que está abaixo dela, e uma outra do que está acima dela, cada uma solidarizando-a ao mesmo tempo com o complemento correspondente.

A partir disso, percebe-se como é difícil classificar todas as castas de uma área determinada numa ordem hierárquica fixa quando até mesmo o princípio fundamental de distinção está fora de questão e opera universalmente. A complicação nasce da multiplicidade de critérios concretos e da necessidade de os avaliar uns com relação aos outros. Cada grupo tentará manipular essa situação para dela tirar vantagem, mas os outros grupos poderão ter uma opinião diferente. Voltaremos a essa questão a propósito de hierar-

quia. Por enquanto quisemos estabelecer três pontos: 1. todos os critérios de distinção surgem à consciência como formas diferentes do mesmo princípio; 2. todos permitem operar uma dicotomia global da sociedade; 3. nela reside verdadeiramente o princípio hierárquico, cuja ordem linear das castas de A a Z representa apenas um produto secundário.

Usaremos, no que segue, a constatação de que cada julgamento elementar relativo ao estatuto solidariza a casta com todas aquelas que compartilham com ela o mesmo traço ao opô-la a todas as outras. Vê-se que uma oposição fundamental, que é concebida como a essência de toda uma série de distinções concretas, é verdadeiramente subjacente à ordem hierárquica. Acessoriamente, vê-se também que, se supõe um grande número de grupos a classificar, resulta uma demanda considerável de critérios concretos, pois, para ordenar linearmente sem ambigüidade *n* grupos, seriam necessários *n-1* critérios de distinção.

## *25.7. Variantes e Anomalias*

Depois do que acaba de ser dito, não espanta encontrar diferenças regionais e irregularidades e anomalias. Dissemos que o barbeiro devia sua posição inferior no Sul à sua função de sacerdote funerário. E, com efeito, no Norte, onde ele não exerce essa função, tem um estatuto mais elevado, é um criado ou servidor do Brâmane nas cerimônias familiares e serve de mensageiro para os acontecimentos auspiciosos, enquanto que vemos oficiar, no ritual funerário, um sacerdote especial chamado por antífrase "mahabrahmana" ou grande Brâmane que é, de fato, um Intocável de um tipo particular, que inspira uma tal aversão, que se procura ter com ele a menor relação possível fora daquela circunstância em que ele é indispensável como representante do morto. Seria preciso ainda esclarecer melhor: falei do Norte em geral, pensando particularmente no Uttar Pradesh. Imediatamente a leste, no Bihar, o barbeiro é, dizem-nos, impuro. Mais a leste, em Bengala, ele não o é (Dalton, p. 324) e se pode presumir que exista uma diferença correspondente em suas funções. Mais geralmente, existem diferenças notáveis na intensidade com que a intocabilidade é sentida e codificada. O Sul é muito mais tradicionalista que o Norte, parece mesmo que ele sente ainda religiosamente o que não seria, freqüentemente, mais do que etiqueta (por exemplo, no Uttar Pradesh), mas ainda seria preciso fazer distinções. Exceto regiões marginais em que o Brâmane está mais solidamente implantado (Bengala, Assam), seria de supor que a influência do Islã agiu antes da influência moderna. Assim, no Panjab, a intocabilidade é relativamente fraca: em matéria de alimento, só não pode ser comido aquilo que foi tocado pelos lixeiros. As famílias hindus de Delhi aceitavam água de um odre de couro do carregador muçulmano (dizia-se que ela era purificada pelo ar); no Panjab ocidental, os próprios



Hindus usavam um recipiente desses (O'Malley, *I. C. C.*, 110). Ademais, o uso do couro nos sapatos parece ter sido mais desenvolvido nas regiões submetidas à influência muçulmana, sem que essa matéria ou esse objeto tenha perdido seu caráter degradante. Assim, Blunt lembra que, em certas castas do Uttar Pradesh, um culpado incapaz de pagar uma multa colocava, sobre a cabeça, sapatos dos membros da assembléia, o que o levava a uma degradação grave (*Caste System* p. 124). Notemos de passagem que não é só de impureza que se trata aqui (um banho, por exemplo, não seria eficaz), trata-se antes de um meio de provocar uma queda de estatuto – ou apenas de prestígio? –, um opróbrio mais ou menos definitivo. Ao contrário, é provável que os Jinistas tenham contribuído particularmente para reforçar a exigência de separação em face do mundo orgânico. Eles não só observam poluições muitos longas – quarenta dias para o nascimento, como os Hebreus e os Cristãos –, mas, pelo menos para os monges, a exigência de respeito à vida incide na pureza "exterior": o monge não se banhava para não matar "a vida da água"[25h]. Há também zelos intempestivos de neófitos: assim, os Raj Gonds, uma tribo que se hinduizou de verdade no momento em que estabeleceu reinos no Decão (por volta do século XV), parece que lavam a madeira que vão utilizar na cozinha (O'Malley, *I. C. C.*, 103). Há também a matéria-prima da crença, mais do que a própria crença. Como quando o membro da casta dos cultivadores de bétel preserva da "impureza" seu canteiro (Blunt, p. 294) em que cresce a planta trepadeira cujas folhas são mascadas com a noz de areca: aqui a noção é aparentemente a de um perigo para a planta, um pouco como nas sociedades em que a noção de impureza não tem destaque. Eis um exemplo muito diferente, extraído de um romance em hindi, que não tem nada a ver com a impureza. Um estudante, filho de um comerciante urbano, transborda de alegria no momento de entrar no quarto em que sua mulher acaba de dar à luz um filho. O sentimento da desproporção entre ele e sua felicidade assume uma forma característica: é tomado pelo pavor, não merece essa felicidade: "Como, pecador, se apropriar dessa graça celeste para a qual *ele não se preparou por nenhuma ascese*", "a misericórdia de Deus não tem limites" (grifado por mim). Aqui, em conformidade com um modelo muito antigo, a necessidade de uma transição para aceder ao sagrado é percebida (Premchand, *Karmbhūmi*, p. 70). Há também exemplos de reviravolta,

25h. *Encycl. of Rel. a. Eth., s. v.* "Purification". Sabe-se que o Jinismo é uma seita paralela ao Budismo, mas que ainda está representada na Índia de hoje. (Cf. V. A. Sangave, *Jaina Community, A Social Survey*, Bombay, 1959.) A bem da verdade, com relação às durações da impureza, os Jinistas concorrem no Gujerat com os Brâmanes Nagar, situação bastante instrutiva, pois ela é precisamente do tipo daquela que postulávamos acima para explicar a generalização do vegetarianismo a partir das seitas, e dos Jinistas em particular. (Este último ponto é tão importante que não posso omiti-lo mesmo quando a referência que o fundamenta elude todas as minhas pesquisas, até o momento de impressão deste trabalho. Trata-se provavelmente de um texto de Alice Margaret Stevenson, que não tenho condições de ve-

em que é paradoxalmente o inferior que evita contato com o superior[25i]. No exemplo seguinte, vê-se ressurgir a idéia primitiva do perigo direto (e não social) de certos contatos, mas aplicados desta vez ao contato entre categorias sociais: os Intocáveis Pallar de uma aldeia tamil (distrito de Tanjore) acreditam que, se um Brâmane entrar na cabana Pallar, ele e todos os Pallar serão presa da doença e da miséria[25j]. Todos esses fatos testemunham da existência de noções subjacentes à da impureza ou conexas.

### 25.8. *Esboço de Comparação Semântica*

Se a oposição puro/impuro nos aparece como o princípio mesmo da hierarquia a ponto de se confundir com a oposição superior/inferior, ela determina também a separação. Nós a vimos conduzir em muitos níveis à reclusão, ao isolamento. A preocupação de pureza leva a pessoa a se desembaraçar das impurezas pessoais recorrentes da vida orgânica, a organizar o contato com agentes purificadores e a suprimi-lo com os agentes externos de impureza, sociais e outros. A interdição de alguns contatos corresponde à idéia de intocabilidade, e todas as espécies de regras presidem o alimento e o casamento. É preciso imaginar que, por mais fragmentado que seja, o grau relativo de pureza de um grupo é zelosamente mantido ao abrigo dos contatos que o diminuiriam. É preciso notar também que cada grupo se protege do baixo, e não do alto, e que a separação de fato com relação ao alto é tão-somente o resultado do exclusivismo dos superiores. Deixamos para capítulos posteriores essas regras que são dominadas pela preocupação de separação em face do impuro, de maneira a tratar primeiro de tudo o que refere o grupo particular ao conjunto.

Para terminar esta seção, é preciso marcar os limites do exame a que nos dedicamos e esboçar um plano mais completo. Esforçamo-nos por reconstituir uma idéia que é fundamental e extremamente englobante para o Hindu. Para fazê-lo, recusamo-nos a confundi-la com nossas idéias habituais, como, por exemplo, fazer a pureza provir da higiene. Destacamos uma *dominante* absolutamente diferente das nossas. Isso era indispensável para compreender o sistema social, mas era apenas um primeiro passo na comparação das ideologias ocidental e hindu, e pode-se indicar rapidamente como a tentativa poderia ser continuada desse ponto de vista. Trata-se de uma situação semelhante àquela que se encontra ao se passar de uma língua para outra, quando se constata que um campo semântico determinado é dividido de maneira diferente. Os comestíveis vegetais são classificados em francês

25i. Cf. por exemplo Bouglé, *Essais*, pp. 205 e ss.; Hutton, p. 58 (segundo Buchanan e M. S. Aiyangar); Srinivas, *Coorgs*, p. 28. Bouglé via nesses fatos relativamente excepcionais a manifestação de uma tendência à "repulsa" recíproca. Eles são sumariamente conhecidos e sua interpretação é delicada.

25j. E. K. Gough, em Leach (org.), *Aspects of Caste*, pp. 49-50.



em frutos e legumes, ao passo que o tamil opõe *Kāy* (fruto verde, que deve ser cozido ou preparado para o consumo) e *paLam* (fruto maduro). Mas em nosso caso há uma relação hierárquica entre níveis diferentes. A noção de pureza é um pouco como um imenso guarda-chuva ou, como diríamos, o manto de uma Virgem de Misericórdia que abriga todas as espécies de coisas que distinguimos, e o Hindu não confunde todas as situações. Tudo se passa como se configurações de noções diferentes de um lado e de outro recobrissem uma parte comum do universo semântico. Poder-se-ia, a rigor, para passar de um caso a outro, falar de função, dizer por exemplo que a idéia de pureza tem funções higiênicas, mas isso seria cair de novo no sociocentrismo. Limitemo-nos, então, a anotar algumas recoberturas evidentes. Além do aspecto físico imediato (limpeza, higiene), a etiqueta da pureza corresponde, por um lado, ao que chamamos cultura ou civilização, as castas menos implicantes fazendo figura de bárbaro para as mais delicadas. Em relação à organização social, as pessoas puras são, por um lado, o equivalente do que chamamos de "gente bem" ou "bem-nascidos". Com relação à natureza, indicamos de passagem como a impureza marcava a irrupção do biológico na vida social. Encontramos, então, aqui, um equivalente funcional desse corte entre o homem e a natureza, que é tão evidente em nós e que o pensamento indiano em geral parece ignorar, até mesmo rejeitar. Finalmente, a noção não corresponde apenas ao prestigiado, ao fasto, ao auspicioso ( ainda que ele não apresentasse apenas nuanças, mas reviravoltas curiosas): é claro que, na escala geral dos valores, ela tende a ocupar uma região que para nós procede diretamente do bem e do mal, aí introduzindo uma distinção relativa em lugar de uma distinção absoluta, o que possibilita uma olhada rápida para o universo ético hindu.

## 26. *SEGMENTAÇÃO: CASTA E SUBCASTA*

Percebemos até aqui apenas um aspecto da natureza estrutural da casta. Com efeito, ocupando-nos dos princípios gerais do sistema, contentamo-nos em considerar a casta como se ela fosse um nicho entre outros num grande pombal. Ora, a casta não é um nicho ou tijolo, ela em geral se subdivide, pelo menos num primeiro nível, em diferentes subcastas, e em muitas com freqüência. Tanto melhor que tenhamos proposto considerar a subcasta como um grupo importante, o grupo "real". Foi o sanscritista Senart o primeiro, parece, a colocar o problema. Como já dissemos, Senart se preocupou em formar, para começar, uma idéia precisa do estado de coisas moderno. Apercebeu-se de que não era a casta, mas a subcasta, que na verdade apresentava alguns dos caracteres mais importantes que comumente se atribui à casta: não importa onde se case na sua casta, mas na maior parte do tempo na sua subcasta, e é também a subcasta, e não a casta, que tem instituições

jurídicas, se reúne em assembléias numa base local determinada e pode excomungar seus membros. Donde, concluía Senart, ser a subcasta unidade de endogamia e quadro ou órgão da justiça interna, a instituição fundamental, devendo, logicamente, ser chamada cientificamente de casta verdadeira.

Senart teve êmulos, dentre os quais se deve citar, em primeiro lugar, o Prof. Ghurye, decano da sociologia na Índia. Ghurye escrevia em 1932: "Em geral, seja qual for a casta reconhecida pela sociedade em seu conjunto, é a subcasta que importa mais que a casta e o indivíduo particulares", e concluía: "Temos boas razões, para uma idéia sociologicamente correta da instituição, para reconhecer as subcastas como as castas reais". Não parece, entretanto, que Ghurye tenha realmente colocado em prática seu preceito, mas uma estudiosa o fez recentemente: Irawati Karvé insiste muito em sua oposição a Ghurye num ponto bastante próximo: ela defende a idéia de que as castas resultam da agregação de subcastas, e não as subcastas da subdivisão das castas, e, mais geralmente talvez, que as castas resultam da fusão de grupos diversos, e não da cisão de grupos preexistentes[26a]. Ela não parece ter percebido que só estava desenvolvendo a idéia de Ghurye, e de Senart, dando realidade à subcasta contra a casta. A todo momento ela franqueia o passo terminológico e diz subcasta em vez de "casta", e "buquê" ou "pacote" (*cluster*) de castas em vez de casta. Aí está uma inovação séria, pois ela chega a dizer que não existe casta de lavadeiros, ou dhobis, mas apenas lavadeiros desse ou daquele tipo (subcasta). Isso é evidentemente absurdo do ponto de vista limitado de uma autora interessada exclusivamente nas origens, nos costumes particulares e na pertinência racial dos grupos que constituem sem dúvida, no nível impírico, *o material* de que o sistema é feito, mas não o próprio sistema.

Há uma outra escola diante dessa. Blunt, sempre insistindo, em sua definição de casta, na endogamia, refuta a conclusão de Senart em razão de dois argumentos: a endogamia é menos rígida no nível da subcasta que no da casta (estamos em Uttar Pradesh, onde acontece de o intercasamento ser tolerado numa certa direção entre subcastas diferentes), e é preciso se dobrar

26a. Senart, *Les Castes dans l'Inde*, 1894; Ghurye, *Caste and Race in India*, 1932, p. 19: "To regard endogamy as the chief characteristic of a caste is to treat all so-called sub-castes as the real castes. Gait advanced (*Encycl. of Rel. a. Eth.*, III, 234) two reasons against this procedure... it would be 'contrary to the native feeling on the subject'... As regards the Indian sentiment against making a sub-caste into a caste, it must be pointed out that, at best, this is the representation of only one side of the problem, for if, to confine ourselves to the Maratha country a Saraswat Brahman is known to the outsiders as a Saraswat, to a Saraswat he is better known either as a Shenvi or as a Sashtikar or Pednekar. State generally, though it is the caste which is recognized by the society at large, it is the sub-caste which is regarded by the particular caste and individual. /.../ There is ample reason why, to get a sociologically correct idea of the institution, we should recognize sub-castes as real castes".
Irawati Karvé, *Hindu Society, An Interpretation*, notadamente pp. 16, 19 (*caste-clusters*), 28-29. A idéia de que as castas teriam sido constituídas mais por agregação do que por cisão não é nova, cf. por exemplo Blunt, *Caste System*, p. 50 "no passado, a agregação talvez fosse o processo habitual"; p. 225, caso dos Bhangi do Uttar Pradesh: o nome seria apenas uma etiqueta profissional (varredores ou limpadores de fossas) que une, com a aparência de uma casta, grupos – na verdade, castas diferentes: Hela, Lal Begi etc. (segundo Crooke).



às idéias da sociedade hindu. Ele insiste, como Ghurye, na relatividade do termo. Se se pergunta a alguém "Qual é sua casta?" (*jāti*), ele pode dizer o nome de uma das quatro *varṇa* a que julga pertencer (ver Cap. 3), ou um nome de casta, ou sua subcasta, até mesmo a seção exógama (clã) a que pertence. Observemos que isso é rigorosamente exato: questão de situação, sem dúvida, mas *jāti* ("casta") conota antes de tudo o nascimento, o grupo hereditário, e, se corresponde mais à endogamia e à transmissão bilateral, não exclui de modo algum a transmissão unilateral e a exogamia. É isso que se chama um grupo de referência: identifico minha natureza quando indico a que grupo pertenço, e é preciso deixar claro o nível em que a questão se coloca. Dois outros autores reconhecem de modo mais preciso a natureza estrutural desses agrupamentos. "Há diferentes níveis (*stages*)", diz-nos Ketkar, "e a palavra 'casta' é aplicada a grupos em todos os níveis... Um grupo é uma casta ou subcasta em comparação com um grupo menor ou maior". De um ponto de vista um pouco diferente, este excelente autor pouco conhecido, O'Malley, nos diz: "Cada divisão (de casta) recebe um 'valor social' com relação às outras divisões". Até parece que estamos lendo Evans-Pritchard ou seus adeptos (cf. acima § 23), ou isso foi escrito por um antigo administrador inglês autor de inúmeras Estatísticas de distritos numa pequena obra geral publicada em 1932. Graças a O'Malley, a Ketkar, à observação geral de Blunt, e mesmo de Ghurye, o leitor atento certamente terá percebido a natureza estrutural desses grupos. Ela se manifesta, ademais, na flutuação do uso antropológico notada por A. C. Mayer[26b]. É completamente vão nessas condições pretender escolher um nível para definir o "grupo real", isto é, uma espécie de substância social que existiria independentemente do sistema, como um indivíduo moderno. Só se chegaria a isso com a atribuição de uma importância primordial a alguns traços (endogamia, administração da justiça, costumes específicos etc.) que não se tem, com relação ao sistema, privilegiado. Por exemplo, ali onde a casta é profissional, ela o é independentemente de sua segmentação em subcastas; do mesmo modo, a posição da casta, mesmo que essa posição dependa dos costumes que pertencem de fato aos seus segmentos, é atribuída à casta, não aos segmentos. Pode-se resumir a situação como o próprio Ghurye o fazia na passagem citada: vista do exterior, do ponto de vista global ou do ponto de vista de uma outra casta, é a casta que aparece; vista do interior, ela se segmenta pelo menos em subcastas e, de fato, em fragmentos territoriais da subcasta. Os diversos caracteres da casta

26b. Blunt, *Caste System*, Cap. I, pp. 6-8, § 7-8: "Uma casta é um grupo endógamo, ou uma coleção de grupos endógamos com um nome comum..." (definição desenvolvida a partir de GAIT, *Encycl. of Rel. a. Eth., s.v.*). Para Hutton, a observação de Senart é justa, mas é preciso seguir o hábito dos Hindus.
Ketkar, *Hist. of Caste*, I, 15; ele diz ainda: "The words 'caste' and 'sub-caste' are not absolute but comparative in signification. The larger group will be called a caste, while the smaller will be called a sub-caste." O'Malley, *Indian Caste Customs*, p. 21 (ver também o início). A. C. Mayer, *Caste and Kinship*, p. 3.

não são apresentados por um "grupo" de um nível único, mas por "grupos" de níveis de segmentação diferentes.

Essa fórmula ainda é imprecisa, como se vê por nosso recurso às palavras "grupo" e "segmentação" em sentidos muito vagos. Adrian C. Mayer fez dessa questão um dos temas maiores de uma obra importante e sólida, e podemos, graças a ele, tecer mais alguns esclarecimentos. "Há dois níveis de definição, escreveu Mayer, tanto para a casta quanto para a subcasta. O primeiro concerne à sua população 'total', é o da definição formal na literatura sobre a casta em geral. O segundo é o do grupo de casta *efetivo* e do grupo de subcasta *efetivo*; chega-se, assim, às relações puramente *locais*" (grifos meus)[26c]. As relações entre castas diferentes estão praticamente contidas no interior da aldeia: emprega-se um barbeiro enquanto barbeiro, e não enquanto membro de tal subcasta da casta dos barbeiros; o "grupo de casta efetivo" é, assim, a população da casta numa única aldeia. Ao contrário, as relações internas à casta são principalmente aquelas que são internas à subcasta: saímos de nossa aldeia, no plano da subcasta, para o casamento e a justiça: o "grupo de subcasta efetivo" corresponde a uma região formada por um número mais ou menos grande de aldeias, que pode ser muito menor que a área de distribuição de toda subcasta. Vê-se que Mayer distingue com cuidado, como tentamos fazer aqui, entre o direito e o fato, entre a ideologia e o que a observação fornece, sem sacrificar uma à outra. Do mesmo modo, e por essa razão, ele formula, mais precisamente que seus predecessores, a "relatividade" dos níveis, o caráter segmental da casta tomada no conjunto de suas formas e funções. Poder-se-ia resumir sua análise com a afirmação de que ele nos mostra como a teoria da casta se combina de fato, no nível das relações efetivas, com o fator territorial, e isso graças ao caráter segmental da casta, que permite que funções diferentes sejam relacionadas a níveis diferentes do fenômeno[26d].

26c. Adrian C. Mayer, *Caste and Kinship in Central India; a Village and its Region*, Londres, Routledge, 1960, p. 151. Essa monografia foi a primeira a ser feita sobre uma população de aldeias "multicastas" (por oposição às aldeias unicastas, que apresentam, à parte os serviços obrigatórios, apenas uma casta, como em meu *Sous-caste* por exemplo) e, ao mesmo tempo, a ultrapassar o quadro da aldeia (por oposição a muitas monografias). É o que permite ao autor uma visão mais completa (ver sua Introdução, pp. 3-10). Blunt já distinguira claramente entre a casta de princípio e o grupo efetivo (*Caste System*, p. 10): *zāt* (ou *jāt*) é a casta inteira (*as a whole*), ao passo que *birādarī* ou *bhāiband*, "fraternidade", é o "grupo de irmãos de casta que vive numa certa vizinhança e age em conjunto para os fins da casta...quantitativamente é uma simples fração da *zāt*; qualitativamente, é a *zāt* em ação".

26d. O autor é muito prudente quanto à generalização, observa que funções determinadas não estão relacionadas *ne varietur* a um nível fixo de segmentação (p. 160). Pode-se dizer, *grosso modo*, com Mayer, que as relações internas à aldeia são relações entre castas diferentes (exceto as relações internas ao grupo local da subcasta, que são aqui relações de agnação), ao passo que as relações internas à casta são internas à subcasta (exceto as relações, raras, entre subcastas diferentes da mesma casta) e unem as populações de inúmeras aldeias. A obra contém, nesse sentido, dados preciosos (por exemplo p. 49: as regras de comensalidade são entendidas no interior de uma dada aldeia, e os visitantes eventuais se dobram a elas). Mas, como as exceções mencionadas o demonstram (acrescentemos que se pode empregar pessoas de uma aldeia vizinha), não existe homologia no modo de ação do *fator* territorial e do *princípio* de casta, ao mesmo tempo absoluto e segmentado. Numa passagem (p. 9) Mayer, interpretando Blunt, parece dizer que casta e subcasta, tendo atributos diferentes, são grupos de diferentes espécies. Na realidade, esses atributos, externos e internos, são complementares. Dir-se-ia antes que não existem dois grupos, mas que o "grupo real" que alguns tentaram destacar é constituído pelo agenciamento complicado da "casta", da "subcasta" etc., tal como as qualifica o fator territorial. Não sou membro de dois grupos diferentes, sou membro de um grupo complexo que tem diferentes aspectos e funções em diferentes níveis.



Contentemo-nos em assinalar, assim, que existe continuidade entre o plano da casta – e das relações externas à casta – e dos segmentos da casta – e das relações internas à casta –, e remetamos o leitor, na continuação, a maiores informações sobre a subcasta[26e].

26e. Para um quadro regional da abundância das subdivisões de castas e da natureza de seus nomes ver por exemplo Blunt, *Caste System of Northern India*, pp. 38 e ss. Trata-se do Uttar Pradesh de hoje; o autor agrupou conjuntamente os segmentos (subcastas) e as divisões exógamas (clãs).

*3*

# A HIERARQUIA
## TEORIA DAS "VARNA"

### *31. DA HIERARQUIA EM GERAL*

Falamos da hierarquia, ainda não a definimos. É preciso começar por duas razões a ela relacionadas. Por um lado, a hierarquia é no sistema nada menos que a forma consciente de referência das partes ao todo; de outro, é o aspecto do sistema que escapa aos modernos[31a].

Para o senso comum moderno, a hierarquia é uma escala de *ordem* em que as instâncias inferiores estão, em sucessão regular, englobadas nas superiores. A "hierarquia militar", construção artificial de subordinação progressiva do comandante-em-chefe ao soldado, pode servir como exemplo típico. Tratar-se-ia, então, de uma autoridade sistematicamente graduada. Ora, a hierarquia indiana é mesmo uma gradação, mas não poder nem autoridade; é preciso fazer bem essa distinção. Podemos fazê-la já mesmo no interior de nossa própria tradição. Assim, o *Dicionário Resumido de Oxford* nos diz, no verbete *hierarchy:* "1. Cada uma das três divisões dos anjos... 2. Autoridade ou autoridade suprema (*rule or dominion*) em assuntos sagrados... 3. Corpo de sacerdotes ou clero organizado em ordens e graus sucessivos. 4. Um corpo

31a. Começamos pela hierarquia porque: 1. falamos do conjunto e não das partes; 2. começamos pelo mais consciente (hierarquia) de preferência ao menos consciente (divisão do trabalho). Com relação aos outros aspectos da mesma ordem, a hierarquia é, nesse sentido, o mais fundamental. Esse primado comporta uma relação a nós mesmos e, assim, é mais metodológica, no fundo, do que ontológica. Procuramos ultrapassar visões insuficientes, mais do que atingir uma verdade que fosse definitiva e que supusesse em particular a comparação com outras sociedades que não a nossa.

de pessoas ou de coisas colocadas em graus, ordens, ou classes, um acima do outro"[31b]. Vê-se o sentido original do termo: trata-se de uma gradação religiosa. É o sentido que conservamos, mas tornando-o um pouco mais preciso. Admitiremos que, sendo deixada de lado toda idéia de ordem, a perspectiva religiosa ordena uma classificação dos seres segundo seu grau de dignidade. Observemos que a presença da religião não é indispensável, e que o mesmo se dá todas as vezes em que os elementos diferenciados de um conjunto são julgados em relação a esse conjunto, tanto filosoficamente quanto na República de Platão. Definiremos então a hierarquia como *princípio de gradação dos elementos de um conjunto em relação ao conjunto,* ficando entendido que, na maior parte das sociedades, é a religião que fornece a visão do conjunto e que a gradação será, assim, de natureza religiosa. (Na Introdução, § 7, referimo-nos à necessidade dessa visão.)

Trata-se de concepções que nos são completamente estranhas, pois nossa sociedade igualitária pensa exatamente o contrário, como Tocqueville nos fez ver. Na época moderna, a hierarquia se tornou "estratificação social", isto é, hierarquia envergonhada ou não consciente, reprimida. A noção se tornou incompreensível até mesmo para inúmeros membros da *intelligentsia* indiana, educados que são à européia e submetidos que estão à influência das idéias políticas modernas há mais de um século[31c]. Não espanta, por conseguinte, que a hierarquia seja a pedra-de-toque para os autores modernos que estudam o sistema das castas, como foi para os mais antigos e o será para os mais recentes.

Uma vez isolada a hierarquia como uma simples questão de valores religiosos, resta ver naturalmente como ela se articula com o poder[31d] e como

31b. O *Oxford Shorter English Dictionary* é aqui mais lógico que o positivista Littré (*s. v.*). "1. A ordem dos diversos graus do estado eclesiástico; 2. particularmente, a ordem e a subordinação dos diferentes coros de anjos; 3. por extensão, subordinação de poderes, de autoridades, de posições". O *Grand Larousse* cita Bossuet: "A santa subordinação das potências eclesiásticas, imagens das celestes hierarquias". Cf. também *Grande Encyclopédie, s. v.* (extensão desde o Baixo Império até o conjunto do governo e da organização social).

31c. Eis um exemplo de incompreensão entre os autores indianos modernos. K. M. Kapadia, numa alentada obra (*Marriage and Family in India*, p. 159, começo do Cap. VIII) encontra nos textos antigos a hierarquia seguinte dos fins do casamento: dever religioso (*dharma*), descendência (*prajā*), prazer (*rati*). Acredita entender que "o prazer é o menos desejável dos objetivos do casamento" e acrescenta: "desejar-se-ia o casamento, não tanto para o prazer dos sentidos ou para se obter uma descendência, quanto para obter um associado (a esposa) para o cumprimento dos deveres religiosos". A interpretação do dever como algo que exclui a descendência é muito duvidosa, e a incompreensão é total. Como tantas vezes se vê, essa enumeração assinala uma totalidade hierárquica, em que o inferior (o prazer) é ao mesmo tempo limitado e consagrado por sua associação aos objetivos superiores. O dever engloba evidentemente a descendência, assim como a descendência supõe o prazer. O prazer não é "menos desejável", ele é desejável em seu lugar subordinado. A interpretação pelo individualista moderno atomiza o dado porque perde de vista a necessidade que se impunha a esses autores de ordenar racionalmente todas as coisas com relação aos fins supremos e permanentes.
Acrescentem uma boa dose de sociocentrismo e vocês terão as seguintes linhas de Kardiner: "A ausência de uma tal mobilidade (social), tal como existe nos sistemas de castas, deveria teoricamente aumentar a ansiedade relativa àquilo que se deveria atingir; mas, na prática, essa ansiedade desaparece de fato e é substituída por atitudes de resignação e de submissão" (*The Individual*, p. 441).

31d. Distinção entre hierarquia e distribuição do poder: Talcott Parsons, *Éléments pour une sociologie de l'action*, p. 261 (citação acima § 7) e também pp. 285, 325, 336, nota 1; ref. completa aqui mesmo, Ap. A, nota 18.



se define a autoridade. No capítulo anterior, ligamos o princípio hierárquico à oposição do puro e do impuro. Ora, temos de reconhecer que essa oposição, puramente religiosa, não nos diz nada sobre o lugar do poder na sociedade. Não acontece a mesma coisa numa teoria hindu tradicional que, se não diz respeito à casta, nela resvala muito de perto: a teoria das *varṇa.* Ademais, não se pode falar das castas sem tocar nas *varṇa,* às quais os Hindus relacionam com muita freqüência as próprias castas. Há boas razões, então, para estudar as *varṇa,* mesmo na Índia antiga, e tornar precisa em seguida a relação entre *varṇa* e casta, em particular sob o ângulo da relação entre hierarquia e poder. Poder-se-á em seguida considerar alguns exemplos, regionais ou locais, de gradação das castas.

## 32. *A TEORIA DAS* VARṆA*: PODER E SACERDÓCIO*

Existe, com efeito, na Índia, uma outra hierarquia que não a do puro e do impuro, a hierarquia tradicional das quatro *varṇa,* "cores" ou estados (no sentido dessa palavra na França do Antigo Regime), que distingue em quatro categorias: no mais alto, os Brâmanes ou sacerdotes; abaixo deles, os Kshatriyas ou guerreiros; depois os Vaishyas, no uso moderno sobretudo os comerciantes; finalmente os Shudras, servidores ou criados. Ainda tornaremos mais preciso historicamente o conteúdo dessas categorias. Seria necessário acrescentar como quinta categoria os Intocáveis, que são mantidos fora desse conjunto. A relação entre o sistema das varnas e o das *jāti* ou castas é complexa. Os indólogos confundem às vezes as duas coisas, principalmente porque a literatura clássica só se ocupa das varnas. É preciso fazer aí uma distinção bastante clara, na continuação de Senart[32a]. De outro lado, não parece que a literatura antropológica recente faça plena justiça à importância do esquema tradicional, mesmo do ponto de vista das castas no sentido estrito. Foi grande a tendência de se considerar a classificação das varnas como uma pura e simples sobrevivência sem relação alguma com a realidade social contemporânea, como observava Hocart[32b]. Mais perto de nós, reconheceu-se que a teoria das varnas tinha algumas funções na época moderna (§ 33), mas nunca se tentou esclarecer esse fato. Com relação a isso, é preciso antes de tudo chamar a atenção para uma similitude de constituição entre a hierarquia das varnas e a das castas.

32a. É. Senart, *Les Castes dans l'Inde*, pp. 140-142. Senart, que parte da casta moderna, pode ser tomado como o iniciador da desvalorização moderna das varnas (clássicas), que constituem para ele uma expressão arbitrária na linguagem do passado védico de uma realidade fundamentalmente diferente. Na mesma época, Oldenberg, mais aberto à etnologia geral, é mais nuançado (ver sua crítica da obra de Senart à luz de Fick na *Z. D. M. G.* de 1897). Max Weber, em *Hinduismus und Buddhismus*, ainda traduz com freqüência *varṇa* por "casta".

32b. "Isto, dizem-nos constantemente, não tem nenhuma semelhança com a realidade... o sistema das quatro castas (*sic*) é pura ficção" (A. M. Hocart, *Les Castes*, p. 40).

É graças a Hocart e, mais precisamente, a Dumézil, que se pode ver a hierarquia das varnas não mais como uma ordem linear, mas como uma série de dicotomias ou de encaixes sucessivos. O conjunto das quatro varnas se divide em dois: a última categoria, a dos Shudras, se opõe ao bloco das três primeiras, cujos membros são "duas-vezes-nascidos", no sentido de que tomam parte na iniciação, segundo nascimento, e na vida religiosa em geral. Esses duas-vezes-nascidos, por sua vez, se dividem em dois: os Vaishyas se opõem ao bloco formado pelos Kshatriyas e pelos Brâmanes, que se dividem também em dois. Falamos em outro trabalho desse aspecto, discutido pela primeira vez nos comentários rituais védicos denominados *Brāhmaṇa* (800 a.C. ?; cf. Ap. C). Digamos apenas que o quinhão dos Shudras é o serviço e a servidão, e que os Vaishyas são criadores de gado e agricultores, os "abastecedores" do sacrifício, como diz Hocart, aos quais foi dado o domínio sobre os animais, enquanto que aos Brâmanes-Kshatriyas foi dado o domínio sobre "todas as criaturas". Voltemos à solidariedade das duas primeiras classes e à sua distinção: o Kshatriya, como também o Vaishya, pode ordenar um sacrifício, apenas o Brâmanes o pode oficiar. O rei, portanto, é privado de qualquer função sacerdotal. Vê-se que a série de dicotomias sobre a qual repousa a hierarquia, se é muito semelhante formalmente à das castas, se é, também, religiosa no essencial, é ao mesmo tempo menos sistemática e diferente em seus princípios[32c].

Pode-se, parece, representar essa quadripartição da sociedade védica tardia como o resultado do acréscimo de uma quarta categoria às três primeiras, as quais corresponderiam à tripartição indo-européia das funções sociais (Dumézil) e, nos primeiros livros do *Ṛgveda,* à tríade: *brahman-kṣatraviç* ou: o princípio do sacerdócio, o do império e os clãs ou o povo. O Shudra aparece num hino tardio do Rigveda, parece corresponder aos aborígines (como os *dãsa* ou *dasyu*) integrados na sociedade como servos[32d]. Observe-se bem: o Brâmane é o sacerdote; o Kshatriya, o membro da classe dos reis; o Vaishya, o criador de gado/agricultor; e o Shudra, o servidor não livre. Essa classificação permanecerá idêntica em sua forma através de toda a literatura e até nossos dias, naturalmente com deslizamentos e modificações no conteúdo das categorias. Em particular, esse será o único esquema que os textos

32c. Para detalhes e referências, ver Ap. C. A disposição equivale àquela observada para as castas; assim, Brâmanes e Kshatriyas tomados em conjunto se opõem a todo o resto enquanto tomados como aqueles que presidem a sociedade.

32d. Às vezes se tirou partido do primeiro sentido de *varṇa*: cor, e do fato de que os aborígines são descritos no Veda como de pele escura para dar uma explicação racial do sistema das varnas. Isso só explicaria a distinção entre os duas-vezes-nascidos e os Shudras, e nunca a tripartição dos primeiros. Ver Hocart, *Les Castes*, pp. 47 e ss. Srinivas ("Varna and Caste") e outros autores consideram as varnas como grupos hereditários aos quais foram reservadas certas funções. Ora, percebe-se desde o começo que se trata de funções, de uma espécie de necessidade da organização social que comanda a identidade das pessoas. Ketkar ressalta bastante bem a importância que se liga muito particularmente aqui ao estatuto de atribuição (*op. cit.*, pp. 45 e ss.). Segundo Manu (I, 28-29), essas funções foram "atribuídas quando da primeira criação".



clássicos do hinduísmo utilizarão para caracterizar as pessoas e suas funções na sociedade, mesmo quando apareçam grupos concretos, quando então o lugar desses grupos no esquema será sempre ambíguo. Sem dúvida, esses textos são contemporâneos do desenvolvimento das castas no sentido estrito do termo, mas é sempre às varnas que eles se reportarão, é sempre através das varnas que eles a verão. Em primeiro lugar, esses textos velarão o aparecimento, o acréscimo de fato de uma quinta categoria, a dos Intocáveis, proclamando ao contrário que "não existe uma quinta...". Isso leva simplesmente a aplicar o esquema existente: os Intocáveis são fora-de-varna como os Shudras eram exteriores aos "duas-vezes-nascidos".

É interessante seguir Kane[32e] e ver como os textos clássicos definem os deveres e as ocupações das varnas. Para os Shudras o trabalho é dos mais simples: sua única tarefa é obedecer, ou servir, sem inveja *(çuçruṣām anusuyayā,* Manu I, 91). Em oposição a eles, os duas-vezes-nascidos são vigorosamente caracterizados como semelhantes por um triplo dever comum: o estudo, o sacrifício, o dom (*adhyayanam ijya danam,* Gaut. X, 3), ou melhor: estudar os textos sagrados, oferecer sacrifícios e donativos aos Brâmanes. Diferem entre si por suas fontes de recursos, que correspondem às atividades ou ocupações em suma *facultativas:* nessa área, o Brâmane tem o privilégio de ensinar, de oficiar os sacrifícios e de receber os donativos; o Kshatriya, o de proteger todas as criaturas; o Vaishya, o de viver da agricultura, do comércio, da criação do gado e da usura (Gaut., *ibid.*). Manu diz as mesmas coisas, com pequena diferença: os três ganha-pães do Brâmane são facultativos para ele, mas interditos ao Kshatriya, o dever comum *(dharma)* dos duas-vezes-nascidos se opõe ao que se faz para viver *(ājīvanārtham)* (X, 76-77, 79). O Brâmane é caracterizado por seis ações (X, 75; I, 88), das quais apenas três são comuns entre ele e os outros duas-vezes-nascidos (I, 88-90), e é preciso traduzir literalmente no primeiro dístico a enumeração das seis ações bramânicas para se atingir o caráter total, completo, da atividade do Brâmane, tal como está expresso em cópulas de opostos: "fazer estudar e estudar, fazer sacrificar e sacrificar, dar e receber..." (literalmente idêntico em X, 75). Vê-se que a concepção antiga foi conservada no essencial: a ordem dos estatutos crescentes compreende: o serviço, a atividade econômica, o domínio político, o sacerdócio. Ao mesmo tempo, com uma lógica imperturbável, as fontes de recursos estão subordinadas, enquanto facultativas, aos fins religiosos, mesmo que isso ocasione aquilo que tendemos a considerar como uma contradição, a saber, que o Brâmane é caracterizado em relação aos outros duas-vezes-nascidos pelas atividades inessenciais, ou ainda, em matéria de ensino e de sacrifício, pelo serviço – religioso, é verdade.

Além da homogeneidade afirmada das diversas espécies de duas-vezes-nascidos no plano essencial, o traço que mais contrasta com o sistema

32e. P. V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, II-1, pp. 19-179 e ss.

das castas talvez seja o acento colocado sobre a função, mais do que sobre seu nascimento.

Há algumas particularidades a serem observadas no que concerne à hierarquia das varnas no hinduísmo clássico. O Brâmane possui naturalmente os privilégios que a literatura enumera. Ela é inviolável – o assassinato de um Brâmane é, como a matança da vaca, o pecado maior –, e inúmeras punições não se aplicam a ele: não pode ser atacado, posto a ferros, condenado a pagar uma multa, ou banido. O Brâmane instruído *(çrotriya)* está em princípio isento de impostos, e o Brâmane é favorecido pela lei relativa aos objetos encontrados, que em geral devem ser entregues principalmente ao rei e que só o Brâmane que os encontrou pode conservar consigo ou dividir com o rei; do mesmo modo, apenas os bens bramânicos sem herdeiro não cabem ao rei (vê-se aí uma certa mistura das duas funções).

Lembremos que, enquanto no período védico o Brâmane era caracterizado pela função sacrificial, no período hindu, em concordância com o declínio do sacrifício e sua substituição por outros ritos, o Brâmane é antes de tudo a pureza. Além disso, o varna bramânico se segmenta, mesmo no período clássico, e os sacerdotes dos templos públicos, os *devalaka,* são desprezados por seus colegas. Hoje as linhagens de Brâmanes estão classificadas, em razão do lugar das castas que eles servem, como sacerdotes domésticos (*Panjab Census Report* 1911, I, 310), sendo os mais elevados os Brâmanes instruídos que não mais prestam serviços.

De uma maneira geral, a hierarquia das varnas se expressa de inúmeras maneiras no tratamento diferenciado que lhes é reservado. Isso se vê com rapidez no caso dos castigos. Se por um lado existe geralmente privilégio ou imunidade, ao mesmo tempo *noblesse oblige,* e o Brâmane ladrão, por exemplo, é punido mais severamente que seus inferiores. Há pontos difíceis de interpretar, ou de interpretação delicada. Assim, Manu dispõe que um Shudra não pode carregar o corpo de um Brâmane (V, 104), o que não se compreende do ponto de vista da pureza. Mas encontram-se, sobretudo a partir dos Dharmasutras de Gautama e Vasistha, disposições, muito difundidas depois, que parecem ilógicas. São aquelas que prescrevem, sendo iguais todas as causas, uma duração de impureza crescente para um estatuto decrescente: em caso de morte, os parentes próximos são impuros durante dez dias para os Brâmanes, doze para os Kshatriyas, quinze para os Vaishyas e trinta para os Shudras. Ainda nos nossos dias, ali onde a ortodoxia prevalece, a proporção vai no mesmo sentido (as durações mais longas são freqüentemente encurtadas). Ora, em virtude do sistema, esperar-se-ia o inverso. Com efeito, a impureza é mais poderosa que a pureza, e o golpe que ela representava devia ser muito mais grave do que o grau de pureza a ser reconquistado, que era mais elevado. Ou bem não conseguimos ainda penetrar no espírito do sistema, ou então os Brâmanes transformaram aqui em privilégio o que teria sido uma incapacidade muito grande. Essa visão é reforçada pelo fato de que, se



outras prescrições caminham na mesma direção (por exemplo, que lugar a água deve atingir para que uma pessoa seja purificada, Manu II, 62), encontramos a gradação invertida em alguns casos: assim, em caso de mortinatalidade, Brihaspati (*Āçauca,* 34-35) prescreve respectivamente dez, sete, cinco e três dias para os Brâmanes e as varnas seguintes. O mesmo valia, como veremos (Cap. 8), para as expiações.

Dissemos que os textos clássicos expressavam em linguagem de varna o que deveria em seu tempo ser um sistema de castas em estado nascente. A palavra *jāti* não está ausente, mas ela é geralmente confundida com *varṇa* (exceto em Yajñavalkya II, 69, 206), e, segundo Kane, o acento se desloca da função para o nascimento. Além disso, deparamo-nos com nomes concretos de grupos de referência, como os *caṇḍāla* (ou *cāṇḍāla*) a que já referimos, e outros de estatuto ou bem equivalente (colocados fora da aldeia, Manu X, 36, 51) ou então distintamente superior. Enquanto os textos budistas testemunham desde uma época muito antiga a existência de fato de castas desprezadas e também de profissões inferiores, os texto hindus normativos apresentam sobretudo os grupos que eles nomeiam como produtos de cruzamento entre varnas. Trata-se da teoria muito elaborada da "mistura de varnas", que dava nascimento a categorias mistas, inferiores e em si mesmas mais ou menos hierarquizadas. Considera-se que essa teoria foi utilizada para congregar as *jāti* reais às varnas. É difícil dizer como esses grupos entram na classificação das varnas. Aos olhos dos mais baixos, pelo menos, eles lhes pareceriam exteriores, e, entretanto, repete-se que "não existe uma quinta (varna)" e percebe-se a tendência de os ligar aos Shudras. Isso produz desde Panini (séc. V a.C.) uma distinção entre os Shudras, pois que se fala de Shudras "excluídos" (*niravasita*). Mais tarde, expressões como "os últimos", os "externos" etc. se multiplicam, e a palavra "intocável" (*asprçya*) não é de todo desconhecida. A distinção, que durante muito tempo não se conseguiu fazer em teoria, termina por se impor: os Shudras adquiriram direitos, tornaram-se de fato membros da sociedade religiosa, e os excluídos são os quintos, os Intocáveis[32f].

32f. É certo que, como para os Shudras, modificações se produziram no estatuto das pessoas ligadas à classe dos Vaishyas; seria preciso identificá-las e rastreá-las a partir do movimento de conjunto que indicamos sumariamente. Uma obra recente tenta percorrer a evolução no que concerne apenas aos Shudras: R. S. Sharma, *The Shudras in Ancient India*. É um trabalho considerável, sério e bem documentado, mas, além de o autor se esforçar para encontrar, por todas as maneiras, mudanças onde elas não existem (parece gratuito fazer os Shudras provirem da sociedade indo-européia por degradação de seu estatuto, quando a agregação de certos indígenas é mais verossímil), ele não tem razão em estudar a categoria como se ela existisse por si mesma independentemente do conjunto – mais uma vez aí o erro tão freqüente. Devia ser evidente, ao contrário, que, em primeiríssimo lugar, o aparecimento de fato de uma quinta categoria, a longa recusa oposta ao seu reconhecimento teórico e finalmente a substituição dos Shudras, até então os excluídos, no sistema das varnas, pelos Intocáveis, que são os excluídos no sistema das castas, é necessariamente essencial à evolução do estatuto da categoria. Conservaremos, sobretudo, uma visão sedutora do período das Leis de Manu que, segundo esse autor, combina uma reafirmação doutrinal caricatural das incapacidades dos Shudras com sua ascensão de fato, sua aquisição de direitos novos. Se esse fenômeno for confirmado, será preciso, então, ligá-lo mais estreitamente à com-

Há um ponto que deve ser destacado no que se refere às varnas, o da relação conceitual entre Brâmane e Kshatriya, fixada em época muita antiga e em vigor até nossos dias. Trata-se de uma distinção absoluta entre sacerdócio e realeza. Falando comparativamente, o rei perdeu suas prerrogativas religiosas: não sacrifica mais, ele faz sacrificar. O poder está, no absoluto, subordinado ao sacerdócio, ao passo que, de fato, o sacerdócio está submetido ao poder[32g]. Estatuto e poder, e conseqüentemente autoridade espiritual e autoridade temporal, são absolutamente distintos. Os textos ditos *Brāhmaṇa* nos dizem isso com uma clareza extrema, e, seja lá o que se tenha dito a esse respeito, essa relação nunca deixou de ser verdadeira e ainda hoje o é. Por exemplo, a obrigação do dom, por parte dos poderosos e dos ricos, tal como está prescrita nos textos, não permaneceu letra morta; ao contrário, os soberanos sempre fizeram os Brâmanes viver – e seus equivalentes nesta relação – como mandatários de terras, ações testemunhadas pelas inscrições régias sob duas rubricas diferentes (doações aos templos e estabelecimento de colônias de Brâmanes). A diferença com o Ocidente, católico por exemplo, parece consistir no fato de que na Índia jamais existiu poder espiritual, uma instância espiritual suprema que fosse ao mesmo tempo um poder temporal. A supremacia do espiritual jamais foi expressa politicamente.

Encontramos, então, na teoria das varnas, essa diferenciação entre estatuto e poder[32h] que a consideração da hierarquia em geral parecia exigir (§ 31). Esse fato, mais antigo que as castas, é fundamental para elas no sentido de que a hierarquia só podia se manifestar em estado puro uma vez adquirida essa diferenciação. Ela aparecerá novamente no parágrafo seguinte. Isso não é tudo, pois teremos de nos lembrar igualmente que esses dois princípios, absolutamente distintos um do outro, são ao mesmo tempo solidários em sua oposição às outras categorias de que a sociedade se constitui. Desde os *Brāhmaṇa,* estão aí "as duas forças", representadas pelos homens aos quais, segundo Manu, foram deixadas "todas as criaturas". Em sua submissão ao sacerdócio, a realeza participa dela.

petição entre o hinduísmo e as seitas mais ou menos heréticas, pois os Shudras estão claramente ligados demais aos heréticos para que se suponha que lhes devam em grande medida sua promoção.

32g. Esse ponto foi tratado, além disso (Ap. C, *init.*), do ponto de vista de suas implicações para o domínio "político", mas seria indispensável observá-lo rapidamente aqui. Vê-se até que ponto a perspectiva comparativa faz falta nesses estudos quando se lê, nas palavras de um mestre dos estudos védicos, que teria havido "monopolização de empregos sacerdotais por leigos" (Renou e Filliozat, *Inde classique,* I, 375). Supor que o rei é geralmente, ou como princípio, um leigo é manifestar uma idéia estranha a respeito da realeza. É verdade que os antropólogos fazem em parte a mesma coisa de uma maneira mais refinada; assim, uma das tendências do clássico *African Political Systems* (Evans-Pritchard e Meyer Fortes (org.), Introdução) é ligar as funções religiosas do rei às suas funções políticas.

32h. A diferenciação entre estatuto e poder permite-nos situar o desenvolvimento indiano com relação às sociedades mais simples e relacionar entre si alguns aspectos que o caracterizam. Hocart, como se sabe, aproximou o sistema da autoridade vigente em Fiji, onde existe um certo grau de divisão do trabalho religioso, estando essa divisão centrada no chefe. Para a Índia, é preciso acrescentar a distinção em causa e colocar, de algum modo, Hocart (o poder) em Bouglé (o estatuto). Com relação a uma tribo dividida em metades, totêmicas ou não, pode-se dizer *grosso modo* que a autoridade fijiana substitui a complementaridade por uma divisão do trabalho e, correlativamente, acentua a distinção entre sagrado e profano. Com relação à autoridade (fijiana), o sistema das castas, por um lado, diferencia entre estatuto e poder (rei e sacerdote) e, por outro, substitui na prática a oposição sagrado/profano pela oposição puro/impuro. Digamos *grosso modo* que o sagrado se diferencia em puro e impuro, até então identificados, mas lembremos imediatamente que, enquanto na autoridade fijiana os estados que correspondem ao que é impuro no sistema das castas são perigosos por si mesmos, eles não são perigosos, mas apenas *socialmente degradantes*, nas castas (acima, § 25.1; *Contributions* III, 29 e ss.). De resto, como é natural nesse mundo mais diferenciado, a divisão do trabalho é mais desenvolvida, e mais importante, na Índia do que em Fiji. Mas prestemos atenção sobretudo na correlação que surge entre dois fenômenos: 1. a substituição do rei pelo sacerdote no ápice da escala dos estatutos; 2. a introdução da oposição puro/impuro, com as inovações que ela comporta. Essa oposição representa um ponto de vista ritualista, que, em suma, se estendeu historicamente do ritual védico a toda a vida social e que corresponde mais ao acesso ao sagrado do que ao sagrado em si mesmo. É natural que esse seja o ponto de vista do sacerdote, e se pode perceber uma ligação lógica entre os dois fenômenos.
É absolutamente natural que a distinção entre sacerdócio e realeza, entre estatuto e poder, ao mesmo tempo que permite a expressão de uma hierarquia em estado puro, permite também que a diferenciação progrida no plano religioso.
De modo bastante inesperado chegamos assim a uma hipótese possível sobre a origem do sistema: a Índia pré-ária teria tido um sistema vizinho daquele de Fiji, como quer Hocart; o bramanismo o teria, a partir do desenvolvimento védico, e ao subordinar o rei ao sacerdote, ao mesmo tempo englobado numa hierarquia estrita, tornado mais preciso e desenvolvido.



## 33. *CASTA E* VARNA

É preciso tentar caracterizar os principais aspectos da relação entre *jāti,* casta, e *varṇa,* categoria e estado, ou, mais exatamente, entre o sistema das castas tal como podemos observar diretamente e a teoria clássica das varnas. Essa é uma tarefa que se impõe, principalmente se nos lembrarmos de que os autores clássicos sempre nos falam das varnas e de que, nos nossos dias, os Hindus falam com muita freqüência das castas usando a linguagem das varnas.

Em primeiro lugar, a passagem se torna compreensível, não só em razão do prestígio que as varnas devem à tradição, mas também em razão da homologia já assinalada entre os dois sistemas, ambos estruturais, ambos culminando nos Brâmanes, tanto como varna, quanto como uma tal casta ou subcasta particular de Brâmanes que pode ser tomada como representante da varna num território determinado (se forem várias, a mais alta dentre elas). Em segundo lugar, as varnas oferecem a vantagem de apresentar um modelo ao mesmo tempo universal na Índia e muito simples com relação à proliferação das castas, subcastas etc., modelo apropriado, por conseguinte, entre outros, para facilitar a comparação entre regiões diferentes, segundo as palavras de Srinivas[33a]. A relação é muito aproximada daquela que, para Marx, existe entre a antítese burguesia/proletariado dos escritos políticos e o quadro mais complicado das classes sociais, que é da alçada das obras histó-

33a. M. N. Srinivas, "Varna and Caste" (reproduzido) em *Caste in Modern India*. O autor insiste no fato de que as varnas oferecem uma referência comum, um meio de comparação, portanto, aos sistemas de castas concretos e localizados. Mas como isso seria possível se se tratasse, como ocorre com freqüência, de coisas completamente homogêneas? Segundo Gait, as varnas representam a "visão exterior" da organização social (*Census of India*, 1911, India, Report, p. 366, citado por Blunt, *Caste System*, p. 8). Às vezes ainda se encontra a idéia de que as castas resultam da subdivisão das varnas (A. R. Desai, *Social Background*, p. 223).

ricas. Existe uma tendência de repartir as inúmeras castas existentes num território determinado entre as quatro categorias clássicas (e a quinta, tradicionalmente não é nomeada). Existem, também, particularidades regionais. Assim, no Sul, não existem intermediários entre Brâmanes e Shudras; as próprias castas marciais são consideradas como integrantes dos Shudras e não estão preocupadas com isso.

Existe aí um modo de classificação muito cômodo, com relação (ou como suplemento) aos critérios de pureza, de cuja complexidade já falamos. Teria sua importância crescido na época moderna, com o aumento das facilidades de transporte e, mais ainda, com o registro das castas nos recenseamentos decenais empreendidos pelo governo na última parte do século XIX, e particularmente em 1901, quando se insistiu numa gradação de estatutos na escala de cada "província"? Srinivas é dessa opinião. É verdade que esses recenseamentos foram a ocasião perfeita para que inúmeras castas apresentassem reivindicações que tendiam a fazer sancionar pelo poder político um estatuto mais elevado que seu estatuto real, e para que essas reivindicações, algumas vezes justificadas por dissertações publicadas[33b], fossem expressas de maneira mais ou menos verossímil na linguagem das varnas. As varnas seriam aí um instrumento de mobilidade, mas a reivindicação é uma coisa, a obtenção do que foi reivindicado é outra. Além do mais, as circunstâncias são muito particulares (cf. Cap. 7).

Deve-se notar alguns traços da osmose entre *varṇa* e *jāti*, pois, longe de serem coisas completamente heterogêneas, os dois conceitos reagiram um sobre o outro. A noção que os modernos, mesmo os antropólogos, possuem das varnas é influenciada pela casta. Assim, diz-se freqüentemente que os verdadeiros Kshatriyas foram extintos há muito tempo, que os Rajputs, funcionalmente os Kshatriyas dos tempos modernos, não o são mais; consideram-se como irregularidades na Índia antiga a ascensão ao trono e à diginidade de Kshatriya, de dinastias de uma origem diferente. Supõe-se em tudo isso que a hereditariedade é mais importante que a função, o que se aplica à casta, mas não à varna (acima § 32). Do ponto de vista das varnas, qualquer um que reine de maneira estável e se submeta ao Brâmane é um Kshatriya. Além disso, essas categorias não eram rigorosamente endógamas. É provável que os Kshatriyas sempre tenham sido pouco severos nesse assunto. Na verdade, a situação particular consignada ao poder teve resultados notáveis e duráveis: em primeiro lugar, uma fácies de poliginia e de regime de cor de pele que não corresponde ao ideal bramânico se conservou tranqüilamente nesse nível e em níveis inferiores até uma época bastante recente; em segundo lugar, estando a função em relação com a força, era mais fácil se tornar rei do que Brâmane: o nível kshatriya e o nível intocável são aqueles onde é fácil entrar, vindo de fora, na sociedade das castas.

33b. Por exemplo a interessante dissertação assinalada por Weber: A. C. Das, *Gandhavaniks of Bengal*, Calcutá, 1903.



Inversamente, não basta dizer que o sistema das castas é influenciado pela teoria das varnas. Em primeiro lugar, a existência da teoria do puro e do impuro pressupõe pelo menos a relação estabelecida nas varnas entre sacerdócio e realeza (§ 32; comparativamente § 25.2). Existe razão em dizer que a oposição do puro e do impuro é algo ritual, e até mesmo ritualista. Para que esse tipo ideal de hierarquia pudesse aparecer, era necessário que a mistura que se encontra comumente (em toda parte?) entre estatuto e poder fosse desfeita, mas isso não era suficiente: para que a hierarquia pura se desenvolvesse sem entraves, era preciso ainda que o poder fosse absolutamente inferior ao estatuto. Essas são as duas condições que vemos realizadas na relação estabelecida muito cedo entre Brâmane e Kshatriya.

Em segundo lugar, defendemos a tese de que a teoria das castas recorre implicitamente ou sub-repticiamente às varnas para completá-la no tratamento do poder. Com efeito, na teoria da pureza, um comerciante vegetariano deveria logicamente ter precedência sobre um rei que como carne. Ora, as coisas não são assim, e para compreender esse fato é preciso, em particular, 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. Essa questão é delicada, importante e exige uma discussão especial.

## *34. HIERARQUIA E PODER*

A maioria dos autores contemporâneos vê essas coisas de uma outra maneira. Nas gerações anteriores, exceto a tendência aristocrática, para quem a existência de uma gradação de estatutos era óbvia, a hierarquia era com freqüência negligenciada como traço central do sistema, mas os melhores autores materialistas tentavam explicá-la a partir de outros traços (Nesfield). Um único autor contemporâneo, K. Gough Aberle, assumiu sozinho essa tarefa ingrata[34a]. Nos nossos dias, mais amiúde, a hierarquia, ou antes a

34a. Exemplo do que chamamos de tendência aristocrática: "Ranks and degrees, order and regularity, are essential to the well-being of every community. The regulations of caste are nothing else than these carried to an excess of refinement" (B. A. Irving, *Theory and Practice of Caste*, 1857, p. 4).
Em seu artigo "Criteria of Caste Ranking in South India", em *Man in India*, 39-2, 1959, pp. 115-126, Kathleen Gough Aberle tenta relacionar a gradação das castas no Kerala (Malabar) àquilo que chama de "relações de servidão" no sentido extremamente amplo de uma dependência pessoal que vai de uma relação quase feudal à servidão propriamente dita. A hipótese não dá conta da superioridade do Brâmane Nambudiri sobre o rei, seja este ou não um Kshatriya. Nesse sentido, o dualismo de que se fala mais adiante reina também aqui. Entretanto, Miller demonstrara, para a mesma região, que, enquanto os príncipes estavam limitados a territórios restritos, só o Brâmane transcendia essas divisões e as unificava ("Caste and Territory in Malabar", em *Amer. Anthrop.*, 56-3, pp. 410-420), o que se pode tomar como simbólico: longe de a gradação que K. Gough chama de "ritual" ser apenas a expressão pura e simples das relações de força, essas relações em si mesmas são modificadas, e seu impacto, limitado por ela.

existência de uma ordem de precedência, de uma gradação de estatutos, se impõe, mas é vista apenas do exterior ("estratificação social") e deixa um resíduo irredutível às noções consideradas fundamentais e claras de poder e de riqueza. A literatura contemporânea arrasta como uma bola de canhão essa dualidade não resolvida e nem mesmo verdadeiramente caracterizada[34b].

Na maioria das vezes, autores que estudam a gradação dos estatutos das castas numa região determinada fazem uma distinção entre o que acontece "nos extremos" e na "zona mediana" dessa gradação. Os extremos, onde o puro e o impuro estão em evidência, são considerados por eles menos importantes que a zona mediana, na qual reconhecem, com razão, a ação do poder. Concluem, em suma, que suas categorias são suficientes para a intelecção do sistema: segundo eles, existe uma congruência, no fim das contas, entre a distribuição do poder (e da riqueza) e o estatuto (religioso), exceto naturalmente "nos extremos", onde a queda do Intocável e sobretudo a precedência do sacerdote sobre o senhor do solo são discutíveis. Quanto mais se insiste, como não se deixa de fazer, nas situações em que eclode a dependência material do sacerdote em face dos senhores do solo, mais se arruína a congruência exigida. Em definitivo, afirma-se em princípio que o estatuto hierárquico é coisa de pouca importância ali onde ele não torna válida, pura e simplesmente, uma situação econômico-política. Descrever essa atitude basta para julgá-la: ela coloca a questão de saber se nossa tarefa é fornecer uma cara de confirmação aos preconceitos sociocêntricos de nossas próprias sociedades, ou fazer obra científica. Eis uma ilustração:

> (entre o lugar das castas e o grau de controle que elas exercem sobre as fontes produtivas) a correlação não é perfeita, pois existe em cada ponto da escala uma rigidez toda especial (*a peculiar rigidity*) no sistema das castas ...entre esses extremos, o lugar ritual tende a seguir o lugar econômico no interior da comunidade de aldeia[34c].

Ramkrishna Mukherjee, em *Dynamics of a Rural Society*, pretendeu demonstrar uma espécie de congruência estatística entre o sistema das castas e três grandes classes econômicas por ele distinguidas em Bengala. Duas das classes em questão são tidas como resultantes da dominação inglesa. Entretanto, havia castas antes? Vejam, em contraste, o claro reconhecimento da subordinação dos fenômenos de classe aos fenômenos de casta em Marian Smith, "Structured and Unstructured Class Societies": "Indian society is structured in terms of caste but not in terms of class" (p. 304).

34b. Essa dualidade pode ser vista no uso terminológico. Fala-se constantemente de "estatuto ritual" e de "estatuto secular", quando, na perspectiva indígena e no sentido forte do termo, existe apenas um estatuto, o primeiro. Pelo menos se deve a M. N. Srinivas o conceito de "casta dominante" que, com a condição de ser convenientemente definido, é útil, reproduzindo a casta dominante mais ou menos a função régia em uma escala territorial reduzida e a "dominância" se opondo ao "estatuto" como o fato se opõe ao direito e a referida casta à dos Brâmanes locais (cf. § 74.2).

34c. Eis a passagem ampliada. Sublinhei as expressões características: "There was a high degree of coincidence between *politco-economic rank* and the ritual ranking of caste. This is a reflection of the *general* rule that those who achieve wealth and political power *tend to* rise in the ritual scheme of ranking. It is what is meant by saying that the ranking system of caste-groups was *validated* by differential control over the productive ressources of the village. But the correlation is not perfect, since at each end of the scale there is a peculiar rigidity in the system of caste... in between these two extremes, (their) ritual rank tends to follow their *economic rank* in the village community". (Observe-se particularmente a inversão do sentido habitual da palavra *validate*. Trata-se de uma aldeia afastada de Orissa, onde a terra é



Destaquei uma expressão particularmente saborosa: eis aí um traço fundamental do sistema das castas reduzido a uma "rigidez toda especial" nas extremidades da ordem social. Compreender-se-á que preferiríamos um outro caminho.

Para nós, ao contrário, o que acontecer nos extremos é essencial. É preciso nos emanciparmos das representações familiares: colocamos de bom grado no centro o essencial, na periferia o resto. Aqui, ao contrário, porque se trata de hierarquia e em termos mais gerais de representações, e de sociologia, o englobante é mais importante que o englobado, do mesmo modo que o conjunto é mais importante que as partes ou que, para um determinado grupo, seu lugar num conjunto comanda sua organização própria. Oposta à precedente, nossa tentativa comporta, já dissemos, dois tempos: num primeiro tempo, recorremos à ideologia, que dá conta facilmente do quadro global; num segundo tempo, encontrando na "zona mediana" um fator concreto – o poder – do qual a teoria da pureza não dá contas imediatamente, nós o consideraremos no momento devido. (Ad. 1970: referência a R. Apthorpe, ver Posfácio, p. 371).

O processo é epistemologicamente exemplar, pois, fixando-nos no nível do poder, interditamos a compreensão do sistema indiano naquilo que o caracteriza, a saber, a subordinação do poder, ao mesmo tempo intelectualmente perfeita e praticamente limitada – veremos isso num instante. Não se poderia interpor com clareza uma alternativa: ou bem partimos das representações conscientes e se vai do conjunto para as partes, colocando em evidência com o mesmo golpe um fato sólido e desapercebido – a muito antiga secularização do poder na Índia –, ou então se parte do comportamento e não se pode nem dar conta do conjunto nem estabelecer finalmente a passagem entre as concepções indianas e as nossas.

Acabamos de expor duas tentativas referentes à relação entre hierarquia e poder. Quanto a nós, a questão que se coloca desde agora é a relação entre varna e casta. Antecipando algo do estudo das gradações de estatutos concretos que se pode observar, reconhecemos por antecipação que elas atribuem ao poder um lugar que a hierarquia teórica do puro e do impuro não prevê. À primeira vista, é um exemplo dessa componente "residual" que a confrontação da observação e da ideologia deve normalmente colocar em evidência. Será preciso anotá-lo tão precisamente quanto possível, ele bastaria por enquanto. Entretanto, quando o rei ou um homem de casta real que come carne toma precedência sobre um comerciante ou um agricultor vegetariano, a hierarquia da pureza relativa não é só completada – isso levaria à acomodação –, ela é contradita. Será preciso dizer que a ideologia mente na "zona mediana" da escala dos estatutos, ou reconhecer que um fator estra-

muito barata: F. G. Bailey, *Caste and the Economic Frontier*, pp. 266-267). No texto só falamos de "poder" (força legítima, em relação estreita com a propriedade do solo). Com efeito, a riqueza mobiliária é uma outra coisa; sua emancipação se deve à dominação inglesa (cf. § 75, 117 e Ap. D).

nho à ideologia vem aqui contrabalançá-la, uma vez situados os extremos em seus lugares?

Começaremos por observar que, por importante que seja, a hierarquia ou, sob sua forma concreta e parcial, a gradação dos estatutos, não é tudo. Ela deixa fora dela o poder e sua distribuição, mas, sendo assim, não vai ela refleti-lo de alguma maneira em si mesma, já que não o ataca de fato? Além disso, em geral, a ideologia orienta ou ordena o dado mais do que o reproduz, e a tomada de consciência é sempre, de fato, uma escolha de uma certa dimensão em preferência a outras: só se pode ver determinados aspectos, tornando-se cego a outras relações, temporariamente pelo menos. Mas essa espécie de complementaridade pode conduzir a uma verdadeira contradição quando se trata de ordenar exaustivamente o dado segundo um princípio único. No nosso caso, por um lado, o poder existe na sociedade, e o Brâmane que pensa sua hierarquia sabe disso muito bem; por outro lado, a hierarquia não pode, sob pena de contradizer seu próprio princípio, lhe atribuir um lugar como tal: é preciso, então, que ela lhe dê um lugar sem lhe dizer, ela está condenada a fechar os olhos quanto a essa questão para não destruir a si mesma. Em outros termos, uma vez subordinado o rei ao sacerdote como a existência mesma da hierarquia supõe, é preciso então lhe dar um lugar depois do sacerdote, e antes dos outros, a menos que se queira negar absolutamente sua dignidade e a utilidade de sua função. Os autores bramânicos sentem alguma coisa desse tipo, percebe-se isso na sua maneira de considerar a realeza no interior da teoria do dharma. Como Lingat o demonstra em sua bela obra sobre as relações do dharma e do direito, o rei tende a aparecer nessa tradição como um instrumento quase providencial que efetua a ligação entre o mundo teórico do dharma e o mundo real daqui de baixo. Editando uma regra absoluta, esses autores estão muito conscientes da natureza transcendente dessa regra e da impossibilidade de fazê-la passar tal e qual nos fatos. Graças ao rei, e ao rei como juiz supremo em particular, como traço de união entre a sapiência bramânica representada por seus conselheiros e o mundo empírico dos homens tais como eles são, o dharma reina do alto, sem ter, o que lhe seria fatal, de governar.

Vê-se, então, que existem razões internas para a contradição em causa. Resta compreender como essa contradição pôde ser aceita, e é aqui, a meu ver, que a teoria das varnas deve ser levada em consideração. Essa teoria, com efeito, e desde o ínicio, vê nas duas primeiras varnas "as duas forças" que, unidas de uma maneira singular, devem reinar sobre o mundo; ela permite desse maneira que o príncipe participe em algum grau da dignidade absoluta de que ele é o servidor. Observemos, ademais, que não existe contradição nos autores clássicos, porque eles sempre falam em varnas, mesmo quando podemos supor que eles têm em vista a sociedade das castas. Nesse sentido, somos nós que distinguimos uma hierarquia de pureza como princípio social distinto. No espírito dos autores, eis aí uma visão que não deixa de



se apoiar exteriormente, dado que se trata de governo ou do temporal em geral, nas varnas. Uma razão a mais para não as dissociarmos abusivamente e reconhecermos sua ligação implícita tal como esta se reflete nas gradações de estatuto reais, em que o poder vem de alguma maneira contrabalançar a pureza *de níveis secundários* ficando sempre submissa *ao nível primário ou não segmentado.*

Assim como o manto da Virgem de Misericórdia recobre sob suas vastas dobras os pecadores de todo tipo, a hierarquia da pureza recobre, entre outras diversidades, seu próprio contrário. Temos aí um exemplo da complementaridade, que pode ir até a contradição para o observador, entre o englobante e o englobado. Esperando que nos familiarizemos de fato com esse fenômeno, sublinhamos já que demos um passo para fora do dualismo do "religioso" e do "político-econômico", do idealismo e do materialismo, da forma e do conteúdo. Apressemo-nos em reconhecer que nisso fomos ajudados pela tendência criticada: por sua insistência na verdade unilateral sobre o poder, ela nos obrigou de alguma maneira a apercebê-lo.

Lembremos que o que fizemos aqui foi apenas marcar a intrusão do poder no domínio da hierarquia. A descrição do poder será objeto de um capítulo subseqüente (Cap. 7).

## *35. GRADAÇÕES DE ESTATUTO REGIONAIS (RECENSEAMENTO DE 1901)*

Consideremos agora a hierarquia tal como está descrita e analisada na literatura moderna. Todo trabalho sociográfico na Índia, se não é muito especial, aspira de fato a sê-lo. Mas alguns trabalhos a estudam mais particularmente. Para começar, daremos relevo aos esforços de Risley de detectá-la no nível das "províncias", no recenseamento decenal de 1901[35a]. O empreendimento era louvável e, se durante a experiência, surgiram seus inconvenientes e seus limites, teve pelo menos o mérito de colocar em relevo diferenças fisgadas entre as províncias na aplicação de um princípio universal. Tratava-se de obter uma classificação das castas segundo uma ordem de precedência apreendida pela opinião pública indígena.

Foram considerados os seguintes critérios: varna de pertinência; se os Brâmanes aceitam ou não água oferecida pela casta considerada; se ela é servida por Brâmanes de estatuto elevado, por outros Brâmanes ou por seus próprios sacerdotes; se ela pratica o casamento de crianças e interdita o recasamento das viúvas; ...; a profissão; o fato de ser ou não servido pelo barbeiro e por outros especialistas; de ter acesso ou não ao recinto de certos templos;

35a. Herbert Risley, *Census of India*, 1901; *India, Report*, I, pp. 537 e ss.; *Report*, II (Ethnographic Appendices), App. II.

quica una em seu princípio mas indefinidamente diversificada e segmentada segundo as situações, as regiões etc.[35d].

Gostaria de introduzir uma reserva no tocante a certos traços que, à primeira vista, parecem expressões particularmente claras da hierarquia. Distinguimos, de passagem, entre critérios absolutos tirados do modo de vida da casta, e critérios relativos tirados da atitude das outras em face dela. Há uma terceira espécie, senão de critérios, pelo menos de traços que poderiam ser distinguidos numa primeira abordagem como *traços impostos* e amiúde combinados de sanções em face do inferior. São esses traços que fazem do Sul, e especialmente do Kerala, na literatura, uma espécie de paraíso da aberração hierarquizante. Olhando-o de perto, no entanto, percebe-se que eles provêm menos do princípio hierárquico que do poder. Tomemos o exemplo da escala das distâncias que as castas mais baixas deviam manter com relação às que lhes eram superiores. Aproximando fontes aparentemente divergentes, vê-se que essa escala era muito sistemática (basta colocar em quadros os dados reunidos por Hutton, pp. 69-70). Isso não era um costume, era um verdadeiro *regulamento*. Seria possível até duvidar, pois como é que um Brâmane

35d. Como escreve Mandelbaum muito claramente numa passagem em que tem em vista a comparação: "O que é constante é um conjunto de critérios de posição; o que varia é a interpretação dada num determinado caso a uma combinação particular de caracteres". (David G. Mandelbaum, "The World and the World View of the *Kota*", p. 241)
Assinalemos rapidamente uma curiosidade do Sul da Índia, a divisão em castas da mão direita e da mão esquerda, que Hutton descreveu e discutiu em seu livro recente (pp. 9, 59 e ss., 143, acrescentar à bibliografia o *abbé* Dubois), e também Hocart (*Kings and Councillors*, pp. 267 e ss.), M. Weber (*Hinduismus und Buddhismus*, p. 324) e McKim Marriott (nota 35c).
A coisa praticamente desapareceu (documentos históricos em T. V. Mahalingam, *South Indian Polity*, 1955, pp. 91, 173, 189-190), de sorte que não é preciso observá-la mais nos nossos dias. Anotemos alguns traços. A divisão recorta a ordem hierárquica; por exemplo, das duas principais castas intocáveis da região tamil, os Paraiyar eram de direita, os Sakkiliyar, de esquerda. Era a propósito de privilégios rituais que explodiam as rixas que chamaram a atenção dos primeiros observadores modernos. Algumas castas estavam divididas entre a direita e a esquerda. Finalmente, ao passo que os artesãos eram da mão esquerda, os Brâmanes, reis e "muitas castas de Shudras"(Dubois, I, 16) eram neutros e funcionavam como árbitros. Se se deixa de lado as especulações sobre as origens (organização dualista, patrilinearidade e matrilinearidade etc.) e se for aproximado aquilo que se conhece daquilo que se sabe da direita e da esquerda, a primeira associação que se propõe é a do rei com assento num conselho com assistentes divididos entre sua direita e sua esquerda (Hocart, *Castes*, p. 114; Dumont, *Sous-caste*, 288; Sardesai, *New History*, I, pp. 223-224 [Shivaji e seus ministros]; no Ceilão antigamente Geiger, *Culture*, p. 139 [exército à direita, civis à esquerda]; literatura clássica: *Çukranîtisâra* e *Mânasollâsa* citados por B. P. Mazumdar, *Socio-Economic History*, p. 21); nesse domínio diferenças locais são possíveis, do mesmo modo que a localização alternativa à direita e à esquerda de castas de estatuto semelhantes (ou de puros e de bastardos de um mesmo grupo, ou de linhagens aliadas). Essa hipótese não se afasta do sentimento indígena, comparem a lenda de origem mencionada por Thurston: um rei, antes de julgar uma contenda entre artesãos (Kammalar) e agricultores (Vellalar), divide-os de um e outro lado ("on opposite sides", III, 117).
Outras associações são prováveis ou possíveis: artesãos opostos aos Brâmanes, a inversão de sentido da vestimenta feminina é atestada entre eles (Thurston, *ibid.*); cultos ditos da mão esquerda, tântricos ou sanguinolentos, que são opostos aos cultos dominantes ou transcendem as castas por uma reviravolta: uma mulher de casta Madiga – intocável – que encarna a deusa purifica os altivos Reddi e os ricos Komati, sua saliva purifica (Thurston, IV, 292). Finalmente, existe traço de aliança de comensalidade como aquela detectada por Mayer (adiante): Kammalar e Beri Chetti (árbitros da mão esquerda) (Thurston, III, 113).



Nambudiri jamais teria percebido que um Pulayan tivesse ultrapassado diante dele o limite de noventa e seis passos? Do mesmo modo, no distrito vizinho de Tinnevelly, vi nas costas de um Intocável as marcas dos golpes que ele havia recebido por ter atravessado, usando sandálias nos pés, a aldeia de uma casta marcial (Maravar). Os próprios habitantes usam sandálias de couro, os golpes não eliminaram nunca uma impureza, e é evidente que a aldeia não fora poluída, mas pretendeu-se simplesmente manter um símbolo de sujeição. Talvez o mesmo acontecesse para a maioria das regras relativas ao vestuário e das regras suntuárias de que Hutton forneceu um quadro (pp. 70-74). Naturalmente regulamentos régios ou outros conseguiram fixar traços de costumes. É natural, também, que os critérios propriamente ditos resultem, em última análise, do sistema. Não seria necessário distinguir entre o que resulta racionalmente do princípio hierárquico e é admitido como costume, e o que o contradiz e é imposto pelo poder. Se é verdade, por exemplo, como supusemos, que a escala das durações do luto relativas às varnas foi arbitrariamente invertida para os Brâmanes, eis aí em princípio um traço do poder, e não da hierarquia, mesmo que ele tenha sido aceito há séculos como expressão da hierarquia. Alguém pode objetar que dessa maneira atribuímos o poder aos Brâmanes, mas eles participam de maneira efetiva do poder do domínio ritual, por exemplo no caso das expiações.

## *36. UM EXEMPLO LOCAL (ÍNDIA CENTRAL)*

Para se ter uma visão precisa da maneira pela qual o princípio hierárquico se expressa no sistema das castas, é preciso evidentemente estudar o que acontece num ponto dado entre as castas concretas que aí coexistem. Por outro lado, foi possível perceber que as regras que prescrevem para os membros de cada casta, que ele podem ou não aceitar sem decair, esta ou aquela espécie de alimento, ou simplesmente água para beber, são uma das manifestações mais cômodas de notar e observar com relação ao princípio hierárquico. Eu digo: "de notar e observar", pois não basta registrar as regras que os testemunhos oferecem, é preciso saber ainda se e em que circunstâncias essas regras presumidas são de fato aplicadas. No primeiro período das entrevistas que incidiam nessas questões, contentou-se apenas em interrogar os informantes e reproduzir as regras que eles indicavam. Mas o que significa regra como: eu posso, ou não posso, aceitar água de X, se a testemunha não pode citar um único momento de sua vida em que a questão se colocou de verdade para ela? Desse ponto de vista, existem diversas espécies de alimento que correspondem, como McKim Marriott disse muito bem[36a], a situações

36a. McKim Marriott, em *Man in India*, 39-2, 1959, p. 97. O artigo de que foi extraída essa classificação "interacional" dos alimentos será considerado no § 37.

diferentes: o alimento comum e cotidiano à base, conforme as regiões, de biscoitos de fermento ou de arroz cozido é essencialmente familiar e só é aceito de servidores de posto nitidamente inferior, nesse sentido é alimento de serviço. Ao contrário, o alimento frito na manteiga (ou certos alimentos equivalentes) é o alimento de festa: sua pureza maior, ou antes sua resitência maior à impureza, permite que ele seja aceito de um número de castas maior que para a anterior, o que convém aos festins para os quais se convidam os vizinhos; se há superiores entre eles, será melhor que o cozinheiro seja de casta alta. A esse tipo de alimento estão ligados certos preparados especiais, que podem ser chamados de alimento de viagem, eles também com relativa resitência à impureza em razão de sua composição e de sua preparação, e que permitem tomar uma refeição em circunstâncias nas quais se prefere não cozinhar. Finalmente, se se dá alimento em pagamento a um superior – um Brâmane, por exemplo –, isso deve ser feito com alimento cru, que não é permeável à impureza e mesmo porque será cozido (*sīdhā*); Marriott chama isso com muita justiça de alimento dos dons. Nosso propósito aqui não é o de estudar o alimento em si mesmo (ver Cap. 6), mas apenas o de aclarar a questão tanto quanto necessário para empregar as regras correspondentes ao estudo da gradação das castas.

Com relação a isso, dispomos pelo menos de um bom estudo, o de Mayer, feito numa aldeia do Malwa meridional (Índia Central)[36b]. Ele não é, sem dúvida, perfeito, mas nos mostrará a complicação dos fenômenos e a dificuldade que existe no seu registro correto, o que foi feito por seu autor. Só se pode censurar nele o não ter levado mais adiante a análise, que continua aberta ao leitor. A aldeia compreende vinte e três castas, e estudaremos suas relações em três aspectos: o uso do mesmo cachimbo, as prestações de alimento comum, dito *kaccā*, e de alimento perfeito, dito *pakkā*. No Nordeste da Índia, homens de castas de estatuto vizinho se reúnem de bom grado em torno de um narguilé (*huḳḳā*), do qual todos fumam um após o outro. Isso seria inconcebível no Sul por causa do contato dos lábios, da saliva e da embocadura da pipa, mesmo que se recorresse a intermediários (um lenço, a mão). Aqui, fuma-se o cachimbo de argila sem tubo (*cilam*) interpondo-lhe um tecido. Pastilha-se o cachimbo quase que com as mesmas castas das quais se aceita água, e a tolerância é considerável. Os dados estão consignados na figura 1*b*. As castas superiores partilham o cachimbo com quase todas as castas, excluindo apenas, além dos Intocáveis (F), quatro outras castas (categoria 4 de Mayer, categoria E aqui) e, de maneira variável, algumas das últimas castas incluídas (D). Em alguns casos um tecido diferente deve ser interposto

36b. Adrian C. Mayer, *Caste and Kinship*, pp. 33-40 e ss. O quadro proposto aqui resulta de uma análise do material apresentado por Mayer. Limitou-se ao mínimo a refundição das categorias do autor, e a apontamos claramente quando foi feita



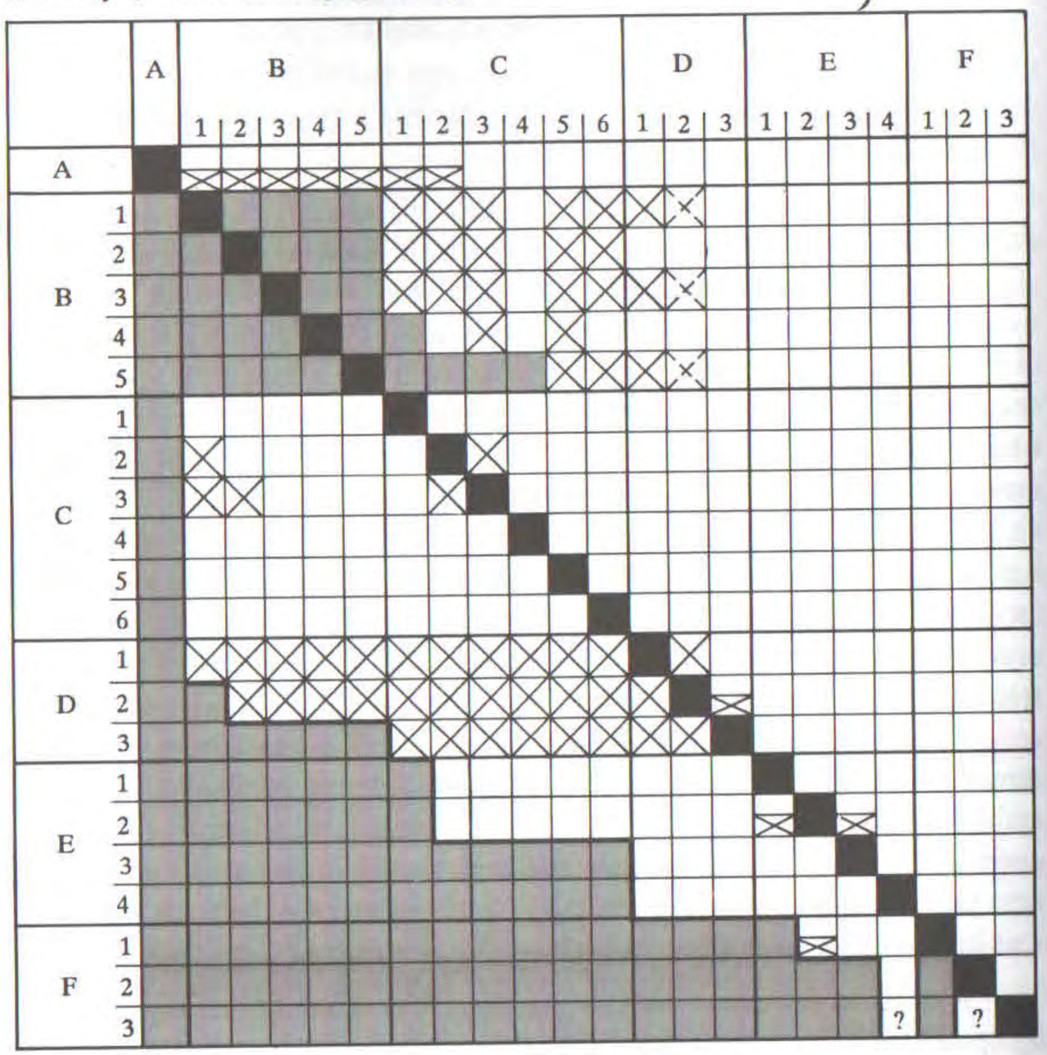
entre o cachimbo e os lábios do fumante. Em suma, doze a dezesseis castas fumam em conjunto, o que, por um lado, é bastante notável com relação a outras regiões e, por outro, marca uma evidente clivagem importante situada mais alto que a da intocabilidade. Notemos também que as castas inferiores ou não partilham o cachimbo (Intocáveis, esse exclusivismo não é excepcional), ou então o fazem apenas com uma ou duas castas imediatamente inferiores (duas castas de minha categoria E).

Em seguida, é preciso, para ver mais claro ainda, hierarquizar o material de Mayer. Os fatos relativos ao alimento de festa, pakka, não são essenciais, pois ele não é verdadeiramente utilizado nessa localidade em sua função própria. Lê-se, com efeito, que num banquete o alimento era em parte kacca e em parte pakka: o pakka, num caso como esse, tem apenas um sentido gastronômico, pois todos os que poderiam comer apenas pakka, mas não kacca, evidente que não podem tomar parte nele. Resta o alimento comum, kacca. Pode-se considerá-lo de duas maneiras: de quem eu aceito kacca, e quem aceita kacca de mim. As duas coisas não estão necessariamente ligadas, pois eu posso me mostrar implicante em minha aceitação e apresentar ao mesmo tempo outras características que fazem que os outros se recusem a receber kacca de mim. O que é essencial é a opinião comum dos outros em relação a mim, e não minha opinião particular sobre os outros. Tomemos, então, como critério essencial para a ordem segundo a qual arranjaremos as castas: *que castas aceitam kacca da casta em questão?* Obteremos assim o quadro (Fig. 1*a*) em que a casta considerada se coloca na diagonal e onde se lêem na verticas as castas que aceitam dela o kacca – o que forma uma espécie de escada de esquerda para a direita na parte baixa da figura –, e na horizontal as castas das quais ela aceita o kacca.

A escolha de nosso critério principal leva a modificar um pouco o agrupamento proposto por Mayer, a saber, cindir sua categoria 2 em B e D. Para o restante, ao seu 3 corresponde nosso C, tornando-se seu 4 nosso E e seu 5 nosso F (Intocáveis). Limitando-nos sempre a considerar kacca, percebermos no quadro uma particularidade que distingue as castas da categoria B de todas as outras: as outras castas, exceto as últimas, F, só aceitam (horizontal) kacca das castas mais superiores. Ao contrário, as castas B formam, nessa relação, um retângulo compacto: B1, B2, B3, B4, B5, comem em conjunto o alimento comum! Ora, B1 representa os Rajputs, casta dominante, digamos casta régia nesse lugar, e o grupo B representa o que nosso autor chama de "castas aliadas". A comensalidade é tão mais notável porque o grupo compreende castas "servidoras" como o oleiro B4, que aceita kacca de uma casta exterior ao grupo, os carpinteiros, e sobretudo o barbeiro, B5, que, motivado por suas funções domésticas, o aceita de quatro das castas C, em si muito exclusivas. Isso é, em termos gerais, uma confissão de inferioridade, e

Fig. 1a

Gradação de estatutos segundo a troca de alimentos numa vila do Malwa (segundo os dados de A. C. Mayer, *Caste and Kinship*, pp. 33-40).




Para cada casta (■) lê-se horizontalmente DE QUEM ela aceita tal alimento e verticalmente QUEM o aceita dela,

- ■ alimento kaccã
- ⊠ alimento pakkã
- ⊠ pakkã para uma parte do grupo
- ⊠ – duvidoso

A Brâmanes

B1 Rajput
B2 Gosain
B3 Preparador de tabaco
B4 Oleiro
B5 Barbeiro

C1 Carpinteiro de carros
C2 Ferreiro
C3 Fazendeiro
C4 Jardineiro
C5 Bairãgi
C6 Alfaiate

D1 Leiteiro
D2 Fabricante de óleo
D3 Pastor

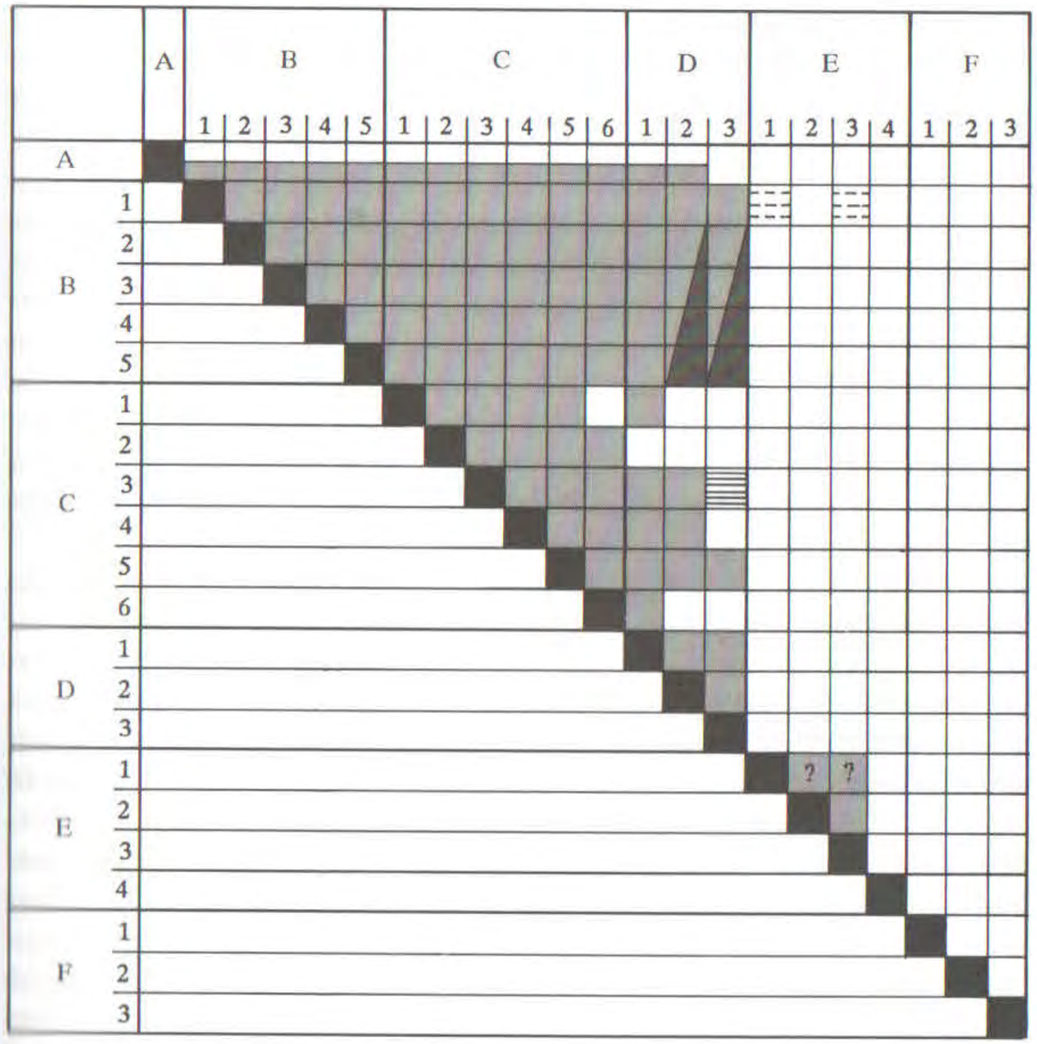
E1 Bhilala
E2 Mina
E3 Nath
E4 Tamborineiro

F1 Balai Balaji + Teceião
F2 Curtidor
F3 Lixeiro



Fig. 1b

COM QUE INFERIORES SE PARTILHA O CACHIMBO? Ler horizontalmente a partir da casta sujeito ■. Mesma localidade.




- ■ cachimbo partilhado
- ■ com mudança de tecido interposto
- ◢ com mudança de tecido por uma parte do grupo
- ▤ apenas por algumas pessoas

se deveria esperar ver B se dessolidarizar de B5 para preservar seu estatuto. Isso não acontece, e até mesmo se observa que uma casta inferior, D3, não estabelece nenhuma diferença e aceita kacca tanto do barbeiro B5 quanto dos outros B. E mais: as castas C, que só aceitam kacca do Brâmane, estão classificadas por três castas (D3, E1, E2) abaixo do barbeiro (exceto o carpinteiro C1, que apenas D3 inferioriza). Ora, os C são castas vegetarianas, ao passo que os B têm um regime de carne. Eis aí, então, a promiscuidade carnívora que eleva a separação vegetariana na estima pública (não só dos inferiores, mas também dos Brâmanes, que só aceitam pakka até o incluso C2).

Eis aparentemente em falta o princípio do puro e do impuro. Nessa forma, o fato é, acreditamos, único nos nossos dias. Para compreendê-lo, é preciso lembrar que as castas B estão unidas em torno da casta do poder, B1. (De resto, algumas delas são dominantes nas aldeias vizinhas.) Eis o ponto em que, como havíamos deixado entrever, o poder participa da pureza, que em princípio o nega, e no qual se traí, em outros termos, a solidariedade das duas primeiras varnas.

A consideração do alimento mais puro, *pakkā*, faz-nos ressaltar dois pontos: 1. como já disse, ele não é utilizado aqui em sua plena capacidade de alimento de festa, que deveria permitir assegurar a comensalidade entre as castas, de estatuto vizinho, de B e de C; 2. o exclusivismo de C se deixa marcar no sentido de que essas castas recusam quase todo pakka bem como o kacca (o que é absurdo), ao passo que os B, ao contrário, aceitam geralmente o pakka dos C (C4 aparece como inferior aos outros C, mas não se pretendeu modificar em detalhes a ordem do autor); D, ao contrário, se comporta normalmente aceitando o pakka de todas as categorias superiores; o pakka está quase inutilizado em E e F.

Em definitivo, o principal ensinamento dessa sondagem leva à oposição de B e de C, cujo comportamento conjunto deve ser verificado. Em face das "castas aliadas" em torno do poder, que testemunham aqui uma despreocupação e uma solidariedade excepcionais, os C parecem exagerar a reserva e a dobra sobre si mesmos dos vegetarianos, até o ponto em que mesmo os Brâmanes não os levam nem um pouco a sério. Dizem-nos que os B são faustosos e convidam com generosidade as outras castas em suas cerimônias familiares, seguidos nesse comportamento pelos carpinteiros (C1). Ao contrário, os fazendeiros (C3) se mostram avarentos e só convidam os membros de sua casta; ao mesmo tempo, posam de puritanos e, se são convidados, insistem em receber o alimento cru e o cozinham em casa. Compreende-se melhor que se trata de se afirmar em face dos B pelo fato de que, nas outras aldeias, a mesma casta faz parte do grupo dos "aliados".

Vimos o poder contrabalançar, de fato, vitoriosamente, a pureza. Numa forma menos espetacular, o fato está muito difundido. Eis por que tomamos cuidado em indicar acima como essa possibilidade foi aberta pela teoria das varnas.

## *37. ATRIBUIÇÃO OU INTERAÇÃO?*

Entre os trabalhos recentes que marcam o interesse crescente pelo estudo das manifestações da hierarquia, deter-nos-emos numa pesquisa de P. M. Mahar e, sobretudo, nos trabalhos de McKim Marriott.

Pauline Mahar escolheu lançar luzes sobre um aspecto diferente daquele que estudamos em Mayer. Não se trata de uma forma de interação observada, e a técnica é a da entrevista. Essa foi a primeira tentativa sistemática de estabelecer numa aldeia, a partir das classificações de Stevenson, uma escala de poluições intercastas (ver Cap. 6) e, com essa base, uma gradação de estatutos de castas [37a]. Quanto a este último ponto, o resultado é muito mais claro do que se poderia esperar depois do ceticismo professado com freqüência pelos especialistas, em particular para a região em causa (Uttar Pradesh ocidental): pelo menos dezesseis das vinte e duas castas da aldeia estão classificadas sem contradição em quinze categorias, e as principais clivagens aparecem nitidamente. No aguardo ainda de complementos eventuais, o alcance da ordem linear assim obtida está, infelizmente, limitado pelo fato de que não sabemos nada sobre os grupos em causa, exceto seus nomes e também sua profissão teórica.

Os trabalhos teóricos sobre a hierarquia de McKim Marriott estão fundamentados na experiência adquirida numa aldeia do oeste do Uttar Pradesh. A partir de uma pesquisa detalhada ainda inédita, ele foi levado a concluir que o pleno desenvolvimento da gradação dos lugares, sua plena "elaboração", repousava num determinado número de condições. Em sua primeira obra, escrita em 1953, que já mencionamos, *Caste Ranking,* ele tentou verificar essa hipótese em cinco regiões da Índia e concluiu particularmente que uma das condições necessárias de uma hierarquia precisa e desenvolvida era um grau elevado de interação das castas em suas capacidades pertinentes[37b]. Em 1959, essa visão foi sistematizada num artigo bastante notável, "Interactional and Attributional Theories of Caste Ranking"[37c], que devemos resumir e discutir. Esse artigo marca um progresso desses estudos e, sem entrar nos detalhes das discordâncias com o autor, é preciso destacar de maneira breve seus aspectos positivos e dizer em que a visão proposta por Marriott parece insuficiente do ponto de vista aqui exposto. A oposição entre atribuição e interação não deixa de lembrar, por um lado, nossa distinção rápida entre critérios absolutos e relativos. A teoria da atribuição, para Marriott, é aquela segundo a qual o lugar de uma casta deriva das características de seu modo de vida, alto ou baixo segundo os critérios da pureza relativa. O autor critica essa teoria. Demonstra com sucesso a insuficiência do esquema de Stevenson, que é seu principal representante (p. 93, cf. aqui mesmo p. 97, nota 25a).

37a. Pauline M. Mahar, "A Multiple Scaling Techinique for Caste Ranking", em *Man in India*, 39-2, 1959, pp. 127-147. A pesquisa foi realizada e explorada com muito cuidado e destreza. Pediu-se a dezoito pessoas dos dois sexos pertencentes a onze castas diferentes que respondessem a treze perguntas para cada uma das vinte e uma das outras castas da aldeia. A apresentação dessa pesquisa muito especial seria bem melhor se fosse precedida de um quadro sumário da aldeia e de suas castas.

37b. McKim Marriott, *Caste, Ranking and Community Structure in five Regions of India and Pakistan*, Poona, 1960 (75p., bibl.). Eis as quatros condições enunciadas: 1. um número de castas bastante grande para um pequeno território (cada aldeia); 2. um grau elevado de interação dessas castas em suas capacidades pertinentes; 3. congruência das ações individuais em face dos membros de uma dada casta; 4. isolamento suficiente em face de territórios vizinhos em que vigiria um sistema diferente.

37c. No número de *Man in India* já assinalado, 39-2, 1959, pp. 92-107.

Não se pode aceitar todos os argumentos de Marriott (pp. 94-96), mas está claro que a teoria dita da atribuição é insuficiente. Marriott opõe a ela a teoria da interação, que atribui a si mesmo, e para a qual "as castas são distribuídas conforme a estrutura da interação entre elas" (p. 96). A fórmula é obscura, mas é preciso aprová-la na medida em que ela acentua, não mais a casta em si, mas as relações entre as castas. Aqui Marriott faz sua parte numa reação salutar (vimos Leach caminhar na mesma direção, acima p. 85, nota 21c) ao insistir em duas espécies de interação: "o fato ritualizado de dar e de receber alimento, e o fato de dar e de receber serviços rituais". Em outros termos, ele lembra oportunamente aos que haviam se esquecido disso que a interdependência e a especialização profissional fazem parte do sistema das castas e insiste, com mais força, nas trocas de alimento. Na verdade, Marriott nos parece retomar a linha de Hocart, o qual não cita, notadamente quando se refere à maneira pela qual os próprios aldeãos estabelecem seus julgamentos de superioridade/inferioridade e quando repõe em lugar de honra os serviços religiosos que as castas prestam umas às outras. Guardemos esta fórmula: "Uma ocupação é uma espécie de comportamento que constitui um serviço prestado a uma casta por outra casta" (dir-se-ia antes que é um serviço prestado ao conjunto por intermédio de suas castas). É bem verdade também que a impureza não é algo inato, mas social (p. 98), e já tiramos nosso proveito da classificação dos alimentos proposta por Marriott.

Mas não podemos continuar seguindo-o quando pretende reduzir a gradação dos estatutos a uma relação de quantidade e de qualidade dos serviços prestados em face dos serviços recebidos. Se isso fosse levado em consideração, o rei passaria à frente do Brâmane, e é curioso constatar que o autor, que estava entretanto afastado, no que respeita ao reconhecimento do fato religioso, daqueles que criticamos, está de fato diante da mesma dificuldade enfrentada por eles, a dos "extremos": ele retornaria de bom grado à teoria "atribucional" para dar conta do lugar do Brâmane (é verdade que se mostra ansioso por encontrar para essa teoria uma função de complemento). Do mesmo modo, quando tenta definir para cada varna um "caminho de avanço" próprio, ele perde de vista a hierarquia que ainda aqui se impõe: é possível, com efeito, destacar um "modelo kshatriya" ao lado do modelo bramânico, mas é um modelo subjacente, de algum modo acanhado, e, quanto ao modelo vaishya, ele o é ainda mais, ao ponto de ser difícil torná-lo mais claro.

Seja qual for a legalidade da ênfase que incide sobre a interação, em si, e pela reação contra uma visão unilateralmente "atribucional", é preciso convir, no fim das contas, que os dois fatores estão presentes: o que vemos é Marriott tentado de fato a englobar a interação na atribuição. A hierarquia, em princípio, é *atribuição* de um lugar a cada elemento *com relação ao conjunto*. Mais precisamente, tão ocupado ele esteja com a gradação dos estatutos (*caste ranking*), Marriott falha no apreender o próprio princípio hierárquico, ao mesmo tempo, parece, que a orientação para o conjunto. Ao ler sua primeira obra nos perguntamos por um momento se ele não estava tentado como outros a reduzir o princípio hierárquico às condições presumidas de suas manifestações. Estamos de acordo em que hierarquia e divisão de trabalho estão intimamente ligadas entre si, mas pela relação ao conjunto, e tudo isso implica algum grau de separação, isto é, atribuição. A "interação" não conseguiria substituir a orientação ideológica global.

*4*

# A DIVISÃO DO TRABALHO

O sistema das castas compreende uma especialização e uma interdependência dos grupos que ele constitui. A especialização comporta uma separação entre esses grupos, mas ela está orientada para as necessidades do conjunto. Essa relação ao conjunto, sobre a qual é preciso insistir, aproxima a divisão do trabalho da hierarquia. Ela distingue também de maneira decisiva a forma indiana de divisão do trabalho social da forma econômica moderna, que está orientada para o proveito individual e abandona ao mercado a regulação do conjunto, pelo menos em princípio.

Assinalamos que, no passado, o aspecto profissional da casta havia chamado a atenção e que existira uma tendência de explicar as castas pela divisão do trabalho industrial (não religioso), tendência que fazia as castas derivarem, por exemplo, das corporações de profissão. Acrescentamos que, curiosamente, a literatura dos anos 50 parecia, ao contrário, ter negligenciado esse aspecto e em particular sua forma aldeã, freqüentemente chamada "sistema *jajmānī*" (§ 21, nota 21d). A atenção, legítima em si mesma, atribuída a outros aspectos do sistema (puro e impuro etc.) se fazia acompanhar de uma dicotomia arbitrária entre "casta" e "aldeia": tendia-se a considerar a casta como uma espécie de substância separada, ao passo que as relações entre castas estavam ligadas ao seu continente empírico habitual, a aldeia. Isso não durou muito: muito depressa a interdependência das castas se impôs e deixou de aparecer como um fenômeno estranho à própria casta. Mas essa breve insuficiência inicial da antropologia social nesse campo me parece reveladora das duas dificuldades principais com que iremos nos deparar, a da conversão

do elemento ao conjunto e a da relação entre o que tendemos a distinguir como aspectos religiosos e aspectos não religiosos.

## *41. CASTA E PROFISSÃO*

Há uma certa relação entre casta e profissão. Não é uma identidade pura e simples. Assim, em certos limites, pode-se recorrer a um ganha-pão diferente daquele que é tradicional na casta da qual se faz parte. Além disso, é bastante evidente que o sistema das castas não é pura e simplesmente um sistema profissional, a casta não é idêntica a uma corporação de profissão. Essa relação deu origem a dificuldades e mal-entendidos, sobretudo porque, como se viu no Capítulo 1, tendia-se a compreender o sistema como um sistema puramente industrial, em que os aspectos religiosos seriam secundários[41a]. Boa parte da dificuldade desapareceria se se admitisse, com Hocart, que casta e profissão estão ligadas por intermédio da religião, o que é evidente para os especialistas rituais como o barbeiro e o lavadeiro. Se, com efeito, é só o estatuto de pureza relativa da profissão o que importa, então pode-se imaginar que profissões similares nesse sentido pudessem substituir ou completar a profissão tradicional dos membros de uma casta, apenas com a condição de não serem menos puras que ela. Mas fica ainda uma dificuldade importante: é que a religião só considera claramente em alguns casos a ligação entre casta e profissão. Há profissões religiosamente neutras que são exercidas por inúmeras castas diferentes[41b].

41a. Permitimo-nos ser aqui muito concisos sobre os aspectos gerais da relação entre casta e profissão discutidos abundantemente numa literatura já antiga. Nesse sentido, o leitor poderia se reportar, por exemplo, ao Cap. 1 dos *Essais* de Bouglé. No final desse capítulo, Bouglé escrevia: "Na civilização hindu, são sobretudo os pontos de vista religiosos, mais do que as tendências econômicas, que fixam sua posição em cada grupo" (p. 50). Essa declaração prudente representa bastante bem nosso próprio ponto de vista. Não faremos mais nenhuma referência a esse ponto com relação aos dados antigos. Após termos lembrado sumariamente como o problema geral se colocou depois de Bouglé, iremos diretamente, para tentar resolvê-lo, ao sistema aldeão tal como descoberto pelo estudo intensivo.

41b. Sobre a pureza relativa como aspecto pertinente da profissão, cf. O'Malley, *Caste Customs*, p. 122. Lembremos que, para Hocart, e em conformidade com o uso do Sul e do Ceilão, o barbeiro é o sacerdote funerário, e que seu estatuto é mais elevado no Norte, onde não exerce tais funções. O lavadeiro é impuro sobretudo por causa das roupas e dos panos sujos do parto e dos mênstruos: ninguém pode lavar suas próprias roupas desse tipo (exceto, não se sabe por quê, no Maharashtra). Sobre o barbeiro e lavadeiro, ver os dicionários: Risley (*nāpit, dhobā*), Ibbetson (*nāī*); para a impureza da morte no Norte, ver o caso do Mahabrâmane (Blunt, p. 248; Brâmanes ditos Gayawals de Gaya, lugar-santo dos mortos; Vidyartal, "The Extensions of a Priestly Class"); ver também "Dom" em Crooke e Risley. Hocart tentou ampliar a explicação, apresentando o oleiro como um sacerdote (o que ele é efetivamente às vezes), e os artesãos como sendo antes de tudo fabricantes de imagens sagradas; generaliza, insistindo no aspecto mágico-religioso de toda ocupação (p. 260 e ss.); cf. Hutton, p. 164. Já se assinalou também como muito geral o "culto dos utensílios" (Blunt, p. 299), cada profissão benzendo seus instrumentos em uma certa data do ano, amiúde na festa de Dasahra ("os dez dias" no Norte) ou numa cerimônia equivalente (*ayudhapūjā*), no mês de setembro-outubro. Mas, além de a palavra "culto" induzir em erro, observa-se que essas manifestações são uma questão do grupo, e não de sua relação ao conjunto. Existem, claro, entre as especialidades, todas as variações, até a ausência pura e simples de conteúdo



Fica ainda o fato de que, na escala geral da pureza relativa, os traços considerados profissionais pesam muito com relação aos traços não profissionais. Uma casta tão marcada religiosamente como a das "pessoas do couro" não ganharia nada em introduzir refinamentos em seus outros traços costumeiros: se nos nossos dias ela quer pôr um fim ao seu opróbio, ela tenta dar um fim à função que o justifica. Os exemplos citados por McKim Marriott exigem esclarecimentos, mas ele tem razão num ponto: a mesma atividade polui muito mais se é objeto de uma especialização do que quando é exercida no interior da casa. Comparando o estatuto relativo de duas castas de Bengala que se dedicam à pesca, Bh. Mukherjee observa que, enquanto os Kaibarta pescam para si mesmos mesmo sendo agricultores, os Namasudra vivem de sua pesca, e propõe considerar que é a venda do peixe que inferioriza estes últimos em face dos outros. Poder-se-ia supor, antes, que é a pesca enquanto atividade especializada oposta à agricultura (e à pesca por conta própria) que faz a diferença. Além disso, pode-se compreender: a atividade especializada é diretamente relativa ao sistema, a outra é apenas um traço entre outros da casta particular[41c].

Considerando as castas daquilo que é hoje o Uttar Pradesh, o mais populoso dos estados indianos, correspondente à parte ocidental do vale do Ganges, Blunt constatava recentemente que, a parte um pequeno número de exceções (uma tribo, os quatro tipos de Muçulmanos superiores e as castas sectárias), era possível fazer corresponder a cada casta uma ocupação ou um grupo de ocupações conexas (*Caste System*, p. 233). Distinguia castas funcionais, cuja associação com uma profissão é tradicional, tendo esta, segundo ele, precedido ou causado sua formação, e outras em que a associação é acidental, mas antiga, como os *Ahīr* ou vaqueiros, que se costuma relacionar à tribo chamada *Abhīra* dos primeiros séculos da era cristã. Blunt classificava as profissões em doze grupos principais: 1. A agricultura é muito mal definida. É difícil distinguir entre possuidores de terras (evito a palavra "proprietário") e cultivadores, ainda que existissem algumas castas de possuidores, como os *Rājpūt* ("filhos de reis") e os *Bhuinhār* ou *Bhūmihār* (de *bhūmi*, terra); há também algumas castas de especialistas de certas culturas (nem inclusivas,

41c. McKim Marriott, "Interactional...", pp. 94-95; Bh. Mukherjee, "Caste-Ranking among Rajbanshis", p. 208. Pode-se raciocinar do mesmo modo geral sobre mercadorias impuras ou cujo consumo inferioriza: seu fornecimento por profissionais polui mais do que seu consumo em si mesmo. Por exemplo, os *toddy-tappers* que fornecem o suco de palmeira fermentado são mais inferiorizados do que se pode ser por consumir essa bebida. (Srinivas diz que essas pessoas são impuras porque apenas as castas baixas bebem, *Village India*, p. 21). Nossos conhecimentos ainda são bastante insuficientes; descobri acidentalmente de um *toddy-tapper* do Tinnevelly (sul do Estado de Madras) que o opróbrio está ligado às calosidades produzidas em todo o seu corpo pelo tronco das palmeiras às quais sobe. Marriott observa também que são mal conhecidos os valores relativos das diversas impurezas profissionais. Suspeita-se até mesmo das racionalizações, por exemplo, quando o baixo estatuto do fabricante de óleo é atribuído na literatura ao fato de que, ao esmagar os caroços, ele elimina a vida. É pouco provável, no estado atual pelo menos, assim como para o arado; nota 41f. As pesquisas intensivas deveriam melhorar nossas

nem exclusivas). 2. Os trabalhadores agrícolas, categoria bastante vaga, com algumas funções especiais e castas de origem tribal. 3. As ocupações pastorais, em que a relação tradicional é estreita (dos vaqueiros, acima, distinguem-se os pastores de gado pequeno). 4. As profissões instruídas, com associação estreita e algumas vezes funções especiais. 5. O transporte e a venda ambulante, em que a associação é estreita e em que as funções são sempre especiais. 6. Caça (tribos aborígines etc.). 7. Pesca e navegação (profissão marcada, três castas). 8. Comércio e indústria (a): funções tradicionais mas indefinidas, ex. o *Baniyā* ou comerciante (Vaishya). 9. Comércio e indústria (b): funções específicas e 10. Comércio de alimento e bebidas (9 e 10 são puramente funcionais). 11. Saltimbancos e atores. 12. Mendigos e criminosos especializados.

Essa classificação é muito arbitrária, pois não coloca em evidência as castas profissionais mais marcadas religiosamente. Entretanto, um fato deve ser ressaltado de imediato: é que a maioria das ocupações é religiosamente marcada e, mais em geral ainda, precisamente definida, salvo para o comércio em geral (devem ser distinguidos os artesanatos alimentares, amiúde religiosamente pertinentes) e, sobretudo, para a agricultura, em especial no que concerne à mão-de-obra. Teremos de nos lembrar disso. Veremos mais adiante, na seqüência de Blunt, em que medida os membros da casta praticam a profissão que lhes está idealmente atribuída, ou uma outra.

Enquanto a pesquisa de Blunt incide sobre a profissão tradicional da casta independente de seu nome, Ghurye, por seu turno, examinou a questão lingüisticamente[41d]. Observou que os nomes das castas são, em boa parte, nomes de ocupações, mas não são os únicos: há também nomes étnicos ou de tribos, nome de seitas, nomes que indicam outras particularidades ainda. O mesmo autor acrescenta que o mesmo não acontece com os nomes das subcastas, que marcam mais distinções territoriais do que profissionais ou outras. Conclui-se que a profissão é uma das diferenças, a mais marcante talvez das diferenças que servem para designar um grupo visto de fora, uma casta. Mas essa designação profissional é mais exterior que real, mais "atributiva" que efetiva, pois nem todos os membros exercem necessariamente essa profissão; acontece até mesmo de uma subcasta se distinguir no interior de uma casta desse gênero pelo nome de uma outra profissão. Assim, segundo Blunt, os *Kahār* de Uttar Pradesh se distinguem em pescadores, carregadores de água, criados de mulheres; ou ainda os *Khaṭik*, em pedreiros, cordoeiros, fruteiros e vendedores de toucinho (*bekanvāle*). Cremos aperceber aqui dois casos distintos. Num deles, a profissão indicada comporta uma diferença de estatuto que acarreta provavelmente uma separação: pode ser que os outros *Khaṭik* tenham deixado de praticar o intercasamento com seus irmãos convertidos em açougueiros. No outro caso, a profissão pode ter fornecido apenas a etiqueta de uma divisão fundada na verdade de outro modo. Vejamos os detalhes profissionais que aparecem na segmentação das castas dos oleiros: deixada de lado a distinção entre fabricantes de potes e fabricantes de talhas, é preciso considerar verdadeiramente como portador de um alcance profissional o fato de utilizarem bois ou asnos para o transporte, ou ainda um grande torno ou um pequeno, uma pedra ou a mão para a modelagem (Bouglé, Ghurye)? Pensaria, antes, que esses traços foram utilizados para distinguir grupos que diferem entre si de outras maneiras, para *exprimir* diferenças.

41d. Ghurye, *Caste and Race*, Cap. II.



Blunt pretendia estudar as modificações sobrevindas. A questão é delicada. Na medida em que se pode atribuir essas modificações à profissão, pode-se dizer que só existe cisão ao nível da casta ou separação ao nível da subcasta se a diferença de estatuto entre a profissão antiga e a nova for importante[41e]. Estatisticamente, agora, Blunt se esforça, com base nas informações fornecidas pelo recenseamento oficial, em ver que proporção dos membros de uma casta de profissão reconhecida exerce de maneira efetiva essa profissão, e que porcentagem de pessoas numa profissão determinada pertence a casta da qual ela é a ocupação tradicional. A agricultura é evidentemente a ocupação mais importante, as castas de agricultores a exercem em 90%, os não-agricultores em 43%, contra 42,2% para sua própria profissão. O fato de que castas tradicionalmente não agrícolas se tenham dirigido em tão grande medida para a agricultura é atribuído por esse autor a mudanças modernas no domínio econômico, aceita a idéia difundida de que a ruína dos artesanatos antigos (tecelagem) obrigou as castas que deles viviam a se dedicarem à agricultura. Isso é justo, sem dúvida, mas apenas em parte: houve decadência de certos artesanatos e, em conseqüência, aumento de superfícies cultivadas, notadamente por ampliação da irrigação. Mas que prova temos de que isso seja uma situação absolutamente nova? Nós a admitiríamos se pensássemos, como Blunt, que deve ter havido um tempo em que casta e profissão coincidiam com exatidão, mas essa suposição é gratuita. Não se pode esquecer que a agricultura – assim com vaga definição é mais uma espécie de ocupação do que uma profissão verdadeira – é uma ocupação religiosamente neutra para a maioria das castas (há um preconceito contra o uso pessoal do arado por parte das castas elevadas) e respeitável no plano não religioso; quem tem acesso direto ou não à terra – esse é o ponto importante – não vê nenhum inconveniente em se aproveitar dela da maneira que lhe for possível. Vimos

41e. Sobre as mudanças (formação de uma casta nova, afiliação a uma casta existente, formação de novas subcastas), Blunt, *op. cit.*, pp. 236-238, 252. Apenas uma parte dos numerosos casos alegados parece bem estabelecida, e o estatuto então é evidente; de outro modo, não se tem certeza de que apenas a profissão esteja em causa. Notar que, quanto ao segundo ponto, Blunt assinala explicitamente o caso em que uma casta é formada pela agregação de grupos de origem diferente, que se tornam assim subcastas. A questão geral será retomada a propósito dos aspectos dinâmicos (Cap. 9). Citamos segundo Cox (*Caste, Class, and Race*, p. 61) o *Census* de 1931 (I, 1, p. 309): "Existe (hoje) uma tendência a relaxar a regra de poluição por contato no caso de membros de uma casta intocável que não exercem um profissão intocável".

acima que a relação entre profissões agrícolas e castas é vaga[41f]. Além disso, Blunt coloca em evidência a estabilidade – mínima, mas considerável – de certas profissões que são para a maioria especialidades aldeãs, com freqüência religiosamente marcadas: os *lixeiros* exercem sua profissão em 76%, os joalheiros em 75%, os *doceiros* e *tostadores de grãos* em mais de 60%, os *barbeiros* e *lavadeiros* em 60%, os carpinteiros, tecelões, oleiros, fabricantes de óleo em 50%. Isso é tão mais notável quanto se trata de profissões cujos mercados são limitados e às vezes sofrem concorrência industrial (fabricantes de óleo, tecelões – a tecelagem, portanto, não desapareceu). Esse fato nos remete evidentemente à interdependência aldeã entre agricultores e especialistas, que estudaremos agora. Provisoriamente, concluamos dessa revisão preliminar que a ligação entre casta e profissão é sobretudo uma questão de estatuto, que o que importa é a profissão hereditária, desde que ela não seja contradita pelo exercício de uma profissão muito inferior, e que o sistema tenha provavelmente sempre comportado uma plasticidade desse tipo, ao passo que as especialidades aldeãs, rituais ou não, constituem seu núcleo sólido.

As castas de especialistas, ou mais exatamente seus grupos locais e regionais, testemunham com freqüência uma solidariedade profissional estreita. Elas foram aproximadas, nesse sentido, às nossas corporações medievais. Seu privilégio ou monopólio jamais foi atacado, mas elas defendem sua posição impedindo a concorrência entre os seus membros e apoiando com solidariedade o membro que entra em conflito com um patrono (boicotando-o e até mesmo conseguindo seu boicote por uma outra casta)[41g].

## 42. O "*SISTEMA* JAJMĀNĪ"

### 42.1. Generalidades

Generalizou-se o costume de chamar de "sistema *jajmānī*" o sistema correspondente às prestações e contraprestações que ligam à aldeia o conjunto das castas e é mais ou menos universal na Índia. Em grande medida, trata-se da economia natural em oposição à economia monetária. Trata-se

41f. A literatura do dharma contém regras relativas à ocupação lucrativa para as varnas superiores, particularmente para os Brâmanes. Anulações consideráveis estão previstas para casos de força maior (calamidade, *āpaddharma*). A propósito do preconceito contra o uso pessoal do arado pelos Brâmanes, cf. Manu X, 84: o arado fere a terra e as criaturas que nela vivem. A coisa é mais surpreendente porque se pode ver aí a racionalização de um preconceito de estado na linguagem da "não-violência" que traí a influência jinista (§ 65.2).

41g. Sobre a solidariedade profissional, cf. Blunt, pp. 244-246 (e 243, que se liga ao parágrafo seguinte). Por exemplo, em Ahmedabad, um banqueiro que está cobrindo sua casa tem uma briga com um doceiro; a corporação dos doceiros consegue que os fornecedores de telhas não mais as forneçam ao banqueiro, cf. E. W. Hopkins, *India Old and New*, p. 194 (pesquisa em Ahmedabad, 1896).



também da economia fechada da aldeia indiana, que encontra ou encontrava em si mesma ou em sua vizinhança imediata os produtos e sobretudo os serviços indispensáveis; o fato corresponde, então, àquilo que durante muito tempo foi chamado de "comunidade de aldeia"[42a] sob o aspecto econômico do termo.

Os implicados não utilizam em toda parte a palavra *jajmānī*, nem mesmo a palavra *jajmān*. Esta última, entretanto, difundiu-se para designar o empregador ou o patrão com relação à pessoa que ele emprega. Ora, essa palavra é muito interessante. Ela vem do sânscrito *yajamāna*, particípio médio que significa "sacrificante" (por oposição a "sacrificador"). Vê-se que etimologicamente o *jajmān* é o chefe de casa que emprega um Brâmane como sacrificador[42b]. A conotação religiosa é importante e está presente ainda hoje, ainda que não se trate de sacrifício védico. Um dicionário hindi explica *jajmān* como "aquele que faz fazer ritos religiosos (*dhārmik*) por Brâmanes pagando-lhes honorários etc." (notar a menção da contra prestação como se invocada imediatamente pela noção); para *jajmānī*: "o privilégio (*adhikār*) de exercer funções de sacerdote doméstico (*purohit*), de barbeiro, de *bārī* (um ajudante) por ocasião do casamento etc. Nessa definição tudo deve ser preservado: trata-se do ritual familiar e antes de tudo do casamento; é um privilégio atuar nele, mesmo na qualidade daquele que prepara modestos materiais cerimoniais, os cortes feitos numa folha espinhosa (o *bārī*); traduzi *adhikār* por privilégio, mas é também responsabilidade, e se trata de um bem pessoal: cada família tem seu *purohit*, seu barbeiro etc. e nada está livre de escapar dessa relação, de tal maneira que o *jajmānī* investido desse encargo pode, por exemplo, conseguir um empréstimo de dinheiro (Blunt, p. 260). Diz-se, também, no mesmo sentido, *brit*. Ademais, as palavras podem variar ou faltar, mas a noção está sempre presente. As palavras que designam os especialistas, que são um pouco clientes com relação ao patrão, mais do que empregados com relação ao empregador, porque a relação é pessoal, são numerosas: em hindi, *prajā* (também "criatura, descendente, sujeito"), *paunī, kām karnevālā* (trabalhador) etc. Todo esse vocabulário, ademais, é mais nor-indiano.

Se a nuança religiosa está em primeiro plano, a palavra *jajmān* designa toda pessoa que emprega qualquer pessoa em conformidade com o sistema, e sua palavra complementar, digamos, *prajā*, toda pessoa assim empregada.

42a. Por exemplo, Marx chama as "comunidades de aldeia" de totalidades de produção, *Produktionsganze* (cf. meu *Civilisation indienne et Nous*, pp. 79-80).

42b. Empresto a Mauss ("Essai sur le sacrifice") a distinção sacrificante/sacrificador. Nesfield (p. 48) dá "yajaman" para a pessoa que emprega o genealogista (*bhāt*), ele próprio identificado ao sacerdote sacrificador. A palavra *yājya* tem em sânscrito um sentido próximo ao de *yajamana*: no Harivamsha, uma continuação da epopéia (V, 733), a relação entre o rei e seu mestre espiritual é denotada: *yājya-upādhyāya* (*sambandhād*): "(pela relação) daquele para quem se sacrifica e do preceptor" (segundo Muir, *Sanskrit Text*, I, 377). As definições seguintes foram tomadas do *Brhat hindī koç*, Banaras, Samvat 2013.

Trata-se apenas de tarefas cerimoniais, todas as outras são expressas *na mesma linguagem*.

Qual é o princípio do sistema dito *jajmānī*? O de que, por um lado, ele articula a divisão do trabalho por meio de relações pessoais hereditárias: cada família dispõe, para uma tarefa especial, de uma família de especialistas. O de que, por outro lado, ele regulamenta de maneira costumeira as prestações e contraprestações: para as tarefas habituais o pagamento se faz em natureza e não se aplica individualmente a cada prestação particular, mas vige por todo o ano, como é natural numa relação permanente em meio agrícola: pode haver fornecimento cotidiano de um pouco de alimento, há sempre o direito a uma quantidade fixa de grãos por ocasião da colheita, há, finalmente, presentes obrigatórios (geralmente em dinheiro) quando das principais festas do ano e sobretudo das grandes cerimônias familiares, que são uma ocasião favorável para os *prajā* da casa. Um fato sublinha a solidariedade limitada mas efetiva assim instaurada entre *jajmān* e *prajā*: em muitas regiões, aqueles que são considerados os principais servidores da aldeia desfrutam de uma dotação de terra do fundo comum, do qual dispõem coletivamente seus patrões[42c].

É aqui que se apreende o ponto fundamental da divisão do trabalho que é parte integrante do sistema das castas. Como Hutton não fala dele, e como esse "sistema" é, com toda evidência, pouco conhecido na França, a não ser pelos especialistas, e como, por outro lado, pode-se compreendê-lo melhor com um exemplo concreto, resumiremos a primeira monografia não oficial dedicada a ele. O sistema não era desconhecido, ainda que se tenha falado dele sob a rubrica "comunidade de aldeia", e Blunt lhe dá um lugar em seu livro[42d]. Mas um missionário americano, Wiser, teve o mérito de ser o primeiro a descrevê-lo em detalhes tal como o observou numa aldeia do Uttar Pradesh ocidental antes de 1930.

42c. Aplica-se aqui o que foi dito acima sobre a solidariedade das castas de especialistas: a assembléia de casta zela pelo respeito do direito de cada um de seus membros com relação a cada patrão, cf. Blunt, pp. 243 e ss.

42d. As descrições clássicas da "comunidade de aldeia" com, por exemplo, seus doze *bālutedār* ou funcionários no Maharashtra já fazem parte, em suma, daquilo que aqui se chama de *jajmānī*. Os administradores ingleses algumas vezes tentaram fixar alguns de seus detalhes, conforme a pesquisa detalhada de R. N. Gooddine, *Report on the Village Communities of the Deccan*, Bombay, 1852. Blunt, *Caste System*, pp. 242 e ss., dá o termo, antes de Wiser, *The Hindu Jajmani System*, Lucknow, 1936, reeditado em 1958. O mérito desse pequeno livro é o de fornecer monograficamente os detalhes do sistema numa época em que esse gênero de estudo intensivo era raro e em que a atenção se desviava dessas realidades primeiras. Como tal, ele ainda é o único de sua espécie, embora monografias tenham capítulos dedicados a esse aspecto do sistema das castas (nota 42i).
A aldeia de Wiser difere daquela estudada por Mayer e citada mais acima (§ 36) no sentido de que os dois papéis de casta dominante e de casta de estatuto supremo, que eram no caso precedente representados pelos Rajputs e pelos Brâmanes, estão aqui nas mãos apenas dos Brâmanes. O caso não é raro, sobretudo nas regiões ricas (cf. K. Gough para Tanjore, Estado de Madras, em Leach, *Aspects of Caste*). Ele só se configura como exceção em nossa distinção no nível da casta, pois veremos que os dois papéis são distintos aqui no interior da casta que é ao mesmo tempo primeira e dominante.



## 42.2 Um Exemplo

Karimpur é uma aldeia de 754 habitantes situada no Doab, entre o Ganges e o Jamna. Os Brâmanes são a casta dominante no sentido de que dispõem da maior parte dos direitos sobre a terra; são, ao mesmo tempo, a casta mais numerosa (41 famílias num total de 161, que pertencem a 24 castas diferentes). Wiser forneceu um quadro completo das prestações e contraprestações. Em primeiro lugar, os *kām karnevāle*, "trabalhadores" e especialistas desfrutam de um certo número de concessões. Em particular pequenas superfícies de terra lhes são reservadas, as quais eles cultivam sem pagar aluguel. O Brâmane encarregado de acender a fogueira da festa de Holi desfruta de menos de um hectare; o florista, de um pomar e de uma pequena parcela; o carpinteiro, o lixeiro, o fabricante de óleo e o alfaiate, e o lavadeiro, respectivamente, de 55, 46, 35 e 15 ares. É pouco, mas isso marca o caráter de funcionários da aldeia exercido por essa gente, e essa prática está muito difundida. Quanto ao mais, dividiremos as relações em causa em algumas categorias. Trata-se naturalmente de relações permanentes, pessoais (ou de família a família) e hereditárias. Distinguiremos dependentes (A) e transformadores e comerciantes (B). Anotaremos cada casta com um número de ordem na gradação descendente, de 1 a 24.

*Categoria A1:* Dependentes com funções de manutenção permanentes e direitos fixos em grão. Duas vezes por ano, por ocasião das colheitas, 6 especialista recebem de cada um de seus patrões dotações fixas de grão batido. São eles: o Brâmane (1), o carpinteiro (8), o barbeiro (9), o carregador de água e de palanquim (10), o oleiro (14), o lavadeiro (17). (Os outros, se se apresentarem para o trabalho no campo, recebem uma braçada de cada colheita, uma espécie de caridade que não se deve recusar e que representa de 1,4 a 2,8 libras de grão).

*Categoria A2:* Dependentes com funções cerimoniais, que recebem em cada ocasião pagamentos costumeiros. Por ocasião das grandes festas do ano, os clientes da casa recebem pequenos presentes, mas alguns especialistas intervêm ativamente nas cerimônias familiares, que são para eles ocasiões de boa remuneração – sobretudo o casamento! Reencontramos aqui a maior parte dos precedentes, outros (sublinhados) são novos:

Brâmane (1) *genealogista* (2) que serve também como mensageiro; *florista* (5); barbeiro (9); carregador de água (10); lavadeiro (17); *cesteiro* (18); *lixeiro* (20); *mendigo muçulmano* (21) sem função precisa; *dançarina muçulmana* (24).

Essas duas categorias juntas correspondem ao núcleo central do sistema. Destacamos em nota, a título de exemplo, alguns detalhes sobre as funções e os pagamentos do barbeiro[42e].

42e. Observar-se-á que o único barbeiro auxiliado por seu filho não é suficiente para servir todas as famílias; dois barbeiros de fora servem uma parte delas; do mesmo modo para o lavadeiro. Esse fato não é raro, pois o quadro da aldeia nada tem de absoluto, e é freqüente que as circunscrições dos especialistas se

Segue uma categoria em que a relação pessoal de dependência é ainda marcada, mais marcada, se se quiser, do que nas precedentes, mas que não compreende especialistas rituais ou cerimoniais, e sim apenas a mão-de-obra agrícola (com exclusão dos trabalhadores sazonais). Deixemos de lado dois guardas nomeados pelo estado e escolhidos nas castas inferiores, bem como os mensageiros e os pastores. Resta um certo número de pessoas pagas por dia ou por mês. Trata-se, de fato, de trabalhadores "não livres", submetidos a um empregador, que só trabalham para outros com sua permissão e freqüentemente pagam com seu trabalho dívidas contraídas com seu senhor. Por dia, 14 trabalham freqüentemente, 44 ocasionalmente; por mês, apenas 3 (a troco de uma refeição por dia e 5,6 rúpias por mês).

*Categoria A3:* Dependentes que constituem a mão-de-obra agrícola (indica-se o número por casta dos trabalhadores "freqüentes", depois os trabalhadores "ocasionais" e como denominador o número de famílias da casta):

Hortelões (6) 2 mais 10/26; carpinteiros (8) O mais 6/8; carregadores de água (10) 3 mais 13/19; pastores (11) 3 mais 1/6; cesteiros (18) 3 mais 3/7; curtidores (19) 4 mais 4/8 (lembrar que essas pessoas, os Camar, são a mão-de-obra por excelência, tendo-se em vista seu número na planície do Ganges); lixeiros (20) 1/8 (um mensageiro, um guarda); mendigos muçulmanos (21) 1 mais 5/8; cardador do algodão (23) 1/1; 1 vaqueiro de uma outra aldeia é empregado por mês.

Chegamos agora àqueles que chamo transformadores e comerciantes. A relação pessoal subsiste para a primeira categoria.

*Categoria B1:* Artesãos transformadores pagos em natureza por uma proporção costumeira do produto que eles manipulam para o lucro de seu patrão pessoal: tostadores de grão (12) e fabricantes de óleo (16).

*Categoria B2:* Artesãos transformadores pagos em espécie segundo uma tarifa costumeira: joalheiros (4), alfaiates (13).

*Categoria B3:* Vendedores de produtos: hortelões (6); pastores (11); comerciantes (15); comerciantes de braceletes (22).

sobreponham de uma vila para outra. O barbeiro recebe de cada patrão, por ocasião da colheita da primavera, sete libras de cevada e quatorze de trigo, na de outono de sete a dez libras e meia de espigas de milho, uma carga de milho miúdo (sorgo) (ou sete libras de grãos e a forragem), e sete libras de arroz com casca. Dos não-cultivadores, apenas dez libras de grão por ano. Quais são os serviços correspondentes? Os patrões importantes – os anciãos da aldeia – são raspados duas vezes por semana, uma vez os outros trinta e seis patrões Brâmanes e o Kayastha, os outros quando for conveniente ao barbeiro; a cada semana raspar as axilas e cortar as unhas dos dedos das mãos, a cada quinzena as unhas dos dedos dos pés; um corte de cabelo por mês, e em determinadas ocasiões. O barbeiro também tem funções importantes nas cerimônias familiares. Quando de um casamento, ele e sua mulher mantêm relações intervaladas durante quinze dias. Além de participarem da refeição, recebem uma rúpia em oito ocasiões diferentes e uma roupa nova. O nascimento, o primeiro corte de cabelos ou tonsura, a iniciação são semelhantes. Não existe pagamento por ocasião de um luto, em que o barbeiro, entretanto, tem trabalho a executar. Ele participa das refeições terminais dos décimo e décimo-terceiro dias. Observemos que o barbeiro, ao contrário do Sul, é aqui, como no Norte em geral, antes um especialista estimado. É o mensageiro dos acontecimentos felizes, ao passo que é um Intocável que leva aos parentes a notícia de um falecimento. Entretanto, e esse traço é paradoxal, é ele quem leva ao cemitério o fogo crematório.



*Notas:* Os especialistas da categoria A, como o carpinteiro, poderiam figurar em B quando se tratasse, além da manutenção (da carroça), de trabalhos encomendados especialmente (por exemplo, a construção de um carro de bois), pelos quais são pagos em separado em cada caso. Por outro lado, note-se que, mesmo quando existe aparentemente uma compra, o preço da mercadoria não é um preço comercial: assim, o leite custa 1 anna para o Brâmane, 1 anna e meio para os outros: também aí intervém o estatuto, o tecido das relações pessoais no interior da aldeia.

Wiser apresenta o sistema como sendo globalmente mais ou menos simétrico: um membro de uma casta qualquer, com exceção das mais baixas, é, nesta ordem, senhor e servidor, e haveria, segundo Wiser, troca de serviços: por exemplo, um artesão qualquer é empregado por Brâmanes e, inversamente, enquanto chefe de casa, emprega um Brâmane para suas cerimônias domésticas. É verdade que pode existir uma certa reciprocidade, mas essa reciprocidade é hierárquica, o que Wiser, idealizando o sistema à sua maneira, curiosamente não conseguiu ver. Ele nota, entretanto, que o barbeiro não serve os lixeiros. Mesmo entre os Brâmanes surge não só uma gradação de estatutos, mas também uma distinção nítida entre a função de explorador agrícola e a de especialista. Com efeito, os Brâmanes estão divididos em 7 níveis diferentes. Apenas 3 famílias (em 41) servem como sacerdotes. A primeira, de posto 1, serve as de posto 2 e 3; reciprocamente, ela é servida, como as duas outras famílias de posto 1, por um sacerdote de uma aldeia vizinha, de estatuto superior – conforme a regra da distinção geral entre poder e estatuto, que ainda aqui se manifesta. A segunda família de sacerdotes, de posto 3, serve os Brâmanes de posto inferior ao seu (e 5 de posto superior, em 34 – exceção não explicada) e uma pequena parte dos não-Brâmanes; a terceira, de posto 6, serve o resto dos não-Brâmanes (exceto os lixeiros e os Muçulmanos)[42f]. Finalmente, note-se que alguns são servidos e não servem. É o caso dos Brâmanes proprietários que não exercem trabalho algum para os outros (36/41 famílias), é o caso do "contador" (3), do "trabalhador em aterros" (7), e mais ou menos o das castas de comerciantes: joalheiros (4), hortelões (6) (estes em princípio têm seus próprios jajmans), pastores (11) e comerciantes (15).

Vê-se, então, que, mesmo se nos escalões médios os especialistas se servem reciprocamente uns aos outros em suas capacidades particulares, o sistema não é de maneira alguma igualitário: por um lado, o posto é aí niti-

42f. Além da relação entre a posição relativa dos Brâmanes entre si e a posição das castas que eles servem, vê-se que existem Hindus de estatuto tão baixo, que não são servidos nem pelo Brâmane nem pelo barbeiro. (Esse fato foi observado em outros lugares, cf. por exemplo Gough, em Leach, *Aspects*, p. 24.) Aqui isso acontece apenas com os lixeiros (traduzo aproximadamente *bhangi* "varredor e limpador de latrinas" [das mulheres de casta alta]). Sobretudo, é surpreeendente ver que outros Intocáveis, os *Camar* ou "pessoas do couro", se ocupem aqui desses serviços. Acontece que essas castas deserdadas especializam seu barbeiro ou seu lavadeiro num estatuto inferior aos delas (Gough, *ibid.*).

damente marcado; por outro, e sobretudo, ele opõe vigorosamente duas funções: a de patrão e a de cliente especializado, e só podem verdadeiramente ostentar toda magnificência aqueles que dispõem da fonte principal da riqueza e do poder: a terra. O sistema constitui, em suma, um dispositivo que lhes assegura os serviços dos especialistas e, inversamente, assegura de maneira indireta a subsistência dos especialistas, dando-lhes direitos, limitados mas reais, sobre os produtos do solo e o bem-estar de seus senhores.

### *42.3. Discussão*

Esse "sistema jajmani" deu lugar, nos últimos anos, a uma discussão interessante que ilustra com clareza a dificuldade que sentimos de fazer justiça à hierarquia e que, correlativamente, coloca em questão nossos modos de pensamento mais habituais e mais arraigados. A universalidade do sistema foi contestada, quase sem nenhum fundamento[42g]. De outro modo, a discussão centrou-se em primeiro lugar na apreciação do sistema. Dissemos que Wiser o idealizava um pouco em sua interpretação. Ele via no sistema não só uma segurança para os pobres, mas finalmente, com um relevo dos graus médios da hierarquia, uma espécie de harmonia igualitária bem pouco de acordo com o conjunto, mas que lembrava um pouco o quadro idílico da "comunidade de aldeia" fornecido pelos administradores românticos do começo do século XIX.

Beidelman dedicou ao sistema uma análise comparativa, de grande mérito documental, mas que padece por seu autor, então estudante, tê-la escrito sem ter experiência direta da instituição[42h]. Ele critica Wiser com razão, como fizemos aqui, mas vai muito mais longe: o sistema comporta uma desigualdade na repartição do poder, logo, ele representa uma forma de "exploração" e de "coerção". O aspecto "ritual" é secundário, o aspecto econômico-político, comandado pela relação ao solo, essencial. Em suma, quem diz hierarquia diz "exploração". Materialismo doutrinário e cego, tão radical, que um autor de tendência análoga, mas experimentado, K. Gough, se deu ao trabalho de explicar a Beidelman que ele estava exagerando. Sempre defendendo um julgamento oposto ao seu, Beidelman, como Wiser, não conseguia apreender a hierarquia. Para chegar a ela, foi preciso esperar o crítico de Beidelman, Orenstein[42i]. A crítica é radical, censura Beidelman por não ver que o sistema não consiste apenas da repartição desigual dos meios de produção, mas, ao mesmo tempo, e especialmente, de outros aspectos: ele institui entre os que dispõem desses meios e os de que deles não dispõem uma interdependência em suma favorável aos últimos: os ricos dependem dos pobres em certa medida graças ao aspecto "ritual". Isso, no fundo, é correto. O sistema comporta ao mesmo tempo desigualdade e, como dizia Wiser, uma certa segurança para os inferiores. Não é indispensável seguir Orenstein quando ele insiste, contradizendo a "exploração", no aspecto "funcional" do sistema enquanto contribuição para a coesão social.

Nesse ponto, reaparece a questão da relação entre os aspectos "religiosos" e os aspectos "econômicos". Nós a deixamos em suspenso a propósito da interpretação religiosa de Hocart e da dificuldade de sua generalização. Tomemos como exemplo os *Camār* ou "pessoas do couro". Teoricamente, eles são intocáveis por esta razão, encarregados que estão do transporte do gado morto e do tratamento de suas peles. De fato, eles são uma casta muito numerosa da planície do Ganges, em sua maioria trabalhadores agrícolas "não livres", mesmo porque o tratamento do couro só contribuiria para a sobrevivência de uma pequena parte deles. Dir-se-ia, então, que a teoria "ritual" racionaliza sua "exploração"? Um artigo de David Pocock ataca essa questão no quadro das "relações *jajmānī*"[42j]. Pocock introduz uma distinção entre o que ele chama de especialidades religiosas – as únicas, segundo ele, verdadeiramente *jajmānī* – e as pseudo-especialidades econômicas, que finalmente reconhece se exprimirem na linguagem das anteriores. (Ele distingue, além disso, nessas últimas, entre a dependência pessoal do trabalhador

42g. Há uma ironia involuntária no fato de que Edward B. Harper, que, num artigo intitulado "Two Systems of Economic Exchange in Village India" (*Amer. Anthrop.*, 61, 1959, pp. 760-778), contesta a denominação e a noção de *jajmānī* enquanto pan-indiana com base em suas observações feitas no Mysore, declare, entretanto, que o senhor ou empregador aí é chamado *yejmanru*, que é apenas uma forma dravidizada de *jajmānī* (cf. em tamil *ejamāN*). Harper acreditou ter encontrado um sistema completamente diferente e lhe deu o nome da região, o Malnad. De fato, trata-se talvez de uma variante, cujos traços particulares foram exagerados até o surgimento de uma fórmula diferente. No Malnad, a casta dominante é a dos Brâmanes Havik, que vivem de uma produção bastante remuneradora, a de nozes de areca (que se masca em toda a Índia, geralmente com uma folha de bétel, e que só se colhe regionalmente). Assumindo o lugar de uma cultura alimentícia, essa cultura comercial conduz evidentemente ao pagamento dos servidores em dinheiro. A partir disso, as relações podem assumir uma feição mais contratual (que é explorada em excesso pelo autor). Assim, morrendo o barbeiro da aldeia sem herdeiro, os Haviks acabam descobrindo em outro lugar um jovem barbeiro a quem, por contrato escrito, fornecem seiscentas rúpias por seu casamento contra o emprego de os servir por cinco anos. Observe-se o caráter muito especial desse "contrato". Durante esse período, o barbeiro é pago, como em outros lugares, em grãos pelos membros de outras castas que cultivam arroz. Os Brâmanes o pagam, mas em dinheiro. Diz-se que nas discussões a esse respeito os Brâmanes aceitaram, a cada vez, a contragosto, as condições propostas pelo barbeiro "em lugar de escolher... de empregar... um novo barbeiro" (como haviam sido obrigados a fazer após a morte do anterior). Mas, justamente, não se deve ver aí uma repugnância a tratar dessas questões contratualmente? Ademais, o autor admite que os Intocáveis são trabalhadores não livres (ele fala de *permanent indentureship*). Como outros, esse autor falseia, para qualificar de econômicas essas relações às quais atribui o primeiro papel.

42h. T. O. Beidelman, *A Comparative Analysis of the Jajmani System*, New York, 1959.

42i. K. Gough, em *Economic Development and Cultural Change*, Chicago, 9-1, oct. 1960; cf. D. Pocock, abaixo; H. Orenstein, "Exploitation or Function in the Interpretation of Jajmani", *Southw. Journ. of Anthrop.*, 18-4, 1962, pp. 302-315.
N. K. Bose também reconheceu a combinação da desigualdade e de um *economic adjustment* ("Caste in India", em *Man in India*, XXXI, 1951, pp. 108-109).
Entre as publicações recentes, além dos capítulos das monografias (O. Lewis, Cap. II; Mayer; D. N. Majumdar, *Caste and Comunication*, Cap. III), pode-se assinalar: Opler e Singh, "The Division of labour", 1948; Noel P. Gist, "Occupational Differentiation in South India"; N. S. Reddy, "Functional Relations of Lohars in a North Indian Village"; Fr. Barth, "Ecological Relationship of Ethnic Groups in Swat, North Pakistan"; N. Patnaik, "Service Relationship between Barbers and Villagers...".

não livre e as funções propriamente artesanais que participam em graus diversos da economia mercantil.) Essa distinção, sem dúvida, é analiticamente útil, e já vimos despontar na enumeração de Wiser, mas se se trata do sistema em seu conjunto, ela parece evitar o problema mais do que resolvê-lo. Se se quer introduzir o ponto de vista econômico, pode-se retomar todos os aspectos e tentar exprimi-los nessa linguagem (poder-se-ia dizer, por exemplo, que o estatuto se exprime de fato quantitativamente no "preço" do leite, a religião na remuneração relativa do Brâmane etc.). Vê-se com menos clareza como se poderia efetivamente distribuir os fatos entre essas duas categorias tão diferentes: religião e economia. Pocock escapa dessa dificuldade distinguindo sobretudo entre o que depende das condições econômico-políticas locais e o que não depende delas. Dependeria delas, por exemplo, a relação entre proprietários e trabalhadores não livres (mas esses últimos são também "pessoas do couro", critério geral).

Fala-se com freqüência de "economia primitiva" sem nunca definir em que base se generaliza um termo especificamente moderno para aplicá-lo a sociedades tão diferentes. Definiremos a economia pelo valor e pelo mercado, como Mauss, ou pela necessidade e pela utilidade, como as *Notes and Queries*[42k]? O primeiro sentido seria muito estreito, aplicando-se apenas a algumas profissões. Entretanto, a divisão do trabalho nos parece à primeira vista possuir necessariamente uma face econômica. Se nos transportarmos em espírito à Índia tradicional e se virmos o cultivador medir de maneira sucessiva a parte do rei, a do personagem que tem um direito eminente sobre a terra, depois as partes do Brâmane que o serve como sacerdote doméstico, do barbeiro, e assim em seguida talvez até a do lavrador intocável, não teríamos nós uma impressão de um fenômeno comparável ao do mercado, onde as prestações de qualidade diferente são na verdade medidas na mesma unidade, reduzidas portanto a um denominador comum, o que ultrapassava visivelmente a religião? Falar-se-ia então do "valor" das diversas prestações.

Uma visão como essa seria, no meu entender, um erro, pois uma vaga similitude exterior esconderia uma diferença profunda entre dois fenômenos tão próximos. Esse fato não escapou a Max Weber[42l]. No mercado, todos os compradores, todos os vendedores são idênticos enquanto tal, cada um procurando seu próprio proveito, e o ajustamento se opera de maneira inconsciente pelo mecanismo do mercado. Aqui acontece coisa diferente: não só as

42k. Marcel Mauss, *Manuel d'Ethnographie*, 1947; *Notes and Queries on Anthropology*, Londres, Royal Anthrop. Inst., 6th ed., 1951, p. 158.

42l. Em *Wirtschaft und Gesellschaft*, Max Weber classifica os diversos tipos de divisão do trabalho. A economia de mercado corresponde ao tipo com elementos autocéfalos e autônomos: o agente trata de si mesmo em seu próprio interesse. Ao contrário, na aldeia indiana, os elementos são autocéfalos mas heterônomos:fornecem para as necessidades dos membros do grupo (cf. trad. Parsons, p. 228), o tipo é chamado mais adiante de "liturgia demiúrgica". Marx já havia, de maneira semelhante, sublinhado dois pontos: o produto é destinado ao consumo imediato da comunidade e não se torna mercadoria; a lei que regulamenta a divisão do trabalho age "com a autoridade implacável de uma lei física" (*Capital*, t. I, sec. IV, Cap. XIV, Éd. Soc. 1948, t. II, pp. 47-48).



relações, em sua maioria, são pessoais, mas elas também o são em virtude de uma organização concertada e orientada em alguma medida para a satisfação das necessidades de todos aqueles que entram no sistema de relações. O que se mede efetivamente aqui é, de alguma maneira, a interdependência. Se as prestações diretamente religiosas e as prestações "econômicas" se confundem, isso acontece no interior da ordem prescrita, religiosa. As necessidades de uns e de outros são concebidas como diferentes em função da casta, da hierarquia, mas o fato não deve dissimular essa *orientação para o conjunto* do "sistema" inteiro[42m]. Diremos, então, que a distribuição na área difere essencialmente do mercado em que ela ocorre em virtude da interdependência de todos. Se olharmos bem para isso, se virmos o cultivador se desfazer de uma parte notável de sua colheita em proveito de toda uma série de agentes diferentes, sentiremos finalmente que não estamos no universo do indivíduo econômico moderno, mas numa espécie de cooperativa em que o objetivo primeiro é o de assegurar a subsistência de todos em razão de sua função social, quase o de partilhar o produto de cada parcela de terreno. A referência que, de um lado, se faz com relação ao *indivíduo* que busca suas vantagens é feita, de outro, com relação à *coletividade hierárquica*. Acrescentemos a essa oposição a reivindicação socialista moderna e temos três termos que podemos colocar em série:

1. coletividade hierárquica – distribuição mais ou menos consciente dos recursos;
2. individualidades anárquicas – regulação externa, automática;
3. individualidades regulamentadas (ou) coletividade igualitária – regulação consciente.

Em suma, o sistema das castas deveria, antes, surgir como menos "explorador" do que a sociedade democrática. Se o homem moderno não vê isso é porque não mais concebe a justiça fora da igualdade.

Que conseqüência tirar disso quanto ao sistema jajmani? Que ele escapa àquilo que chamamos economia, porque se fundamenta numa referência implícita ao conjunto, que é da ordem da religião, ou, se se quiser, dos valores últimos. Ele amarra a essa referência aquilo que de outro modo seria econômico. Exprime numa linguagem uniforme aquilo que distinguimos, e não há nisso nenhum abuso e nenhuma fraude, nem muito menos um fenômeno superficial, mas a essência da coisa. Também aqui o poder está englobado, limitado, reportado a outra coisa. Ele não está ausente, nem é o que seria sem esse englobamento[42n]. Estamos diante de uma dificuldade? Talvez, mas nos desembaraçarmos dela seria renunciar a compreender nosso objeto.

42m. Cf. Wiser, p. 363: "quando faz um pagamento em dinheiro, o jajman não pensa num valor equivalente ao valor recebido, mas que esses pagamentos, com as concessões (de terra etc.), fornecerão ao cliente seu ganha-pão".

42n. Pode-se lembrar aqui o julgamento bastante difundido no passado segundo o qual a casta teria interrompido o desenvolvimento da divisão do trabalho [illegible]

Além disso, o que está acontecendo aqui, no fim das contas, tem seu equivalente entre nós. A tela de um pintor célebre pode ser vendida por um grande número de milhões numa determinada época porque concordamos, em suma, em reduzir ao denominador comum da economia todos os produtos e todos os bens, até mesmo os produtos que em nossos dias participam cada vez mais de um valor religioso. Só resta a eles serem declarados propriedade inalienável de um grupo no dia em que sua venda for sentida como sacrilégio.

## *43. CONCLUSÃO*

Tomando o sistema *jajmānī* como tipo fundamental da divisão do trabalho na Índia tradicional, tentemos reunir a descrição em algumas palavras.

Existem, em suma, duas espécies de castas: aquelas que possuem o solo e as outras. Em cada aldeia, uma casta (ou muitas castas) possui o solo. A expressão é propositadamente vaga, será esclarecida mais tarde (Cap. 7). Essa casta é, assim, "dominante", ela desfruta do poder econômico porque dispõe dos meios de subsistência e também do poder político, em virtude de sua subordinação em unidades territoriais mais vasta, digamos de sua subordinação ao rei, cuja função ela reproduz na escala da aldeia. Nesse caso, a relação entre casta e profissão é vaga. Pois a função se abre, em última análise, à força: o que na ideologia clássica está reservado à varna kshatriya é, de fato, dividido por um grande número de castas.

Todas as outras castas são dependentes. De maneira geral, seus membros obtêm acesso direta ou indiretamente aos meios de subsistência por intermédio de relações pessoais com os membros da casta dominante e em virtude das funções que podem exercer e que surgem como necessárias aos olhos da casta dominante. A ligação entre casta e profissão é fraca no que diz respeito às funções agrícolas intermediárias (cultivador, arrendatário, capataz etc.), é forte no que respeita às castas de especialistas, em grande parte marcadas religiosamente, e à mão-de-obra não-livre, geralmente intocável.

Eis o primeiro ponto, sobre o qual todos estão de acordo. Tudo o que se diz comumente sobre o poder é verdadeiro nesse nível, exceto que é preciso tomar cuidado com o aspecto pessoal das relações e com o conjunto das idéias recebidas, que limitam muito estritamente, por exemplo, o poder

Mill em seu verbete "Caste" da *Encyclopaedia Britannica*, citada § 13). É isso que Weber chama de "heteronomia" que está em causa. De um ponto de vista um pouco diferente, como conciliar a existência de trabalhos especializados com o fato de que o Indiano, muito geralmente, não considera a relação com o objeto senão como o símbolo da relação com uma pessoa? A relação com o objeto na técnica especializada é questão de uma casta, e a relação entre castas está sob o signo das pessoas. Por exemplo, existem castas famosas por suas capacidades agrícolas. Idealmente ou atributivamente, as funções são especializadas em virtude da qualidade dos agentes, e, se não me engano, a especialização em si mesma (mesmo a do Brâmane, se se considera a influência sectária) é sentida como uma limitação.



econômico, que se tende a considerar sob o modelo moderno. Mas é verdade que, nesse nível, os valores religiosos estão em recuo, como demonstra o fato de um grupo qualquer, não importa qual, ter podido, em circunstâncias favoráveis, se tornar casta dominante numa localidade determinada. Esse traço está de acordo com a desvalorização do poder, incluída na teoria das varnas e suposta para a hierarquia de pureza.

Só que isso é, evidente, apenas um aspecto do total. Dominantes e dependentes vivem sob o império de um sistema de idéias no qual o aspecto de "poder" que isolamos está, de fato, englobado. A idéia essencial, no ponto de vista presente, é a orientação para o conjunto, que, mesmo quando não é consciente, determina as mínimas atitudes porque ela preside a especialização e a interdependência. Essa orientação, que legitima aos olhos dos participantes sua posição respectiva, surge como o contrário de um fenômeno econômico *stricto sensu*. O fenômeno econômico supõe um sujeito individual, e aqui, ao contrário, é o todo – se se quiser, a "comunidade de aldeia" enquanto inserida numa ordem necessária – que está sendo visado. Essa visão de um conjunto ordenado que comanda o lugar de cada um é fundamentalmente religiosa. E é no interior dessa visão global que se situam as diversas funções e especialidades que nos parecem ser inegavelmente religiosas em si mesmas. Não é por acaso que as especialidades marcadas, do ponto de vista da linguagem religiosa em vigor, são aquelas em que o elo entre casta e profissão é o mais estrito, e mesmo nos nossos dias o mais estável. Há razão em dizer que são elas as mais estritamente *jajmānī*, mas não se deve perder de vista o fato de que elas servem de modelo às outras. Assim como vimos a ideologia do puro e do impuro servir para a expressão de todos os tipos de coisas, também aqui, como a conotação etimológica de *jajmān* nos lembrava incidentalmente, a relação propriamente religiosa dá a forma universal da relação. Emprega-se um Brâmane, um genealogista, um barbeiro, emprega-se até mesmo um carpinteiro, emprega-se um trabalhador não livre intocável, e tudo isso, por assim dizer, com base no mesmo modelo. Em outros termos, o "religioso" é aqui o modo de expressão universal, e isso é perfeitamente coerente se se sabe que a orientação global é religiosa, que a linguagem religiosa é a da hierarquia, e a hierarquia – necessariamente, como vimos – é a do puro e do impuro.

O que nos mostra a divisão do trabalho não é uma justaposição mais ou menos gratuita de tarefas religiosas e de tarefas não religiosas ou "econômicas", é ao mesmo tempo o fundamento religioso e a expressão religiosa da interdependência. Digamos melhor: é a dedução da interdependência a partir da religião.

Apressemo-nos em acrescentar que essa conclusão não esgota os problemas e os objetos de estudo, mesmo no interior do sistema jajmani. Ela apenas auxilia a situar os verdadeiros problemas e a nos livrarmos de um falso problema.

Além disso, só existe o jajmani, e é preciso lembrá-lo, para terminar. Mesmo na aldeia, o dinheiro representa um papel, cada vez mais crescente nos nossos dias, mas que não data da época moderna. Depois, existem outras especializações, sólidas (aldeias de tecelões) ou urbanas. Deixamos tudo isso de lado porque nos pareceu que, no estado atual, a aldeia do tipo corrente e o jajmani concentravam o ensinamento maior no que concerne a esse aspecto do sistema das castas[43a].

43a. A situação particular, até mesmo aberrante, de cinco especialidades importantes agrupadas às vezes numa única casta no Sul (os *Pāncāla*, que compreendem joalheiros, ferreiros, carroceiros, pedreiros ou talhadores de pedra e caldeireiros) exige ser estudada (cf. Hutton, p. 10). Entre outras, elas fazem parte das castas "da mão esquerda", dizem-se iguais aos Brâmanes e praticam o intercasamento entre especialidades diferentes. Infelizmente, não se dispõe ainda de pesquisa intensiva, exceto breves indicações de Srinivas (principalmente em McKim Marriott (org.), *Village India*, pp. 7, 23-25), e a literatura mais antiga (Thurston, *Tribes and Castes, s. v.*) é de interpretação delicada. Para a literatura hindu clássica, ver G. Dumézil, "Métiers et Classes fonctionnelles...", em *Annales*, 1958, pp. 718-719. D. Pocock avançou recentemente uma interpretação (*loc. cit.*).

# 5

# A REGULAMENTAÇÃO DO CASAMENTO
## SEPARAÇÃO E HIERARQUIA

Para todo o mundo, a casta é caracterizada pela obrigação de se casar no interior do grupo, a endogamia. À primeira vista, portanto, e segundo a maior parte da literatura, o casamento é da alçada da separação: as castas se separam umas das outras ao proscreverem o casamento no exterior de um grupo, bem como ao interditarem os contatos e a comunidade de alimento entre pessoas pertencentes a grupos diferentes. Num certo nível da segmentação, a casta prescreve a endogamia e assegura, assim, sua própria reprodução. Pertence-se à casta, ou antes à subcasta etc. do pai e da mãe. Na verdade, eis aí uma visão sem dúvida estatisticamente suficiente, mas teoricamente muito simples e muito estreita, que levaria à multiplicação das exceções. Aqui, como em outros assuntos, veremos o princípio hierárquico se impor: ele engloba de algum modo o princípio de separação. Depois de termos lembrado a importância do casamento nessa sociedade e as diversas regras de que ele é objeto no nível da casta e no nível do parentesco, resumiremos a visão comum, que acentua a endogomia, para tentar atingir em seguida uma visão mais geral. Acrescentaremos alguns detalhes sobre as subdivisões da casta em relação com o intercasamento e lembraremos o tratamento do casamento do ponto de vista das varnas na literatura sânscrita antiga.

### *51. IMPORTÂNCIA DO CASAMENTO*

O casamento domina a vida social do Hindu e ocupa um grande lugar em sua religião. A importância social do casamento se deixa ver por um

grande número de traços. É a cerimônia familiar mais prestigiosa, que reúne o maior número de pessoas e constitui, nos diversos níveis sociais, a principal ocasião de reunião de membros da casta e de outras pessoas. É também a mais dispendiosa, e o casamento de uma filha é em particular conhecido como a principal causa de endividamento do camponês indiano, tão imperativas são as exigências do prestígio até mesmo para os pobres[51a]. Para inúmeras castas, a celebração do casamento é a ocasião em que um sacerdote Brâmane é indispensável, bem como os serviços do barbeiro, do lavadeiro e de outras castas (serviços, além disso, que devem ser muito bem remunerados). É a ocasião de cerimônias prolíferas e de prestações complicadas[51b]. Finalmente, é, como seria natural, uma questão estritamente codificada para cada casta, tendo certos usos o valor de critérios hierárquicos positivos, como o casamento de crianças, a interdição do recasamento das viúvas e até mesmo a ausência do divórcio. Por sua própria natureza, o casamento constitui, para grande parte das pessoas, a articulação entre o domínio da casta e o domínio do parentesco, e as regras de parentesco concernentes a ele são tão elaboradas quanto as outras. Não seria de espantar ver o adultério ser duramente castigado, sobretudo entre castas diferentes, e constatar que as relações sexuais antes do casamento são interditas – provavelmente em termos universais entre as castas, diferentemente das tribos[51c].

O que traduzo como "casamento de crianças" (*infant marriage*) designa o fato de celebrar o casamento muito antes que a coabitação possa ter início, ainda em idade muito tenra, sobretudo no que diz respeito à filha. O costume está, ou antes, estava, em vigor entre os Brâmanes e as castas altas em geral, e valia como signo de estatuto elevado. Emprego o imperfeito porque esse foi um dos traços combatidos pelos reformuladores como revoltantes para a mentalidade moderna, ao mesmo tempo que desprovidos de fundamento religioso bastante claro. Entretanto, o costume é antigo; para os legisladores do dharma, tratava-se essencialmente de casar a filha antes da puberdade, e uma sanção sobrenatural incidia sobre o pai que não obedecesse a esse mandamento. A idade da filha, própria para esse casamento, foi diminuindo com o tempo. O resultado mais escandaloso para os modernos era a existência de jovens "viúvas" que nunca haviam vivido com seu marido[51d].

51a. O contraste é surpreendente com relação às populações vizinhas tribais ou budizadas, em que são os funerais ou principalmente o luto e o culto dos ancestrais que têm importância social, cf. B. Pignède, *Les Gurungs*, e as monografias sobre os Nagas de Hutton e outros. Com relação ao casamento hindu, cf. Dumont, *Sous-caste*, pp. 215, 225.

51b. Os dicionários de "Tribes and Castes" estão plenos de descrições das cerimônias (cf. em último lugar a tese de B. Lit. de Oxford de Brenda Beck para uma parte da região tamil). Para as prestações, cf. Dumont, *loc. cit.*

51c. O'Malley (*I. C. C.*, p. 95) lembra o caso assinalado por Buchanan no Malabar (adultério entre um Brâmane Nambudiri e uma mulher da casta Shanan – *toddy-tappers*, muito inferiores: o homem foi cegado, os parentes próximos da mulher foram mortos ou vendidos) e outros casos de Bihar e do Nepal.

51d. Sobre as diferentes teorias, indígenas ou não, que tendem a explicar o costume, cf. Blunt, *Caste System*, pp. 75 e ss. Para a literatura de dharma, ver Kane, *History of Dharmaśāstra*, II, 1, pp. 443 e ss., e Jolly, *Recht und Sitte*, § 17. Aqui se observará apenas que: 1. o costume está relacionado ao lugar da filha, por oposição ao filho, e da mulher no parentesco, tal como se esclarecerá no que segue; 2. a diminuição progressiva da idade deve estar em relação, não só com a hipergamia (§ 54), mas também com o valor de prestígio do costume, que atraía a rivalidade e um lance mais alto. Os Ingleses pressionaram uma reforma pela lei (*Child Marriage Restraint Act*, chamado *Sarda Act*, 1929, de pouca influência) e sobretudo pela persuasão. Assim, os Rajputs, a casta régia da Índia do Norte, fundaram uma associação em 1888 com vistas à reforma (limitação das despesas em proporção à renda, fixação da idade mínima para dezoito anos para o homem, para catorze anos para a mulher, finalmente a interdição da poligamia, O'Malley, *I. C. C.*, pp. 98-99). Mais tarde, as associações (modernas cf. § 113) fixaram até mesmo limites de idade.



Entre os Brâmanes, o casamento tende a ser único (monogamia) e indissolúvel. Digo "tende" porque o dever de ter um filho faz que a esterilidade da união torne legítimas as exceções, tomando o homem, nesse caso, uma segunda esposa. Quanto à indissolubilidade, ela se exprime, em primeiro lugar, pela inexistência do divórcio (pode haver, quando muito, separação) e, para a mulher, pela interdição do recasamento após a viuvez. Não deve espantar o fato de o parceiro inferior do casamento carregar todo o peso de sua indissolubilidade, mas a viúva leva, ou levava ainda recentemente, uma vida de penitências. Nas castas régias, a fácies é diferente, existe aí poliginia hierarquizada, mas o recasamento das viúvas é igualmente interdito, e é preciso ligar a essas castas, no essencial, o costume da *sātī* (esposa "virtuosa"), pelo qual a mulher principal (pelo menos) se imolava na pira funerária de seu marido (costume praticado às vezes também pelos Brâmanes e proibido em boa hora pelos Ingleses)[51e].

Escreveu-se algumas vezes que o recasamento das viúvas estava interdito entre as castas em geral. À primeira vista, isso é muito inexato: a maior parte das castas e a maioria esmagadora da população o permitem, uma parte considerável da população conhece até mesmo o divórcio e casa as filhas depois e não antes da puberdade. Mas é preciso fazer uma distinção: o casamento verdadeiro, o primeiro casamento de uma mulher – casamento *primário* – é universalmente único (mas não indissolúvel). A diferença se faz entre castas que interditam e castas que permitem, após o primeiro casamento, em caso de viuvez ou de divórcio, uma espécie inferior de casamento da mulher – casamento *secundário*[51f]. Em oposição direta à ausência de casamento secundário da mulher, o costume do levirato – seria melhor dizer do semi-levirato – está muito difundido, permitindo à viúva se casar (casamento secundário) com o irmão caçula de seu marido (com exclusão geral do irmão mais velho)[51g].

51e. Sobre a *satī* (anglo-indiano *suttee*), interdita por *Lord* Bentinck em 1829 com a concordância da opinião indiana esclarecida, cf. E. Thompson, *Suttee*, 1928; Kane, *Hist. of Dh. Sh.*, II, 1, pp. 624 e ss.

51f. Distinção dos casamentos, *infra* § 53. Distribuição dos costumes no Uttar Pradesh, ver Blunt, p. 64.

51g. O levirato, no sentido estrito, é uma *obrigação*, segundo a qual a viúva deve esposar o irmão caçula do marido, mas o costume parece expandir o sentido do termo, distinguido entre um levirato obrigatório e um facultativo. Aqui não existe nunca obrigação, cf. O'Malley, *I. C. C.*, p.93. É preciso distinguir esse uso das castas inferiores (cf. Blunt, *loc. cit.*) do *niyoga* clássico, segundo o qual, se o marido morresse sem filho, seu irmão caçula lhe dava um filho em coabitação com sua esposa, uso muito discutido e regulamentado pelos clássicos (Manu é contraditório a esse respeito, e esse uso admitido antigamente às vezes é dado como impróprio para a era atual do mundo, a era Kali; cf. a citação de *Parāçara* em Nesfield, p. 53, e Kane, *op. cit.*, II, 1, pp. 599 e ss.).

Só diremos aqui algumas palavras do ponto de vista do parentesco. O lugar do casamento no sistema de parentesco explícito é muito diferente no Sul (as regiões de língua dravídica) e no Norte (de língua indo-ária, com alguma simplificação: a região marata, de língua indo-ária, é uma zona de transição). No primeiro caso, o casamento é central, pois as relações de afinidade fundadas nele apresentam um grande desenvolvimento, a ponto de equilibrar perfeitamente as relações de consangüinidade. No Norte, ao contrário, à primeira vista, o casamento teria um papel quase tão secundário quanto em nossa cultura. Entretanto, de um lado como do outro, existem grupos exógamos, e, se no Norte o casamento entre parentes próximos é interdito, essa interdição recobre entre os Brâmanes, em princípio, senão de fato, uma extensão e uma elaboração em que se poderia encontrar uma fraude suspeita. De fato, um estudo detalhado mostrou que, se a expressão aí está ausente, e por assim dizer reprimida pela ortodoxia "ariana", as relações de afinidade ou do que no Sul seria "aliança" (afinidade ampliada e permanente) representam um papel importante. Apesar da presença de um outro traço, do qual falaremos adiante, a hipergamia, e apesar da interdição do casamento entre parentes próximos, os papéis e as prestações cerimoniais que resultam no Sul da aliança de casamento também estão presentes no Norte. A fácies dravídica aí foi tornada incompleta e inconsciente, mas está subjacente ao que ocorre de fato. É inexato, portanto, pretender que a casta e o parentesco sejam domínios em absoluto distintos: eles estão unidos pela importância, evidente para a casta e, quanto ao parentesco estruturalmente tanto explícito, quanto implícito, do casamento[51h].

## *52. ENDOGAMIA: A VISÃO HABITUAL E SEUS LIMITES*

Para o senso comum ocidental, a "casta" é antes de tudo um grupo "fechado": permanente, exclusivo, auto-suficiente. Um homem de casta X, se casa com uma mulher de casta X, e os filhos que tiverem pertecem à casta X. Isso pode ser expresso de diversas maneiras, dizendo-se que o grupo se reproduz por si mesmo de geração em geração, se "endo-reúne" etc. Analiticamente, existe aí a combinação de dois traços distintos: o casamento é feito no interior do grupo (endogamia) – ou, antes, é proibido se casar fora do grupo – e a filiação – transmissão da qualidade de membro do grupo – depende dos dois pais. O primeiro traços opõe a casta à tribo e à maioria das sociedades, que toleram o casamento fora mesmo quando quer que ele aconteça *geralmente* no interior do grupo. O segundo traço opõe a casta ao clã, em qua a filiação é (uni-)linear, tanto em linha paterna quanto em linha materna. Tanto o clã quanto a casta dependem em sua definição da regulamentação do casamento: o clã se faz acompanhar – geralmente, em todo caso – da exogamia: obrigação de casamento fora; a casta, ao contrário, comporta, em relação ao seu modo de filiação, a obrigação do casamento dentro do grupo[52a]. Notemos de passagem que, em relação a uma tribo que se decompõe em clãs, a sociedade das castas representa uma ordem superior de complexidade, porque cada casta possui geralmente seus clãs exógamos, ou o equivalente a eles.

É verdade, *grosso modo*, que o sistema das castas define grupos endógamos, mas isso naturalmente é um pouco simples demais para ser verdade. Não nos esqueçamos, em primeiro lugar, de que a casta, se surge em geral como auto-suficiente em termos de sua reprodução, é, além disso, estreitamente dependente das outras castas do ponto de vista hirárquico e em virtude da divisão do trabalho. Seria supreendente que esses traços não se refletissem em nada na organização interna da casta, e em particular no casamento. Além disso, já percebemos que não é em geral a própria casta, mas uma subdivisão da mesma natureza, um segmento, que é a unidade de endogamia no sentido de grupo fora do qual o casamento está interdito[52b]. Tende-se, mesmo assim, a acreditar que o sistema seja mais rígido do que o é na realidade: poder-se-ia imaginar muito comumente que toda contravenção à regra da endogamia levasse automaticamente à excomunhão. Ora, acontece em certos casos que um homem X se casa com uma mulher Y e que seus filhos sejam legítimos e, mais amiúde ainda, que um homem X tenha filhos com uma mulher Y sem que nem ele nem eles sejam expulsos do grupo X. Na realidade, o princípio essencial em tudo isso é o estatuto: certas irregularidades são sancionadas simplesmente por uma queda de estatuto e, no fundo, é a exigência da manutenção do estatuto do grupo que comanda a endogamia. Em suma, as castas se reproduzem a si mesmas porque isso é uma condição da aplicação do princípio hierárquico que as ordena. Ora, o princípio hierárquico que ordena as castas e seus segmentos não se interrompe no limite da unidade de endogamia, ele penetra nela, de maneira mais ou menos efetiva, e o casamento endógamo não une necessariamente cônjuges de estatuto igual.

51h. Pode-se encontrar mais detalhes sobre o casamento em si mesmo e do ponto de vista do parentesco nas obras existentes, principalmente em Blunt, *Caste System*, pp. 43, 60 e ss. Sobre a afinidade no Sul e no Norte, remeto a meus trabalhos: 1. *Hierarchy* e *Sous-caste*; 2. *Deuil à Rampur*; 3. "Marriage III, North India in relation to South India" em *Contributions* IX. Sobre a interdição bramânica dos parentes *sapiṇḍa*, interdição muito extensa mas pouco funcional, cf. "Marriage III". E. R. Leach defendeu a heterogeneidade dos domínios do parentesco e da casta, *Aspects*, pp. 7-8.

52a. Toda tentativa de derivar a casta do clã, ou para "explicar" a casta a partir do clã, é, portanto, vã, mesmo que, no interior do sistema das castas, onde os dois existem, às vezes acreditamos ver a transformação de um no outro.

52b. A noção de endogamia exige, para conservar toda sua força, ser relacionada ao grupo no interior do qual se pode casar não importa onde (segmento) e não ao grupo mais vasto (casta) que pode ser dito "endógamo" no sentido amplo; chamamos ao primeiro "unidade de endogamia". Isso não se refere à exogamia, que se relaciona, inversamente, ao grupo mais vasto no qual o casamento é interdito (por exemplo, o clã exógamo é a unidade de exogamia, e não as linhagens de que o clã se compõe). Deve-se distinguir, entre as proibições de casamento, a exogamia que afeta da mesma maneira todos os membros de um grupo e as interdições de proximidade (incesto etc.) que variam em razão das relações de parentesco particulares a cada um.

Finalmente, quando falamos de endogamia ou de unidade de endogamia, nós nos colocamos no nível da regra, do direito, mas o que será que acontece mesmo? Na prática, casa-se não em toda a extensão da unidade de endogamia, mas apenas numa fração – amiúde territorial – dela[52c].

Se a regulamentação do casamento hindu fosse limitada à endogamia pura e simples, seria preciso reconhecer um grande número de exceções. Mas veremos que essas exceções desaparecem em grande parte se forem introduzidos dois princípios gerais:

1. a endogamia é mais um corolário da hierarquia do que um princípio primeiro;
2. é preciso distinguir entre o casamento primeiro e os casamentos subseqüentes, e *a fortiori* as uniões não legítimas[52d].

## *53. HIERARQUIA DOS CASAMENTOS E UNIÕES CONJUGAIS*

Lembremos, em primeiro lugar, que nem as relações sexuais antes do casamento, nem o adultério, são tolerados. Depois, que o único casamento verdadeiro e pleno, pelo qual se sai da categoria dos celibatários para a das pessoas casadas, é o primeiro. Mas a cerimônia pela qual a transição se efetua é importante sobretudo para a mulher, e é preciso distinguir o caso de um sujeito masculino e o de um sujeito feminino. No caso de uma mulher, chamaremos o primeiro casamento de casamento *primário*. Uma vez contraído esse casamento, ou bem ele é indissolúvel, mesmo com a morte do cônjuge (castas superiores), ou então a mulher pode, após a morte do marido ou mesmo após o divórcio, contrair uma outra união, legítima, mas infinitamente menos prestigiosa, menos ritualizada, menos dispendiosa, a que chamaremos casamento *secundário*. O casamento secundário, sendo de um estatuto inferior, é mais livre, às vezes muito mais livre, que o primário. No caso do homem, seu primeiro casamento só se torna casamento *principal* se nascerem filhos, e de preferência meninos. Mas o homem tem a faculdade, seja em caso de esterilidade desse primeiro casamento, seja livremente em outras castas (régias etc.), de tomar outras esposas, seja em rito pleno (necessário para a esposa, se ela não se tiver casado antes), seja em rito secundário (se a esposa já tiver sido casada). Há assim, para o homem, casamentos suplementares ou *subsidiários*, com uma hierarquia correspondente das esposas.

Parece que aqui se pode dizer que duas fácies estão em oposição: uma fácies bramânica constituída pela monoginia (exceto esterilidade) e uma fácies "régia" poligínica (em que as esposas subsidiárias podem ser de estatuto

52c. Para a relação entre direito e fato, ver Mayer, *Caste and Kinship* (cf. acima, § 26).

52d. Do fato de a literatura geral ter sido orientada sobretudo para a endogamia resulta que a tentativa de sistematização que segue, que se apóia, como se verá, em fatos estabelecidos, seja mais pessoal e hipotética do que se desejaria.



inferior ao da principal e os filhos são conseqüentemente hierarquizados). A poliginia é amiúde sororal nas castas médias (naturalmente limitada por razões econômicas). Insistamos nessa idéia: trata-se em todos esses casos de casamentos, isto é, de uniões conjugais legítimas que unem não só indivíduos mas, através deles, em grande medida, famílias ou pequenas linhagens. Além disso, o homem casado que tiver meios suficientes pode ter uma ou mesmo várias concubinas; uma tal relação só depende dos interessados, e os produtos dela não são legítimos, os filhos não herdam (ou têm apenas uma parte inferior). Em suma, percebe-se que é preciso aplicar, ao lado de nossa distinção de legitimidade (entre casamentos e outras uniões), uma outra distinção, que é uma distinção hierárquica, de estatuto (principalmente entre casamento primário e principal, por um lado, e as outras uniões em geral, de outro)[53a].

Um exemplo espetacular da utilidade dessa distinção nos é fornecido por Chambard com relação ao Malwa (Índia Central). Ele encontrou numa casta de nível médio "mercados de mulheres" em que elas são, à primeira vista, compradas mais ou menos livremente aos seus possuidores. Isso pode parecer muito espantoso para a Índia (tendo-se em vista que o famoso "casamento por compra" jamais existiu em lugar nenhum, não mais que o não menos famoso "casamento por rapto"). É preciso refletir que se trata nesse caso de casamentos secundários: as mulheres em questão já foram casadas (primariamente) com todos os cuidados e com toda a solenidade habituais, e que são os maridos que as podem "vender" em seguida ou então abandoná-las a outro homem qualquer em troca de um pagamento em dinheiro. Tão extremo quanto seja, esse caso representa um exemplo da liberdade do casamento secundário e só combina com o que acaba de ser dito sobre o casamento primário no seguinte fato: põe fim ao primeiro de uma maneira inesperada[53b].

Há uma diferença importante entre o Norte e o Sul do país. No Sul, a diferença de estatuto é nitidamente marcada entre as duas espécies de casamento e seus produtos, todas as vezes em que estes permanecem na mesma família. No Norte, ao contrário, a diferença é apenas de ritual e de prestígio no que concerne aos cônjuges, ela não é transmitida aos seus descendentes[53c].

A flexibilidade relativa do sistema aparece no caso dos filhos ilegítimos, por mais mal conhecido que ele seja. Poder-se-ia pensar que a excomunhão só se aplicasse ao caso que apresenta diferenças de estatuto gritantes, e que o tratamento de uma descendência irregular fosse da alçada do meio e das cir-

53a. Sobre a hierarquia dos casamentos e das uniões conjugais, ver meu "Mariages Nayar", ou em inglês "Marriage, II", em *Contributions* VII.

53b. J. L. Chambard, "Mariages secondaires et foires aux femmes", em *L'Homme*, I-2, 1961, pp. 51-88.

53c. Ver nota 53a e "Le mariage secondaire dans l'Inde du nord"; anteriormente, Blunt, *Caste System*, pp. 72 e ss.; esse autor indica que o casamento secundário está freqüentemente limitado ao irmão do marido etc. (cf. levirato acima), ver Williams, *Oudh Census Report*, 1869, I, p. 93; Elliot, *Suppl. Glossary*, I, p. 5.

cunstâncias. Princípio universal: o filho ilegítimo tem um estatuto nitidamente inferior com relação aos filhos legítimos. As circunstâncias entram em jogo quanto à intensidade e à expressão dessa diferença de estatuto: será o filho relegado a uma posição inferior no interior da casta – posição que será ou não transmitida aos seus descendentes –, ou todas as relações deixarão de existir com o filho e talvez com seu pai, ou será ele ligado à casta de sua mãe, se esta for inferior (o caso mais freqüente)? Na ausência de princípios firmes, a situação de dominância ou simplesmente de fortuna, a própria localização e, finalmente, a situação da casta, isolada ou não das castas de estatuto vizinho, devem representar aí um grande papel. Eis como se pode razoavelmente imaginar as coisas, com o risco de cometer uma rápida generalização, porque a documentação é muito escassa. Pode-se, entretanto, reter o fato de que bastardos não faltavam, particularmente nas casas ou nas sucessões dos príncipes. Temos aí algo com que temperar nossos preconceitos sobre o rigor do sistema[53d].

## *54. ISOGAMIA E HIPERGAMIA*

Ainda não terminamos com o jogo do estatuto no casamento. Temos de distinguir agora duas fórmulas. Na primeira delas, deve existir igualdade de estatuto entre os cônjuges no casamento primeiro e principal (ficando claro que a mulher pode ser de estatuto um pouco inferior no casamento subsidiário de um homem – o que é o caso, em certo sentido, de uma mulher já casada, isto é, se o casamento é secundário para ela). Diremos que o casamento (principal) é aqui isogâmico. Essa fórmula parece, no estado atual de nossos conhecimentos, geral para o Sul da Índia, onde, lembremo-nos, é costume casar-se com o que chamamos de parente próximo, em particular a filha de um tio materno. Essa fórmula exige evidentemente que se esteja seguro do estatuto da família na qual se escolhe a mulher ou com a qual se casa a filha, o que exige, e sobretudo exigia antigamente, ao mesmo tempo, que a unidade de endogamia seja limitada a um território restrito em que todos

53d. Entre outros termos, os bastardos são amiúdes designados no Norte como *dharṛkā* (Blunt, pp. 49-53 – castas mistas) e *golā* (*ibid.*, aplica-se aos Rajputs). O'Malley observa que em Orissa, nos casamentos dos reis e dos ricos proprietários, a mulher é acompanhada de inúmeras seguidoras – até cinqüenta –, que foram enviadas com ela como presente; disso resulta uma casta distinta chamada Shagirdpesha. A presença nas casas principescas de um séquito mais ou menos numeroso de pessoas de estatuto degradado, homens de armas, servidores e concubinas é, sem dúvida alguma, bastante geral. Crooke observava, a propósito dos Rajputs, no Uttar Pradesh (*Tribes and Castes*, IV, p. 221), a distinção de duas classes de posição diferente: "os descendentes de esposas de ascendência legítima casadas de maneira ortodoxa, e os descendentes de uniões irregulares com mulheres de castas baixas". Cf. J. Tod, *Annals of Antiquities of Rajasthan*, Book 3, Cap. IV (ed. 1920, I, pp. 207-209). Para um exemplo de ligação com os Intocáveis, cf. Srinivas, "Caste Dispute", em *Eastern Anthropologist*, VII, 157, em que o tratamento é diferente para uma mulher e para um homem: um vaso de terra poluído é jogado fora – a mulher, um vaso de bronze é limpo – o homem. Observe-se que isso corresponde ao mesmo tempo à preferência geral por uma diferença de estatuto em que o homem é superior à mulher, e não o inverso.



possam se conhecer direta ou indiretamente, e que as práticas irregulares e a bastardia sejam sancionadas para não colocar em perigo o estatuto do grupo. Em suma, a fórmula isogâmica devia ser acompanhada de um alto grau de fissiparidade dos grupos no interior da casta[54a].

A palavra hipergamia foi introduzida no final do século passado para designar uma fórmula diferente encontrada no Norte da Índia (sem que ela aí seja universal)[54b]. Nessa fórmula, uma ligeira diferença de estatuto, uma ligerira inferioridade de estatuto da família da esposa com relação à do esposo é considerada como normal e não afeta em nada o estatuto dos descendentes. Isso vale, naturalmente, para o casamento principal e não exclui de modo algum a endogamia. É porque, num casamento como esse, a filha se casa numa família superior à sua (em inglês, *she marries up*) que a fórmula foi chamada, com ou sem razão, de hipergâmica. Observemos que: 1. o termo "hipergâmico" não designa nesse uso todo casamento ou toda união em que exista diferença de estatuto no sentido indicado, mas mais precisamente o fato da neutralização normativa de uma tal diferença, entre certos limites, no casamento primeiro. Porém, o termo implica, para os pais da filha, senão a obrigação, pelo menos uma recomendação muito forte de encontrarem para ela um partido superior; 2. como a mulher é considerada inferior ao homem em geral, a fórmula parece natural aos interessados; 3. o que é mais importante, a fórmula se alia, no melhor dos casos, à ideologia, bramânico-clássica e universal, do casamento de uma filha como "dom de menina moça" (*kanyā dān*). O dom é em geral uma ação extremamente meritória: adquirem-se méritos pelo dom de bens aos Brâmanes, ou melhor: assim se trocam matérias-primas sem valor por bens espirituais. Ora, o "dom de uma moça" é uma forma particular de dom e só é meritório se não se recebe nenhum pagamento em troca da filha; a filha aí é, em suma, assimilada a um bem material, e seu dom se faz acompanhar de fato de dons materiais e de recebimentos tão faustosos quanto possível; na fórmula hipergâmica o estatuto superior da família do noivo a torna mais exigente quanto às prestações que recebe ao mesmo tempo que a filha: tudo se passa como se ela só aceitasse se aliar a uma família inferior por meio de moedas sonantes e pesadas na balança, mas precisamente isso corresponde exatamente à fórmula do dom: dão-se uma filha e bens a superiores em troca, não de méritos, mas de alguma coisa muito semelhante, a saber, o prestígio ou a consideração que resultam de um intercasamento com eles[54c].

54a. Cf. *Hierarchy*, 1 parte; *Sous-caste*, pp. 141 e ss., 265 e ss.

54b. Ver *Contributions*, VII, pp. 86 e ss. Blunt diz, sobre o Uttar Pradesh: "Na verdade, entre todos os Hindus existe uma tendência à hipergamia". Observação pessoal (distrito de Gorakhpur): mesmo entre as castas que não a observam de fato, a hipergamia se impõe na forma de modelo consciente, de linguagem. Cf., para a região Maratha, que, nesse sentido, parece representar a transição entre o Norte (hipergamia) e o Sul (casamento cruzado da prima), Karvé, *Kinship Organisation*, p. 156.

54c. Em relação a este ponto, não mais seguiremos O'Malley (*I. C. C.*, p. 9), que fala de "mercado do casamento", de "preço do noivo" nas castas altas hipergâmicas, e de "preço da noiva" nas castas baixas

Nesse caso, em contraste com a fórmula isogâmica, a unidade endógama assume diferenças notáveis de estatuto no seu interior e até mesmo de um certo grau de incerteza nesse sentido, pois é possível tomar uma mulher tanto num grupo igual quanto num grupo inferior até um certo ponto. Esse fato talvez explique a existência, na planície do Ganges, por exemplo, de unidades endogâmicas extremamente vastas que seriam inconcebíveis no Sul.

Pode-se distinguir formalmente entre uma hipergamia obrigatória e uma hipergamia facultativa, mas nossos conhecimentos apenas permitem aperceber que a distinção só tenha, de fato, um pequeno interesse. Suponhamos uma casta que não fosse segmentada, mas composta de um certo número de clãs numa vasta extensão territorial. É assim que aparece, segundo a literatura, a casta *Rājpūt* (ou seria melhor dizer a subcasta dos Rajputs propriamente ditos?)[54d]. Se os clãs são estritamente hierarquizados entre si, como é o caso, sempre em princípio, não se poderia casar com um igual, porque se deveria fazer um casamento fora do clã, e, dado que não se pode casar com uma mulher de estatuto superior[54e], a hipergamia seria obrigatória. Numa outra fórmula, da qual existem muitos exemplos, não são os clãs que são hierarquizados, mas agrupamentos que são da natureza da subcasta, embora não tenham esse nome, e que são – curiosamente – assinalados por números. Nesse caso, pode-se fazer um casamento no interior de um desses grupos (isogâmicos), tanto quanto fora deles, sendo a hipergamia então apenas facultativa. Veremos um exemplo.

No modelo teórico da hipergamia obrigatória e, num grau menor, no caso da hipergamia facultativa, observamos depois de muito tempo que os homens aumentariam na parte inferior do grupo endógamo, porque as mulheres se casariam de preferência num grupo superior e, ao contrário, a menos que se recorresse a uma poliginia maciça, as mulheres aumentariam na parte superior. A primeira dificuldade é resolvida, para os homens de estatuto inferior, por uniões com mulheres de outras castas, a segunda o seria pelo infanticídio das filhas, contra o que o governo inglês lutou com sucesso. Essa situação (infanticídio das filhas no pico, ruptura da endogamia na base, poliginia dos poderosos) é característica dos Rajputs.

Trata-se de Bengala, para a qual não se dispõe de um estudo intensivo, mas se pode supor que, lá como em outras partes, existe uma *troca* de prestações, em que podem predominar umas ou outras prestações tangíveis.

Deve-se falar aqui da enumeração clássica na literatura antiga das oito formas de casamento (Kane, *Hist. of Dh. Sh.*, II, 1, p. 516). Não se sabe bem o que pensar dessa classificação até o momento em que se nota que ela opõe, essencialmente, o casamento como dom ao casamento como compra. Trata-se, em suma, de uma teoria das prestações entre as pessoas ortodoxas e as outras. Na teoria bramânica, o casamento é dom e as prestações, presentes ou pagamentos, devem acompanhar exclusivamente a esposa, devem ir da família da mulher para a família do marido. Essa teoria, como veremos, tornou-se um fato. Em contraste com essa concepção, os Brâmanes fabricaram uma noção do "casamento-compra" que, naturalmente, jamais existiu em parte alguma, mas que traduz o fato, observado nas castas menos nobres, da existência de prestações não mais unilaterais, mas bilaterais. Os Brâmanes dos shastras são aqui semelhantes aos antropólogos modernos que falam freqüentemente – sem nenhuma justificativa para a Índia – de "preço da noiva" ou "do noivo" (*brideprice, bridegroom price*) quando vêem os pagamentos dominarem num sentido ou noutro.

54d. Mayer distingue, no Malwa, três subcastas diferentes (*Caste and Kinship*, pp. 154-155). Cole não as menciona em "The Rajput clans of Rajputana", em *Census of India*, 1941, vol. XXVII (Ap.), pp. 134-141. Foi o autor perturbado, nesse sentido, pelo caráter oficial da publicação? Lembremos que Rivers via logicamente na hipergamia um costume de origem rajput ("Origin of Hypergamy", p. 15).

54e. A fórmula inversa da hipergamia, a hipogamia, em que a diferença de estatuto neutralizada seria de sentido inverso (mulher superior ao homem), talvez não seja completamente desconhecida. Não possuímos dados detalhados. Tratar-se-ia sobretudo de Bengala, mas as indicações são obscuras e mais ou menos contraditórias (cf. Risley, *T. C., s. v.* Kaibartta). Para outras explicações da preferência hipergâmica, cf. Hesfield, p. 55, e a nota seguinte.



## *55. ALGUNS EXEMPLOS*

Ilustremos agora essas questões e, para começar, a distinção entre casamento primário e casamento secundário. Ela explica um dispositivo que constituiria, de outro modo, uma exceção do ponto de vista da endogamia. Acontece em diversos grupos que, para assegurar à mulher uma grande liberdade de casamento (secundário) ou de uniões sexuais em geral, o casamento primário seja reduzido a uma simples formalidade ritual. No Sul, as Devadasi ou prostitutas rituais, em certos distritos as Basavi ou moças encarregadas de dar um filho ao próprio pai, no Malabar (Kerala) as moças Nayar para assegurar a filiação matrilinear, e, fato notável, no outro extremo do país, as moças Newar no Nepal (com um objetivo que ainda não ficou claro) são casadas primariamente com um deus, um objeto, um fruto, ou um homem que logo desaparece de suas vidas. Depois a Devadasi pode se prostituir, a Basavi e a Nayar podem ter uniões em que representarão o papel social normalmente atribuído ao homem (transmitir a filiação unilinear), a moça Newar talvez possa ter uniões com um homem de estatuto inferior ao seu.

O caso Nayar á bastante notável e merece pelo menos uma breve menção[55a]. Uma moça do estatuto mais alto entre os Nayar é antes casada com pompa com um Brâmane Nambudiri, cujo luto ela e seus filhos vestirão mais tarde. Haja ou não coabitação e ritual de divórcio, essa relação se interrompe logo, e a moça contrai em seguida casamentos secundários com homens diferentes, de estatuto pelo menos igual ao seu, seja com Brâmanes Nambudiri, seja com Nayar. A dificuldade aqui reside no fato de que o esposo primário não é um objeto, mas exatamente um homem, e um homem não só de casta mas também de varna muito superiores: um Brâmane, enquanto que os Nayar são considerados como Shudras. Eis aqui, então, um casamento

55a. Para mais detalhes, ver "Les Mariages Nayar". A natureza do rito do *tāli* (casamento primário) e do *sambandham* (casamento secundário) entre os Nayar foi objeto de uma longa discussão. Para simplificar a exposição, apresentamos aqui positivamente uma hipótese que, por enquanto, ainda não foi amplamente admitida. Cf. uma teoria diferente de Nur Yalman, "On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and Malabar", em *Journ. of the Roy. Anthrop. Inst.*, 93-1, 1963, pp. 25-58, e breve discussão em *Contributions* VII, p. 81, nota 3. Esses casamentos primários escamoteados apresentam um notável paralelo no caso do homem: um celibatário que se casa com uma viúva é antes casado com uma árvore, que é abatida (O'Malley, *I. C. C.*, p. 93).

desigual maior como casamento principal! Mas, olhando bem, não há nada estranho: do ponto de vista hierárquico só haveria um casamento desigual para o Brâmane, porque a relação é, ao contrário, das mais honrosas para a moça (é sua razão de ser: assegurar para si um esposo do estatuto mais elevado possível). Ora, precisamente aquilo que é um casamento para a moça e para os Nayar não o é para os sacerdotes Nambudiri. Para eles, apenas o filho mais velho contrai casamento, com uma moça Nambudiri naturalmente, ao passo que os caçulas são tratados como em outros lugares o são os filhos ilegítimos: eles não herdam e devem se contentar com concubinas Nayar, sendo também Nayar os filhos que nascerem dessas uniões. Quanto ao casamento primário da moça Nayar, ele é, para o Nambudiri que aí figura como "esposo", apenas um ritual no qual representa o papel atribuído ao pai em seu próprio casamento (amarrar o *tāli* no pescoço da mulher), um rito de passagem no qual não existe marido. O caso é crucial. Se se imaginasse que o casamento fosse comandado em geral pelo princípio endogâmico, ele constituiria uma exceção redibitória. Se, ao contrário, se compreende a endogamia como o resultado – geral em nossos dias – da lei segundo a qual uma casta não permite tomar cônjuges de um estatuto *nitidamente* inferior – e reciprocamente recusa cônjuges de estatuto *nitidamente* superior quando nisso não vê nenhuma objeção –, então basta ver que a questão não se constitui num casamento para o Nambudiri para se ter aí uma comédia possível. Percebe-se com esse exemplo por que é necessário considerar o princípio hierárquico como primeiro, e não princípio de separação, ou uma suposta repulsa, como dizia Bouglé[55b]. Observemos ainda que, contrariamente ao que o emprego da mesma palavra por certos autores poderia sugerir, a simbiose dos Nambudiri e dos Nayar não tem nada a ver com a hipergamia: existe mesmo diferença de estatuto no sentido habitual, mas essa diferença de estatuto não é neutralizada, ela é, ao contrário, pertinente – no mais alto grau –, pois é a procura de um pai social e de pais fisiológicos do mais alto estatuto que está com a manutenção da filiação patrilinear, na raiz da instituição[55c].

Pode-se tomar como exemplo relativamente simples de hipergamia o caso clássico dos Brâmanes Rarhi de Bengala. Eles estão divididos em duas subcastas, Kulin (literalmente "de (boa) linhagem") e Srotriya. Os Kulin, superiores, eram tão procurados como maridos das moças Srotriya, que chegavam a esposar dezenas delas, recebendo de cada vez presentes substanciais. Naturalmente eles não podiam manter tantas esposas, de modo que elas permaneciam com suas famílias e recebiam esporadicamente a visita de seu marido (disposição similar à das moças Nayar, que assim recebiam seus maridos secundários Nambudiri ou outros). O Kulin, além disso, exigia a cada vez um pagamento. Os filhos eram com freqüência criados em suas famílias maternas. A instituição não escapou de um julgamento da Suprema Corte, que decretou que os maridos mantivessem suas esposas. Um detalhe: os Srotriya estavam divididos em três, e a subdivisão inferior era endógama, ao passo que as duas superiores davam filhas em casamento a seus superiores (com exclusão da relação inversa), a saber, a primeira apenas aos Kulin – e aos seus próprios membros –, a segunda aos Kulin, aos membros da primeira divisão e a si mesma[55d]. O esquema (Fig. 2) mostra que, em número igual, e sem levar em conta a poliginia dos Kulin, as filhas não casadas aumentariam entre os Kulin, os homens não casados na segunda divisão dos Srotriyas. Nesse exemplo, apenas a divisão mais baixa é endógama, ao passo que as três outras, que não são da mesma ordem em relação à casta, têm relações hipergâmicas facultativas. Tais situações levam a concluir que a casta era endógama num sentido mais estrito que seu segmento, mas não basta dizer isso: é impossível reduzir o dispositivo a um princípio de endogamia pura e simples: há uma tendência de se assegurarem maridos de posto elevado, e, quando isso é impossível, o grupo se fecha sobre si mesmo. Já insistimos na troca de bens (uma moça, como esposa, e dinheiro em troca de prestígio).

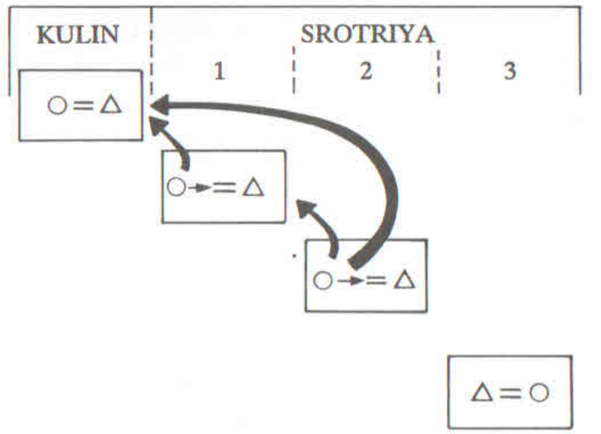
Já se assinalou a existência de uma fórmula na qual a casta se segmenta em unidades assinaladas por números. Há dois casos. No primeiro, o grupo

55b. Não se pretende que a separação, ou mesmo a "repulsa", esteja presente em algum lugar, talvez mesmo como fator independente. Estamos aqui à procura de uma fórmula universal, de uma regra sem exceções.

55c. Do mesmo modo, distinguiremos da hipergamia e da hipogamia os casos raros de casamento acima da casta com a intenção de uma melhora de estatuto (*Census* 1911, I, 1, p. 378 (Gait)).



Fig. 2
Hipergamia dos Brâmanes Rarhi em Bengala.




Possibilidades de casamento (=) { para os homens △ / para as mulheres ○

superior é marcado por um número maior, por exemplo os Agarwal (Vaishyas do Gujarat e do Panjab) têm os "vinte" (superiores) e os "dez" (inferiores). As duas divisões são endógamas. Os membros são entendidos como "20/20" (de estatuto inteiro) e "10/20" (de estatuto diminuído). Correspondendo à segunda divisão uma degradação do estatuto pleno, não surpreende encontrar os mesmos grupos exógamos nas duas divisões. Os dois modos de divisão, em 20 e 10, e em clãs, não se "recortam" de maneira alguma, e sua função é diferente (Blunt, p. 49).

A outra fórmula, diferente da anterior, é mais difundida. Acredita-se percebê-la na Maharashtra, e é muito freqüente em Uttar Pradesh. Os clãs da casta Maratha se hierarquizam em cinco níveis de estatuto decrescente correspondentes a números crescentes: 5, 7 etc., 96; o crescimento do número pode ser compreendido pelo fato de que cada nível contém os precedentes: existem em princípio 96 clãs no total, e os cinco primeiros estão contidos nos sete segundos (o segundo nível é, então, constituído, de fato, por dois clãs). A estudiosa Karvé imagina o conjunto na forma de círculos concêntricos, sendo os menores superiores em estatuto aos maiores. Esses grupos, por não serem nomeados e por serem talvez relativamente instáveis, são da natureza da subcasta e não do grupo exógamo: é possível, de fato, contrair casamento no interior dos cinco clãs, e as mulheres o fazem necessariamente porque "os cinco", se aceitam receber mulheres dos grupos inferiores, recusam-se a dá-las a eles[55e].

A mesma disposição numérica é encontrada em Uttar Pradesh sem que, ao que saibamos, os menos numerosos sejam incluídos desta vez nos mais numerosos. Além disso, se as descrições – já antigas – indicam geralmente a hipergamia, elas são com freqüência complexas e confusas[55f]. Tomarei o exemplo dos Brâmanes Sarjupari ou Sarvariya, que estudei. Esse grupo pode ser chamado de casta ou subcasta segundo sejam esses Brâmanes considerados como uma varna ou como sendo também uma casta. Estão localizados na parte oriental do estado, indicando seu nome uma localização "para além (a leste) do rio Sarju (o rio Rapti)" cujos limites primeiros estão hoje

55e. I. Karvé, *op. cit.*, pp. 157-158.

55f. No Uttar Pradesh, os Khattris são 2 1/2, 4, 12 e 52 (Blunt, p. 46), os Brâmanes Sanadh são dados como "3 1/2 e 10"; os Brâmanes Sarasvati, que são hipergâmicos pelo menos no Panjab, são: 5, 8, 12, 52; os Brâmanes Kanaujiya, muito confusos, possuem entre outras uma divisão em 6, 5 ("*pañcādari*"), e "bastardos" (cf. Crooke, *T & C.*, III, 124; Elliot, *Memoirs*, I, 146; Wilson, *Indian Caste*, p. 152). Para os Sarvariya, ver Crooke (*T. & C.*, IV, pp. 293 e ss.), e Buchanan em M. Martin, *Eastern India*, 3 vols., 1838, II, pp. 451-452.
No Uttar Pradesh, a hipergamia combinada a uma espécie de hierarquização do espaço (de oeste para leste) produz um fenômeno curioso. Citamos Blunt (p. 46): "Nos relatórios de dois recenseamentos sucessivos (1901 e 1911), mostra-se de maneira muito clara, primeiramente, que a maioria das pessoas que vivem num distrito diferente do de seu nascimento são mulheres; em segundo lugar, que a migração dessas mulheres se deve a seu casamento; e, em terceiro lugar, que a direção geral dessa migração é de leste para oeste. Como, em geral, os segmentos ("branches") inferiores de uma casta amplamente difundida vivem no leste da província, e os superiores no oeste, parece justo concluir que a hipergamia está por alguma razão presente nessa migração 'de casamento'".



ultrapassados. Tem-se repetido, e impresso, que eles compreendem "as três casas e meia, as treze casas, e as cento e vinte e cinco mil". É difícil conseguir uma enumeração séria dos "três e meio" e dos "treze". A palavra "casa" parece fazer uma referência, não a um clã, mas a um grupo patrilinear localizado, digamos a um grupo local de linhagem e aos seus descendentes, mesmo que eles tenham imigrado para outros lugares. (O grupo conhece, como outros, uma outra divisão, esta em duas seções.) A pesquisa confirma que o estatuto é atrituído de fato "àqueles de tal lugar", como aos "Tivari de Rampur" (sendo Tivari um dos títulos vigentes na casta), independentemente da fórmula global citada. Esse ponto é essencial sob muitos pontos de vista. Primeiro, a casta é imensa, talvez dois milhões de membros. A seção superior é muito pouco numerosa, e a seção inferior, embora agrupe a esmagadora maioria da casta, constitui uma unidade de endogamia (teórica). O grupamento em que se casa de fato é naturalmente muito mais restrito. Além disso, só se atribui uma atenção muito concentrada em termos de estatuto ao níveis superiores. Uma dezena de títulos está em uso, evidentemente insuficientes para distinguir o estatuto de quem quer que seja. São os títulos habituais nessas regiões: Tivari, Dube etc. Ademais, hesita-se até mesmo em falar de estatuto. A grande questão é impedir o retorno de uma relação de intercasamento, e o fato de dar uma esposa inferioriza o grupo doador com relação ao donatário. O "estatuto" de que se fala não tem nenhum efeito fora da relação de intercasamento: seria melhor falar de uma certa espécie de consideração ou de prestígio, ainda mais que essa qualidade, parcelizada ao extremo, era atribuída a cada vez a um pequeno grupo local ou regional. Nessas condições, é tentador considerar a fórmula global como uma racionalização operada num momento dado, envelhecida e mais ou menos esquecida depois, produzindo uma fórmula "total" em uma escala de prestígio que, por sua própria natureza, tende a se pulverizar. É tentador até mesmo generalizar, o que explicaria a diversidade e a confusão das descrições. Legendariamente, por exemplo, vê-se um rei de Bengala, Ballal Sen, intervir para codificar as precedências em certas castas. O que é mais importante ainda é que, tanto aqui quanto na fórmula ideal, mais ou menos Rajput, que assinalamos anteriormente, o estatuto ou seu equivalente é atribuído não a segmentos de casta, mas a *grupos exógamos*. A diferença com relação aos Rajputs é que eles pretendem hierarquizar clãs inteiros, quando se trata aqui de linhagens localizadas [55g]. Sublinhemos o fato: vemos, de um lado, o estatuto se ligar à casta e aos seus segmentos, já expressos estes em parte na forma de agregados de grupos exógamos; de outro, nós o vemos se parcelizar entre grupos locais exógamos. Em outros termos, nessas vastas castas em que a hiperga-

55g. Se Blunt indica (p. 46) que a posição relativa dos clãs Rajputs é cuidadosamente determinada, ele acrescenta, por outro lado, que ela varia de um distrito para outro. Trata-se, então, provavelmente, de *grupos locais* de clãs cujo estatuto relativo depende provavelmente das relações de intercasamento, ao mesmo tempo em que elas dependem dele.

mia permite distinguir estatutos diferentes sem romper a unidade da casta, o estatuto se liga não só aos grupos endógamos, mas também aos grupos exógamos. Isso pode explicar a facilidade com que o indígena, preocupado sobretudo com o estatuto, passa de uns a outros, designando ambos em todas as ocasiões com o termo *jāti*, "nascimento", que designa tanto a casta quanto seus segmentos [55h].

## *56. CONCLUSÃO*

Em resumo, do ponto de vista do conjunto da Índia hindu, a endogamia é apenas, na época moderna, um resultado médio e geral, num nível ou noutro, do princípio hierárquico. Com efeito:

1. a separação ou o fechamento de um grupo com relação ao alto resulta fundamentalmente do fechamento dos outros grupos com relação ao baixo (Nayar);
2. além das uniões ilegítimas, cujos produtos são mais geralmente desvalorizados do que excomungados, os casamentos são hierarquizados, sendo o casamento primário (de uma mulher) regulamentado, mas podendo ser tornado fictício, ao passo que o casamento secundário, onde ele existe, pode ser mais livre. As instituições tendem a manter o estatuto do grupo, mas não impedem, como suplemento, a proliferação de estatutos inferiores;
3. na forma de hipergamia, a hierarquia penetra no interior mesmo das instituições do casamento e do parentesco. Ela não vem apenas "temperar" a endogamia do segmento de casta e remeter a endogamia estrita a um nível superior (casta), ela produz até mesmo em certos casos (Rajput) uma ruptura da endogamia no limite inferior ao grupo.

Repitamos que sobre nada disso existe, no momento atual, um acordo entre os especialistas. Entretanto, é bastante apreciável o progresso que uma tal visão representa com relação às visões correntemente admitidas. Por exemplo, vemos agora a impossibilidade de pretender que a casta e o parentesco sejam dois domínios absolutamente estanques. E, sobretudo, unificando o domínio considerado, só obtemos uma imagem infinitamente mais verossímil das coisas se supusermos que os homens vivam nas castas ou então respeitem de forma automática regras draconianas ou então sejam excomungados, o que, de resto, contradiria o espírito do sistema, mais preocupado em classificar hierarquicamente as possibilidades humanas do que em excluir ou punir quem não estiver em conformidade com o ideal. Estou convencido de que, lidas com esse espírito, muitas das bizarrices aparentes se tornariam

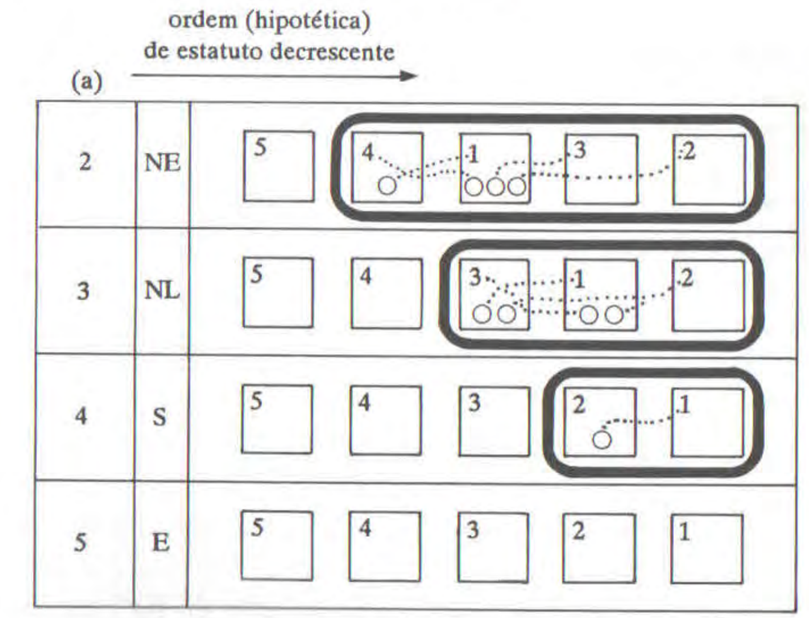
55h. Sobre a hipergamia entre os Patidar do Gujerat, ver D. Pocock, "The Hypergamy of the Patidars".



compreensíveis. Tomemos um exemplo complicado de classificação e de relações de subcastas no Uttar Pradesh, onde tais disposições não são raras. Trata-se da casta Dhanuk no distrito de Cawnpore segundo o *Census* de 1911. Blunt e Hutton referem-se ao caso como uma curiosidade[56a]. Existem cinco subcastas, cujas relações mudam de uma parte do distrito para outra. Estabelecendo uma hipótese razoável para o ambiente, suporemos que a fácies é hipergâmica. Poderemos, então, construir o esquema seguinte, em que a ordem horizontal, da esquerda para a direita, corresponde a um estatuto hipoteticamente decrescente; e a ordem vertical, de cima para baixo, a uma separação crescente entre as subcastas. Os números correspondem à ordem da enumeração (1: Laungbarsa etc.).

Vê-se que a ordem das subcastas (horizontal) varia para as últimas: 3 é um posto mais baixo na primeira linha do que nas seguintes, 1 e 2 mudam suas posições respectivas entre as duas primeiras e as duas últimas linhas. É mesmo um caso de diversidade gratuita. É muito pouca coisa, e essas mudanças se explicam se se reflete que, sendo a casta pouco numerosa, a classificação das subcastas deve levar em consideração diferenças no comporta-

Fig. 3
Segmentação da casta Dhanuk, distrito de Kanpur (U.P.)




(a) Número de segmentos (subcastas) que não admitem intercasamento.
Casamento possível das filhas num outro segmento.

mento dos grupos locais. Para terminar, notemos que a mudança moderna mais freqüente na matéria consiste nos casamentos entre subcastas diferentes da mesma casta (nota 112e). Compreende-se melhor esse fato se se admite que a endogamia não só está ligada *ne varietur* a um nível de segmentação fixa, mas também é mais uma implicação da hierarquia do que um princípio independente.

## *57. A TEORIA CLÁSSICA: CASAMENTO E "VARNA"*

O que em geral se vê na teoria clássica é, ou bem alguma coisa muito diferente da realidade moderna, e até mesmo arbitrária, ou então a imagem de um estado de coisas infinitamente mais fluido, mais flexível, que o de hoje. Ora, se as diferenças saltam aos olhos – e, em primeiro lugar, trata-se de varnas e não de jatis –, veremos, entretanto, que a visão geral que se depreende do estado moderno aproxima, de maneira singular, de nós esses textos antigos. É inegável que eles apresentam dificuldades. Limitar-nos-emos ao essencial, tentando captar seu espírito, e deixaremos de lado as longas enumerações dos "mistos", isto é, dos pretensos produtos dos casamentos ou das uniões entre varnas diferentes, designados por nomes que parecem étnicos e profissionais, mas podem ser também nomes de castas verdadeiras. No momento oportuno, sugeriremos uma interpretação, talvez arriscada, de alguns pontos à luz do estado moderno[57a].

Para começar, pode-se estabelecer o princípio de que o casamento menos preferido é o casamento no interior da varna. Quanto aos casamentos, ou mais em geral as uniões, entre pessoas de varnas diferentes, os textos tratam deles sob dois pontos de vista principais: do ponto de vista do casamento, em primeiro lugar (por exemplo, Manu III, 12 e ss.), depois do ponto de vista das categorias de pessoas supostamente provenientes de uniões desse tipo, os "mistos" ou misturados (Manu X, 6-39). A isso se deve acrescentar os pontos de vista menos importantes, como a classificação relativa dos filhos de mães de varnas diferentes com relação à herança (Manu IX, 151 e ss.).

A teoria dos "mistos" ou dos produtos de união entre varnas diferentes distingue duas categorias, segundo o pai seja de estatuto superior ou inferior ao da mãe: no primeiro caso, a união é *anuloma*, literalmente "ao longo do cabelo", como se disséssemos "segundo a extensão do fio", em suma, conforme à ordem natural (sendo a mulher, de um ponto de vista geral, inferior ao homem). No caso contrário, a união é "a contrapelo" ou "ao inverso do sentido do cabelo", *pratiloma*. Nos dois casos, o produto de uma tal união tem um estatuto inferior (ver adiante), mas a ordem natural oferece produtos

57a. A referência de base se faz, como de hábito, a Kane, *Hist. of Dh. Sh.*, II, 1, pp. 51 e ss. Ver também Kapadia, *Hindu Kinship* e *Marriage and Family*.



superiores aos das uniões contra a natureza[57b]. Não fica claro se aqui se trata de uma união sexual qualquer ou de um casamento. Quando, em outras passagens, eles se ocupam do casamento, os autores nada dizem sobre essa distinção, mas excluem de fato, com relação ao casamento, a união *pratiloma*. Só as uniões *anuloma* podem assumir o caráter de um casamento, se bem que um casamento como esse nem sempre seja aprovado. A questão é confirmada pelas considerações relativas à herança, nas quais só são classificados os filhos de um homem e de mulheres iguais ou inferiores, porque é razoável identificar o direito à herança e à legitimidade.

A propósito da regulamentação do casamento, os autores parecem ambíguos e contraditórios. De um lado, declara-se que o casamento deve ser entre pessoas da mesma varna, ou se diz que o casamento implica isso, e, por outro, reconhece-se que nem todos os filhos são do mesmo tipo, e, mesmo aqui, prevê-se que certas uniões intervarna podem ser casamentos. Não se trata de uma mudança acontecida na época da redação de um texto determinado, pois todos os textos apresentam essa dificuldade. Assim, Gautama, que, a propósito do casamento, prescreve a endogamia de varna, menciona também a existência de mistos. Do mesmo modo, Yajñavalkya prescreve o casamento na varna ou (para um homem) apenas na varna imediatamente inferior, mas menciona, ao tratar dos mistos, todas as combinações *anuloma* possíveis. Manu apresenta diversos dísticos sucessivos, específicos (II, 12-15). O primeiro recomenda que um duas-vezes-nascido espose primeiro uma moça de sua varna e, depois, se o desejo o levar a isso, moças de varnas inferiores. O segundo indica que uma mulher pode se casar tanto em sua varna quanto numa varna superior. A possibilidade de casamento *pratiloma* fica, então, descartada. O dístico seguinte exclui uma esposa *Çūdrā* para um Brâmane ou um Kshatriya, oferecendo como razão para essa exclusão o fato de que essa união conduziria à degradação da descendência ao posto de *Çūdrā*. (Observemos que, um pouco mais adiante (17), Manu não condena nem o casamento, nem as relações sexuais, com uma *Çūdrā*.) Tudo isso aparece comumente em outros textos. Com relação a observações contemporâneas, ou mesmo de forma direta (Renou) com o auxílio de outras passagens, é-se tentado a compreender que a esposa principal, mãe dos filhos de estatuto pleno, deve ser do mesmo estatuto, mas também que se pode acrescentar a isso as esposas secundárias inferiores, cujos filhos também serão inferiores. Isso corresponde perfeitamente à hierarquia dos filhos, que faz seguir o filho

57b. Pode-se observar uma diferença estrutural entre os casamentos *anuloma* e *pratiloma* (como possibilidades abstratas). O casamento *anuloma*, dos homens com mulheres de categoria inferior (varna, mas, se se quiser generalizar, casta), poderia colocar em perigo o estatuto do grupo (ou da linguagem) e, em conseqüência, pode-se dar por certo que o grupo o interditaria ou limitaria. Ao contrário, o casamento *pratiloma* pode parecer vantajoso aos grupos ou linhagens que estão se intercasando: a linhagem masculina poderia encontrar aí uma elevação de estatuto, e a linhagem "que doa a mulher" nada sofreria com relação ao estatuto e poderia aí encontrar uma vantagem material. Seria essa a razão do comportamento dos autores clássicos?

principal – o único, em suma, que é ao mesmo tempo legítimo e natural – nascido de um casamento isogâmico pela gradação dos filhos secundários, que são ou legítimos ou então naturais. A esposa *Çūdrā* de um "duas-vezes-nascido" é freqüentemente considerada, sob o signo do prazer, oposta ao dharma (Vas. XVIII, 18), e não se trata aí apenas de concubinato, pois Vasistha fala de um casamento desse tipo (sem *mantra* ou fórmula védica), mas não o aprova de nenhum modo (I, 25-26). Há referências diretas à cerimônia mesma desse tipo de casamento (Manu III, 44): a mulher *Çūdrā* deve tocar apenas a fímbria da roupa do marido etc. Ora, vimos acima Manu proscrever esse casamento para as duas primeiras varnas. Percebe-se, então, uma distinção entre o que é possível e o que é recomendável: o ideal é claro, a prática acrescenta a ele costumes inferiores e, em face destes, os autores assumem atitudes variáveis de um a outro texto, e até mesmo num texto: assim, Manu, além de algumas palavras sobre os pratilomas abominados, indica ao mesmo tempo o que se faz e o que seria melhor não fazer. (Cf. III, 155, onde exclui do *çrāddha* o Brâmane casado com uma *Çūdrā*.) Seria preciso, então, reconhecer nesses textos, por um lado, recomendações de *dharma*, de outro, prescrições propriamente jurídicas, e, ligando e de alguma maneira dominando, recomendações e prescrições, a preocupação maior e constante de hierarquizar os casamentos e as uniões, as esposas e os filhos uns com relação aos outros. Vê-se nitidamente os casamentos se hierarquizarem em três categorias: 1. o casamento intervarna, indispensável aos duas-vezes-nascidos para a manutenção do estatuto da linguagem (exceto para alguns dispositivos previstos para sua reconquista quando acontece de ele ser perdido) e apenas permitido aos (homens) *Çūdrā*; 2. para os "duas-vezes-nascidos", o casamento com uma mulher de categoria duas-vezes-nascida inferior; 3. para os mesmos, casamentos com uma *Çūdrā* que, embora existente, é desaconselhado. Pode-se compreender que esta última categoria embarace os autores: pode um casamento particularmente sem recitação de mantra unir verdadeiramente um duas-vezes-nascido, ou seria ele um modo de unir a mulher *Çūdrā*, que, na verdade, desse ponto de vista, não é mais do que uma concubina? Isso parece acontecer na ambigüidade da posição do filho de uma *Çūdrā* do ponto de vista da legitimidade, ou da herança. Ora, Manu dispõe (IX, 152-153) que, se um Brâmane tem um filho de esposas provenientes de cada uma das quatro varnas, as partes da herança serão respectivamente, em décimos, na ordem decrescente das varnas, 4, 3, 2 e 1, isto é, ele transcreve em proporções a hierarquia de condições e supõe implicitamente legítimo o filho da *Çūdrā*. Ora, ao contrário, ele desqualifica esse filho, atribuindo-lhe apenas aquilo que seu pai lhe der enquanto viver. Na hierarquia dos filhos secundários, uma parte dos autores coloca no último lugar, o décimo-terceiro, o filho da mulher *Çūdrā*. De um modo mais problemático, pode-se perguntar se algumas complicações desses textos não proviriam de uma outra fonte. Não existiria então, como na época contemporânea, duas fácies dife-



da entre os Kshatriya? Se assim fosse, o esquema hierárquico exigiria, ao mesmo tempo, que os costumes Kshatriya fossem admitidos mesmo sendo subordinados, e que não se recusasse ao Brâmane uma prerrogativa de que os Kshatriya faziam uso abundante. Donde decorressem talvez muitas dificuldades. Mas ainda não estamos absolutamente certos de que houvesse uma relação estreita entre as prescrições e a prática da época (de que época?). Os shastras não transcreveram na linguagem das varnas as práticas de castas? Aqui, só se pode tentar reconstruir uma parte do esquema conceitual que esses textos apresentam.

*6*

# REGRAS RELATIVAS AO CONTATO E AO ALIMENTO

## *61. LUGAR NO CONJUNTO*

Concluiremos neste capítulo o estudo das características que, como a endogamia, parecem à primeira vista ser da alçada da separação das diferentes castas entre si. Com uma exceção, entretanto: a justiça, ou mais geralmente a autoridade interna à casta, será relegada a um capítulo posterior (Cap. 8), porque a autoridade interna se deixa dificilmente separar da autoridade externa e porque esta mantém ligações estreitas com o poder (Cap. 7).

À primeira vista, poder-se-ia ser tentado a agrupar conjuntamente as regras relativas ao casamento, ao alimento e ao contato físico direto e indireto sob a mesma rubrica, a das regras de separação ou das interdições de "contato" no sentido mais geral e vago do termo, e essa tendência está presente na literatura. Isso seria um erro. Já se percebeu que, no que concerne ao casamento, a separação estava mais implicada pela hierarquia e englobada nela do que constituía um princípio fundamental distinto. Do mesmo modo, ao discutirmos as formas concretas de manifestação do princípio hierárquico, fomos levados a abordar tanto o alimento quanto outras formas de contato físico direto e vimos, em particular, que as regras relativas ao alimento permitiam certas relações entre castas. Em nenhuma instância aquilo que parece ao Ocidental provir da separação se deixa isolar perfeitamente da relação e da hierarquia. As regras que vamos passar brevemente em revista só se apresentam elaboradas na medida em que permitem certas relações e, ao mesmo

tempo, proíbem outras, e na proporção em que estão ligadas à hierarquia e à divisão do trabalho.

A separação como princípio geral é o que está em realce em nosso espírito, e é preciso, no que lhe diz respeito, nos livrarmos daquilo que ela apresenta de dificuldade na definição inicial que utilizamos. No fim das contas, a separação resulta da organização do conjunto. Como já indicamos de passagem, temos aqui um caso particular de uma lei estrutural: para um grupo situado num conjunto, sua relação ao conjunto privilegia ou comanda sua afirmação distinta e sua coesão interna[61a]. Por outro lado, na outra ponta, de algum modo, cada um dos agentes concretos de contato tem seu caracteres próprios que comandam as particularidades das regras relativas a eles. O mesmo acontece com o alimento, especialmente importante, e não haveria grande proveito em considerá-lo como um modo particular de contato físico indireto. As regras relativas ao alimento são muito próximas das do casamento, mas ainda assim é preciso tomar cuidado no levar muito longe essa aproximação.

Depois de algumas observações relativas ao contato e à intocabilidade, nós nos referiremos sobretudo ao alimento.

## *62. NOTAS SOBRE O CONTATO E A INTOCABILIDADE*

Falar de interdições de contato, mesmo se se entende por "contato" apenas o contato físico direto ou indireto, sendo excluído dessa consideração o caso do alimento, é apenas uma maneira muito grosseira e exterior de agrupar um certo número de fatos. É preciso evitar isolar esse aspecto das relações de casta e procurar para ele um princípio de explicação especial. Cairíamos, então, numa armadilha, à maneira do autor de um dos trabalhos gerais consultados sobre essa questão. Stevenson tende a explicar a importância que se atribui tanto ao casamento quanto ao alimento e à bebida através de sua consideração como formas de contato particularmente graves. Ele distingue entre poluição externa, que pode se suprimida por meios físicos

61a. Bales e seus colaboradores colocaram em evidência essa propriedade em suas experiências com pequenos grupos: R. F. Bales e Ph. E. Slater, "Role Differenciation in small Decision Making Groups", 1956. Como na família, emerge um "líder" número um encarregado das relações do grupo com o exterior (função "instrumental") e um "líder" número dois encarregado das relações internas ao grupo (função "expressiva"). Algo de análogo acontece na complementaridade na aldeia tamil entre o deus Aiyanar (encarregado do terrão) e a deusa da epidemia (saúde coletiva do grupo), ver meu artigo "Définition structurale d'un dieu populaire tamoul", 1953 (não se tira aí essa conclusão). Ou ainda nas virtudes morais da aldeia andaluz: a autoridade masculina (dirigida para a região e para a nação), o pudor feminino (*vergüenza*), virtude de família e de intimidade (Julian Pit-Rivers, *The People of the Sierra*, 1954, p. 158). Do mesmo modo na região popular de Tarascon-sur-Rhône, Santa Martha representa a religião cristã, a ligação com o exterior, portanto, enquanto a Tarasque, que ela venceu na lenda, representa os valores locais, a comunidade assim ligada ao mundo exterior; também aí a conclusão se impõe a partir de minha análise: *La Tarasque*, Paris, 1951.



(banhos, limpeza no caso de um objeto), e poluição interna – tal como pode resultar da absorção de alimentos, ou de relações sexuais no caso da mulher –, que seria mais grave, porque não podem ser aplicados a ela os mesmos remédios. Só uma pequena parte dos fatos fica explicada dessa maneira. Pode ser que noções mais ou menos semelhantes a essas, supostas por esse autor, estejam presentes algumas vezes, mas sua tentativa, no fim das contas, liga um mundo muito diferente de crenças e de representações às idéias especializadas dos modernos sobre a limpeza e a higiene. O caso da mulher é característico, pois como se pode abstrair tudo o que diz respeito ao seu estatuto e ao seu papel social, tudo o que está em relação ao fato alegado[62a]?

Na verdade, os fatos de que se trata aqui estão estreitamente ligados, em primeiro lugar, à gradação efetiva das castas e à divisão do trabalho. É preciso aqui, já se disse, dar um amplo espaço ao ponto de vista "interacional" de McKim Marriott. Mas eles estão ligados também, em segundo lugar, às idéias sobre a impureza, na medida em que elas ultrapassam a impureza permanente de casta: impureza na via pessoal, qualidades dos objetos em relação com a impureza. Se se sabe que a hierarquia não é, em geral, corretamente apreciada, se se sabe, por outro lado, que a teoria do puro e do impuro ainda está em sua infância, se se sabe, finalmente, que a maioria dos pesquisadores está muito menos interessada nesses aspectos religiosos enquanto os fatos, em suas diversidades regionais e nos detalhes infinitos que lhes são inerentes, exigem uma atenção extrema para serem descritos de forma correta, compreender-se-á por que nos contentamos aqui com algumas observações sumárias. O essencial foi dito quando tratamos da passagem da impureza pessoal e temporária à impureza permanente de casta, da multiplicação dos critérios hierárquicos e da gradação dos estatutos[62b].

Quando Ketkar, aparentemente pensando em Bengala, distingue as castas inferiores em ordem decrescente, segundo elas poluam por contato um vaso de terra, um vaso de bronze, o pátio dos templos e o sítio de sua habitação[62c], parece que ele, à primeira vista, mede intensidades de poluição segundo a natureza do intermediário no contato. Mas isso não é tão simples. Nos dois primeiros casos, diz-se que o vaso de terra, em uso na casa de um Brâmane – suponhamos – e tocado por uma pessoa de uma casta suficien-

62a. Stevenson, "Status Evaluation", cf. acima nota 25a. Para o caso da mulher, encontra-se um sentimento infinitamente mais justo das coisas no artigo de Nur Yalman, "On the Purity of Women" já citado (nota 55a).

62b. Acima, respecitvamente § 25 (1-3, 6) e § 35-37.

62c. Ketkar, *History of Caste*, I, p. 24. Segundo Murphy, *In the Minds of Men*, pp. 63-64, uma escala de distância social de Radhakamal Mukherjee dá os seguintes graus de evitação social (em ordem crescente: "1. against sitting on a common floor; 2. against interdining; 3. against admission in the kitchen; 4. against touching metal pots; 5. against touching earthen pots; 6. against mixing in social festivals; 7. against admittance in the interior of the house; 8. against any kind of physical contact". Isso nem sempre fica muito claro (ordem de 1 e 2; para 6, as regras são descuidadas por ocasião das peregrinações; sentido preciso de 8?).

temente impura, deve ser substituído[62d] e que um vaso de bronze, nas mesmas condições, deve ser submetido a uma limpeza. No terceiro e no quarto casos, diz-se que, de fato, certas castas não têm o direito de entrar no pátio do templo (para nos certificarmos de que se trata de poluição, seria necessário que o pátio fosse, quando possível, livrado da impureza assim contraída, do que há exemplos no Kerala) e que os Intocáveis não podem residir na aldeia, mas numa cabana diferenciada. Em suma, e como já vimos (§ 35), a escala de Ketkar recorre a critérios cômodos numa região dada, mas heterogêneos, para repartir as castas em grandes categorias de estatuto. No que diz respeito à poluição por meio dos lugares, poder-se-ia começar pela cozinha, o lugar da casa mais vulnerável, em relação evidentemente com a vulnerabilidade do alimento e do comensal, o que complica um pouco a questão, porque a cozinha é também o lugar de certas presenças espirituais, talvez ancestrais em princípio, como é o caso explícito de certas tribos (*Contributions* III, p. 38).

De uma maneira geral, com relação a uma família ou a uma determinada casa, a escala dos contatos proibidos ou evitados enquanto impuros representa a face vivida com relação a esse sujeito particular da interação graduada das castas entre si. Essa constatação aparece com muito clareza na única pesquisa feita – até onde eu saiba – sobre o assunto, o já mencionado trabalho de Pauline Mahar[62e]. Com efeito, bastou que essa pesquisadora, preocupada em estudar a gradação dos estatutos das castas numa aldeia, escolhesse para seu questionário de entrevistas treze critérios de contato (que incluíam dois relativos ao alimento) para obter de uma única vez uma gradação não só das castas mas também, complementarmente, dos critérios ou das formas de contato, ou pelo menos de uma parte deles. É, com efeito, notável que os informantes tenham classificado seis das treze formas de contato numa ordem fixa. São elas (ordem de intensidade crescente do contato): 1. tocar as crianças; 2. tocar você; 3. fumar o mesmo cachimbo (mas não pelo mesmo bocal); 4. tocar vasos de bronze; 5. fornecer alimento frito (*pakkā*); 6. fornecer alimento cozido (*kaccā*). Além disso, cinco outros critérios foram colocados na vizinhança imediata de três dos precedentes. Em particular, tocar um recipiente de água, entrar no ambiente onde se está cozinhando e tocar um vaso de terra estão sensivelmente no nível da poluição mais intensa (a do alimento dito *kaccā*).

Sejam quais forem os méritos e os ensinamentos dessa pesquisa, ela é limitada no sentido de que fixa princípios sem estudar sua aplicação: se se

62d. Stevenson acredita que o vaso de argila, poroso, é mais difícil de ser purificado que o vaso de bronze. Ele também custa mais barato e pode ser substituído facilmente. Às vezes toda a baixela é renovada em certas festas. É preciso insistir no uso: um vaso novo pode ser tocado por qualquer pessoa (cf. § 25.3).

62e. Pauline M. Mahar, "A Multiple Scale Technique", cf. nota 37a. Lamenta-se a ausência de detalhes para dois critérios que são objeto de desacordo entre os informantes, dos quais o II ("Você pode pegar água com a mão?") ocupa um grande espaço na literatura (ver § 64.3).



trata de adentrar a cozinha ou de tocar um vaso, seria preferível saber em que circunstâncias a questão se coloca realmente e qual é a relação entre essas interdições e os serviços domésticos prestados por certas castas e não por outras. Por exemplo, para emprestar um fato a um outro contexto, ninguém deve tocar os vasos de bronze se a vasilha suja é limpa regularmente por um Kahar (casta pura: carregadores de água); além disso, se um cachorro nesse meio tempo lamber os pratos, isso não causa nenhuma complicação (U. P. oriental, observação pessoal). Seria preciso, com efeito, distinguir entre o contato geral e o contato especializado. Por exemplo, como é que o lavadeiro, que normalmente tem toda liberdade para entrar na casa, a polui quando a vem decorar para um casamento? Sugeriu-se que ele não a polui enquanto agente purificador, quando vem buscar a roupa suja, mas ele a polui na circunstância particular porque age então como agente profano, fornecedor e instalador dos tecidos de que dispõe[62f]. Mas, para esclarecer esses pontos e a relação entre os princípios, da qual estamos falando há muito tempo, e a realidade vivida ainda, é preciso que se façam pesquisas intensivas a partir de hipóteses razoáveis.

A mesma coisa se pode dizer com relação à intocabilidade, apesar das contribuições recentes[62g]. Reunamos alguns pontos já observados em outras relações para fazer sentir os limites de nossos conhecimentos, sem retornarmos ao princípio (§ 25.1). Definiremos a intocabilidade da maneira mais corrente: pela segregação nos casebres – ou nos bairros – distintos das categorias mais impuras. Esse traço é pan-indiano, do mesmo modo que a associação a uma função religiosamente pertinente (esquartejamento do gado morto e consumo de sua carne, tratamento do couro, função crematória ou limpeza do lixo ou dos excrementos, criação de porcos e consumo de sua carne). Já nos defrontamos aí com um problema; o lavadeiro, embora ele tenha uma ocupação ligada a uma impureza das mais graves, não é excluído da aldeia, nem o barbeiro nos lugares em que ele tem, como no Sul, funções religiosas funerárias. Isso se deve ao aspecto pessoal de seus serviços, que se-

62f. O exemplo é emprestado aos *Coorgs* de Srinivas e retomado de *Contributions* III, p. 20. Minúcia de classificação: "entre as castas servidas por um barbeiro, uma distinção pode ser feita segundo ele corte ou não as unhas e, em caso afirmativo, segundo ele corte ou não as unhas dos dedos dos pés" (Ketkar, *op. cit.*, I, 26).

62g. No primeiro grupo desses trabalhos é preciso colocar um conjunto de artigos sobre os Camar de uma aldeia do U. P. oriental de Bernard S. Cohn. Ver também, entre outros, G. S. Bhati, "The Chamar of Lucknow" e S. Fuchs, "The Scavengers of Nimar District", e *The Children of Hari*, Viena, 1950.
Cohn escreve, num trabalho inédito citado por Berreman, *Hindus of the Himalayas*, p. 212, que o "senhor" – trata-se do Rajput localmente dominante –, quando diz que um Camar é intocável, entende com isso que não pode receber dele nem alimento nem água e que os recipientes ou o alimento cozido são tornados impuros com seu toque. Lê-se em Bailey, *Caste and the Economic Frontier*, pp. 123, 126, que os Intocáveis não podem, nessa região de Orissa, tirar a casca do arroz. Eis aí um fato que parece se constituir numa exceção à invulnerabilidade dos alimentos crus (e dos objetos novos, mas relacionem nota 25c) e que reduz o emprego dos Intocáveis pelas castas altas, sendo a extração da casca do arroz provavelmente uma função típica das mulheres intocáveis (Camar em minha observação no U. P. oriental), cf. Wiser, *op. cit.*, p. 52.

riam tornados impossíveis por seus patrões se eles fossem intocáveis? Entretanto, veremos em seguida que o lavador é intocável para os Intocáveis no Uttar Pradesh.

Além desses aspectos gerais, as diferenças regionais se impõem. À primeira vista, o Sul é muito mais rigoroso que o Norte, e tem-se a impressão de que o que no Sul é sentido religiosamente é no Norte, em grande medida, questão de etiqueta. Temos que matizar esse julgamento: é verdade que no Sul o sentimento de interdependência é mais marcado (funções musicais dos Intocáveis nas festas familiares e mais ainda nos templos, funções até mesmo de sacerdócio em que a interdependência é claramente marcada)[62h], e não deve causar surpresa o fato de constatar que o Sul, complementarmente, acentua a distância e foi muito mais longe na imposição de incapacidade aos muito-impuros. Mais precisamente, constatamos nas regras de distância graduada do Kerala muito mais traços impostos do que regras funcionais para preservar a pureza dos superiores. Por outro lado, se é verdade que o quadro correspondente ao Uttar Pradesh – não só no oeste, onde a fácies relativamente pouco religiosa associada aos cultivadores *Jāṭ* foi observada há muito tempo, mas até mesmo no leste, onde a sociedade é muito mais hierarquizada – é relativamente pouco acentuado, notamos, entretanto, que o especialista funerário, o Mahabrahmana, aí inspira um horror propriamente religioso, e emprestaremos a Blunt um quadro da intocabilidade que mostra com suficiência que não estamos diante de uma questão de etiqueta pura e simples.

Não só existe uma espécie de concorrência entre os Camar (pessoas do couro), os Dom (funções funerárias), os Dhobi (lavadeiros) e outros mais, mas eles são intocáveis uns para os outros como se as poluições de origem diferente fossem distintas em si mesmas. Num total de vinte e cinco castas baixas e intocáveis, existe apenas um pequeno número delas que não considera as três castas em questão como intocáveis, a saber, respectivamente, sete para os Camar, oito para os Dom, nove para os Dhobi, ao passo que existem treze delas para os Bhangi ou lixeiros. Estamos diante, nesse caso, das três espécies mais poderosas de impureza. Embora as mulheres Camar exerçam com freqüência a função de parteiras, a impureza dos Camar é complementar da veneração da vaca. Blunt considera, para vinte e cinco castas inferiores, que aquelas pertencentes a cinco castas tipo (as precedentes e uma outra aparentada aos Dom) são consideradas como intocáveis. O resultado, posto em ordem, é o seguinte: uma casta (bem-sucedida) considera as cinco como intocáveis, seis se limitam a quatro, oito a três, sete a duas (vendo como intocáveis os Dom e os Dhobi, como é o caso dos Camar, ou os Camar e os Bhangi), três, finalmente, consideram apenas uma. Pode-se ver, recorren-

62h. Oponho, em termos gerais, tendo em vista o estado dos conhecimentos, o Norte e o Sul. Para o Sul, funções musicais, Dumont, *Sous-caste*, p. 354; interdependência em geral, Srinivas, *Coorgs*, especialmente p. 199; Intocáveis Mala e Madiga como sacerdotes da deusa da aldeia, cf. Whitehead, *Village Gods*, 1916, e Elmore, *Dravidian Gods*, 1915, índice, *s. v.*



Fig. 4
**Quais das 5 castas intocáveis são intocáveis para 25 castas muito baixas (Uttar Pradesh, cf. Blunt, p. 102).**

| número de castas intocáveis | | Bhangi | Camar | Dhobi | Dom | Dharkar |
|---|---|---|---|---|---|---|
| (5) | Basor | ▒ | ▒ | ▒ | ▒ | ▒ |
| (4) | Bhuiya | | ▒ | ▒ | ▒ | ▒ |
| | Bhuiyar | | ▒ | ▒ | ▒ | ▒ |
| | Khatik | | ▒ | ▒ | ▒ | ▒ |
| | Majhwar | | ▒ | ▒ | ▒ | ▒ |
| | Bhar | ▒ | | ▒ | ▒ | ▒ |
| | Byar | ▒ | ▒ | | ▒ | ▒ |
| (3) | Bind | | ▒ | | ▒ | ▒ |
| | Dusadh | | ▒ | | ▒ | ▒ |
| | Dharkar | | ▒ | ▒ | ▒ | ■ |
| | Baheliya | ▒ | | ▒ | ▒ | |
| | Bajgi | ▒ | ▒ | | ▒ | |
| | Bhot | ▒ | ▒ | ▒ | | |
| | Golapurab | ▒ | ▒ | ▒ | | |
| | Khangar | ▒ | ▒ | ▒ | | |
| (2) | Bansphor | | | ▒ | ▒ | |
| | Bhangi | ■ | | ▒ | ▒ | |
| | Camar | | ■ | ▒ | ▒ | |
| | Kharwar | | ▒ | | | ▒ |
| | Audhiya | ▒ | ▒ | | | |
| | Dangi | ▒ | ▒ | | | |
| | Gharuk | ▒ | ▒ | | | |
| (1) | Agariya | | | | ▒ | |
| | Dom | | | ▒ | ■ | |
| | Ghasiya | | | ▒ | | |

▒ A casta que corresponde à coluna é intocável para aquela que corresponde à linha.
■ A própria casta.

do ao quadro, que da desordem aparente emerge uma certa regularidade, tanto mais observável quanto se trata de toda a extensão do Estado. Ela se deve, por um lado, ao estabelecimento de laços de parentesco entre certas castas, como por exemplo entre os Dom e castas derivadas deles. Em todo caso, vê-se como, no nível mais baixo, a preocupação com o estatuto ainda está presente[62i].

Já se terá percebido que Blunt, seguindo o *Census* da região de 1901, define a intocabilidade com relação a uma casta determinada, ao passo que nós a tomamos em termos absolutos ou, se se quiser, com relação às castas não segregadas. Além disso, Blunt não oferece um critério preciso.

A propósito da intocabilidade em geral, o leitor moderno sem dúvida fará uma pergunta como a seguinte: por que castas tão amplas como os Camar de Uttar Pradesh, que representam antes de tudo a massa da mão-de-obra agrícola, mão-de-obra não livre, são precisamente elas consideradas como intocáveis? Não existiria aí pura e simplesmente uma "racionalização" de sua opressão e de sua exploração? Observemos em primeiro lugar que não sabemos em absoluto como é possível que os Camar sejam mais numerosos que todos os outros Intocáveis da região tomados em conjunto. Mais cientificamente, a pergunta deveria ser formulada da seguinte maneira: qual é a relação entre a expressão religiosa da condição de Intocável e a função geral, espécie de servidão agrícola, dessas castas? Sem pretender esgotar a significação do fato, que se tornará mais clara quando tivermos tratado da dominância e do poder em geral, pode-se dizer apenas que a inferioridade religiosa sólida dessas castas exprime e engloba de fato sua dependência estrita em face dos dominantes no plano não religioso: os ínfimos conhecem a maior sujeição. Ou ainda: a solidariedade hierárquica entre as duas varnas superiores se reflete aqui no fato de que os que estão materialmente submetidos ao mais alto grau são ao mesmo tempo vistos como supremamente impuros.

## *63. O ALIMENTO EM GERAL*

A preparação e a absorção de alimentos é objeto de regras variadas às quais se liga tudo o que se refere à água e ao cachimbo. Blunt enumera sete espécies de "tabus" que incidem sobre as seguintes questões: com quem comer, quem prepara o alimento, que tipo de alimento, quais são as observâncias rituais, de quem aceitar a água, com quem partilhar um cachimbo e, finalmente, de que recipientes a pessoa deve se servir (Blunt, p. 88). Vê-se que algumas dessas regras não estão diretamente ligadas à casta. Começando por

62i. Numa aldeia do distrito de Gorakhpur, os Camar não podem tocar os Dom; declaram não poder receber alimento nem água dos outros Intocáveis, dos Dhobi e dos Muçulmanos (pesq. pes.).



esses aspectos mais gerais das crenças e idéias relativas ao alimento, podemos encontrar pontos de comparação nas sociedades sem castas e melhorar, assim, nossa compreensão. Como fizemos a propósito da impureza em geral, constatamos, por um lado, que a Índia apresenta, com relação ao alimento cozido, em particular, traços que podem ser encontrados em outras partes e, por outro lado, que essas idéias estão elaboradas na Índia de uma maneira toda especial. Por exemplo, certos produtos da vaca são utilizados para a preparação de alimentos resistentes à impureza e que permitem, em conseqüência, relações entre castas que seriam impossíveis no plano do alimento ordinário.

Tomemos, em primeiro lugar, um exemplo encontrado no interior do parentesco. Em meio hipergâmico, como vimos, um pai *dá* sua filha em casamento e *dá* ao mesmo tempo bens materiais a uma família de um estatuto superior. Num caso observado, a elaboração é completa e o alimento representa um duplo papel simbólico[63a]. Por um lado, conforme a fórmula do dom, o pai da casada estabelece como um ponto de honra o não receber nada em troca, nada além da consideração que a família de seu genro, de um estatuto superior ao seu, faz recair sobre ele. Diz-se que o pai (ou o irmão mais velho) da casada não deve, após o casamento, aceitar alimento, nem mesmo água, da família do casado. O alimento é aqui um dom material mínimo cuja recusa é simbólica. A recusa é unilateral, pois o jovem marido come livremente na casa de seu sogro quando ali permanece. Mas aqui é preciso remontar à cerimônia do casamento, na qual encontramos um detalhe cerimonial extremamente difundido na região, mesmo fora do casamento hipergâmico. Por ocasião da cerimônia, a família da noiva oferece ao noivo uma refeição matinal, e faz parte da tradição que o noivo se faça convidar com insistência antes de aceitar o convite. O que se exprime aqui é o posto superior do noivo: para consentir em comer o alimento de pessoas um pouco inferiores, o noivo exige um presente. A exigência é atendida, mas ela pode ser excessiva, aumentar de forma considerável as prestações sobre as quais se acordou anteriormente e levar, assim, a longas negociações.

Vê-se que o estabelecimento de uma comunidade de alimento entre parentes por afinidade não é imediato e continua incompleto. Seria possível supor, como subjacente a esses usos, a idéia de que as famílias de linhagem diferente que o casamento une possuem uma essência distinta, e isso tem a ver, para começar, com seus alimentos? Seria preciso levar em consideração outros fatos. Mas não se pode deixar de evocar, nesse sentido, os paralelos não indianos: para os Nuer, por exemplo, o genro não aceita de imediato, mas só depois de algum tempo, o alimento da família de sua noiva[63b].

63a. Uttar Pradesh oriental, Brâmanes Sarvariya, cf. "Mariage III", em *Contributions* IX. Pedimos desculpas, neste capítulo, pela referência freqüente a uma pesquisa pessoal ainda em curso de publicação a respeito de pontos sobre os quais a literatura existente é menos explícita.

63b. Evans-Pritchard, *Kinship and Marriage among the Nuer*, pp. 99 e ss.

Vejamos agora regras relativas à absorção e à preparação do alimento ordinário no interior da família. Não se trata apenas de evitar o contato de agentes poluidores (mesmo da mesma casta), mas de precauções gerais. Entre os Brâmanes, o comensal deve ser puro (ele se banha e tem o busto nu) e se colocar ao abrigo de todo contato impuro. Come sozinho ou num pequeno grupo num "canto" puro (*caukã*) da cozinha ou num local vizinho da casa cuidadosamente preservado de intrusões. Todo contato imprevisto não só de um homem de baixa casta (às vezes até mesmo de sua sombra) ou de um animal, até mesmo de qualquer pessoa da família (mulher, criança, homem que não fosse purificado para a refeição), tornaria o alimento inconsumível[63c]. Acredita-se que o alimento cozido ordinário é particularmente vulnerável, assim como o comensal, sobre quem os textos dizem que está menos puro ao terminar a refeição do que antes de começá-la. Sem dúvida, as regras estão longe de ser tão estritas para os não-Brâmanes[63d]. No fim das contas, parece que só se pode comer lado a lado com os pares, que o hospedeiro em geral não come com seus convidados e que a refeição não é a reunião plena de conversas que conhecemos: é uma operação técnica que só dá lugar a uma margem muito estrita de liberdade. Psicológica e lingüisticamente, é considerável a pressão sobre o "comer". No que concerne à preparação do alimento, sabe-se que a mulher menstruada, pelo menos em termos muito gerais, deve se abster desse trabalho. Nas ocasiões solenes, pelo menos, e para todas as castas, a cozinheira deve ser tão pura quanto o comensal. O Brâmane é naturalmente o cozinheiro escolhido, e é respeitado nessa função, dirige-se-lhe a palavra honorificamente como "Pandit". É comum ver, também, um Brâmane que serve uma casta muito baixa ser substituído para o ritual de luto, ao passo que cuida da cozinha por ocasião de um banquete.

Não é de espantar que esse alimento cotidiano, cujo cozimento e consumo exigem tantas precauções, e que é tão vulnerável, como o próprio comensal, à impureza, não possa em geral passar de uma casta a uma outra. E, por mais intimamente que a preocupação da impureza una tudo o que concerne ao alimento à instituição das castas, pode-se tentar compreender por

63c. Da mesma pesquisa, este pequeno fato, que mostra como alguns aspectos se tornaram pura etiqueta: um menino Brâmane de cerca de dez anos se vê em casa de vizinhos em luto da mesma casta. No momento em que os homens da casa se põem à mesa, o menino toca sem querer num dos pratos. Os comensais se levantam e estão prestes a abandonar a refeição, quando um deles observa que, além do menino, não há nenhuma outra testemunha. E voltam a comer. O menino conta o acontecido à sua mãe, que lhe ordena não dizer uma palavra sequer sobre o acontecido a quem quer que seja. Para um máximo de rigor e de elaboração, ver o exemplo dos Brâmanes Nagar (originários do Gujerat) em Blunt, *op. cit.*, p. 97.

63d. Os Pramalai Kallar são pessoas muito pouco ortodoxas bramanicamente. As regras gerais são, entre eles, muito negligenciadas na vida cotidiana, dando eles a impressão de viver num nível profano. Mas é possível ver entre eles as precauções habituais se se consideram os sacerdotes, que são pessoas comuns, mas que, vinculadas ao sagrado, são na verdade perigos ambulantes: o sacerdote recusa tomar parte nos festins que não ocorram em sua casa (perigo de utensílios e de cozinheira impuros) e, no período que precede um ritual desenvolvido, deve comer os alimentos prescritos sem os tocar com as mãos ou então se contentar com leite, açúcar e frutos (*Sous-caste*, p. 343).



que o alimento cozido apresenta caracteres tão particulares. Já foram propostas diversas hipóteses. É evidente que a tese mecanicista já mencionada de Stevenson só dá conta de uma parte do complexo: se o alimento era um agente poderoso de poluição apenas porque fosse ingerido e se tornasse parte integrante de quem o absorveu, não se compreenderia nem a diferença crucial entre o cru e o cozido – um fruto maduro é consumido sem preparação alguma –, nem a purificação do comensal. Hutton, por seu turno, remete às noções animistas às quais se recorreu durante certo tempo para se explicar as "participações" entre as coisas ou entre o homem e os objetos, e particularmente à noção de *soul-stuff* ou alma material. Estamos aqui mais perto de uma comparação bem orientada e de representações subjacentes aos usos, mas a noção em si mesma está sujeita a caução[63e].

Comparativamente, pode-se considerar fatos polinésios ainda mais surpreendentes por se reportarem a sociedades que, se acentuam fortemente a autoridade do chefe e a "estratificação social", não possuem a distinção do puro e do impuro, mas apenas a noção do sagrado proibido (*tabu*). Tomo emprestados desenvolvimentos feitos em curso inédito de Mauss sobre o pecado e a expiação na Polinésia[63f]. O alimento cozido polui a floresta. Nos festins funerários, o alimento era cozido separadamente para as pessoas de postos e graus diferentes de tabu. Comer os restos de uma pessoa tabu importante causava a morte. As pessoas tabu eram alimentadas por outras, não tocavam o alimento com as mãos; as pessoas que haviam manipulado o morto "roem" (Mauss) o alimento com os dentes sem o tocar com as mãos. Ao passo que o alimento (*kai*) conduz provavelmente ao pecado e à morte, a água (*wai*) faz desaparecerem os perigos (Fornander). Num sentido, o pecado fundamental é o cozimento, que faz desaparecer a essência das coisas, dessacraliza (Mauss segundo Mariner Martin e Hocart para os Tonga). Tratar qualquer pessoa com alimento cozido é uma injúria grave.

Muitos desses traços evocam um paralelo indiano muito próximo, e para todos eles os indianos sugerem uma interpretação. Por um lado, o alimento participa, uma vez cozido, da família que o preparou, ele é, parece, apropriado como um objeto de uso (vaso, roupa), mas mais intimamente ainda – e sem ter ainda penetrado no corpo, a ingestão é só uma parte do processo –, sem dúvida porque ele passou do mundo natural para o mundo humano. Não há aí algo de análogo ao perigo do "estádio de marginalização" nos ritos de passagem, em que não se está mais numa condição e ainda não se está em outra, em que, conseqüentemente, se está exposto, aberto de alguma maneira, às más influências? Na própria Índia, a maior parte desses ritos corres-

63e. Stevenson, *op. cit.*; Hutton, *Caste*, pp. 161 e ss. Crawley assinalava que certas qualidades humanas são transmitidas pelo alimento, e até mesmo ao se comer em grupo (*The Mystic Rose*, ed. 1932, Cap. VII, pp. 129 e ss.).

63f. Curso no Collège de France a partir de um trabalho inédito de Robert Hertz, 1936 etc., segundo notas dos assistentes. Cozinhamos sobre pedras quentes [ou "Caminhamos sobre ovos" (N. da T.)].

ponde a uma impureza que traduz a irrupção do orgânico na vida social; ora, há algo de orgânico aqui, como na excreção, e, com a diferença necessária, se não impureza verdadeira, pelo menos permeabilidade excepcional à impureza[63g]. Donde o banho preliminar, que, entretanto, não é suficiente porque, como sabemos, o puro é impotente diante do impuro e apenas o sagrado triunfa sobre ele (donde, no que segue, o recurso aos produtos da vaca).

A hierarquia geral dos alimentos, que dá ao regime alimentar de cada casta seu valor hierárquico (*food taboo* para Blunt, *diet avoidances* para Stevenson), é interessante sobretudo em suas clivagens principais, que remetem à história (veneração da vaca e intocabilidade dos que comem carne de vaca, inferiorização do regime de carne e do consumo de álcool em relação ao regime vegetariano, cf. § 65). Mas essa classificação dos alimentos remete no essencial à classificação dos homens e às relações entre grupos humanos, não é um dado primeiro que resulta de uma classificação universal do puro e do impuro[63h]. No detalhe, a interpretação é delicada: o fato de que Brâmanes se abstenham de tomates se deve, segundo alguns, à presença de grãos, elemento "vivo", mas eles se abstêm também da cebola e do alho. Além disso, as diferenças regionais proliferam: encontram-se Brâmanes que não comem carne mas comem peixe (Bengala), e que às comem mas se abstêm de ovos (U. P. oriental). É mais freqüente encontrar traços que só a história regional da população nos poderia fazer compreender. Do ponto de vista atual, tudo isso constitui antes de mais nada um quadro de critérios absolutos que as castas utilizam para se diferenciar hierarquicamente: assim, Brâmanes comem carne ali onde talvez a concorrência dos vegetarianos não se faça sentir, ou então ali onde esses Brâmanes particulares concordaram em ocupar uma posição inferior em relação a eles[63i].

## *64. O ALIMENTO E A BEBIDA (A ÁGUA) NAS RELAÇÕES DE CASTA*

### *64.1 Comensalidade e Conúbio*

Já há muito tempo foi observada uma certa coincidência entre comensalidade e conubialidade: o intercasamento supõe em geral que as duas partes podem comer juntas, e o casamento é mesmo a ocasião principal de reu-

63g. Come-se com a mão direita. O Sul acentua muito fortemente a impureza da saliva e, em conseqüência, dos restos de alimento e da folha que serviu de prato (cf. *Sous-caste*). Nos textos, a vaca é dita sagrada em todas as suas partes, exceto a boca (Kane, *Hist. of Dh. Sh.*, II, 2, p. 775). Para mais esclarecimentos, ver o artigo "Pure and Impure", em *Contributions* III.

63h. É o caso de, com Marriott, deixar a *attribution* substituir a *interaction*.

63i. Uma classificação dos alimentos exigiria alguma consideração dos alimentos da ascese (ou de diversas espécies de ascese, nota 63d por exemplo). Além da privação e da pureza intervêm alimentos primitivos e mais ou menos desdenhados ou esquecidos, por exemplo nos inúmeros *vrat*, sobretudo femininos, que são espécies de vigílias observadas após um voto (U. P., pesq. pes.).



niões de pessoas da mesma casta (ou antes, subcasta etc.) em tal medida, que ele é freqüentemente, entre as castas médias e baixas, e com os funerais, a ocasião em que o grupo se constitui em assembléia e julga os litígios ou proclama regras. Mas, sem dúvida, procurou-se com afinco ligar ou subordinar um dos traços a outro. Para Senart, sendo a comensalidade de natureza menos estrita e mais variável regionalmente, é o conúbio que é fundamental. Hutton, argumentando que só se pode, sem queda, ter uma concubina de casta relativamente baixa com a condição de não se aceitar dela nenhum alimento pertinente, inverteu os termos, mas precisamente uma concubina não é uma esposa, e o casamento não se reduz à soma das relações sexuais e ao fato de se usar o mesmo pote. Blunt, com aproximar os dois aspectos e as regras correspondentes, dava a primazia ao casamento pelo menos historicamente. Stevenson observava que o círculo de comensalidade não coincide exatamente com o círculo de conubialidade[64a]. Na verdade, a questão essencial sobre a qual Blunt insistia com razão era a seguinte: quem cozinhou? Os autores precedentes parecem ter tomado "comensalidade" no sentido restrito de "possibilidade de comer no mesmo grupo" ou, como às vezes se diz, "na mesma linha". Num sentido mais amplo, não há nenhuma dúvida – para o Norte pelo menos – de que castas muito diversas podem comer ao mesmo tempo o mesmo alimento, nos banquetes, isolando-se mais ou menos umas das outras quando seu estatuto é muito diferente (cf. § 36 [Mayer], § 64.4).

Na realidade, aceitação de alimento e intercasamento são ambos importantes à sua maneira e estritamente regulamentados. No interior da casta, existe paralelismo mas não coincidência, e sobretudo o alimento, por oposição ao casamento, corresponde a relações tanto fora quanto dentro da casta. É o que vamos ver no que segue. A exposição diz respeito à Índia do Norte e particularmente ao Uttar Pradesh (parte ocidental da planície do Ganges).

### *64.2 Alimentos Ordinário e "Perfeito"*

As restrições à transferência dos alimentos entre castas variam segundo o tipo de alimento. Elas são nulas, parece, para o alimento cru, que McKim Marriott chama de alimento do dom. O Brâmane que realizou um serviço ritual para uma casta inferior recebe, por exemplo, freqüentemente, uma pequena quantidade de alimentos diversos, alguma coisa como a matéria-prima de uma refeição, *sīdhā*, ou em geral provisões. As restrições são, ao contrá-

64a. Senart, *Les Castes*, p. 39; Hutton, *Caste*, p. 62; Blunt, *Caste System*, p. 89. Stevenson, *op. cit.*, pp. 52 e ss., aprecia diversos fatos, principalmente: aceitam-se alimentos de algumas castas superiores (mas para Blunt não se trata aí de comensalidade); no interior do grupo endógamo existem interdições (ex. § 63); mas esse é um fato de outro nível. Exemplo de caso em que a conubialidade e a comensalidade não caminham juntas: Risley assinala que na casta dos Agarwal (Vaishyas do Noroeste muito estritas em matéria de alimento) os membros das diferentes seitas se intercasam, mas não comem juntos (*People of India*, p. 153).

rio, máximas para o alimento cozido ordinário ou cotidiano, à base de, segundo as regiões, arroz cozido ou bolachas de farinha de trigo cozidas a seco (*capātī*). Esse é, em indo-ariano, o alimento imperfeito, *kaccā* (hindi), vulnerável à impureza e reservado à primeira vista aos parentes ou aos membros do grupo endógamo e aos servidores de casta muito inferior. Entre esses dois extremos está o *pakkā* (hindi), o alimento "perfeito"[64b], que consiste de bolachas de trigo fritas na manteiga (*pūrī*) acompanhadas de legumes também fritos (observe-se o papel protetor da manteiga, produto da vaca), e também de outros pratos reputados puros, como grãos torrados, por exemplo o *lāvā*, arroz estourado sobre areia quente. Falaremos mais tarde da combinação de *ciurā*, arroz amassado no pilão depois de um tratamento, e de *dahī*, iogurte, ao mesmo tempo puro, apto a conservar e líquido o bastante para tornar consumível o *ciurā* ao qual foi misturado. Esse alimento "perfeito", mais dispendioso, é o das festas, dos banquetes intercastas, das refeições leves e das viagens.

Blunt aponta, para o Uttar Pradesh, a diferença entre os dois tipos de alimento. Considera setenta e três castas. Entre elas, trinta e seis interditam todo *kaccā* que não tenha sido preparado por um membro do grupo endógamo (ou pelo *guru*, mestre espiritual que é assimilado ao pai), ao passo que só dez castas se limitam a aceitar o *pakkā* quando este é preparado por: membro da casta, guru, doceiro[64c] e servidor Kahar (carregador de água). Respectivamente dezesseis e treze castas aceitam *kaccā* e *pakkā*, além das precedentes, apenas de Brâmanes (e de Rajputs no caso de algumas). Finalmente, e sobretudo, enquanto dezoito castas só aceitam *kaccā* de castas diferentes das precedentes, quarenta e cinco aceitam *pakkā* nas mesmas condições. Vê-se, portanto, que a possibilidade de transferência de alimento cozido de uma casta a outra é consideravelmente ampliada graças ao *pakkā*.

### *64.3 A Água e o Cachimbo*

Sempre no Uttar Pradesh, as regras relativas à água são vizinhas daquelas concernentes ao *pakkā*. Ainda é preciso fazer uma distinção: "Um homem de casta alta permitirá a um homem de casta baixa que este encha seu *loṭā* (copo), mas não beberá a água contida no *loṭā* desse homem" (Blunt, *ibid.*): vemos aqui, ainda, que o objeto pessoal participa da casta de

64b. Ver acima § 36 (Mayer) e 37 (McKim Marriott); *kaccā* e *pakkā* significam literalmente cru e cozido, mas não é esse o sentido aqui. O sentido derivado é aplicado muito amplamente e indica, de um lado, precariedade, imperfeição; de outro, solidez, perfeição (ainda uma noção tingida de hierarquia). Explica-se pela importância da manteiga (clarificada) a emoção engendrada periodicamente pelo risco, ou pelo fato, de sua adulteração (H. Sumner Maine, "India", em Ward, *The Reign of Queen Victoria*, I, p. 477; *Lord* Ronaldshay, *India*, 1924, pp. 209 e ss; cf. abaixo nota 82c.

64c. Assim como os grãos batidos fazem intervir, muito freqüentemente, o fogão do batedor do arroz ou Bharbhunja, assim também a doceria – a mais pura é aquela feita com leite e açúcar, sem adjunção de farinha – é função do Halvai.



seu possuidor e usuário, e isso nos explica como a água, que é em si um agente purificador, pode, uma vez apropriado, por assim dizer, por um homem, se tornar para um outro homem um veículo de impureza. Em geral bebe-se aos goles, sem tocar o recipiente com os lábios, e um Brâmane só pode verter para um Intocável a água que este deverá beber com as mãos. Além disso, as castas servis abastecem de água seus senhores: "todas as castas tomam água dos Barhai (carpinteiros), Bari, Bharbhunja e Halvai (tostadores e doceiros), Kahar (carregadores de água), Nai (barbeiros)". Isso é importante para o alcance das interdições: pode-se recusar a água de certas castas se ela nos é assegurada por outras como parte de seu serviço[64d].

Em outros lugares a situação é completamente diferente: vimos uma diferença muito forte se impor, em relação a esse ponto, aos pesquisadores do *Census* de 1901: um Brâmane do Sul não aceita água de nenhuma outra casta. Parece, ademais, que o Sul não tem nenhum uso generalizado equivalente ao *pakkā* e que a casta aí é muito mais fechada sobre si mesma.

No Uttar Pradesh, só se fuma com um membro da mesma casta. Observemos que a questão é, na realidade, complexa: há o contato dos lábios com a embocadura do cachimbo (ele é diminuído com a colocação das mãos em concha entre o cachimbo e os lábios – do mesmo modo como quando se partilha um cigarro –, ou mesmo com um tecido), há o fato de que no hookah ou narquilé fumaça é esfriada na água. Vimos que em outros lugares se é mais liberal e se fuma, com precauções, quase que com as mesmas pessoas com as quais se bebe[64e]. Ademais, não se encontra o hookah em todos os lugares (ele está ausente em muitas regiões) e, em geral, nem mesmo o cachimbo.

### *64.4 A Questão do Fato*

Na realidade, a literatura dos *Census*, feita mesmo com muita consciência, não satisfaz com relação a esse ponto. Perguntou-se com freqüência a informantes de cada casta de quais pessoas eles podiam ou não aceitar tal espécie de alimento ou água. Não há dúvida alguma de que a preocupação com a hierarquia e com a separação está presente não só no observador, mas também no informante, e que ele responderá de bom grado a esse tipo de

64d. No que concerne à incapacidade do Intocáveis de utilizarem os poços de outras castas, observe-se que, nos nossos dias, a administração do desenvolvimento rural (Community Development etc.) fez que fossem escavados poços especias para os Intocáveis. Certamente é cômodo ter um poço à disposição. Quanto a esse ponto, trata-se de uma medida esclarecida que facilita aos Intocáveis o acesso a um poço próximo, mas essa medida equivale a um recuo na luta contra a intocabilidade (pesq. pes.). Pensa-se na palavra de ordem segregacionista segundo a qual os Negros norte-americanos deveriam ser "separados mas iguais".

64e. Cf. § 36. De Shore, *Notes*, I, 533: "muitas tribos (ler: castas) permitem que qualquer pessoa fume por intermédio de suas mãos do bocal (*ellum*) que contém o tabaco e interditam à mesma pessoa tocar a parte do hookah que contém água".

pergunta. Mas o que significa exatamente uma negação como: "não aceito *kaccā* de uma *Camār*", ou mesmo uma afirmação como: "posso aceitar *kaccā* de uma Brâmane". Seria interessante saber se a questão se coloca na prática, se o informante alguma vez na vida usou dessa faculdade. E aqui aparecem as diversas espécies de circunstâncias em que se pode colocar essa questão. Abstraiamos, por um lado, as circunstâncias do serviço e, por outro, os estabelecimentos modernos de *relax* (restaurantes e cafés das aldeias, ainda com freqüência mantidos por Brâmanes). Nas pequenas viagens, um homem de boa casta só fará uma refeição leve, esperará até voltar para casa e se banhar para depois fazer uma refeição verdadeira. Se se trata de uma longa viagem, o homem ou a família farão eles mesmos sua comida; assim, os soldados do exército inglês durante muito tempo fizeram cada um sua própria comida. Não acontece o mesmo com a água, que é necessário poder aceitar pelo menos de algumas castas (um Kayastha do U. P., por exemplo, só excluirá os Intocáveis e os Muçulmanos), e a questão é aqui muito mais pertinente. Restam os festins por ocasião das festas familiares e outras circunstâncias, que são as verdadeiras ocasiões em que castas diferentes se reúnem e onde todas as disposições são tomadas para que isso aconteça, como veremos.

Em suma, o assunto exige uma consideração sociológica das circunstâncias e das relações que acompanham o consumo de alimento. Introduzimos discretamente esse ponto de vista no que precedeu – na seqüência de McKim Marriott – quando distinguimos entre alimento cotidiano e de serviço, e entre alimento de festa e de viagem. Para citar um exemplo, a propósito de *kaccā*, um informante Kayastha (distrito de Gorakhpur, U. P.) declara *em princípio* que "comerá" em casa de quaisquer Kayastha e que "pode comer" ou "come habitualmente" também na casa de Brâmanes e de pessoas Kshattri. Mas *na prática* ele só comeu na casa de parentes. Finalmente ele se lembra de ter comido uma vez na casa de um Kshattri, por ocasião das eleições (N. B.: circunstância moderna). E os Brâmanes? Ele comeu na casa de duas famílias (uma em sua aldeia, outra em outro lugar) por ocasião de festas de família, tonsura e iniciação. (Naturalmente ele comeu, na casa dessas pessoas, por ocasião de funerais, o alimento *pakkā* preparado para todos.)

Eis-nos levados a dizer uma palavra sobre os banquetes enquanto ocasião principal de comensalidade. Infelizmente, a literatura sobre esse assunto é escassa. Já fizemos alusão aos dados de Mayer (§ 36) e constatamos que nessa região da Índia Central o alimento *pakkā* não é utilizado de maneira racional. O mesmo não acontece em Rampur, distrito de Gorakhpur, Uttar Pradesh (pesquisa pessoal), em que essa forma de sociabilidade é desenvolvida e onde vemos intervir a casta do cozinheiro e outros traços. O fim do luto é aí ocasião de toda uma série de refeições: diante de todas as pessoas devem comer dezesseis Brâmanes, que, com este ato, suspendem o luto para a família. O alimento é *pakkā*, cozido por um Brâmane, provavelmente o sacerdote da família (*purohit*) – o qual delegará, se for o caso, a um outro Brâmane a direção do ritual propriamente dito –, e servida por Brâmanes. A casta à qual pertence a família do morto exerce, entretanto, uma influência: um Brâmane de estatuto pouca coisa mais alto não aceitará cozinhar numa casa de casta muito baixa (Teli), e a mesma casa poderá ter dificuldade de reunir o número de Brâmanes necessário para a refeição. Em segundo lugar, vem uma refeição de arroz (*bhāt*), da qual tomam parte os membros da família, os parentes vindos de fora – eles trouxeram *dahī* e *ciurā* como presente para o banquete *pakkā* – e membros do grupo endógamo que habita no local – mas de maneira alguma necessariamente todos, e depois deles os mendigos, os renunciantes e os itinerantes presentes. Vem depois uma verdadeira refeição intercasta, aberta a todos aqueles que acompanharam os despojos do morto ao local da cremação. O alimento *pakkā* é cozido pelo Brâmane, de maneira a permitir que o maior número de pessoas o consuma. Entretanto, as castas superiores podem se abster (o Kayastha não comeria, mesmo assim, na casa de pessoas Teli). Além disso, a suscetibilidade das diferentes castas será poupada com diversos serviços sucessivos e com a instalação dos grupos de estatuto vizinho à parte uns dos outros, o que leva a que muitos grupos de Intocáveis comam à parte.

Talvez vejamos melhor agora o que de teórico têm as regras que nos são transmitidas pelo *Census*: para uma grande parte (circunstâncias ordinárias) simplesmente não existe comensalidade; e, quando a questão se coloca de verdade, disposições gerais permitem realizá-la em escala muito mais ampla que o rigor das regras poderia fazer crer. O exemplo citado talvez seja particularmente amplo, por causa da relativa flexibilidade do sentimento do impuro, já assinalada, mas ele propõe um corretivo para as visões herdadas do período da literatura extensiva.

Além do fato de que, entre os Brâmanes, alguns se recusam a partilhar o alimento comum, insistem em receber sua parte crua e a cozinham eles próprios, o que, tanto quanto a uma certa afetação de pureza, pode corresponder, não esqueçamos, a um gosto pessoal[64f]. Já aludi ao fato de que nem todos os representantes da subcasta que habitam o mesmo lugar tomam parte do banquete familiar. Pode ser que participem do banquete dos estrangeiros[64g]. Mais ainda: a fronteira da comensalidade passa em certos casos no interior do próprio grupo exógamo: parentes patrilineares da mesma aldeia transformam em briga o fim da comensalidade, e esse comportamento é muito difundido[64h]. Estamos longe da teoria segundo a qual a unidade co-

64f. Essa atitude lembra a noção clássica de que há impropriedade em comer em grupo, exceto com precauções especiais, Kane, *Hist. of Dh. Sh.*, IV, 493, cf. *ibid.*, II, 759, a propósito do *çrāddha* (banquete de luto) entre os Brâmanes Rigvedin da Índia ocidental.

64g. Os Camar das duas subcastas representadas em Rampur podem comer *kaccā* em conjunto com a condição de que ele tenha sido cozido por homens (pesq. pes.).

64h. Não posso afirmar que a cisão seja durável. Fato semelhante, mas ligado ao estatuto, no Gujerat, em Pocock, "The Hypergamy...", p. 196.

mensal coincidiria com a unidade de endogamia. Mesmo que o caso seja excepcional, ele ensina a não tomar como favas contadas as generalizações que resultam na verdade dos questionários utilizados, e ensina sobretudo que são mais os pesquisadores do que os interessados que procuram ligar num dado nível os diversos aspectos do sistema que, como se percebeu, funcionam em níveis diferentes.

## *65. SOBRE A HISTÓRIA DO VEGETARIANISMO*

### *65.1 Do Veda a Manu*

O vegetarianismo se impôs a toda a população hindu como forma superior da alimentação e constitui, na Índia contemporânea, uma das normas essenciais relativas à alimentação e ao estatuto. Com freqüência se atribuiu o vegetarianismo à população que os Indo-europeus encontraram instalada quando chegaram ao país. Isso é improvável, por muitas razões. Primeiro, o vegetarianismo é evidentemente não um traço "primitivo", mas um fato de elevada civilização, desconhecido das sociedades menos diferenciadas em todo o mundo e não tem raízes profundas, na própria Índia, no nível popular ou tribal. Depois, supondo-se que uma população pré-indo-européia da Índia tenha sido efetivamente vegetariana, não se imagina como seu vegetarianismo se teria imposto aos invasores. Finalmente, apenas os Brâmanes e não os Kshatriyas se tornaram tradicionalmente vegetarianos. Na realidade, os textos contam uma história diferente, que Alsdorf recentemente reconstituiu num opúsculo substancial. Resumiremos aqui os principais elementos dessa história: a evolução, do Veda ao hinduísmo, no que diz respeito ao sacrifício sangrento e ao consumo de carne; o desenvolvimento da idéia de *ahiṃsā* ("não-violência", ou antes ausência de vontade de matar) e do vegetarianismo no jinismo e no budismo; a relação entre as duas séries de fatos; diremos algumas palavras sobre a veneração da vaca[65a].

Os Indianos védicos tinham em alta conta a criação de gado, e se pode supor que, como muitos outros pastores, eles não matassem as reses sem boas razões, razões sacrificiais, e que só era consumida a carne dos animais sacrificados. Em outros termos, existiu uma atitude religiosa em face do gado, que não supreende, e que deve ser tomada como ponto de partida daquilo que mais tarde se tornou a veneração da vaca, já celebrada no vedismo como símbolo cósmico, mãe e nutriz universal etc. Era já o "animal sagrado

65a. Ludwig Alsdorf, *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*, Mayence, 1962. Aqui como em outras partes, nossas notas históricas visam apenas a esclarecer mutuamente o passado e o presente com relação a pontos particulares. Para o quadro geral, ver o ensaio sobre a renúncia (Ap. B).



preferido para o sacrifício"(Alsdorf). Os tratados rituais exprimem esse estado de coisas, e surge a noção, que terá êxito, dos cinco produtos da vaca, mistura benéfica e purificadora. Ao mesmo tempo, nos sutras do ritual doméstico e do dharma, uma vaca pode ser morta em certas ocasiões rituais: no culto ancestral e para honrar um hóspede distinto (o hóspede é dito *goghna*, "que mata uma vaca", pelo gramático Panini); um touro é sacrificado num sacrifício particular[65b].

Se passamos, para simplificar, às Leis de Manu, temos uma situação bastante diferente, que Alsdorf esclareceu. A carne conserva todo seu valor nas oferendas aos ancestrais (III, 247 e ss.; uma passagem duvidosa, 271, menciona talvez a carne de vaca). Na regulamentação razoavelmente complicada do alimento (V, 7 e ss.), enumeram-se as espécies permitidas e proibidas, insiste-se na relação entre sacrifício (ou pelo menos consagração rudimentar) e consumo de carne, e se apresenta uma defesa do sacrifício e do regime de carne (30, 39); por outro lado, o vegetarianismo é louvado no dístico 53, no qual a abstenção de carne equivale a cem sacrifícios do cavalo. Diz-se igualmente que "matar no sacrifício não é matar" (39), ao passo que um pouco mais longe (44-55) a *ahiṃsā* é celebrada. No conjunto, o ideal novo se impõe suficientemente para que a contradição seja sentida e o compromisso seja firmado. Alsdorf cita textos da grande epopéia que corroboram a situação exposta por Manu.

Mais tarde, na época dos comentários, o vegetarianismo se impôs, e não se fazem mais referências ao sacrifício e ao regime de carne. É utilizado um dos procedimentos correntes, que é o de declarar que esses usos, embora conformes ao dharma, não são mais praticados porque se tornaram "odiosos ao povo", ou ainda porque não convêm à era atual do mundo, degenerada, a era Kali[65c].

65b. Alsdorf, pp. 63 e ss., 18; Kane, *Hist. of Dh. Sh.*, III, 628 e II, 2, 772 e ss. A carne é mencionada no *madhuparka*, rito de hospitalidade; ao contrário, ela não pode figurar no sacrifício ao fogo da manhã e da tarde (*Āçval. Gṛhya S.* etc., cf. Kane, II, 545 e 681). O Sr. Alsdorf exclui, para o vedismo, a coincidência do sacrifício e do consumo de carne porque só a encontra atestada mais tarde (na Smriti, em que um elemento de defesa contra a ofensiva da *ahiṃsā* intervém). Mas o contrário é possível, segundo o *Aitareya Brāhmaṇa* 6, 8 (Kane, p. 773); o boi, o bode e o carneiro são os animais sacrificiais, por oposição a outras espécies, cuja carne não deve ser consumida.
O epíteto *aghnya* "que não deve ser morto" (?) aplicado à vaca no Veda é de difícil explicação. O Sr. Alsdorf se filia a uma interpretação de H. P. Schmidt, o qual a abandonou logo, e que é, com efeito, sedutora com relação à mentalidade sacrificial; *aghnyā* significaria "que não pode ser morta, reservada ao sacrifício", "matar" se opondo a "sacrificar" como em Manu, V, 39, de acordo com o texto. Para fazer compreender essa oposição, lembremos que numa das construções do verbo "sacrificar", *yajati*, "honra"-se uma divindade (acusativo) por meio de uma vítima (instrumental) com uma intenção (dativo): está-se muito longe de "matar". Uma outra interpretação, bastante contemporânea, é a de Kane e de W. Norman Brown ("La Vache sacrée", em *Annales*, 1964, pp. 643-664, publicado em inglês em 1957), que supõe que apenas vacas sem valor econômico eram sacrificadas e que apenas as outras eram ditas *aghnyā* (pp. 646-648 e 663-664, ref.). Alsdorf observa (p. 68) que isso suporia que "os animais mais preciosos foram sistematicamente subtraídos aos Deuses".

65c. Sacrifício sanguinolento "odioso para as pessoas": Mitakshara sobre Yajn., II, 117 (sacrifício de uma vaca estéril, oferta de um touro ao hóspede), Medhatithi sobre Manu IV, 176 (sacrifício do touro e consumo da carne de boi). Era Kali: Kṛtyakalpataru (Alsdorf, pp. 43 e ss.).

## 65.2. *O Desenvolvimento da* Ahiṃsā

Por que essas práticas se tornaram odiosas para as pessoas? Donde vem essa *ahiṃsā* que se impõe já em Manu, isto é, no mais tardar, perto do começo da era cristã? O que aconteceu depois do fim do período védico? Um extraordinário desenvolvimento especulativo ocorreu, ao mesmo tempo em que a sociedade passava da varna à casta. Disso resulta a figura do renunciante – essa personagem que abandona a vida social para se consagrar à sua liberação – e o aparecimento das duas grandes disciplinas de liberação, o budismo e o jinismo. Assinalemos sumariamente o desenvolvimento no nível da *ahiṃsā* e do vegetarianismo. A *ahiṃsā* não é desconhecida dos nossos contemporâneos, pois Gandhi fez dela uma arma política e traduziu o termo, ele mesmo, para o inglês: *non-violence*. Preferiríamos "não-dano", mas Madeleine Biardeau traduziu mais precisamente como "ausência do desejo de matar". Esse sentido etimologicamente exato é também historicamente essencial, como se perceberá no que segue[65d].

O termo *ahiṃsā*, e um certo constrangimento diante da morte de um ser vivo, já aparece no Veda, onde pode tratar-se apenas da ambivalência universal do ato sacrificial[65e]. Mais claras são algumas passagens da Chandogya Upanishad: "o homem sábio não causa nenhum mal às criaturas, exceto no caso de ritos sagrados...". A *ahiṃsā* e quatro outras qualidades são a recompensa do sacrifício interior[65f], que tende a substituir o sacrifício védico no nível do pensamento de quem está em vias de se tornar um renunciante.

As indicações cronológicas extraídas por Alsdorf dos textos búdicos e jinistas são muito interessantes. O Buddha se recusa a dar seu aval à interdição de comer carne e peixe: basta que o animal não seja morto pelo monge, ou que se acredite nisso de boa fé. Em suma, o renunciante tem seu ideal e sua moral próprios, mas não pretende impô-los aos homens-que-vivem-no-mundo. Mesmo entre os Jinistas, é só mais tarde que a carne e o álcool são interditos e que a preocupação com a *ahiṃsā* passa por um extraordinário desenvolvimento. Existem na água seres vivos, e a água deve ser fervida

65d. Mais exatamente, existe em Gandhi confluência da não-violência ocidental (Tolstoi etc.) e da *ahiṃsā* indiana (Gandhi nasceu num meio em que a influência jinista é muito marcada). A raiz HIMS corresponde ao verbo desiderativo derivado de Han, "bater, matar". Cf. M. Biardeau, "L'Inde et l'histoire", p. 53; *Théorie de la connaissance*, p. 105 nota 1, 106, 149. Surpreende ver quão pouco lugar ocupa uma idéia-força com a *ahimsa* em certas exposições clássicas da religião hindu. *L'Inde classique* de Renou, Filiozat *et al.* só lhe consagra três ou quatro passagens e nem um único parágrafo (I, 1204, alimentação no bramanismo; II, 2247, profissões; e 2450, 2485, votos jinistas).

65e. Cf. Kane, p. 779, nota 1864 e p. 775. Hubert e Mauss insistiram no nome do sacrificador (*çamitar*, "apaziguador") e no fato de que a vítima é sufocada fora da área sacrifical propriamente dita (*Mélanges*, pp. 46-48). Recentemente, J. C. Heesterman, revendo a imagem clássica do sacrifício vêdico, acredita poder fazer remontar ao Veda os traços característicos da época seguinte: "Brahmin, Ritual and Renouncer", *Wiener Zeitschrift*, VIII, 1964.

65f. Cf. Rhys Davids, *Encycl. of Rel. a. Eth., s. v. ahiṃsā*. A tradução foi feita a partir de Kane, 775.



por qualquer pessoa antes que ela seja bebida pelo monge[65g]. De maneira geral, se a *ahiṃsā* representa um papel reduzido na disciplina monástica dos Budistas, ela é, ao contrário, muito importante, e está em relação estreita com a doutrina, para os Jinistas. A relação entre a *ahiṃsā* e a doutrina da transmigração e da retribuição dos atos foi muito discutida; ela parece se impor, sobretudo se se admite uma ligação profunda entre renúncia e crença na transmigração. Fica claro, em todo caso, que a *ahiṃsā* é antes de tudo da alçada do renunciante enquanto "artigo do programa que comanda todas as suas condutas de abstenção possíveis para a obtenção do desapego total necessário à liberação" (M. Biardeau)[65h].

Em suma, ao passo que essas idéias são funcionais na renúncia, elas são contraditórias em Manu. Esse contraste sugere a conclusão de que o vegetarianismo se impôs à sociedade hindu a partir das seitas de renunciantes, entre as quais o jinismo e o budismo. Sem dúvida, essas duas disciplinas de liberação são apenas os dois testemunhos maiores que temos de um desenvolvimento mais vasto: a *ahiṃsā* vem de mais longe e foi ainda mais difundida; não é menos verdade que é o renunciante quem parece tê-la levado até suas conseqüências alimentares práticas e tê-la dado como exemplo para a sociedade hindu de um exemplo mais elevado que os valores bramânicos do sacrifício. Mas Alsdorf se desvia dessa conclusão tão fortemente sugerida por seu trabalho. Que razões oferece para isso? Segundo ele, trata-se de um movimento espiritual geral da Índia, que só encontrou nas "heresias" condições particularmente favoráveis[65i]. Apóia esse ponto de vista no fato de que a *ahiṃsā* do imperador Ashoka não é propriamente búdica. Mesmo que fosse assim – e esse ponto é controverso –, isso não seria suficiente para demonstrar que o bramanismo fosse assim tão "não violento" quanto o jinismo, o que é contradito pelos textos estudados. É preciso constatar, sem dúvida, que o vegetarianismo se integrava muito bem nas idéias sobre o puro e o impuro. Comer carne, para o Hindu vegetariano, é comer cadáver. Mas não se pode esquecer que o hinduísmo popular moderno conhece, tanto quanto o bramanismo antigo, o consumo de carnes sacrificiais. Alsdorf não encaminha sua reflexão para esse lado. Se ele imagina, erradamente, mas de acordo com

65g. Alsdorf, pp. 6-14 (esses exemplos e outros). Há duas interpretações possíveis. O Sr. Alsdorf parece tirar da evolução que admite a idéia de que o vegetarianismo aí se impõe de fora e não inicialmente. Veremos, ao contrário, que ele se impõe desde o início, mas mediatizado pela oposição profunda entre o leigo e o monge, o homem no mundo e o renunciante. Na continuação, o ideal se difundindo entre os próprios leigos devia tornar o vegetarianismo do renunciante mais absoluto.

65h. Madeleine Biardeau, "L'Inde e l'histoire", p. 53. Sobre a transmigração, cf. Crooke, *Encycl. of Rel. a. Eth., s. v.* Hinduism, 694a. Kane objeta (II, 2, 776) que existe um deslocamento entre a crença na transmigração e a entrada da *ahiṃsā* na literatura do dharma, mas isso é baratear o caráter conservador desta última e confirmar indiretamente que a *ahiṃsā* tem sua origem alhures, cf. Ap. B (renúncia e transmigração).

65i. Alsdorf, p. 49: "...eine gemeinindische Geistesbewegung, die freilich bei ihnen besonders günstige Vorbedingungen traf..."; Ashoka: p. 53. De seu lado, D. D. Kosambi reconhece o aparecimento histórico do vegetarianismo, mas dá dele uma explicação materialista (passagem da criação de gado à agricultura) "Early Stages", *Journal of the Bombay Branch*, 22, 1946.

seus predecessores, que o vegetarianismo (e a *ahiṃsā*) pode ser compreendido como traço primitivo (*ur-indische*), isso acontece sem dúvida porque, sobretudo, existe falha na representação sociológica da situação – que dominou a Índia durante mais de um milênio – em que o bramanismo e as seitas agiram umas sobre as outras. Em suma, quantas espécies de autoridade espiritual existiam? Duas apenas: o Brâmane e sua tradição, o renunciante e suas seitas. Quantos fatores de iniciativa e de invenção? Um apenas, o renunciante, diante de quem o Brâmane era um fator de integração, de agregação tão eficaz, que, no fim das contas, absorveu, ou quase, todos os seus rivais. Existiu rivalidade na estima pública entre as duas espécies de "espiritualidade", e isso basta para explicar o excesso, o endurecimento das doutrinas na medida em que, penetrando no mundo social propriamente dito, elas são retomadas, no que e como lhe interessa, pelo Brâmane[65j]. (Não nos esqueçamos de que o Kshatriya continuou, tradicionalmente, a comer carne.) Em suma, o Brâmane terá adotado o vegetarianismo para não ser superclassificado pelo renunciante enquanto chefe espiritual.

Nada mais natural, portanto, que adotar o ponto de vista da Jacobi, para quem a *ahiṃsā* estava na origem confinada ao renunciante e se generalizou sob a influência do jinismo e do budismo. De fato, o Arthashastra a impõe apenas ao "errante" (*parivrājaka*, I, 3), e Megástenes dá uma indicação que, em suma, está próxima dessa[65k].

Voltemos a Alsdorf para tirar proveito de suas observações sobre a origem da veneração da vaca. O problema histórico aqui é a passagem do estado védico (animal honrado e sacrificado) para o estado hindu (animal venerado, cuja morte constitui crime igual à morte de um Brâmane e cujos produtos possuem valor purificatório insigne). Vimos que a mistura dos cinco produtos se introduziu finalmente, e se esperava um destaque para a pureza; a predominância da *ahiṃsā* se impõe evidentemente para explicar a mudança[65l]; mas isso é suficiente para dar conta do lugar todo especial do animal e de sua assimilação ao Brâmane? É possível pressentir aqui uma intensificação semelhante àquela do vegetarianismo, mas é preciso, sem dúvida, destacar uma circunstância social: a oposição do puro e do impuro foi aplicada num contexto social em que se opunham o Brâmane e o Intocável, este encarregado do gado e aquele, modelo de pureza, assimilado à vaca (cf. acima § 25.4).

65j. Já citamos (nota 25h) a rivalidade puritana atual entre Brâmanes Nāgara e seus vizinhos Jinistas no Gujerat. – N. K. Dutt escreveu que o vegetarianismo "não teria podido ser bem sucedido" sem o Jinismo e o Budismo (*Origin and Growth*, p. 204).

65k. J. Jolly, ed. do Arthashastra, 1923, intr. p. 25. Megástenes (cf. Kane, *op. cit.*, II, 777), para quem a primeira casta, a dos filósofos, está dividida em Brâmanes e "Sarmanes" (*çramana*, ascetas), diz que seus membros se abstêm de alimento animal e de relações sexuais e, após os trinta e sete anos, começam a comer a carne dos animais. Kane propõe muito provavelmente ver aqui nos Brâmanes os estudantes bramânicos ou *brahmacārin*, celibatários, para os quais a passagem subseqüente à condição de chefe de casa, numa idade já avançada, está conforme àquilo que se sabe, e cuja assimilação aos renunciantes por um estrangeiro é natural.

65l. Fez-se referência acima ao estado védico (§ 65.1, nota b), e assinalou-se o artigo recente de W. Norman Brown sobre a questão. Mais antigamente: W. Crooke, "The Veneration of the Cow in India", em *Folklore*, 1912, pp. 275-306 (no início, referências comparativas; p. 303, a manteiga como substituto de vítimas animais). Sobre o papel da *ahiṃsā*, cf. Alsdorf, p. 68; Norman Brown, p. 660.

# 7

# PODER E TERRITÓRIO

## *71. INTRODUÇÃO*

Agiremos agora como se já tivéssemos terminado com a ideologia da casta e começássemos aqui, conforme nosso método, a verificar o que de fato está na sociedade das castas sem figurar diretamente na ideologia. Na realidade, não esgotamos a constelação consciente que chamamos ideologia, porque falta tratar do governo da casta, mas só poderemos fazê-lo comodamente depois de esclarecer qual é o objeto do presente capítulo.

Limitando-nos, para o momento, à organização social, com o que nos ocuparemos? Poder-se-ia responder já, *a priori*, a partir de nossa própria sociedade, que devemos pesquisar tudo o que a ideologia pareceu deixar de lado, e isso corresponderia muito bem, à primeira vista, àquilo que chamamos de domínio político-econômico, por oposição ao domínio religioso. Mas, na realidade, ao descrever os aspectos da sociedade para os quais a ideologia nos dirigia, já encontramos traços, elementos ou fatores estranhos à própria ideologia, dos quais ela não tomava consciência em si mesmos, mas os quais ela se contentava em envolver de alguma maneira em sua linguagem global.

Desde o começo fomos obrigados a fazer referência ao fato de que os sistemas de castas concretos, por oposição ao modelo teórico, estavam organizados numa extensão territorial determinada, estavam contidos, de algum modo, num quadro espacial. Defrontamo-nos outras vezes com esse traço, a propósito da segmentação e da hierarquia, e a propósito do sistema jajmani, que vimos funcionar no interior de cada aldeia como uma unidade. Quanto

ao jajmani, se insistimos muito na orientação da divisão do trabalho com relação ao conjunto, aí vendo um fato fundamental, um fato, em última análise, de ordem religiosa, constatamos ao mesmo tempo que essa interdependência misturava aspectos religiosos e aspectos não religiosos e que o pivô em torno do qual ela se organiza – a casta dominante – estava mais implícito do que nitidamente reconhecido. Finalmente, estudando a hierarquia no sentido estrito e deixando de lado a questão da ordenação ou da autoridade por causa de sua componente de poder (da qual se tratará, por essa razão, no capítulo seguinte), limitando-nos, portanto, concretamente, à gradação dos estatutos, percebemos que o poder, desvalorizado em proveito do estatuto no nível global, se igualava a ele de maneira sub-reptícia nos níveis intersticiais. É verdade que o fato corresponde à relação estabelecida entre sacerdote e rei na teoria das varnas, mas precisamente esta permanece implícita na ideologia das castas tal como foi ela isolada aqui. Desse ponto de vista, já reconhecemos, então, a existência do poder, e como ele se situa no interior de um quadro de idéias e de valores, contido nos limites desse quadro, mas o deformando até um certo grau[71a].

Território, poder, dominância aldeã proveniente da posse do solo, eis aí o que já se impôs a nós, e aquilo de que vamos tratar agora está muito próximo disso. Se até aqui fizemos nossos passos coincidirem com os de Bouglé, vamos nos beneficiar agora mais do que antes da pesquisa recente, pois estão aí as questões que ela estudou com predileção e sobre as quais existe um grau notável de consenso entre os especialistas. Em conseqüência, poderemos ser breves, tendo em vista o cuidado maior de substituir esse domínio parcial no quadro do conjunto. A mudança de nível coloca um problema de vocabulário. Temos de definir sobretudo o que entendemos por "poder". Trata-se exclusivamente do poder político, sendo o domínio político definido como "monopólio da força legítima sobre um território determinado". O poder é, assim, a força legítima. A definição pode parecer hoje muito restrita. Ela tem a vantagem de corresponder muito bem às noções indianas: o poder é mais ou menos o *kṣatra* védico, princípio da varna dos Kshatriya (literalmente as "pessoas do império"), é a força legítima por sua subordinação hierárquica ao *brahman* e aos Brâmanes. Analisaremos sucessivamente: o quadro territorial, os direitos sobre o solo, a aldeia com seus dominantes. Terminaremos com algumas observações sobre o ponto de vista econômico.

71a. Sublinhemos uma vez mais: existe uma alternativa simples ao redor da qual giram todas as nossas dificuldades e controvérsias. Ou bem se coloca o poder na teoria da casta, como aqui, ou então se coloca o a teoria no poder e nas relações ditas político-econômicas. F. G. Bailey acredita encontrar a casta no interior do domínio político; cf. *Archives eur. de Soc.*, IV-1, 1963, p. 118: "Em outros termos, a casta não é um princípio de recrutamento de grupos político-econômicos, ela não organiza as relações *entre* grupos políticos, mas é um princípio de organização *no interior* de tais grupos". É uma questão de ponto de vista: no nível empírico, o território engloba efetivamente as castas, como se vai mostrar em seguida; no nível conceptual, a representação engloba o que não é diretamente representado, como tentamos fazer ver. Resta, então, que o ponto de vista empírico é um contra-senso quanto à civilização indiana: ele chega a colocar o *dharma* no *artha*, ver Ap. C, § 10.



## 72. O QUADRO TERRITORIAL DE FATO: O "PEQUENO REINO"

A literatura antropológica contemporânea sublinha freqüentemente o fato de que os sistemas de castas concretos estão – ou, antes, estavam – contidos num quadro territorial de escala muito modesta. Os antropólogos sociais encontraram aí o que buscavam paralelamente, à força, no nível da aldeia (cf. § 74): um conjunto social de extensão limitada, estabelecido num território definido e auto-suficiente, uma pequena sociedade que, por seus caracteres, não esteja muito afastada da tribo, objeto habitual de seus estudos, e que não faça mentirem as concepções territoriais que a existência das nações alimenta entre nós. Com boa vontade às vezes se fala da necessidade de um sistema de castas ter uma extensão limitada no espaço, e sobre as conseqüências desse fato. Uma vez reconhecida, como aqui, a ideologia comum sobre a qual todos esses sistemas concretos repousam, o fato da fragmentação territorial é sem dúvida alguma importante. Observar-se-á que esse fato está em relação estreita com a ideologia. De fato: 1. a ideologia ignora o território enquanto tal; 2. uma ideologia que privilegiasse o território, que o valorizasse, favoreceria evidentemente a unificação territorial, política, portanto; 3. a ideologia das castas, como já se disse algumas vezes, supõe e sustenta a divisão política (cf. *Contributions* IV, p. 8).

O fato da compartimentação territorial não é absolutamente novo. Jackson, entre outros, num artigo antigo citado por Hutton, já fazia menção a ele. Contudo, foi Eric J. Miller que, num breve artigo de 1954 sobre o Malabar (no Estado de Kerala), o formulou com clareza: "um sistema de segmentação territorial é um correlato necessário de um sistema de castas rígido"[72a]. Miller encontrava no Malabar uma pequena unidade territorial, o *nāḍ* (o nome é comum no Sul) que compreendia um certo número de aldeias (*desam*). Constatava que, "para todas as castas inferiores, essa unidade (*nāḍ*) era o limite das relações sociais no interior da casta, ao passo que as relações fora da casta estavam em grande medida confinadas à aldeia" (p. 416). Apenas as castas superiores possuíam uma organização que se estendia a todo o nad e para além dele, mas sem ultrapassar as fronteiras dos reinos. Apenas os Brâmanes Nambudiri transcendiam as fronteiras políticas[72b]. Eis aí uma relação entre hierarquia e território que se alia muito bem à complementaridade entre eles. Miller acrescentava que a uniformidade de cultura estava em

72a. Eric J. Miller, "Caste and Territory in Malabar", em *Amer. Anthrop.*, 56, 1954, pp. 410-420 (p. 410); cf. Bailey, "A Closed System", 1963, p. 123; Jackson, "Note on the History of the Caste System", 1907, citado por Hutton, *Caste*, p. 104: "o que se poderia esperar se cada um dos velhos reinos tribais tivesse suas próprias seções de sacerdotes, mercadores, artesãos etc.". Paralelamente, Enthoven: na origem da casta "uma influência não negligenciável deve ser atribuída à função, à religião e às fronteiras políticas" (*Encycl. of Rel. a. Eth.*, VII, 70a., *s. v.* Lingayats). Cf. Gait: "antigamente... os membros de uma casta em cada principado desse gênero se casavam comumente entre si e formavam uma subcasta distinta" (*Encycl. of Rel. a. Eth.*, III, 232b, *s. v.* Caste).

72b. Cf. Srinivas: "O Brâmane, em virtude de sua posição ritual parece ao mesmo tempo pertencer e não pertencer à aldeia" (*India's Villages*, p. 8; cf. *Caste in Modern India*, p. 15).

relação estreita com as linhas de segmentação territorial, de nível diferente segundo as castas.

Mesmo reduzida à noção simplificada de que cada "pequeno reino" possuía um sistema de castas concretamente mais ou menos diferente do vizinho, a questão tem múltiplos aspectos[72c]. Voltaremos a falar sobre a autoridade do rei no que se refere à casta. Insistiu-se no fato de que as "hierarquias locais" de castas diferiam umas das outras. E, com efeito, cada nad tem sua população e sua história próprias, donde as diferenças que podem ser muito marcadas não só no número, no nome, na função das castas (ou subcastas) presentes, mas também no desenvolvimento dos diferentes critérios hierárquicos. Em particular, muito deve ter dependido da população bramânica, da(s) variedade(s) de Brâmanes presente(s) – e mais antigamente da popularidade maior ou menor conseguida pelo jinismo e pelo budismo[72d]. É preciso pensar igualmente que, no "pequeno reino", o rei ou chefe pôde desfrutar, em face dos Brâmanes, de uma potência, de uma clientela, de uma influência consideráveis. Pense-se na comensalidade das castas aliadas ao poder numa aldeia do Malwa (§ 36). Isso pode contribuir para explicar como os traços do modo de vida régio (regime de carne, poliginia), ainda que desvalorizados com relação ao modelo bramânico, possam ter resistido e se oferecer como exemplo durante muito tempo a uma parte das castas[72e]. Ao contrário, o desaparecimento do rei em vastas regiões sob a administração muçulmana possibilitou, como diversos autores supõem, o aumento da influência do Brâmane, para a qual faltavam contrapesos (*Contributions* VII, p. 55).

Assinalamos acima que, enquanto as castas profissionais são com mais freqüência designadas pelo nome da profissão, suas subcastas recebem em geral nomes de território ou de localidade. Segundo a estudiosa Karvé, cada subcasta ligada a um terrritório determinado teria uma origem diferente das outras, e a casta seria apenas um "pacote" resultante de sua justaposição pu-

72c. Vimos acima Marriott referir-se à necessidade de uma clivagem territorial entre sistemas diferentes como condição de uma gradação de estatutos elaborada (nota 37b); vimos também Mayer estudar a combinação da ideologia e do fator territorial ou espacial (§ 36 *in fine*). B. S. Cohn também insistiu no "pequeno reino" ("Law and Change" etc.).

72d. Stevenson, *op. cit.*, p. 49, § 2; em "Difference in East Africa", 1957, p. 290, D. Pocock indica que uma das condições para o estabelecimento de uma hierarquia local é a presença de uma casta de Brâmanes local que sirva de modelo de conduta ritual (cf. *Contributions*, I, 32). Para as diferenças regionais (cf. acima § 35) ver a obra de Hutton, e O'Malley, *I. C. C.*, p. 166.

72e. Ler por exemplo o *abbé* Dubois: "Castas desprezadas num distrito são com muita freqüência consideradas num outro, vivendo elas aí com mais decência ou exercendo aí empregos mais importantes. Assim, a casta à qual pertence um príncipe do lugar, por mais baixa que ela seja considerada em outra parte, é colocada na posição das primeiras tribos em toda a extensão desse principado, e todas as pessoas que a compõem participam do brilho que lhe dá aquele que governa" (*Moeurs*, I, p. 13).
Já há muito tempo se observou que um grande número de castas têm como nomes de subdivisões nomes de clãs Rajput (Blunt, pp. e 38 ss.). Blunt indica que em alguns casos isso pode ser uma questão de filiação, mas que se trata sobretudo de castas "funcionais" ou de servidores inferiores, que trazem sem dúvida o nome do clã Rajput ao qual estavam ligados seus antepassados na qualidade de artesãos ou dependentes.



ramente exterior, como acontece com os oleiros do Maharashtra (cf. § 26). Eles ainda são oleiros.

Sempre segundo Miller, a dominação britânica fez desaparecerem os compartimentos tradicionais ou, como diz Srinivas, "liberou o djinn da garrafa", permitindo, entre outras coisas, que cada casta bastante ampla se unisse numa base territorial muito mais vasta numa associação, tal como ainda acontece nos nossos dias (§ 113)[72f]. Está fora de dúvida que inúmeras castas ou subcastas aproveitaram circunstâncias novas para se estender para além de suas antigas circunscrições. Assim, em Uttar Pradesh, as castas de Brâmanes são muito extensas e coexistem, amiúde várias delas, num determinado distrito; mas, se ficamos no aspecto quantitativo da população, verificamos em cada caso que um pequeno número de distritos, no centro da área de distribuição atual, contém a grande maioria do grupo, e que as áreas assim definidas não se recobrem. É como se cada grupo tivesse aumentado insensível e progressivamente, assim se misturando aos seus vizinhos. Sem que se tratasse necessariamente cada vez de uma unidade política no sentido estrito, o fato confirma a hipótese de uma complicação recente da população com relação a um período anterior de compartimentação regional.

Entretanto, deve-se fazer uma reserva: não se pode tomar ao pé da letra a teoria proveniente da descoberta de Miller. A compartimentação do pequeno reino devia ser máxima nos períodos de instabilidade e de esfacelamento político – exceto uma certa mobilidade dos guerreiros –, mas a Índia conheceu também, em alternância com eles, períodos de unificação política em grandes Estados e de mobilidade espacial pelo menos para certas castas que correspondiam ao pessoal do governo ou aos mercadores. O caso do Kerala é excepcional, e já a região tamil vizinha, menos instável que a planície do Ganges, mostra, por sua história política e sua população atual, que o isolamento das pequenas unidades era freqüentemente perturbado. É preciso imaginar antes uma *tendência* de a região se dobrar sobre si, certamente suficiente para diversificar seu sistema do dos vizinhos, mas não para se colocar ao abrigo das influências e dos transtornos (basta pensar nos famintos e no repovoamento). Haveria aqui toda uma história a escrever, mas o que podemos fazer é só tentar recuperar alguns fragmentos[72g].

72f. M. N. Srinivas, *Caste in Modern India*, p. 16. Para o próprio Kerala, M. S. A. Rao observou o papel representado na unificação territorial das castas pela reforma religiosa entre os Irava (*Soc. Bull.*, IV-2, 1955, p. 125).

72g. Ver, além de Miller e Srinivas ("The Dominant Caste") para o Sul (e a literatura histórica), o breve estudo de B. S. Cohn, "Political Systems in 18th Century India, the Banaras Region", 1962. Cohn observou (p. 315) que, na cadeia da subordinação dos dominantes locais ao rei de Benares e dele ao Nawab de Oudh, diferentes funções governamentais estavam ligadas a diferentes níveis do poder. Existe aí, como na casta, um aspecto estrutural, já anotado por Miller, e que deve colocar em guarda contra uma noção muito rígida do "pequeno reino" e de seu isolamento. Ver também A. M. Shah, "Political System in 18th Century Gujarat".

## 73. OS DIREITOS, RÉGIOS E OUTROS, SOBRE O SOLO

A questão da apropriação do solo, no sentido mais geral do termo, se apresenta naturalmente na consideração presente do poder e do território. A terra é a posse mais importante, a única riqueza reconhecida, e está, ao mesmo tempo, estreitamente associada ao poder sobre os homens. Era assim, pelo menos até uma época recente, como o é em geral nas sociedades tradicionais complexas[73a].

Acontece que a questão dos direitos sobre o solo, se foi muito discutida nos séculos XIX e XX, ainda não foi relacionada ao sistema das castas. Como já nos referimos, em outros trabalhos, a alguns aspectos da questão, que será discutida novamente na seção seguinte, seremos aqui muito breves[73b]. Já foram feitas muitas perguntas que não são independentes umas das outras: era o rei, na Índia hindu, proprietário do solo? Era ele, nos tempos antigos, um deus ou um servidor? Existia então propriedade coletiva, uma espécie de comunismo, nas "comunidades de aldeia"? A concepção do rei como funcionário pago da ordem pública é uma racionalização resultante da secularização da função régia e do domínio político, que teve grande êxito na literatura antiga. Quanto às "comunidades", na medida em que elas existiam, representavam uma indivisão no interior da casta, ou da linhagem, dominante (§ 74.1). A pesquisa de uma "propriedade" do solo é um falso problema, porque tudo mostra a complementaridade entre direitos diferentes que incidem sobre o mesmo objeto, tanto os da "comunidade" quanto os do rei. É notável, além disso, que a maioria dos administradores ingleses tenha abordado essa questão com concepções ocidentais gerais, mais ou menos filosóficas, e não com as concepções especiais do direito inglês, que estavam menos afastadas da realidade indiana.

Do mesmo modo que a distribuição do grão na área a cultivar nos mostra uma série de direitos de origem muito diferente que se exercem de fato sobre a colheita, também a cadeia às vezes longa de "intermediários" entre o rei e o cultivador mostra uma superposição de direitos interdependentes e, além disso, instáveis nos detalhes. Só onde o rei alienava seu próprio direito e zelava para que todos os direitos fossem reunidos na mesma mão, como

73a. A emancipação verdadeira da riqueza mobiliária é fato exclusivamente moderno, cf. § 75.

73b. *La Civilisation indienne et Nous*, pp. 22-24; *Contributions* VIII, pp. 94-97. Como a função régia não pode mais ser observada em nossos dias, a literatura antropológica é pobre nesse sentido; eis por que consideramos aqui separadamente os principais aspectos dessa função. Um quadro de conjunto exigiria uma atualização sociológica de uma literatura histórica moderna muito vasta; apresentamos aqui apenas o primeiro capítulo, com uma pequena bibliografia (Ap. C: "A Concepção da Realeza na Índia Antiga"). As inscrições são a fonte quase única para o estudo dos direitos sobre o solo até uma época recente, e seu estudo completo e sistemático ainda precisa ser feito. Fala-se amiúde atualmente de "feudalidade" a propósito da superposição dos direitos, da cadeia de dependência que foi assinalada acima. Se se considera, com Max Weber, o contato de homenagem como um elemento essencial do regime feudal, sua ausência completa aqui exige evitar o emprego dessa palavra: melhor falar de benefícios, e não de feudos, de relações de subordinação e não de vassalidade.



acontecia com certas doações piedosas, é que se criava alguma coisa parecida a uma propriedade. Mesmo aí, entretanto, a alienação era sem dúvida impossível em princípio.

Em suma, longe de uma terra determinada ser posta em relação exclusiva com uma pessoa determinada, real ou moral, cada terra comportava direitos diferentes aferentes a funções distintas e que se exprimiam no direito a uma parte do produto, ou a uma renda por parte de quem a explorava. A parte do rei em particular, longe de representar uma espécie de salário pela manutenção da ordem, exprimia um direito global sobre todas as terras, mas limitado para cada uma delas segundo essa percepção. A interdependência das castas se exprimia aqui pela existência de direitos complementares uns aos outros, dentre os quais o do rei e o do explorador da terra eram apenas os principais anéis de uma cadeia às vezes complexa.

Em suma, o sistema das castas é muito oposto àquilo que chamamos de propriedade imobiliária. O que acontece nesse domínio poderia ter sido deduzido *a priori* dos caracteres gerais do sistema. Dado um objeto, o solo, que nas sociedades tradicionais complexas em geral é da maior importância e está intimamente ligado ao poder político, pode-se prever que o sistema das castas não o colocará em relação exclusiva com um indivíduo ou uma função, mas o colocará em relação, ao contrário, com o conjunto das funções que o sistema comporta. Se os direitos costumeiros estão na prática definidos, eles serão direitos fragmentários, complementares uns dos outros; sem dúvida haverá um direito eminente, mas esse será um direito submetido aos valores e, em conseqüência, sujeito à sua função. Além disso, o sistema não toma conhecimento da força, exceto de uma força submetida a ele: ele está desarmado por esse lado, é esse seu tendão de Aquiles. Não só o favor régio mas também a intrusão violenta podem a cada instante mudar os titulares, introduzir direitos novos, modificar o que parecia serem direitos estáveis (sem com isso tocar no princípio de interdependência). A história indiana soube com muita freqüência ver os dominantes assim reduzidos ao estado de gerentes, os gerentes ao de dependentes[73c]. Eis como o sistema das castas, pela fragmentação dos "direitos" e por sua insegurança, reduz a importância que estamos inclinados a atribuir à apropriação do solo. Trata-se de uma espécie de coletivismo, mas muito mais sutil do que imaginavam nossos predecessores.

## 74. A ALDEIA

A noção de dominância, de casta dominante, representa a aquisição mais sólida e mais útil dos estudos de antropologia social na Índia. Para

73c. Este ponto foi admiravelmente esclarecido na obra clássica de Baden-Powell, um pouco esquecida hoje: *Land Systems of British India*.

apreciá-la plenamente, é preciso lembrar rapidamente a história das idéias sobre a aldeia indiana.

### *74.1. A "Comunidade de Aldeia"*

Falou-se durante muito tempo sobre a "comunidade de aldeia" (*village community*), e a expressão assumiu sentidos um pouco diferentes desde o começo do século XIX. A primeira etapa é a das descrições hoje célebres feitas por administradores ingleses do primeiro terço do século (Wilks, *Fifth Report*, Elphinstone, Metcalfe etc.). Eles descrevem a aldeia como uma "pequena república" auto-suficiente, com seus próprios funcionários e que sobrevive à ruína dos impérios[74a]. Dá-se ênfase sobretudo à autonomia política; a Índia tende a parecer uma corrente encaracolada cujos anéis seriam as aldeias. Há nessas descrições particularidades regionais (aldeias *Jāṭ* da região de Delhi descritas por Metcalfe), há traços gerais reais (*jajmānī*), há também uma certa idealização. Estamos na época romântica, e os grandes administradores desse período, um pouco paternalistas, diríamos hoje, queriam defender as instituições indígenas contra as pretensões reformadoras dos burocratas e do utilitarismo. A idealização aparece no fato de que a ligação da aldeia com o poder central (a parte devida ao rei e aos seus representantes sobre as colheitas, a natureza da categoria de aldeia oficial onde isso existisse) é minimizada e, mais ainda, a ponto de o aspecto desigualitário ter passado em branco, talvez porque ele parecesse, nessa época, normal. Sempre a "comunidade" continuou sua marcha sob o manto da igualdade.

Na época vitoriana, a "comunidade" toma um outro sentido, em relação com o comunismo suposto dos primitivos ou da pré-história indo-européia. Marx desloca a ênfase da autonomia política para a autarquia econômica. Se, finalmente, ele atribui ao rei a propriedade do solo, de sorte que resta às comunidades apenas a posse em comum, ele considera as comu-

74a. Encontrar-se-á uma série dessas descrições reunidas em R. C. Dutt, *Economic History of India*, vol. I, pp. 118, 141, 346, 386. Para uma discussão mais detalhada, ver *La Civilisation indienne et nous*, pp. 36 e ss., D. Thorner, "Marx on India..."; e "The Village Community", em *Contributions* IX. Os próprios antropólogos contemporâneos às vezes retomaram sem discernimento as antigas descrições. Assim, a de Metcalfe abre uma obra sobre o Orissa de Bailey. Ora, esse autor nega a unidade sociológica da Índia (*Contributions* III, pp. 88 e ss.) e, se tivesse se reportado ao texto de Metcalfe, teria visto que se tratava exclusivamente da região de Delhi, como Percival Spear observou cuidadosamente, insistindo na heterogeneidade social dessas aldeias (*Twilight*, pp. 117 e ss.). Vale a pena o que antecede e segue imediatamente a famosa descrição de Metcalfe e da qual raramente se fala. A "minuta" é de 1830. Trata-se (como no *Fifth Report*) de se opor à aplicação eventual do sitema individual de contribuição imobiliária chamada *ryotwari settlement*. Metcalfe explica que possui uma elevada opinião sobre esse sistema e que, entretanto, não aconselha sua aplicação universal no Norte. "The reason is that I admire the structure of the village communities, and am apprehensive that direct engagement for Revenue (o imposto imobiliário) with each separate landholder or cultivator in a village might tend to destroy its constitution." Por qual razão?: "The community is, I suspect, easily subverted... by any internal disturbance; litigation, above all things, I should think would tend to destroy it". (*Report from Select Committee*, 1832, Evidence, III, Revenue, App. n. 84, pp. 328 e ss.).



nidades como "conjuntos de produção" onde reina, em conseqüência, uma divisão do trabalho *sui generis*. Maine envereda pela procura de vestígios do comunismo da terra indo-europeu. É notável que esses dois autores, bebendo na mesma fonte, tenham falhado em reconhecer o que ela apresentva de mais importante. Com efeito, Marx cita Campbell e foi nele que Maine hauriu o essencial de seus dados antes de ir para a Índia. Ora, Campbell diz claramente que a indivisão é dos dominantes e se faz acompanhar da sujeição dos outros habitantes[74b]. Marx se esqueceu dela, e é preciso dizer que Maine a recusou, pois não aproveitou sua permanência no país para melhorar suas concepções relativas a esse fato. Aqui, como em outras partes, uma fatalidade perseguiu a erudição européia. Ali onde ela existia, a indivisão estava relacionada a dois fatos: o parentesco, ou antes a organização das linhagens no grupo dominante, por um lado, e, por outro, a unidade estrutural desse grupo em face de outros que teriam podido disputar sua posição ou diminuí-la pouco a pouco.

Finalmente, num terceiro período, os Indianos nacionalistas, apoiando-se nas descrições e nos escrúpulos dos Ingleses do primeiro período, construíram para si uma imagem idílica da comunidade de aldeia, instituição secular e democrática – não tinha a sua assembléia, o famoso pancayat de aldeia? – que só a dominação inglesa poderia arruinar irremediavelmente.

Trataremos da questão do pancayat no capítulo seguinte. Que ensinamentos se pode tirar desses avatares da "comunidade"? Em primeiro lugar, é preciso recolocar os elementos verdadeiros no quadro da dominância e dar o devido lugar à força e à conquista que tornam as posições instáveis. Depois, a situação na aldeia não é independente das circunstâncias políticas regionais: o "despotismo" se reflete em um grau qualquer na administração aldeã, que não é apenas a representação dos interesses locais em face do poder, mas também o contrário. Finalmente, reconhecendo que a "comunidade de aldeia" nasceu de um ponto de vista ocidental inaplicável à Índia em seu conjunto, porque a hierarquia e a dominância são onipresentes, e a relação ao solo menos fundamental do que se supunha, é preciso reconhecer desenvolvimentos regionais consideráveis da solidariedade comunal (como entre os *Jāṭ*), a exogamia de aldeia (no Norte), conselhos de aldeias atestados, por exemplo, na região tamil na época Cola[74c].

74b. George Campbell, *Modern India*, 1851, p. 85: "Where the democratic element prevailed... the proprietary members (of the community) were all equal, and considered themselves masters of the village, of all the lands attached to it, and of the other inhabitants..." Sobre a recusa de Maine de ler Campbell até o fim, ver *Contributions* IX. Atitude muito semelhante de Durkheim, que, numa resenha, pretende retificar o que na verdade é uma contribuição sólida de Baden-Powell, tanto era preciso a esses espíritos que a "comunidade" fosse primitiva, e não histórica e estrutural (*Année sociologique*, I, 1897, pp. 359-366).

74c. Resumo histórico comedido e sagaz: Shelvankar, *The Problem of India*, 1940. Para a época Cola, cf. nota 83f. Acrescentemos o caso em que a aldeia surge como uma unidade de tal ponto de vista limitado, como a propósito das regras de comensalidade (Mayer, *Caste and Kinship*, acima § 36, e "Local Election", pp. 193-194).

## 74.2. *A Casta Dominante*

No início dos estudos intensivos da antropologia social, parece que certos autores pouco se deixaram arrebatar pela idéia da "comunidade de aldeia": a aldeia era considerada, se não como independente do meio, pelo menos como isolável, e a ênfase era colocada mais sobre os caracteres gerais do que sobre os caracteres específicos, mais sobre a base territorial do que sobre a ideologia de casta[74d]. É um pouco forçar as coisas dizer que a introdução da noção de "casta dominante" teve como primeiro mérito colocar de novo a casta no primeiro plano ao dar um conteúdo mais preciso à idéia vaga de "solidariedade" de aldeia, em suma, tirar a aldeia indiana dos limbos sociológicos onde ainda dormia. O segundo mérito é o de ter isolado, no nível da aldeia, o aspecto não-ideológico que nos ocupa aqui. Não nos ocupamos do reino, mas constatamos na aldeia, de maneira reduzida, o princípio da função régia. A palavra "dominância" é bem escolhida, em sua oposição a "estatuto" – pelo menos na acepção dos termos que escolhemos aqui. Vejamos essas coisas mais de perto. O termo, emprestado à antropologia da África ("linhagem dominante" num grupo territorial), foi introduzido por Srinivas. Num artigo sobre uma aldeia do Mysore, publicado em 1955, ele definia a casta dominante da seguinte maneira:

> Pode-se dizer que uma casta é dominante quando ela é numericamente preponderante em relação às outras e quando ela exerce também um poder econômico e político preponderante. Um grupo de casta numeroso e poderoso é mais facilmente dominante se sua posição na hierarquia local não for muito baixa[74e].

Definição muito vaga, que é preciso discutir e tornar mais precisa. É um fato que, numa aldeia indiana, uma (ou mais de uma) casta dispunha ainda recentemente do direito superior sobre as terras ou sobre a maior parte das terras. "Direito superior" deve ser entendido aqui em relação aos outros aldeãos, o direito do rei, ele mesmo superior ao precedente, não intervindo no nível da aldeia. Foi freqüentemente assinalada, por exemplo, a distinção entre ocupantes de pleno direito, possuidores, em suma, do torrão

74d. Cf. "Village Studies" em *Contributions* I (bibl.) e a discussão sobre o lugar do fator territorial, *ibid.*, III, 92 e ss., IV, 88. Acrescentar, entre outros: S. C. Dube, *Indian Village*, 1955; K. S. Mathur, "Village Studies in India"; I. Singh, "A Sikh Village"; Karvé e Damle, *Group Relations in Village Community*, 1963. A predileção pela aldeia por parte dos antropólogos se explica em parte pela pesquisa de um grupo suficientemente completo e pequeno que seja, mais ou menos o equivalente da "tribo", para o estudo intensivo de uma sociedade complexa. Percebeu-se a tempo que, se a aldeia era isolável do ponto de vista de certos estudos, ela não constituía em si mesma uma sociedade no sentido forte do termo. *Dixit* Srinivas: "A república de aldeia que é completamente suficiente é um mito" (*India's Villages*, p. 11) – o que não quer dizer de modo algum que a aldeia não fosse no passado independente em grande medida do exterior para sua subsistência e seus serviços essenciais. Cf. Opler, "The Extensions of an Indian Village".

74e. Encontra-se em Baines, *Ethnography*, 1912, § 33, p. 42, a categoria "Landholders, Military and Dominant". A citação de Srinivas foi extraída de "The Social System of a Mysore Village", p. 18.



(originais ou por conquista ou atribuição) e ocupantes inferiores ou "estrangeiros" tolerados pelos primeiros (*Contributions* IX, notas 17, 20). Observamos anteriormente que a indivisão, que, para Maine, por exemplo, fornecia sua maior força à "comunidade de aldeia", era na realidade a indivisão dos ocupantes de direito superior, a indivisão no interior da casta ou linhagem dominante. Como Campbell havia sublinhado (*ibid.*), a "comunidade de aldeia" está sob a dependência desse grupo.

O critério de número introduzido por Srinivas surpreende um pouco. É mesmo necessário, para a casta que domina, no que diz respeito à terra, ser também a mais numerosa para "dominar" em geral? Observemos, antes de tudo, uma circunstância de fato. Na maior parte do tempo, quando se dispõe de dados suficientes, percebe-se que as castas mais numerosas numa aldeia são, por uma parte, a casta dominante e, por outra, a casta, na maior parte do tempo intocável, que fornece a maior parte da mão-de-obra, um pouco como se as castas que estão em relação mais imediata, de direito e de fato, com a terra tivessem as maiores possibilidades de crescimento numérico. Entretanto, isso não seria suficiente para introduzir o número como um dos critérios da dominância. Srinivas o justifica num artigo dedicado à casta dominante na mesma aldeia[74f], no qual explica que o estatuto real de uma única e mesma casta em diferentes aldeias pode depender do número de homens que ela pode armar para um combate, e que os próprios Brâmanes se sentem inseguros quando são pouco numerosos. Essa emergência da força brutal só surpreende em termos. Mas com isso não se demonstra que é necessário também à casta pujante em terras ser numerosa, pois a ela muito facilmente se liga uma clientela. O número tem também uma incidência moderna, nas eleições, mas ainda nesse caso ele pode ser fornecido por uma clientela com muito mais segurança do que pelos membros da casta dominante entre os quais a existência de rivalidades ou de "facções" é provável desde que seu número seja muito grande. No mesmo artigo, o autor introduz um novo critério de dominância, o grau de instrução: trata-se aqui de condições modernas, e se poderia falar também das relações, ou dos empreendimentos, fora da casta, em particular na cidade.

Há um ponto que nos afasta desse autor, pois ele parece aí não só se contradizer, mas também jogar por terra tudo o que valorizava esse conceito. É quando ele fala de "dominância ritual" a propósito dos Brâmanes, que não são nem numerosos nem ricos em terra (*ibid.*, p. 2). Pensa-se naturalmente nos usos simétricos da palavra "estatuto" pelos autores, que, não contentes em falar do estatuto que eles chamam de ritual, acrescentam o "estatuto se-

74f. Foi deixada de lado aqui a questão da posição, sobre a qual nos explicamos em outro lugar. A dominância, aberta à força direta ou indireta, comporta uma respeitabilidade derivada, que é a do Kshatriya.
M. N. Srinivas, "The Dominant Caste in Rampura", pp. 4-5. O critério do número foi contestado, principalmente por A. C. Mayer, "The Dominant Caste", p. 425.

cular" para designar de fato a dominância, o poder etc. (cf. § 34 e nota 34b). Nesse ponto, não haveria mais diferença, no essencial, entre "estatuto" e "dominância", termos que designariam aspectos diferentes da mesma coisa. Preferimos manter entre os dois uma distinção fundamental, inscrita, como vimos, na própria teoria das varnas, se não das castas[74g].

Mayer alargou o conceito de dominância ao considerar, além da aldeia, dois outros níveis, o da pequena região e o do pequeno reino, onde os dominantes não são sempre os mesmos, embora existam certas ligações entre eles, pelo menos no seu exemplo. De sua análise, como da de Cohn[74h], se depreende uma proposição muito evidente, a de que existe homologia entre a função de dominância no nível da aldeia e a função régia no nível de um território mais vasto: a casta dominante reproduz a função régia da aldeia. Enumeremos seus critérios principais: 1. direito relativamente eminente sobre a terra; 2. como resultado, poder de distribuir terras e de empregar membros de outras castas tanto nas funções agrícolas quanto nas funções de especialistas, de constituir uma clientela numerosa, até mesmo uma força armada; 3. poder de justiça também: os notáveis da casta dominante com freqüência são encarregados de arbitrar litígios em outras castas ou entre castas diferentes e podem sancionar delitos poucos importantes (§ 82); 4. de uma maneira geral, monopólio da ordenação: se o chefe de aldeia escolhido pelo Estado não é tomado de entre os notáveis dominantes, ele só pode ser seu instrumento, a menos que possua qualidades pessoais fora do comum; 5. a homologia vai tão longe, que a casta dominante é freqüentemente uma casta régia, uma casta aliada às castas régias (Mayer), ou uma casta que apresenta caracteres semelhantes (regimes de carne, poliginia etc.)[74i]. A relação entre Brâmane e casta dominante é a mesma que existe entre Brâmane e rei. Entende-se que os Brâmanes podem ser tanto dominantes como podem ser reis; eles perdem então, com relação a outros Brâmanes que os servem como sacerdotes, sua característica de casta (cf. Wiser, § 42.2).

## *74.3.* Factions

É preciso dizer algumas palavras sobre um fenômeno que acompanha a dominância e é como ela uma questão de fato e não de princípio. A aldeia indiana, no geral, está dividida naquilo que em inglês se denominou *factions*.

74g. A extensão do termo "dominância" no nível religioso parece mesmo menos defensável que a de "estatuto" no nível não religioso. Sem dúvida, pensamos aqui que é preciso distinguir absolutamente, com clareza, no próprio vocabulário, entre esses dois níveis. Mas observamos que, em certas condições, o poder se iguala sub-repticiamente ao estatuto. Poder-se-ia falar nesse caso de estatuto indireto ou derivado (ali onde nossos autores dizem "estatuto secular") e dizer por exemplo (nota anterior) que a dominância comporta uma certa superioridade de estatuto derivado.

74h. Mayer, *op. cit.*; B. S. Cohn, "Law and Change".

74i. Sobre todos esses pontos, ver as contribuições reunidas em R. L. Park e I. Tinker (orgs.), *Leadership and Political Institutions*, 1959, principalmente John T. Hitchcock, "Leadership... Two Case Studies".



Diremos a mesma coisa em francês, mas ressalvando que essas *factions* (em português: facções) não têm nada de "faccioso" no sentido da Revolução Francesa. Conhece-se há muito tempo a importância das querelas, das rivalidades, da chicana jurídica na aldeia indiana. Citamos acima um temor de Metcalfe baseado nesse fato (nota 74a). Deve-se a Oscar Lewis e a seus colaboradores, num estudo da região vizinha de Delhi, talvez o nome e certamente o primeiro estudo sistemático do fenômeno. A aldeia está dividida em grupos rivais mais ou menos permanentes, dentre os quais os mais poderosos compreendem pelo menos uma fração da casta dominante ao mesmo tempo que uma clientela recrutada entre as castas dependentes. O ponto importante é evidentemente a cisão da casta ou linhagem dominante em dois ou mais fragmentos que nem sempre seguem necessariamente as clivagens das linhagens. Essa facções se servem de todas as ocasiões de atritos e de litígios para se afrontarem, pode-se até mesmo pensar que elas se sentem muito mal se não as suscitam. Lewis forneceu um esquema muito preciso das pertinências e das relações dessas facções, que não possuem apenas relações de hostilidade, mas também relações de simpatia e de neutralidade. Pode-se peguntar se ele não reificou e solidificou um pouco demais relações que seriam na verdade mais flutuantes e amiúde mais ambíguas[74j]. E também, talvez sobretudo, se seu exemplo, no qual existem clivagens objetivas (as facções fumam em separado), não se constitui num caso limite, o campesinato *Jāṭ* representando aí, sob muitos pontos de vista, um tipo aberrrante em relação à Índia em geral. É certo, entretanto, que Lewis colocou o dedo num fato importante, mesmo que as coisas sejam em geral, como estaríamos inclinados a acreditar, mais fluidas e instáveis. O fato é confirmado por outros trabalhos que se valem do mesmo conceito, em particular o de Dhillon, que, tendo participado da pesquisa precedente, estudou do mesmo modo uma aldeia do Decão e colocou em evidência diferenças interessantes (papel do parentesco por afinidade no Sul)[74k]. O fato global é a cisão, no interior da aldeia e da própria casta dominante, em unidades que não derivam de nenhum princípio tradicional, em que a adesão de cada um está submetida antes de tudo em grande parte a seus interesses, em suma, uma importante adesão *empírica* aos agrupamentos e às divisões que resultam da casta, do parentesco de linhagem e da associação local. Surgem todos os tipos de questões. Em particular, trata-

74j. Oscar Lewis, *Village Life in Northern India*, *c.* 1958, Cap. IV (anteriormente Lewis e Dhillon, *Group Dynamics*, Delhi, 1954). Essas questões e essas atitudes são geral e necessariamente bastante secretas, as declarações que se poderia obter quase que teriam de ser extorquidas, e os dados são amiúde contraditórios, e se pode perguntar se a numerosa equipe de Lewis, que trabalhava sem muita discrição durante um período bastante breve, pôde realmente obter uma imagem pelo menos exata de fatos que muito dificilmente se pode obter.

74k. H. S. Dhillon (*et al.*), *Leadership and Groups in a South Indian Village*, 1955; ver também Firth *et al.*, "Factions in India and Overseas Indian Societies", em *Brit. Journ. of Sociology*, 8, 1957; Beals e Siegel, "Pervasive Factionalism" (Namhalli, Mysore) 1960; McCormack, "Factionalism"; Inayat Ullah, "Caste, Patti and Factions"; Park e Tinker, *Leadership*.

se aí de um fenômeno ligado, de um modo ainda pouco claro, à organização tradicional, ou, como a maioria sem dúvida está inclinada a pensar, de um fato moderno, ligado às mudanças recentes introduzidas pela inserção da aldeia num conjunto econômico e político que age fortemente sobre ela? É claro que as mudanças contemporâneas multiplicam as causas de atritos, mas isso não significa que o fenômeno em si mesmo seja recente. Contentemo-nos com uma observação, à guisa de transição para o capítulo seguinte. Do ponto de vista formal, o fato parece estar ligado a um caractere de autoridade: como se vai ver, nesse sistema um homem só pode ter uma autoridade inconteste em relação a pessoas de casta dominada ou inferior. No interior de um grupo de estatuto determinado, a autoridade é muito mais plural do que singular. É bem conhecido o fato de que, fora das funções oficiais, raramente se encontra um chefe ou *leader* único, ao passo que a autoridade e a influência são amiúde partilhadas entre dois ou vários "anciãos".

## *75. O PROBLEMA DA ECONOMIA*

Podemos ir mais longe e, depois das implicações políticas do sistema das castas, estudar suas implicações econômicas? Gostaria de colocar aqui a questão da aplicabilidade à Índia tradicional da categoria mesma da economia, e também a questão, ligada à anterior, do lugar da riqueza mobiliária, do dinheiro e do comércio, na sociedade indiana. Colocar a questão não é resolvê-la, mas é despertar dúvidas e também indicar alguns objetos de estudo.

Em primeiríssimo lugar, é preciso lembrar esse fato elementar, mas muitas vezes esquecido, de que, entre nós mesmos, foi só no fim do século XVIII que a economia surgiu como uma categoria distinta, independente da política[75a]. No que concerne à Índia, um outro fato, do qual muitos aspectos são conhecidos e estudados, mas que escapa com freqüência em si mesmo, em sua amplidão e em seu caráter fundamental, é o de que a dominação inglesa emancipou a riqueza mobiliária, substituindo um regime político de tipo tradicional por um regime de tipo moderno que garante a segurança dos bens como uma de suas tarefas fundamentais, um regime que, com relação ao antigo, abdica em favor da riqueza uma parte de seu poder. A transformação da terra em mercadoria é apenas um aspecto dessa mudança. Sem dúvida, existe na Índia contemporânea uma esfera distinta de atividade econômica propriamente dita, mas foi o governo inglês que a tornou possível[75b]. Entretanto, são inúmeros os autores que não hesitam em falar de economia na Índia tradicional, sem nunca dizer como eles a definiriam. Essa dificuldade nos surgiu já a propósito do sistema jajmani, mas não se limita a ele. Alguns autores parecem perceber a dificuldade, porque não separam o político do econômico; infelizmente, o que para eles define o domínio "político-econômico" é o "poder" no sentido mais vago. Ora, o "poder" é uma noção que, embora represente um papel central na ciência política contemporânea, nunca justificou esse papel, tão obscuro ele é. Entretanto, essa maneira de proceder tem uma vantagem, a de que podemos fazer alguma coisa corresponder ao domínio político-econômico na tradição indiana, a saber, o domínio do *artha*[75c]. De fato, em todo este capítulo, ali onde dissemos "político", supusemos alguma coisa como uma componente econômica implícita nesse "político". É o caso da dominância que é "riqueza", posse de interesses imobiliários, ao mesmo tempo que poder político. Mais precisamente, o que caracteriza essa sociedade, como muitas outras sociedades tradicionais, é essa ligação no mesmo fenômeno de dois aspectos, essa indistinção entre eles. Pode-se dizer que, da mesma maneira que o religioso engloba a seu modo o político, o político engloba em seu interior o econômico. A diferença é que o político-econômico é destacado, nomeado, em posição subordinada, em face do religioso, ao passo que o econômico permanece indistinto no interior do político. Com efeito, pode-se, nos textos hindus, estudar a realeza, mesmo que ela seja objeto de menos cuidados com relação ao sacerdócio. Mas, se dermos um passo a mais e colocarmos a questão do comerciante, os textos normativos, em suma, se calam. Estamos, assim, reduzidos a uma questão de puro fato: em que medida a riqueza do comerciante é garantida pelo poder

75a. A transição dos fisiocratas a Adam Smith e de Adam Smith a Townsend e a Malthus é característica nesse sentido. Cf. Karl Polanyi, *The Great Transformation*, 1944: "Um mercado de regulação automática não exige nada menos do que a separação institucional da sociedade em uma esfera econômica e política... É verdade que nenhuma sociedade pode existir sem alguma espécie de sistema que assegure a ordem na produção e na distribuição dos bens. Mas isso não implica a existência de instituições econômicas separadas; normalmente a ordem econômica é simplesmente uma função da ordem social na qual está contida. Nem na tribo, nem na feudalidade, nem no mercantilismo existia... um sistema econômico separado na sociedade. A sociedade do século XIX, na qual a atividade econômica era isolada e imputada a um motivo especificamente econômico, constitui, na verdade, uma inovação singular" (p. 71).

75b. Um pequeno número de referências escolhidas pode dar um idéia da submissão do mercador e da insegurança da riqueza no momento em que se estabelece o poder britânico. François Bernier é muito explícito sobre as condições em Delhi no século XVII: o rico esconde sua riqueza, o artesão (joalheiro) é chicoteado por ordem dos nobres (*Voyages*, 1830, I, pp. 149, 221-226, 311-312, 319). Notemos, também, um pouco marginalmente, que a tortura era regularmente empregada pela administração mogol com relação a governadores de província sempre suspeitos de enganar o fisco sobre o rendimento do imposto (Spear, *Twilight of the Mughuls*).
O *abbé* Dubois assinala a insegurança da riqueza mobiliária em face da arbitrariedade e da força no Mysore (*Moeurs*, I, 31; II, 462 e ss.). Dir-se-ia que se trata de governos muçulmanos? Basta nos reportarmos às exações dos Marathas nos territórios submetidos à sua administração e meditarmos sobre esta passagem de Elphinstone relativa ao centro da mesma região Maratha (*Report on the Territories*, p. 7): "a insegurança da propriedade os deixou tão desconfiados do futuro que eles gastam anos de economia por ocasião de um casamento ou de qualquer outra cerimônia... Os efeitos são visíveis... nas dívidas e na penúria em que está mergulhada toda a população agrícola". A insegurança impressionara profundamente Elphinstone, do mesmo modo que o comportamento economicamente irracional dos camponeses marathas. Seria essa situação, por um lado, o resultado de guerras incessantes? Mas precisamente um tal estado de coisas reinou na história de todas as regiões da Índia durante grandes períodos. Uma luta mais ou menos legendária entre reis e mercadores foi resgatada em DAS, *Gandhavaniks*, pp. 99 e ss., citado com detalhes em Max Weber, *Hind. u. Buddh.*, p. 87.

75c. Sobre o *artha* e seu componente "econômico", cf. Ap. C.

régio ou, ao contrário, depende de si mesma? É preciso, então, explorar os diversos períodos históricos para tentar ver o que aconteceu aí com relação a esse tópico. A tarefa é difícil. De uma pesquisa rápida parece resultar que a situação variou muito de uma época ou de uma região para outra[75d]. Foi só nos períodos de unificação política e nos grandes reinos relativamente policiados que o rei se interessou pela prosperidade do reino e favoreceu, em seu próprio interesse, o comércio. Seria preciso, ademais, prever essas flutuações, porque a ideologia emudecia sobre essa questão.

Vê-se que não era uma audácia perguntar se se pode falar de economia na Índia tradicional. A implicação "econômica" maior do sistema das castas é, se se quiser, a incerteza mesma que acabamos de indicar. Parece mesmo que Weber tinha razão em ver uma ligação particular entre o comércio e algumas seitas, sobretudo o jinismo, e que a história econômica fosse nesse sentido tributária da história das heresias, do que se falará um pouco no Capítulo 9.

75d. Cf. as conclusões de D. D. Kosambi sobre as variações da circulação monetária, *Introd. to Indian History*, pp. 162 e ss. – Pode ser surpreendente não se encontrar aqui um resumo ou uma discussão do amplo afresco histórico esboçado por Max Weber em seu *Hinduismus und Buddhismus* a propósito da categoria dos Vaishyas, na qual expõe um longo conflito entre o poder patrimonial apoiado nos sacerdotes e a classe rica, comerciante ou "burguesa" em vias de desenvolvimento (pp. 77 e ss. e especialmente pp. 86 e ss.). A bem da verdade, por mais competente que seja o presente autor para julgar essa brilhante reconstituição histórica, e por mais engenhosa e penetrante que seja a interpretação de Weber, parece-nos que ele elabora um conjunto de hipóteses bastante pesado com relação aos dados utilizados; que estamos, em certa medida, diante de uma obra de imaginação (é bem verdade que Weber indica muito poucas de suas fontes). Mais precisamente, Weber interpreta os dados no quadro de idéias gerais emprestadas ao Ocidente e, particularmente, à Idade Média européia. Chega a uma diferença profunda, mas supondo uma dinâmica semelhante. Esboçamos uma retomada mais radical da questão.

*8*

# O GOVERNO DAS CASTAS
## JUSTIÇA E AUTORIDADE

### *81. DO PODER À AUTORIDADE*

A maioria das castas possui órgãos de governo, e mesmo aquelas que não os possuem exercem, de maneira difusa e não formalizada, uma autoridade sobre seus membros e podem, por exemplo, excomungar e exilar um deles. Mas a questão não se resume nisso: não só os conflitos entre castas diferentes podem exigir que uma autoridade superior seja reconhecida, mas também as castas recorrem freqüentemente a superiores para resolver seus conflitos internos, e veremos até mesmo que a excomunhão exigia um defensor oficial. Quando, numa aldeia, membros de uma casta dominada ou dependente vêm pedir a um notável da casta dominante para arbitrar um litígio, eles reconhecem sua autoridade enquanto árbitro ou juiz. Passamos, aqui, do poder à autoridade. Se a força se legitima ao se submeter aos ideais bramânicos e se torna, assim, poder, o poder se vê, no nosso exemplo, investido pelos submetidos de uma autoridade judicial. Assim reconhecido, interiorizado de algum modo, pelos sujeitos, o poder se iguala, numa esfera particular, à autoridade por excelência, que é a autoridade religiosa: do mesmo modo que o Brâmane tem autoridade em matéria religiosa, o dominante tem autoridade em matéria judiciária. Observamos, então, entre os dois princípios opostos do estatuto e do poder a equivalência – secundária – que já havíamos encontrado na gradação dos estatutos. Eis aí as razões que nos obrigaram a falar de poder e de dominância antes de falar da autoridade interna à casta.

Em matéria de justiça, os textos clássicos são muito claros: O rei, esclarecido por Brâmanes especialistas do *dharma*, distribui a justiça em toda sua soberania. Dir-se-ia que a autoridade jurídica pertence aos Brâmanes, e a autoridade judiciária, ao rei. De maneira geral, a função régia aparece nos *Dharmashastras* como a solução quase miraculosa de um problema terrível, a mola que permite ligar e articular um sobre o outro dois universos de outro modo inconciliáveis, o da força e o da Lei, o do ideal e o do fato[81a]. Graças ao rei, em particular, o Brâmane permanece transcendente com relação à administração deste mundo. Sendo a função essencial do rei a de preservar o sistema das varnas com o impedimento de sua mistura, ele possuía naturalmente autoridade sobre as castas. A dupla natureza reaparece de maneira evidente no nível das sanções judiciárias. Ao passo que o rei proclamava um castigo, os Brâmanes prescreviam – às vezes para o mesmo ato – uma expiação. A distinção nem sempre é clara, e existe pelo menos um contágio entre as penas. Reencontraremos a expiação na época moderna para as faltas religiosamente mais graves. No que diz respeito ao governo das castas, um outro traço clássico se impõe: os textos falam da obrigação do rei de considerar os usos e costumes dos agrupamentos constituídos em linhagens, corporações etc., até mesmo, e principalmente, os costumes dos heréticos. Mesmo nos nossos dias, é possível ver dominantes arbitrando litígios em função dos costumes de cada casta particular.

É possível, portanto, antes de estudar em detalhes o grupamento interno da casta, ver até que ponto ela é, ou era, regida do exterior, pelo rei ou por uma autoridade religiosa reconhecida. Como a função régia se reflete no nível da aldeia, passaremos da jurisdição régia à da casta dominante na aldeia, mas aí deveremos discutir a existência de um ser semimítico, a assim chamada "assembléia da aldeia", como agente de justiça. Terminaremos tentando caracterizar a autoridade em geral.

## *82. A AUTORIDADE SUPREMA EM MATÉRIA DE CASTA*

Sendo o rei o juiz por excelência, o juiz supremo, pode-se representá-lo tradicionalmente reservando para si as questões graves e se estatuindo como corte de apelação em qualquer outra causa julgada por uma outra instância, costumeira ou não. Inversamente, ele poderia remeter a esse tribunal costumeiro as questões a ele submetidas. Normalmente auxiliado por um comitê de Brâmanes peritos no *dharma*, podia delegar sua autoridade a um deles[82a].

81a. Sobre a justiça e sobre o papel do rei, pode-se agora remeter à obra magistral de R. Lingat, *Les sources du Droit dans le système traditionnel de l'Inde*, Paris, Mouton (*c.* 1967).

82a. Conhece-se a justiça da dinastia Maratha graças a V. T. Gune, *The Judicial System of the Marathas*, 1953. Assinalemos rapidamente que o sistema de governo dos reis Marathas, ou melhor de seus ministros Brâmanes, se, por um lado, é influenciado pelos Mogóis, parece, ademais, agir com uma vontade de revivescência dos letrados hindus.



Vê-se, em alguns exemplos, que o rei intervém diretamente na hierarquia das castas para reformá-la ou fixar a posição respectiva de diferentes castas ou subcastas (estas últimas especialmente onde existe hipergamia, § 55)[82b]. O rei podia até mesmo promover às vezes uma casta ou fazer uma pessoa passar de uma casta para uma outra. Com relação ao Uttar Pradesh, várias tradições lendárias de "fabricação" individual ou coletiva, de Brâmanes são relatadas por Nesfield. Importante e, em suma, mais bem atestado, é o papel do rei na excomunhão e na reintegração de um excomungado. O rei podia excomungar não só uma pessoa (em Cochin sua decisão era necessária), mas também todo um grupo, conforme testemunho de Baroda e um exemplo impressionante de O'Malley para Orissa. A sanção régia era freqüentemente necessária para a reintegração do excomungado, e essa prerrogativa foi transmitida aos soberanos mogóis e mesmo, durante um breve período, ao governo inglês. Observe-se que uma grande parte dos exemplos provêm de regiões afastadas e de distritos montanhosos onde a casta era relativamente fluida e onde a organização tradicional se mantinha, por oposição, com relação ao Norte, à planície, onde a conquista muçulmana privara os Hindus de seus soberanos próprios e, como observou Ibbetson com relação ao Panjab, os repelira sob a influência única dos Brâmanes.

Ao lado do controle régio, temos exemplos de controle religioso: na Cachemira, o Dharma Sabha se reunia no templo régio e julgava assuntos relativos à casta, podendo inclusive se pronunciar a respeito da exclusão. Com freqüência, um Brâmane, um "guru" ou um membro de uma seita auxilia a instância judiciária da casta, o *pañcāyat*, ou mesmo a substitui. Não espanta ver a religião intervir em assuntos como a morte de uma vaca ou a reintegração, quando se trata de proclamar uma expiação que tem um aspecto purificatório. Observe-se apenas que, ao mesmo tempo que o Brâmane, aparece aqui também a seita[82c].

Observemos com Hutton que essas funções eram remuneradas (Manipur), e notemos a continuidade entre a antiga justiça régia e a justiça oficial de hoje. Sejam quais forem as novidades introduzidas pela justiça inglesa, ela não era uma novidade enquanto justiça oficial, como se a casta ou a aldeia ti-

82b. Seremos muito breves. O excelente capítulo III dos *Indian Caste Customs* de O'Malley (que servira em Orissa, onde os chefes dos Estados Feudatários haviam conservado suas funções) é retomado substancialmetne em Hutton, *Caste*, pp. 82-86, e, portanto, acessível em língua francesa. Para este capítulo em geral, beneficiamo-nos do *Census* de 1911, que colocou o governo da casta na ordem do dia e foi utilizado por O'Malley, e por Blunt para o U. P. (pp. 127 e ss.). É preciso colocar à parte o caso em que o rei age como chefe de sua própria casta, para além mesmo do território de seu reino (como o Marajá da Cachemira, que possuía autoridade sobre os Rajputs dos distritos "britânicos" vizinhos).

82c. Ver Blunt, pp. 118, 122, 127 (*dharmādhikarī*, chefe ou responsável pelo dharma nos distritos himalaianos). Kane assinala, sob o reinado de Shivaji, contendas resolvidas pelos Brâmanes e por Shankaracarya, chefe da seita vedantina (*Hist. of Dh. Sh.*, II-2, p. 971). A questão da adulteração da manteiga em Calcutá em 1917 relatada por *Lord* Ronaldshay (*India*, pp. 209-213, resumida em O'Malley, *I. C. C.*, p. 121) mostra a combinação do papel do governante, dos Brâmanes e das castas interessadas, e também da pena pronunciada pela casta para os culpados (excomunhão) com a expiação prescrita pe-

vessem até então bastado a si mesmas, como muitas vezes se imaginou. Até mesmo as petições sob as quais submergiram as autoridades do *Census* e que visavam a obter, para um determinado grupo, o reconhecimento governamental de um estatuto desejado testemunham, à sua maneira, as prerrogativas do poder nesse domínio[82d].

É possível imaginar as funções judiciárias do rei como distribuídas ao longo da cadeia de subordinação territorial e chegando, a partir dele, aos seus representantes locais, ou permanecendo ligadas aos reis ou chefes regionais por ele submetidos. Existe, assim, continuidade do soberano até os chefes regionais e locais, até os dominantes da aldeia, como observou O'Malley. Os senhores do solo de uma pequena região distribuíam a justiça à maneira dos senhores locais e recebiam não só multas, mas também direitos sobre os casamentos etc. Essas funções, nas regiões em que foram reconhecidas pelos Ingleses, se perpetuaram, por exemplo, para os Zamindars do Uttar Pradesh até a abolição do zamindari em 1951.

## *83. O "PANCAYAT DE ALDEIA"*

Nas obras relativas à história moderna da Índia, fala-se de bom grado do conselho ou assembléia de aldeia, no mais das vezes com a expressão "pancayat de aldeia". Voltaremos à palavra "pancayat" (§84.1), diremos por enquanto que ela pode designar tradicionalmente toda reunião para fins de justiça ou de arbitramento, seja qual for sua dimensão; é, em suma, um tribunal costumeiro num sentido muito amplo e até mesmo, no caso da assembléia de casta, um órgão executivo e até legislativo. Nunca se definiu bem o que se entende com a expressão "pancayat de aldeia", mas, na literatura indiana do século XX em particular, estabelece-se uma ligação com a noção de "comunidade de aldeia", que criticamos antes. Nos termos de uma crença muito difundida, a "comunidade de aldeia" teria tido mais ou menos universalmente como órgão o "pancayat de aldeia". A economista Vera Anstey formula essa crença de maneira toda particular:

> Há muito tempo se reconheceu...que um dos piores resultados da dominação inglesa fora o declínio do estatuto e dos poderes dos pancayat de aldeia. Antigamente essas coletividades ("bodies") controlavam a vida na aldeia e constituíam uma ligação poderosa entre as massas[83a].

A mesma idéia pode ser encontrada em toda a literatura, ou quase. Acreditou-se tanto nessa instituição, que ela começou a ser pesquisada. Os

82d. Existem limites para a autoridade régia nesses assuntos. Dizem-nos às vezes que a opinião pública nem sempre seguia a decisão régia: "Os Brâmanes Sarasvat do Maharashtra... chegaram a justificar sua reivindicação da qualidade de Brâmanes à corte do Peshwa, mas, como a opinião pública lhes era hostil, não obtiveram um estatuto igual ao das outras castas de Brâmanes" (Ketkar, *Hist. of Caste*, I, p. 22).

83a. O'Malley (org.), *Modern India and the West*, p. 263.



pesquisadores do *Census* de 1911, apressados em estudá-la, chegaram a reconhecer sua ausência em vastas regiões da Índia. Blunt nos diz que ela não existia na planície de Uttar Pradesh, e o *Census* de Bombay chega a dizer que ela é um mito[83b]. Como explicar isso? Alguns dirão que essa coisa realmente existiu: se não foi possível encontrar seus rastros é porque a dominação inglesa a destruiu, e como explicar então que a existência da instituição seja atestada em certos lugares? Há uma outra explicação, que exigiria, para ser plenamente convincente, um estudo histórico de toda a literatura sobre a questão. Um fato, ademais, rico de ensinamento, uma crença chegou aqui a constituir seu objeto. A crença vê a Índia antiga e eterna como uma "democracia de aldeias", e para serem democracias as "comunidades" deviam, necessariamente, ter seu órgão representativo. Esse órgão lhes foi dado[83c]. De que maneira? Com a reunião, na mais perfeita inocência, de fatos heterogêneos em torno de alguns dados exatos até a obtenção de um grau de consistência e de generalidade desejadas. Reunamos em breve algumas observações para ver como isso foi possível.

Em primeiro lugar, uma boa parte da literatura em causa ignora os pancayats mais bem atestados, os pancayats de casta; ela inclui, portanto, no "pancayat de aldeia" um sentido vago, um pouco como se se falasse de justiça rural. Em segundo lugar, todas as vezes que, sob a égide dos dominantes, alguns peritos se reúnem para arbitrar ou julgar contendas internas à aldeia, por exemplo numa casta dominada, ou entre castas diferentes, pode-se falar, num sentido já mais preciso, de pancayat de aldeia. Ora, esse sentido é, creio, o que predomina nos escritos de Munro e de Elphinstone, constantemente citados. Esses grandes administradores do começo do século XX estavam preocupados em regulamentar o mais possível as contendas existentes no nível da "aldeia", por meio de pancayats, e em evitar que todas elas comparecessem diante da justiça oficial[83d].

83b. Blunt, *op. cit.*, p. 147, nota 1, J. Matthai, *Village Government in British India*, 1915, p. 19, e H. Tinker, *The Foundations of Local Self-Government in India*, 1954, p. 94, citam o *Census* do Estado de Bombay de 1911: "...o mito nasceu provavelmente do fato de que uma aldeia é geralmente mais ou menos invariavelmente formada de muitas famílias da mesma casta", isto é, que um pancayat de casta na escala da aldeia foi chamado de pancayat de aldeia. É o caso da população simples, "unicasta" – que não exclui as castas servis e os Intocáveis.

83c. O *Report of the Study Team on Nyaya Panchayats* (pancayats judiciários), publicação oficial de 1962, citando amiúde Radha Kumul Mookerji, *Local Government in Ancient India*, escreve, entre outras coisas: "A gênese dos panchayats deve ser procurada nas instituições democráticas... desenvolvidas pelas antigas comunidades de aldeia autônomas...". "A assembléia de aldeia exercia a autoridade suprema na aldeia." "Uma das funções mais importantes das antigas assembléias de aldeia era a administração da justiça" etc. (pp. 6, 7, 9).

83d. O deslizamento de sentido é evidente na interpretação desses textos por R. C. Dutt (*Economic Weekly*, vol. I, notadamente pp. 151, 321, 351). Sou obrigado aqui a ser muito sumário, restringir-me à nota predominante. Para a região de Elphinstone, ver a nota seguinte.
Couplant é um dos raros autores recentes a fazer essas distinções numa obra geral: "Na Índia do sul, segundo o costume antigo, o chefe da aldeia convocava um comitê de anciãos, chamado panchayat, para arbitrar uma contenda entre aldeãos." (Nota:) "É preciso distinguir esses panchayat da forma mais comum, o panchayat de casta formado de membros de uma única casta e que trata das questões de casta" (*India. A Restatement*, 1945, p. 76).

Em terceiro lugar, observe-se que, ali onde se reunisse em assembléia para decidir sobre as questões comuns à "aldeia", estivesse em causa a coleta de impostos ou a administração da aldeia em geral, isso era *em primeiro lugar* uma prerrogativa da casta dominante. Seria melhor falar, por conseguinte, nesse sentido, de assembléia ou pancayat dos dominantes, e não de aldeia. É relativamente secundário, do ponto de vista do poder de decisão efetivo, que a reunião seja às vezes pública, que os dominantes se ajuntem segundo a tradição local ou as circunstâncias dos representantes dos dominados. Finalmente, em quarto lugar, não se deve imaginar o funcionamento da aldeia, em particular o grau maior ou menor de articulação e de formalização de suas funções, como independente do poder régio ou central[83e]. Tudo o que se sabe tende a mostrar, ao contrário, que tudo isso dependia, e depende ainda hoje, do estabelecimento de uma relação satisfatória com o poder central. Talvez se perceba agora como se pôde, ao misturar diversas espécies de reuniões deliberativas e tirar proveito da idealização da "comunidade de aldeia", construir um ser misterioso do qual se pode dizer ao mesmo tempo que ele existe e que não existe. Juntemos a isso alguns raros mas notáveis documentos históricos, como as atas gravadas na pedra da assembléia e das comissões especializadas da aldeia de Uttaramerur no reino Cola no século XII, e compreenderemos como um patriotismo em luta contra a dominação estrangeira pôde vestir a imagem exultante de uma democracia aldeã que só seria sombreada na época moderna[83f].

83e. Graças a Gune (*Judicial System of the Marathas*, pp. 58-61) tem-se uma imagem precisa do conselho de aldeia ou *gota* sob o governo do Peshwa. Seus membros eram de três tipos: 1. os Watandars, administradores e servidores da aldeia, que tinham à sua frente o chefe da aldeia ou Patel, nomeado pelo governo e encarregado da cobrança do imposto (o Patel podia distribuir a justiça e ter assistentes para isso; já se disse que a autoridade desse chefe só é real se ele pertence à casta ou é reconhecido por ela); 2. os Mirasdars ou dominantes; 3. os Uparis, hóspedes ou clientes que não tinham voz deliberativa. Eis um caso bem articulado: a dominância, a ligação estreita com o poder régio aí são evidentes. Para esclarecimentos sobre os dominantes e o Patel, ver o extrato do relatório de Robertson, *ibid.*, pp. 384 e ss. Observe-se que o *gota* caiu em desuso e foi substituído por panchayats nas funções judiciárias (*ibid.*, pp. 39 e ss., 55 e ss.). Para a ligação entre justiça local e justiça régia, ver § 84.

83f. Uttaramerur é bastante citada, cf. K. A. Nilakanta Sastri, *The Colas*, índice, *s. v.*, ou *Studies in Cola History*; Appadorai, *Economic conditions*. Tinker, na obra citada, organiza muitas noções. Escreve principalmente: "O sistema hindu das castas... pela autoridade do panchayat de casta habituava um homem a se considerar primeiro como membro de um grupo de casta hereditária, e só em segundo lugar enquanto habitante de um território particular..."(*op. cit.*, p. 17) e "(o conselho ou pancayat de aldeia) raramente era representativo da totalidade da aldeia: ele podia ser tomado entre os membros das famílias fundadoras, ou entre os Brâmanes e os cultivadores superiores..." (p. 19). E ainda: "Se bem que o governo da aldeia indiana jamais tivesse sido 'democrático' no sentido ocidental, num certo sentido todo o corpo de aldeãos nele tomava parte. O antigo panchayat, como tribunal de casta (N. B.) ou como órgão judiciário ou administrativo, deliberava normalmente em presença de todos aqueles que quisessem assistir às reuniões. Os espectadores, sem tomar parte diretamente nos debates, formavam uma espécie de 'coro'..." (p. 20). Eis-nos de volta finalmente à Índia!
Às vezes encontramos afirmações da existência do "pancayat de aldeia" na literatura antropológica recente, mas elas são de uma confusão surpreendente. Lewis fala de um tal pancayat nas cercanias de Delhi, mas concorda com que seja dominado pelos Jats; parece mais tratar-se de pancayat de casta dominante. (Não esquecer que, nos dias atuais, o legislador criou pancayats de aldeia, ditos "estatutários" ou oficiais.) Beals dá uma afirmação formal (Estado de Mysore) e remete a fontes antigas (em Marriott, *Village India*, p. 89). No mesmo Estado, Srinivas conhece apenas pancayats de casta, um dos quais, o da casta dominante, pode fazer figura de pancayat de aldeia no sentido amplo (*Vill. India*, pp. 18 e ss.). Bailey, para uma região afastada de Orissa, fala longamente do pancayat de aldeia e o dá como anterior à administração inglesa, mas sem se estender sobre sua organização (*Econ. Frontier*, pp. 107, 191 e ss., e Cap. XII).



Deixando de lado a administração da aldeia para considerar apenas a justiça, concluiremos, por nosso turno, que não existia, nas vésperas da conquista inglesa e salvo casos excepcionais, pancayat de aldeia enquanto instituição permanente, distinta dos pancayats de casta. Havia um pancayat da casta dominante na aldeia, e havia reuniões de árbitros ou juízes *ad hoc*, temporários. Só o encorajamento e o reconhecimento por parte do governo podiam provocar a existência de verdadeiros pancayats de aldeia.

## *84. O GOVERNO INTERNO DA CASTA*

### *84.1. "Pancayat": A Palavra e a Coisa*

A autoridade suprema no interior da casta é, ali onde ela existe, a assembléia de casta (ou mais exatamente de um fragmento da casta). Essa assembléia é freqüentemente chamada de "pancayat" na literatura e provavelmente de fato. Mas a significação da palavra ultrapassa em muito esse emprego. A palavra *pañcāyat* é formada de *pañc* (indo-ariano), "cinco"; evoca, portanto, de imediato, mais um pequeno comitê do que uma assembléia numerosa. Eis por que Blunt supõe, para o Uttar Pradesh, que ela designe mais o comitê que dirige a assembléia e que conta no mais das vezes com cinco membros. Na realidade, a palavra designa uma reunião de alguns notáveis, "quatro ou cinco" como diríamos[84a]. Recorre-se a um comitê como esse, não só para dirigir a assembléia (U.P.), mas de uma forma muito generalizada para arbitrar um litígio. Além disso, alguns grupos distinguem muito exatamente as diferentes espécies de reuniões, de comitês ou de assembléias (cf. meu *Sous-caste*, p. 268). A assembléia de casta é, em virtude da autoridade de que é revestida, o caso mais solene de uma reunião como essas. Essas reuniões em geral não são apenas judiciárias, pois de um lado elas podem ser simplesmente arbitrais, de outro a assembléia de casta pode ter funções administrativas ou executivas, e até mesmo legislativas, na medida em que pode

84a. A abundância das referências no que segue leva a abreviá-las: V. I. está por: Marriott (org.), *Village India*; I. V. por Srinivas (org.), *India's Villages*; E. A. por *Eastern Anthropologist*; M. I. por *Man in India*.
A maior parte dos autores recentes define implícita ou explicitamente o pancayat como uma reunião de notáveis ou de anciãos, quer se trate de pancayat de casta (Carstairs, *I. V.*, p. 68 – Bhils de Udaipur – "responsible caste fellows"; Gough, *V. I.*, pp. 44-45, "elect their own leaders") ou mais geralmente, Lewis, *Vill. Life*, p. 26, "a group of recognized leaders who meet..."; Srinivas, *V. I.*, p. 18, não define, mas fala a todo momento dos anciãos (*elders*); Mayer, "Dominant Caste", pp. 408-409, "arbitrators", "headmen", "leaders"; Bailey, *Econ. Frontier*, "council" (de aldeia). Sobre o governo interno da casta, conheci tarde demais para utilizar: *Data on Caste, Orissa*, organizado por N. K. Bose (dez monografias de castas).

modificar o costume, decidir por exemplo não mais tolerar o recasamento de viúvas, ou modificar as regras de intercasamento.

O que a palavra *pañcāyat* deve evocar em primeiro lugar para nós é essa *autoridade plural*, guardiã do costume e da concórdia, a quem se recorre em particular para a decisão de conflitos – para arbitrá-los ou para condenar o que é contrário ao costume. Ela é formada essencialmente de um pequeno núcleo de notáveis ou de especialistas, ao qual se podem juntar espectadores mais ou menos ativos. Sempre lembrando que para os interessados existe continuidade entre as reuniões mais modestas e efêmeras desse tipo e aquela que exerce a autoridade suprema no interior da casta, é preciso distinguir. É preciso distinguir especialmente o caso em que castas diferentes estão em jogo, por exemplo no arbitramento de uma contenda intracasta pelos dominantes do lugar.

A literatura recente é relativamente pobre sobre a assembléia de casta e sobre o pancayat intracasta em geral. Resumiremos, então, para começar, o quadro regional da assembléia de casta dado por Blunt para o Uttar Pradesh segundo o *Census* de 1911. Às vezes faremos alguma generalização[84b].

## *84.2. A Assembléia de Casta (U.P. etc.)*

Blunt distingue três castas, conforme a casta não tenha assembléia, tenha uma assembléia permanente (a saber: dotada de um pessoal permanente) ou uma assembléia não permanente. O primeiro caso é encontrado com freqüência entre as castas superiores, as castas de "duas-vezes-nascidos", das três varnas superiores. A autoridade é então difusa, é a "opinião pública" que, conforme o caso, excomunga ou boicota, além disso, efetivamente. O caso a que Blunt chama da pancayat não permanente é aquele em que a assembléia só se reúne a pedido de um culpado, depois de sua comunidade o ter excluído sem decisão formal: ele então recorre dessa atitude coletiva diante da assembléia, de maneira a obter sua reintegração por meio de uma sanção a ser determinada. A bem dizer, essas reuniões parecem excepcionais, e pouco numerosas são as castas das quais se pode dizer que as conheçam realmente; eis aí, em suma, um tipo intermediário entre o precedente e o se-

84b. Blunt, *op. cit.*, pp. 104-131, resumido por Hutton, pp. 86-96. M. N. Srinivas escreveu vários estudos: "A joint family dispute in a Mysore village", em *Journal of the M. S. University of Baroda*, vol. I, 1952, pp. 7-31 (abaixo: "Srinivas, *JBar.*"); "A caste dispute among washermen in Mysore", em *The Eastern Anthropologist*, vol. VII, 1954, n. 3-4, p. 149-168 (abaixo: "Srinivas, *E. A.*"); "The case of the Potter and the Priest", em *Man in India*, 39-3, 1959, pp. 190-209 (abaixo "Srinivas, *M. I.*"); esses três artigos foram republicados recentemente: *The Study of Disputes*, University of Delhi, s. d. (mimeo.). Ver também meu *Sous-caste*, pp. 284-312 (muito detalhado, só remeterei a ele com relação a alguns pontos), e B. S. Cohn, "Law and Change" (organização estrita e de espírito comunitário das Camar). Lewis, *Vill. Life*, teria muito a dizer (pancayats "de facção" etc.), infelizmente não detalha nada. Outros autores fazem anotações esquivas, como Carstairs, que assinala em Udaipur a presença de "scores of unrelated informal panchayats" (p. 37).



guinte. Ao contrário, o "pancayat permanente" é atestado entre cento e quatro outras castas da região, das quais oitenta e oito são ou profissionais (sessenta e seis) ou baixas (vinte e duas). Esse ponto deve ser observado.

Nesse caso a assembléia ou pancayat possui um ou mais dignitários permanentes, encarregados de levar as infrações ao seu conhecimento e de convocá-la em caso de necessidade (p. 106). Essas pessoas são sempre membros do comitê. Na maior parte do tempo existe um chefe, hereditário ou eleito, geralmente vitalício, que é o presidente da assembléia (*sarpañc* etc.), e podem existir outros dignitários mais ou menos especializados, ou simplesmente muitos membros do comitê, eles mesmos hereditários ou eleitos, chamados *pañc*, literalmente "(um dos) cinco". Não é sem dúvida indispensável a existência de um chefe ou presidente. Em outras regiões ele pode faltar, mesmo numa organização muito articulada e ativa (*Sous-caste*; Srinivas, *J. Bar.*: dois notáveis intervêm sucessivamente).

A assembléia às vezes é convocada especialmente, ela pode, também, com mais freqüência talvez, se constituir a pedido de um queixoso por ocasião de um dos banquetes que marcam as cerimônias de família (casamentos, funerais) e nos quais os membros da fraternidade estão presentes em grande número, ou ainda numa das grandes peregrinações regionais, nas quais até mesmo muitas fraternidades, correspondentes a muitas assembléias, podem se encontrar e discutir reformas a fazer nos costumes da subcasta.

O grupo que se reúne em assembléia solene é amiúde chamado, como diz Blunt, *birādarī* ou "fraternidade", tendo aí cada um dos chefes de família direito à palavra; geralmente, em Uttar Pradesh, a assembléia é dirigida por um comitê, no mais das vezes composto de cinco membros; mais raramente o pancayat é formado de representantes escolhidos. Já se insistiu no fato de que a assembléia corresponde em geral, no Norte pelo menos, a um fragmento territorial da subcasta. A subcasta é, de fato, uma unidade teórica mais do que efetiva, é *permitido* se casar numa extensão da subcasta (ou mais em geral de uma subdivisão da casta, que pode ser de ordem superior: "sub-subcasta" por exemplo), mas não se casa efetivamente senão num grupo mais restrito, territorialmente limitado, que é o grupo "efetivo" no contexto das relações internas à casta (Mayer, acima § 36) e que se reúne em assembléia. A coisa toda é puramente empírica, e esse grupo não constitui uma unidade em face de outras da mesma espécie que em si constituiriam a subcasta; esses grupos mal se conhecem. É isso que Blunt chama de "seção local independente"[84c]. A extensão territorial da assembléia, sendo ela uma questão puramente empírica, pode variar muito. Por exemplo, a assembléia de uma casta de especialistas como os lavadeiros dispersos na razão de um pequeno

84c. Como exceções, Blunt assinala principalmente os barbeiros, que possuem um pancayat propriamente de casta, e os Rajputs, que possuem assembléias territoriais dos membros de um mesmo clã (exógamo). Segundo Lewis, pode ser que os Jats possuíssem pancayats de clã (pp. 135, 144-145), há uma certa ambigüidade no fato de os textos do clã desaparecerem [illegible]

número de famílias por aldeia terá uma extensão maior do que a de uma casta de agricultores com população densa numa pequena região. Não espantaria, então, nem um pouco encontrar no Mysore uma assembléia de lavadeiros cuja jurisdição é enorme (dois distritos?, Srinivas, *E.A.*). De resto, no mesmo U.P., e com certeza se se generaliza, a assembléia estudada por Blunt é apenas o mais vasto, o mais solene e o mais poderoso dos pancayats que podem de maneira efetiva se reunir. Gough indica para o Sul (Tanjore) a existência de pancayats de casta de arrendatários limitados a uma única aldeia num caso em que a casta dominante regia muito estritamente as relações entre castas na aldeia (*V.I.*, pp. 44 e ss.); isso provavelmente não excluía assembléias de dimensão maior. Pode-se ver pancayats em muitos níveis, quer se trate de uma casta territorialmente segregada (*Sous-caste*) ou de uma casta dominante numa área determinada (Jats: Lewis), excepcionalmente mesmo com representação de um nível ao outro[84d]. No Panjab, as circunscrições sucessivas são designadas pelo número de aldeias que se julga que elas englobem[84e].

### *84.3 Competência, Procedimento*

Já assinalamos que a competência da assembléia ultrapassa o domínio da justiça interna. Ela pode proclamar regras e exercer uma função de controle[84f]. Ela também defende contra terceiros os interesses profissionais do grupo como uma espécie de privilégio. Blunt encontrou de forma relativa pouca regulamentação das técnicas e atribui o fato às mudanças recentes. Em compensação, zela-se com muito cuidado pela manuntenção das relações de jajmani: por um lado, pune-se um membro que pretendeu enganar o patrão; por outro, boicota-se o patrão que pretende, sem razão suficiente aos olhos da casta, pôr fim aos serviços de um de seus membros ou substituí-lo por um outro: o grupo é aqui solidário – é um dos raros casos em que isso acontece – daquele membro cujos direitos profissionais estão ameaçados. Às vezes a reciprocidade dos serviços está em causa, às vezes os privilégios da própria casta foram atacados, e ela os defende de maneira indireta colocando fim a um outro dos seus serviços. Acontece, para chamar um estrangeiro à razão, de que a casta chegue a contar com a solidariedade de outra casta. Assim, respectivamente, nos três exemplos seguintes (Blunt, pp. 243-246):

84d. Aldeia, grupo de aldeias e *nāḍu* entre os Panikkar (Thurston, *T. C., s. v.*) e os Iluvar (O'Malley, p. 40; Hutton, pp. 87-88).

84e. Lewis, *Vill. Life*, pp. 29-30, cf. Marriott, "Village Structure and the Panjab Government", p. 141; O'Malley, p. 40.

84f. Blunt, p. 104; O'Malley, p. 43; Lewis: função quase legislativa e (p. 29) permissão de dar uma festa (sem dúvida um máximo de disciplina comunitária).



- os barbeiros boicotam as dançarinas que se recusaram a dançar por ocasião de seus casamentos;
- em Gorakhpur, um roceiro tenta pôr fim à prática dos Camar que, como ele acredita, estão envenenando o gado (como sempre se suspeita que eles façam); ordena a seus arrendatários que dilacerem as peles de todos os animais mortos sem causa aparente. Os Camar respondem, ordenando que suas mulheres não sejam mais as parteiras dos filhos deles; o roceiro capitula;
- em Ahmedabad (Gujerat), um banqueiro que está pagando a reforma do teto de sua casa se indispõe com um confeiteiro. Os confeiteiros se entendem com os fabricantes de telhas, que passam a se recusar a fornecer telhas ao banqueiro.

Segundo o *abbé* Dubois, essa solidariedade de casta agia até mesmo contra o Estado[84g]. Nos nossos dias, a solidariedade às vezes funciona em sentido inverso e em oposição ao costume: para colocar fim a atividades consideradas infamantes (§ 17).

Do ponto de vista puramente interno, é certo que a assembléia e até mesmo, mais geralmente, o pancayat tem "um certo poder jurídico e julga as infrações conforme o costume" (Blunt, p. 104). Mas resulta dos fatos já citados por Blunt que se trata, em certos casos, não mais de uma atuação penal mas civil, para regular litígios entre os membros do grupo, e a literatura recente insiste nisso. Quase se poderia dizer que a tarefa do pancayat é sobretudo a de regular os conflitos, seja por arbitramento ou pela proclamação de uma sentença (cf. Gough, *V. I.*, pp. 44-45). Entretanto, isso seria insuficiente, pois está fora de dúvida que a casta "se ocupa de disciplinar seus membros". Seguindo o *abbé* Dubois, O'Malley insistiu nisso em termos muito felizes[84h]. A justiça da casta tem decididamente duas faces, e voltaremos a tratar disso.

Blunt fornece uma lista das infrações que são comunicadas às assembléias. Em seus exemplos, trata-se sobretudo da comensalidade, do casamen-

84g. "Esta autoridade das castas é ainda (=também) um freio que, em muitos casos, se opõe ao abuso que os príncipes despóticos da região estão muitas vezes dispostos a cometer. Muitas vezes se viu os mercadores de todo um cantão fechar suas lojas, os trabalhadores suspender seus trabalhos, os artesãos abandonar seus ateliês, por ordem da casta, por um pequeno insulto, por uma extorsão muito leve, sofridos por uma pessoa de sua tribo, e permanecer firmemente nesse estado de inércia até que a injúria fosse reparada e que aqueles que a haviam cometido tivessem sido punidos" (Dubois, I, pp. 29-30; cf. a desobediência passiva de Gandhi).

84h. A expressão é de Bailey, *Economic Frontier*, p. 195. "For the majority of Hindus, caste is the sphere within which morality operates. That morality may in some respects seem strange to European thoughts, but there is no question of the real value of caste in inculcating and maintainging principles of self-restraint. It is chiefly caste which checs vice and keeps up the standard of propriety, particularly among the lower castes. Take away the caste honour of the low caste man, and you destroy the basis of his virtues. As pointed out by the *abbé* Dubois... the shame which would reflect on a whole caste if the faults of one of its individual members went unpunished guarantees that the caste will execute justice, defend its own honour, and keep all its members within the bounds of duty" (O'Malley, pp. 178-179). Preferiria dizer "ética" e não "moralidade".

to e dos costumes (divórcio, adultério, concubinato), da profissão e de crimes hindus (morte de uma vaca). Além do fato de que, em matéria de casamento, por exemplo, se trate com freqüência mais de litígios do que de delitos, talvez seja um erro querer definir de direito a competência dos pancayats de casta: dada a existência dos tribunais oficiais, estamos diante de uma questão de fato: as assembléias tradicionais se ocupam naturalmente, em primeiro lugar, de tudo o que não chega aos tribunais oficiais, mas Blunt afirma adiante que "raramente a competência dos magistrado é invadida" (p. 116). Em geral a coisa é muito variável, bastante menos marcada (§ 85). A competência do pancayat é restrita muito mais de fato do que de direito pela existência de outros procedimentos.

Não se pode entrar aqui nos detalhes do procedimento, com o juramento, o ordálio e em geral as sanções religiosas que o apóiam [84i]. Diremos apenas que, quando ele é suficientemente conhecido, o procedimento não parece justificar o julgamento um pouco condescendente de Hutton, para quem ele é extremamente simples, sem formalidades e livre das regras relativas à prova (*untrammelled by the law of evidence*). No Uttar Pradesh, Blunt observa a influência dos tribunais oficiais variáveis, mas também existem diferenças, regras, também variáveis, quanto ao estabelecimento dos fatos e ao modo de decisão (unanimidade ou voto, freqüentemente unanimidade do conselho e maioria da assembléia).

Pode-se perguntar, tendo em vista o que se sabe de outros lugares, se o voto formal é antes um empréstimo recente aos modos ocidentais. Mayer descreve, em matéria de eleições locais, a repulsa que se experimenta quando um voto dado com as mãos levantadas faz surgir uma divisão: todas as espécies de negociação e de acordos serão feitas nos bastidores, mas a eleição será, na superfície, unânime. Ele lembra a esse respeito "o ideal do pancayat, que só deve tomar decisões unânimes, sejam elas reais ou apenas aparentes" e isso se aplica perfeitamente ao pancayat de casta. Lewis assinala também *the traditional method of reaching a unanimous verdict*[84j].

A influência dos tribunais oficiais modernos sobre o pancayat é conhecida, mas é preciso também pensar, no passado, na influência das juridições régias, marcada no Uttar Pradesh no nome dos dignitários da assembléia[84k].

84i. Sobre o juramento e o ordálio, ver *Sous-caste*; Gune, *Judicial System* etc. A assembléia quase sempre se realiza perto de um templo: Srinivas (*E. A.*), Gough (*V. I.*), *Sous-caste*.

84j. Mayer, *E. A.*, XI, p. 201; Lewis, p. 27; cf. também Mayer, "Associations in Fiji", pp. 97-108. Esse traço é bastante conhecido hoje em dia. Trata-se menos de uma unanimidade explícita do que tácita, da ausência de protesto, de contradição, de divergência afirmada. Assim, no Mysore, diz-se que "os antigos aprovaram o veredicto" (Srinivas, *E. A.*, p. 168). A existência de divergência impede o culto comum (*Sous-caste*) e paralisa o próprio pancayat: é a grande queixa contemporânea. O fato global é certamente essencial, ele se liga ao aspecto mais conciliador do que coercitivo dessas instâncias e à própria natureza de sua autoridade. Cf. Y. V. S. Nath, "Bhils of Ratanmal", em *Ec. Weekly*, 4 de dezembro de 1954, p. 1360: "Visa-se menos a atribuir uma censura a uma das partes do que a efetuar um compromisso", que ainda é um ponto sobre o qual os observadores estão de acordo.

84k. Sobre o primeiro ponto, Srinivas, *E. A.*; sobre o segundo, Dumont, *Sous-caste*, pp. 287 e ss.



## *84.4. A Excomunhão*

A pena mais grave que a assembléia de casta pode pronunciar – sob reserva, talvez, da aprovação da autoridade suprema – é a exclusão. É também sociologicamente a mais interessante, "espécie de excomunhão civil, de morte no mundo", dizia o *abbé* Dubois (I, p. 36). Na realidade, existem nuanças, e os autores fazem distinções; o *abbé* Dubois distingue exclusões mais ou menos radicais, com reintegração mais ou menos fácil, ou completamente impossível, por exemplo para quem comeu carne de vaca (pp. 37-38, 43)[84l]. Também para Srinivas (*E.A.*) a exclusão é definitiva – Brâmane que coabitou com uma mulher Pária – ou temporária, até a reintegração. Segundo O'Malley, é-se excluído por toda a vida, por um período definido ou até o cumprimento da expiação, *prayaçcitta* (p. 75); acrescenta que a sentença de excomunhão temporária nem sempre é aplicada, mas às vezes comutada se o culpado pagar uma multa louvável[84m].

Blunt cita inúmeros exemplos, mas sem muitos esclarecimentos, e sem muitos detalhes, talvez porque a excomunhão seja rara nos nossos dias. Entretanto, talvez existam outras distinções a fazer. Assim, Hutton, que faz a distinção acima, identifica a cessação de comensalidade (interdição do cachimbo e da água, o que dá no mesmo) e a cessação dos serviços especializados (p. 93). Mas com certeza existem casos, no Uttar Pradesh em particular, em que uma coisa não leva à outra. E, com efeito, uma questão se coloca, a de saber se a assembléia, que tem incontestavelmente o poder de rejeitar um de seus membros, possui autoridade sobre os servidores. A resposta é certamente sim no caso da casta dominante, mas também se pode perguntar se a excomunhão total não exige a sanção de uma autoridade externa à casta. De fato, Dubois a atribui ao "guru ou, na falta dele, aos chefes de tribos" e considera como não definitiva aquela pronunciada pelos parentes, a saber, o grupo local; vimos acima o rei intervir (§ 82). Na ausência de uma tal sanção, a comensalidade pode cessar sem que os servidores se abstenham de servir o culpado[84n].

Existem então graus, e, ao lado da excomunhão verdadeira, definitiva ou temporária, seria necessário falar de uma espécie de boicote não acompanhado de sanções decisivas.

Freqüentemente o interessado suporta sem muitas dificuldades a excomunhão, mas, quando surge a questão do casamento de seus filhos, ele faz

84l. Deve-se ver uma evolução no fato de os hindus convertidos à força ao Islã pelos Moplah por ocasião de sua revolta de 1921 terem sido reintegrados pela simples aplicação dos cinco produtos da vaca (O'Malley, p. 84)? Não se diz se eles foram obrigados a comer carne de boi.

84m. Também *Sous-caste*, p. 310, cf. p. 298: reencontramos aqui o desejo de conciliar, por meio de reconhecimento da autoridade do tribunal.

84n. Percebe-se também que a eficácia da excomunhão exige o confisco dos bens: O'Malley cita, segundo Molony, o caso de um homem rico que não podia ser condenado: ele pagava falsas testemunhas para estabalecerem sua inocência. O culpado também pode mudar de residência: nos lugares em que a casta não possui assembléia, um jovem Brâmane poderá continuar a morar numa aldeia afastada da sua com uma moça intocável, trabalhando o casal no campo (U. P. oriental, pesq. pes.).

grandes esforços para obter sua reintegração e, ao mesmo tempo, a dos filhos; assim, o debate relatado por Srinivas, *E.A.*, está ligado ao casamento do filho da mulher de estatuto suspeito (cf. *Sous-caste*, p. 311)[84o].

Quanto à reintegração, vimos que ela exigia amiúde a sanção da autoridade religiosa e até mesmo régia. Ela comporta, com efeito, ritos que são ao mesmo tempo expiações (*prayaçcitta*) e purificações (peregrinação ao Ganges, tratamento pelos cinco produtos da vaca), e é simbolizada por uma refeição oferecida pelo culpado à assembléia (e com freqüência aos Brâmanes). Essa formalidade da refeição à fraternidade se generalizou como sanção, total ou parcial, de delitos menos importantes. Em geral, na justiça de casta, a expiação se mistura de maneria estreita à pena propriamente dita; isso é natural se se trata, antes de tudo, como se verá, de impedir uma perda de estatuto ou de a aliviar.

### *84.5. Caráter Geral da Jurisdição de Casta*

Concebe-se que a extensão da competência dos pancayats de casta abrange toda matéria na qual os homens da casta consideram que os interesses e a reputação da casta exigem que se atue contra um membro da casta (Hutton, *op. cit.*, p. 89).

Uma fórmula como esta dá conta da natureza profunda da excomunhão: um homem tornado impuro por contatos graves com substâncias ou pessoas impuras põe em perigo, por aquilo que Hutton chama de "contágio", o estatuto não apenas de sua família mas de todo o seu grupo: é preciso, portanto, se separar dele, tal como se amputa um membro gangrenado: mais do que uma punição, é uma medida de salvaguarda[84p]. É razoável falar de "reputação", mesmo porque existem coisas para as quais se poderia fechar os olhos se vizinhos curiosos não tivessem os olhos bem abertos. Assim, o rigor da decisão é menos função da "concentração territorial" da própria casta (*ibid.*) do que do fato de ela viver em contato mais ou menos estreito com castas rivais em estatuto, por um lado, e, por outro, com superiores mais ou menos exigentes[84q]. Assim se explica que se possa sancionar o fato de ter batido com uma sandália ou se ter vermes numa ferida: essas são ofensas menores para o estatuto do grupo. Compreende-se também, o que espantará o *abbé* Dubois (II, 461), que atentados graves ao próximo e à ordem pública, como a morte e o roubo, não coloquem em perigo o estatuto da casta, possam parecer menos graves do que uma contravenção às regras de alimento.

84o. Pode-se aproximar a excomunhão de outros casos de morte social, freqüentemente simbolizada pelos funerais (como a excomunhão entre os Nambudiri): o do homem que renuncia ao mundo (Ap. B., nota 19) e também o das pessoas que, levadas à beira da morte ao Ganges para aí morrerem santamente, sobrevivem depois de terem sido molhadas nas águas desse rio e terem recebido na boca um pouco da água e do barro de seu leito. Existiam nos arredores de Calcutá colônias desses fora-de-casta. Atribuía-se sua degradação ao fato de terem sido rejeitadas pela deusa Ganges (O'Malley, *I. C. C.*, p. 85). De fato, o rito aparentemente os fazia passar para a categoria dos mortos, eram mortos sociais em *suspensis* físico, como o renunciante.

84p. Não só o culpado, mas também seus parentes próximos podiam ser excomungados. É que o sujeito ou portador do estatuto não é o indivíduo, mas sua família e, além disso, todo o grupo. Ao mesmo tempo, os indivíduos, por suas ações, podem ser insultados: é preciso impedi-los disso. Lembremo-nos da observação de Mayer: não é só o estatuto da fraternidade, é o de toda a casta que é defendido pela assembléia da fraternidade.

84q. Cf. a cor muito pouco bramânica da justiça numa casta territorialmente segregada (sem matança de vaca etc.: Dumont, *Sous-caste*).



Mas tudo isso só representa uma parte da atividade judiciária do pancayat de casta: com muita freqüência, ele se ocupa em regular litígios entre os membros que não são de imediato pertinentes para o estatuto do grupo, e ele o faz, insistimos nisso com os autores contemporâneos, com muito mais flexibilidade e paciência para chegar à *conciliação*. Dir-se-ia, então, para fazer esse aspecto entrar na fórmula citada, que o bom entendimento entre seus membros é parte integrante dos interesses da casta? Isso seria evidentemente insuficiente. A visão estrutural nos permite, uma vez mais, ir mais longe. A justiça de casta tem duas faces, uma voltada para o exterior, e é uma justiça penal, a outra voltada para o interior, e é uma justiça de arbitragem, de conciliação, que tende ao mesmo tempo a restabelecer a concórdia e a *manter a autoridade do pancayat*. Observa-se, com efeito, que essa autoridade, forte quando se trata de preservar o estatuto do grupo, é fraca no outro caso. Citam-se com freqüência fórmulas solenes como "a voz do pancayat é a voz de Deus" ou "o rei da casta é a casta"; elas assumem nesse contexto um sentido preciso, a primeira como expressão de um piedoso desejo em relação com o duplo aspecto assinalado: é preciso obedecer em outros assuntos o pancayat que defende nosso estatuto; a segunda como reconhecimento implícito do fato de que a autoridade no interior da casta é em grande medida derivada da autoridade régia e em geral da autoridade externa (§ 85). Em suma, a casta tenta ou tentava ser seu próprio rei.

Sublinhemos por enquanto a fraqueza do pancayat. Antes de tudo, já se disse, uma grande parte das castas superiores não possui uma assembléia, depois se observe que existem grandes variações na atividade e na autoridade da assembléia e mais em geral do pancayat ali onde eles existem, no interior de um mesmo nível social e numa mesma região. É verdade que a situação presente, na qual se planteia a ineficácia do pancayat, é atribuída na maior parte do tempo pelos próprios interessados a uma decadência recente que os observadores atribuem às influências modernas (à dominação inglesa, como acima etc.). Isso é possível, mas sem dúvida não corresponde a toda a verdade: existem boas razões para pensar que a autoridade do pancayat sempre dependeu de circunstâncias externas. Em todo caso, é sugestivo manter a afirmação de que o caráter conciliador do pancayat é a marca de sua sabedoria, em particular no que se refere ao fato de que ele conhece sua relativa fraqueza para tudo o que não atinge o estatuto do grupo[84r].

84r. Comparei a importância do pancayat entre os (Pramalai) Kallar com sua inexistência entre os (Kondaiyam Kottai) Maravar. A pesquisa intensiva entre os primeiros revela que a autoridade do pancayat está em relação com a religião, mas também e sobretudo com a realeza (*Sous-caste*, p. 296 e pp. 151-152).

## 85. RELAÇÕES ENTRE JURISDIÇÕES. A AUTORIDADE EM GERAL

Na observação contemporânea, existem três principais órgãos de justiça: o pancayat de casta, o da casta dominante e os tribunais oficiais. Qual é, para começar, a relação entre os dois primeiros e o último? No Tanjore, segundo Gough, os Brâmanes, que são dominantes, conseguiram recentemente impedir que as questões internas à casta, mesmo as criminais, fossem submetidas à polícia; ao contrário, algumas questões internas aos Brâmanes, que não possuem um pancayat de casta, foram levadas, durante algum tempo ao menos, à justiça oficial. Srinivas, no Mysore, é formal: é-se mais mal visto por levar questões à justiça oficial do que aos dominantes, isso é sentido como um atentado à solidariedade da aldeia. No Malwa, Mayer, referindo-se a essa constatação, declara, ao contrário, que não existe ali nenhum fato que mostre essa repugnância. Lewis, perto de Delhi, constata a existência de inúmeros processos oficiais entre facções: as questões sérias são acertadas assim; isso se compreende na medida em que se trata de questões de direitos sobre as terras, que não são garantidas pelo Estado. Entre os Kallar, Dumont mostra o Estado se apoderando das questões criminais com um sucesso limitado (num caso, depois de ter perdido na justiça oficial, reuniu-se a assembléia de casta e se julgou o culpado, cf. Carstairs); costuma-se apelar à polícia nas questões internas à casta, e o recurso aos tribunais assinala a vontade de destruir o adversário, por oposição à arbitragem que se procura na casta. Segundo Bailey (Orissa), o Estado privou a aldeia de seu direito de julgar o criminoso. Uma casta continua afastada da comunidade local (os "destiladores de Ganjam") e só recorre aos tribunais oficiais. Segundo Beals (Mysore), é só muito tardiamente que se recorre à justiça do Estado.

Qual é agora a relação, na justiça tradicional, entre o pancayat de casta e o recurso à justiça dos dominantes? As questões internas à casta são encaminhadas a um ou à outra? No caso de população unicasta (Kallar), a única casta presente (exceto os servidores) é dominante: as duas jurisdições se confundem. Gough parece indicar que as questões continuam sendo internas à casta; seria normal que houvesse a possibilidade de apelo aos dominantes, que, ademais, possuem a jurisdição se a ordem da aldeia é perturbada. Segundo Srinivas, os clientes recorrem normalmente a seus patrões (questão de família indivisa) ou apelam a eles; a justiça dominante está mais bem situada do que a jurisdição de casta, muito espalhada. Inversamente, para Mayer, poucas disputas são levadas diante dos dominantes. Lewis indica uma situação complexa (existiriam entre os Jats alguns pancayats de facção e alguns pancayats de clã). Em Bailey, o pancayat de casta, muito extenso, parece inexistente com relação àquilo que ele chama de pancayat de aldeia.

Em suma, reina uma grande diversidade em relação sem dúvida com as circunstâncias locais e a história. Pode-se dizer, entretanto, que a justiça tradicional, além de exprimir a dominância, tende mais ao arbitramento e à reconciliação e que a justiça oficial serve de instrumento à chicana e à intriga[85a].



Podemos generalizar e apresentar algumas conclusões sobre a autoridade no sistema das castas? Depois da hierarquia, estudamos o poder político, de maneira a poder apreender no presente capítulo a combinação de um e de outro na ordenação ou na autoridade no plano em que esta é mais fácil de se compreender, o plano da justiça. Observamos, naturalmente no domínio da autoridade, a dicotomia que reina em toda a sociedade entre o domínio religioso e seu oposto: a autoridade religiosa está nas mãos dos Brâmanes com uma adjunção notável, a dos representantes das seitas (Cap. 9). A autoridade temporal está nas mãos do rei, juiz supremo e mais em geral instrumento executivo da lei do dharma. Donde de forma clássica duas espécies de sanções: os castigos proclamados pela justiça régia, as expiações impostas pelos Brâmanes. No nível da aldeia, os dominantes reproduzem, naturalmente em miniatura, a função régia. Eles possuem não só poder sobre os dominados mas também autoridade aos seus olhos, a ponto de freqüentemente se recorrer a eles para a resolução de litígios internos.

O que diz respeito à distribuição da autoridade entre castas diferentes é, portanto, bastante simples e muito bem conhecido. A questão da autoridade no interior de um nível social determinado é mais delicada. O grupo efetivo da subcasta tem seus anciãos, amiúde sua assembléia, talvez seu presidente, mas a idéia predominante é a de uma autoridade coletiva ou plural; numa base mais restrita, o grupo de uma casta numa aldeia tem também suas pessoas influentes, que dispõem de uma certa autoridade sobre seus iguais. Para tanto é preciso ainda que os membros sejam suficientemente numerosos, e, nesse caso, sobretudo se se trata da casta dominante, tornamos a encontrar um fenômeno notável, com freqüência percebido, e que mencionamos a propósito das facções: esse tipo de influência é mais plural do que singular. Não existe, como regra geral, um único chefe, nem formal nem não formal, mais muitos "líderes" mais ou menos em concorrência entre si. O ancião de uma linhagem tem uma dignidade eminente, mas precisamente por essa razão ele está no mais das vezes um pouco à parte das questões cotidianas, das negociações e das intrigas, nas quais uma pessoa mais jovem está mais à vontade. Isso não é tudo, e se constatou um pouco por toda parte um esfacelamento considerável da autoridade. É esse um fenômeno moderno, resultante de influências desorganizadoras recentes? Acreditaria antes que a modernização só fez acentuar o quadro, pois ele tem uma explicação estrutural: pode-se vê-lo como uma implicação da hierarquia. O princípio hierárquico, completado pela dominância, tem como resultado a concentração da autoridade numa determinada casta nas castas que lhe são superiores tanto direta

85a. Gough, *V. I.*, pp. 44-45; Srinivas, *V. I.*, pp. 18-19; Mayer, *Caste*, p. 174, "Dominant Caste", pp. 408-409; Lewis, *Vill. Life*, pp. 135 e ss.; Dumont, *loc. cit.*; Carstairs, *I. V.*, p. 69; Bailey, *Econ. Front.*, p. 209, pp. 185, 203, 208-209 (destiladores); Beals, *V. I.*, p. 89.

quanto na medida em que são dominantes. Complementarmente, existe alguma dificuldade para a constituição de uma autoridade entre as pessoas de estatuto igual. Por maior que seja a inclinação à dependência, e apesar da autoridade que emana do parentesco e da linhagem, a autoridade de um homem não pode ir muito longe entre seus iguais. Sem dúvida, são apenas as relações com os de fora, as relações com o poder externo em particular, que fundamentam verdadeiramnte a autoridade nesse plano. Vê-se que existe um *wishful thinking* no adágio "o rei da casta é a casta". É aqui que se deve colocar o caso do "chefe da aldeia" nomeado pelo Estado, ainda que sua autoridade só seja real se certas condições locais forem preenchidas, isto é, se ele parecer aos dominantes ser a ligação entre eles e o poder político. Naturalmente existem formas de influência mais complexas, sobretudo na época moderna com os novos modos de relação, políticos, profissionais e econômicos, entre a aldeia e o exterior[85b].

85b. Bons estudos, e inúmeras ilustrações dos pontos aqui indicados, em Park e Tinker, *Leadership*... Entre os Pramalai Kallar, descobriu-se que a investidura feita pelo rei de Madura a um chefe de linhagem estabelecera a autoridade desse "rei" por delegação entre os seus, e a autoridade da justiça interna. A autoridade interna é aqui um reflexo da autoridade do rei (*Sous-caste*, pp. 138 e ss.).

# 9

# CONCOMITÂNCIAS E IMPLICAÇÕES

## *91. INTRODUÇÃO*

Propõe-se neste capítulo lembrar, ou extrair, um certo número de traços que acompanham de fato o sistema social que tentamos esboçar, seja essa concomitância vista ou não como implicação. No nível da organização social, os aspectos "político-econômicos" isolados no Capítulo 7, os quais descrevemos como encerrados mais ou menos logicamente no sistema fundamental das representações, constituem já uma primeira espécie de implicações, ou de concomitâncias, com relação ao sistema ideológico. Trataremos aqui de outros aspectos, e de aspectos muito diversos. Em primeiro lugar, assinalaremos uma instituição social que transcende a sociedade: a renúncia e a forma social que a renúncia comanda: a seita. Em segundo lugar, diremos algumas palavras sobre implicações culturais: a tolerância, a imitação, a concepção do tempo. Em terceiro lugar, enumeraremos algumas implicações diacrônicas no que concerne aos próprios grupos sociais. Com efeito, as idéias possuem implicações no plano do acontecimento; à hierarquia corresponde uma tendência à cisão dos grupos de estatuto; infelizmente a pesquisa ainda está pouco adiantada nesse campo, eis por que vamos nos contentar em assinalar algumas relações, de fato ou de idéia, ali onde podemos esperar se reconheça mais tarde a face "dinâmica", ou cinética, do sistema dos grupos cuja face estática foi por nós exposta[91a].

91a. Bouglé, em seus *Essais*, já estudou as implicações do sistema, notadamente no que concerne ao direito, à economia e à literatura. A escolha dos aspectos tomados aqui é bastante arbitrária e, mais do que do

## 92. A RENÚNCIA

A concomitância mais espantosa é constituída pela existência, na própria sociedade das castas, ao lado do sistema das castas, de uma instituição que a contradiz. Pela renúncia, um homem pode morrer para o mundo social, escapar à rede de estrita interdependência que expusemos e se tornar para si mesmo seu próprio fim como na teoria social do Ocidente, a ponto mesmo de ser quase cortado da vida social propriamente dita. Eis por que eu chamei essa personagem, esse renunciante, de um indivíduo-fora-do-mundo.

Essa maneira de ver foi proposta numa visão de conjunto das religiões da Índia. Nesse estudo, que está reproduzido mais adiante (Ap. B), pretendeu-se mostrar que, por meio da introdução de uma única dicotomia, a saber, a distinção entre homem-no-mundo e indivíduo-fora-do-mundo, podia-se atingir uma visão unificada e ordenada da proliferação indiana dos movimentos religiosos e especulativos, e compreender ao mesmo tempo seu desenvolvimento cronológico. Remetendo o leitor para esse trabalho, contentar-me-ei aqui com algumas observações sobre a relação entre o sistema das castas e a renúncia[92a].

Foi feita a seguinte objeção: o renunciante abandona seu lugar na sociedade, morre simbolicamente para o mundo, isso está claro. Mas ele vive de esmola e prega aos homens-no-mundo. *Ergo* ele jamais escapará de fato à complementaridade, nunca sairá *realmente* da sociedade; como poderia ele, a partir disso, desenvolver um pensamento independente, um pensamento de indivíduo? A resposta é simples: basta simplesmente constatar o fato, mesmo que ele signifique aquilo que os atores imaginam ser mais importante do que aquilo que o observador do exterior descreve como acontecimentos reais, as representações mais importantes do que o comportamento. Além disso, a objeção repousa num mal-entendido: abandonar a sociedade é renunciar ao papel concreto que ela atribui ao homem (como membro de tal casta, pai de família etc.) e assumir diante dela um papel universal para o qual ela não possui equivalente, não é deixar de manter alguma relação de fato com seus

próprio assunto, depende sem dúvida de nossa situação com relação a ele. Este último ponto de vista foi colocado em primeiro plano em *La Civilisation indienne et Nous*, no qual insistimos sobre a complementaridade enquanto oposta à noção moderna do indivíduo. Para um quadro psicológico concreto, ver a monografia de G. M. Carstairs, *The Twice-Born*, 1961 (ao mesmo tempo preciosa e discutível).

92a. É quase supérfluo lembrar que a oposição mundano/extramundano (*weltlich/ausserweltlich*) representa um papel central na sociologia da religião de Max Weber. Apenas fizemos coincidir aqui essa distinção com duas outras: Brâmane/renunciante e interdependência de casta/indivíduo. Cf. abaixo Ap. B, nota 17. Pode-se achar surpreendente, ao aproximarmos do indivíduo moderno o renunciante, que, de um modo ou de outro, tende a se libertar do eu. Mas essa exigência dá ao eu uma realidade sem precedentes no mundo da casta. Para citar uma vez mais sobre essas questões o Sr. Nehru: "The mystic tries to rid himself of self, and in the process usually becomes obsessed with it" (*Toward Freedom*, p. 243, citado por Cox, *Caste*, p. 39). Teria o autor pensado em seu mestre Gandhi ao escrever isso?
Em "Vinaya et droit laïque", o Sr. Lingat estudou no direito siamês o tipo de osmose entre os dois mundos que se produz a partir do fato de serem revogáveis os votos do monge budista, que pode, assim, voltar para o mundo.



membros. Naturalmente, para o sociólogo, o renunciante está *na* sociedade no sentido de que ela organiza suas relações para ele também, mas o renunciante é um homem que abandona seu papel social para assumir um papel ao mesmo tempo universal e pessoal; esse é o fato crucial, subjetivo e objetivo.

Considerando agora o conjunto que engloba a sociedade e o renunciante, constata-se que nesse conjunto estão equilibrados, por um lado, um mundo de estrita interdependência, onde o indivíduo é ignorado, e, de outro, uma instituição que põe fim à interdependência e instaura o indivíduo. No fim das contas, o sistema global não ignora completamente o indivíduo como a descrição apenas do sistema das castas poderia fazer acreditar. Pode-se até mesmo perguntar se o sistema das castas teria podido existir e durar independentemente da renúncia que o contradiz. Esse ponto é importante para a comparação com o Ocidente: não se está aqui às voltas com uma oposição sólida, como se se reconhecesse exclusivamente aqui o indivíduo, lá o homem coletivo. Pois a Índia possui os dois, distribuídos de uma maneira particular. Trata-se, então, de descobrir o homem coletivo no Ocidente – e isso não é tão difícil – para formular a comparação, não da forma de uma oposição entre A e B, mas sob a forma de uma *diferença na distribuição e no realce das partes de (A + B)*.

Pode-se perceber a complementaridade entre sociedade das castas e renunciante se nos voltarmos para sua origem histórica. Pode-se dizer que a sociedade védica seja relativamente individualista com relação à das castas. No final do período védico, nas Upanishads, vê-se o desenvolvimento de uma especulação filosófica que incide em primeiro lugar sobre o ser universal. Essa especulação foi feita por Brâmanes e Kshatriyas, que se isolaram justamente para se dedicarem a ela. A partir daí se pode representar de forma esquemática a passagem às castas e à renúncia por meio de um duplo movimento: por um lado, a sociedade, sob a égide dos Brâmanes, vai se fixar cada vez mais nas categorias estritamente interdependentes centradas no puro e no impuro; de outro lado, o filósofo individualista da era precedente vai se tornar o renunciante, hindu ou heterodoxo.

Para alguns antropólogos, tratar-se-ia aqui mais de "cultura" do que de sociedade. Ora, a distinção que introduzimos permite evitar erros grosseiros e grandes dificuldades na compreensão do próprio Hindu contemporâneo; podemos ir mais longe: só fizemos até agora perceber como os valores de casta são relativizados sob a influência das seitas animadas pelos renunciantes, e isso há muito tempo. Quando escrevi antes: "A ordem das castas é respeitada mesmo quando ela surge à luz da verdade sectária como uma questão profana", eu pensava então com muita precisão nas declarações de um camponês do Uttar Pradesh. Insistimos nesse livro sobre a natureza, a textura religiosa das concepções de casta, e isso era necessário, sobretudo *para nós*, para nos permitirmos compreender essas concepções a partir de nossas concepções sociais, que são muito diferentes. Feito isso, seria tão mais

indispensável mostrar como, em que grau e em que formas essas concepções perderam, na própria Índia, o caráter absoluto – religioso – de sua origem e de sua coerência, foram desqualificadas pela eclosão de formas religiosas superiores – superiores do ponto de vista indiano – mesmo quando o sistema das castas continuava em vigor, ou melhor, se afirmava e se compartimentava como organização da vida no mundo. Infelizmente essa *relativização* dos valores fundamentais da casta sob a ação das disciplinas de salvação que propunham uma religião individual ainda é difícil de ser discernida no estado atual dos estudos; abordaremos essa questão apenas quando falarmos das seitas na seção seguinte e, mais adiante, na medida em que religiões diferentes agirem um pouco à maneira das seitas (§ 104 e ss.).

Antes que a renúncia pudesse ser considerada como uma instituição "puramente cultural", ela produziu um tipo de grupo social da maior importância: a seita. A seita pode assumir todas as características desse sujeito eminente da antropologia anglo-saxã, o *corporate group*, a saber, o grupo como pessoa moral que possui direitos sobre as coisas e um chefe. Deparamo-nos aqui com a seita ou seus representantes, e é mais do que hora de esclarecer um pouco sobre sua natureza.

## 93. *A SEITA E AS CASTAS, EXEMPLO DOS* LINGĀYAT

Já observei antes, muito brevemente, a interação da renúncia e do hinduísmo mundano no domínio das formas religiosas (Ap. B, § 2 e ss.). Observa-se um fenômeno análogo, no que concerne aos grupos sociais, entre seita e casta. É cômodo chamar "seitas", sem prejulgar sua semelhança com aquilo que chamamos com o mesmo nome, no domínio cristão, aos agrupamentos religiosos indianos que se caracterizam facilmente a partir da renúncia. A seita indiana é um agrupamento religioso constituído essencialmente pelos renunciantes adeptos de uma mesma disciplina de salvação, e secundariamente por seus simpatizantes leigos, cada um dos quais pode escolher um dos renunciantes como mestre espiritual ou *guru*. Tomando-se a palavra num sentido mais amplo, inclui-se entre as seitas o budismo e o jinismo. Em princípio, a adesão a uma seita é para o homem-no-mundo uma questão individual, que se superpõe às observações de casta sem as obliterar, e a seita respeita essas observâncias, mesmo quando as relativiza, e critica a religião mundana do ponto de vista da religião individual. Além disso, a seita, proveniente da renúncia, possui a faculdade de recrutar independentemente das castas.

Vê-se que, em princípio, pertinência à casta e pertinência à seita acontecem em níveis diferentes. Só poderia existir um conflito se a seita se tornasse exclusiva, não só em face de outras seitas, mas em face dos valores de casta, e impusesse aos seus adeptos mundanos o desprezo desses valores. Com-



preende-se que uma atitude como essa é contrária ao espírito do conjunto: se ela acontece ao acaso, só excepcionalmente deixará traços (ver, entretanto, abaixo). O que se constata acima de tudo é um deslizamento da seita para a casta: que a adesão sectária se transmite de pai para filho, e a possibilidade surge, no interior do grupo de casta, de uma divisão correspondente à seita, seja esta o fundamento, ou talvez simplesmente o signo, da divisão. As duas seções podem aparecer como subcastas, nem sempre interditam o intercasamento entre elas, como certas castas de mercadores no Gujerat, em parte "hindus", em parte jinistas[93a]. A adesão sectária pode também aparecer, bem como a profissão, como diferenciadora de uma casta particular. Em tudo isso, a seita só faz acrescentar um critério ou uma causa de distinção àqueles que a casta já conhece; não se trata de "castas sectárias" propriamente ditas.

Acontece também de a seita degenerar em uma casta. Suponhamos que um grupo de renunciantes se autoperpetue, admitindo mulheres, uniões conjugais e reconhecendo como seus os filhos de seus membros: eis um grupo que se parece a uma casta nova, tanto mais quando admite um recrutamento externo. Que este termine, e temos uma casta verdadeira. A característica de uma casta sectária desse tipo é que os filhos são iniciados como membros da seita: existe pelo menos um rudimento de disciplina de salvação que se torna, assim, hereditário. Conhecem-se castas como essa na Índia do Norte, por exemplo os Sadhs do Uttar Pradesh. Em outros casos, a casta sectária recruta em seu próprio seio os renunciantes celibatários (Gosain de Uttar Pradesh)[93b] e até mesmo talvez, num nível intermediário, sacerdotes que substituam os Brâmanes para uso da casta, ou mesmo de outras castas de mesma regra sectária, ou ainda como sacerdotes de alguns templos. Concebe-se, assim, no limite, a possibilidade de um pequeno sistema de castas localizado, no qual a seita terá substituído o bramanismo. Existe pelo menos um sistema desse gênero relativamente bastante conhecido, que tomaremos como exemplo.

Os *Vīraśaiva*, "Shivaítas heróicos", ainda chamados *Lingāyat* como se carregassem sobre si um pequeno linga, emblema de Shiva, constituem uma seita de um desenvolvimento social particularmente rico e articulado, concentrado em sua maior parte no atual Estado de Mysore e representando em seus distritos setentrionais (Dharwar) uma parte importante da população. Trata-se aí, do ponto de vista social, de um tipo de sistema de castas distinto – com uma importante reserva; a seita assume assim o valor de um vasto grupo de pertinência: está-se na região Lingayat *ou* Hindu[93c].

93a. Castas Hindu-Jinistas do Gujerat, cf. Nesfield, *Brief View*, p. 118; Sangave, *Jaina Community*, pp. 72, 315.

93b. Sobre os Sadhs, Gosains etc. do U. P., cf. Blunt, *Caste System*, pp. 132-133. Observar entre os Gosains as duas iniciações sucessivas, na seita e no estado de renunciante. Cf. também Crooke, *Tribes and Castes, s. v.*

93c. Sobre os Lingayat, para a organização social: Enthoven, em *Encycl. of Rel. a. Eth., s. v.* (segundo o *Census* 1901 Bombay Report; do mesmo modo: Enthoven, *Bombay T. & C.* e também Thurston, *T. & C.*;

Distinguem-se três níveis sociais principais: 1. um nível superior que compreende duas "castas", os *jangama* ou sacerdotes e alguns mercadores ditos *banjiga*, que admitem entre eles relações hipergâmicas (podendo os sacerdotes se casarem com mulheres provenientes dos mercadores sem reciprocidade)[93d]; 2. um nível intermediário que compreende quase setenta "castas" profissionais, todas elas endógamas – esses dois níveis tomados em conjunto reúnem todos os Lingayat em sentido estrito, caracterizados por carregarem o linga e por um vegetarianismo estrito; 3. finalmente, um nível inferior correspondente às castas impuras ou intocáveis do hinduísmo; esses grupos não são vegetarianos, e, nos nossos dias, em todo caso, a qualidade de Lingayat no sentido estrito lhes é recusada, embora os sacerdotes Lingayat oficiem para eles (sem aceitar partilhar seu alimento, o que fazem para os Lingayat propriamente ditos; vê-se que as regras de comensalidade hindus são em grande medida contraditas).

Na "casta" Jangama são recrutadas duas espécies de personagens religiosas. Em primeiro lugar, os Jangama, no sentido estrito, são sacerdotes que oficiam para os fiéis da seita, um pouco como os Brâmanes para os Hindus[93e]. Eles vivem em *maths* ou mosteiros – cada aldeia tem o seu – e estão ligados individualmente a um dos cinco grandes maths que correspondem aos cinco mestres lendários da seita. Esses sacerdotes são também os "gurus" ou mestres espirituais dos adeptos leigos, que estão, assim, ligados, por seu intermédio, aos cinco mosteiros. Muitos desses traços – mosteiros, função de "guru" – evocam a renúncia, mas a seita tem também renunciantes propriamente ditos, os *virakta* ou "desapegados das paixões", que possuem seus próprios mosteiros e cujo grande problema, tanto em sua vida pessoal quanto em seu proselitismo em face dos leigos[93f], é a *bhakti*, o amor devoto pela divindade e seu desenvolvimento. De acordo com a bhakti, a filosofia da seita é uma forma de monismo qualificado: no mais alto de sua ascensão, o fiel atinge a união estreita com seu Senhor, não a fusão indistinta no divino.

Bhandarkar sublinhou o paralelismo entre essa organização e a organização bramânica, e entre o ritual dos Virashivaítas e o dos Brâmanes ortodoxos (*Smārta*). Parece que se tem aqui uma proliferação característica de ritos de passagem: iniciação na seita (espécie de "batismo"), escolha de um guru,

para o aspecto religioso, Bhandarkar, *Vaiśnavism, Śaivism*, pp. 131-140; Farquhar, *Outline*, principalmente pp. 259-265; Dubois, *Moeurs et Costumes*, I, p. 154 etc. Nota recente: McCormack "Lingayats as a Sect", 1963 (problema de definição; o que diz respeito a Max Weber deve ser retificado, cf. *Hind. u. Buddh.*, p. 20).

93d. Isto é uma visão simplificada. Segundo Thurston, p. 251, o primeiro nível é segmentado em sete, com hipergamia e até mesmo uma certa mobilidade para o alto pela iniciação. De um modo geral, nosso resumo deve ser tomado como provisório. Ainda estamos à espera de uma boa descrição intensiva.

93e. A maior parte dos sacerdotes é celibatária em Dubois, *loc. cit.*; eles são casados entre os Bhandarkar, § 104.

93f. Cf. McCormack, pp. 63-64, e Farquhar, p. 262.



ingresso no sacerdócio[93g]. Tão claro como isso, e mais fundamental, é o aspecto de renúncia sobre o qual insistiu Farquhar. Esse aspecto é, segundo ele, devido a uma influência jinista, tendo a seita sido na origem – no século XII ou um pouco mais cedo – um movimento de reconquista shivaíta dirigido contra o jinismo. Isso explicaria o vegetarianismo, atestado ainda em nossos dias.

O culto, individual, é dirigido apenas a Shiva sob dois aspectos: sob a forma do linga miniatura que cada um carrega sobre si e sob a forma do guru ou sacerdote Jangama (linga "ambulante"). A seita apresenta outros traços notáveis. Em primeiro lugar, a impureza, mesmo aquela que chamamos imediata ou pessoal, tal como é provocada pela morte etc., é negada e se proclama a igualdade entre todos os homens. "Onde estiver o linga, dizem eles, ali está também o trono da divindade", diz-nos o *abbé* Dubois. Somos assim levados a supor (notadamente Enthoven) que o movimento teria sido na origem dirigido contra a casta. Ora, as origens da seita, segundo seus próprios textos e as inscrições, estão ainda mal estabelecidas, e a suposição é, no estado atual, inútil. Com efeito, a negação da impureza e da hierarquia social é, de fato, natural no nível da renúncia, pois o renunciante transcende o mundo social. Basta, então, supor que renunciantes ensinaram a homens-no-mundo sua própria verdade como verdade absoluta, sem ter tido a intenção de suprimir os outros aspectos da casta, contentando-se em degradá-la assim de um fato religioso a um fato puramente social[93h]. O movimento ter-se-ia depois fixado, em razão de seu sucesso na região (adesão de membros de diferentes castas) e da pressão do hinduísmo ambiente, numa espécie de bramanismo reformado.

O desaparecimento da noção de impureza, que tomamos como base ideológica das castas, e a presença de grupos que se parecem bastante com as castas colocam um problema sério na perspectiva que escolhemos. À primeira vista, ou bem não deveríamos falar de castas com relação aos grupos Lingayat, ou então devemos descobrir quais traços substituem aqui a impureza na função que lhe atribuímos. Pode-se, em primeiro lugar, considerar a ambiência hindu dominante, e nos depararemos com ela a propósito dos Muçulmanos e dos Cristãos (§ 102-104). O hinduísmo e o virashivaísmo estão estreitamente misturados, seus adeptos coabitam com freqüência na mesma aldeia, no mais das vezes nos nossos dias em posição de rivalidade, e partilham os serviços dos mesmos especialistas. Mas há um outro aspecto. Observa-se que o pequeno sistema de castas mais ou menos incompleto que os Lingayat constituem está agrupado sob a égide da seita e, nesse sentido, depende estreitamente da renúncia, seja ela pura, seja ela mediatizada nos sa-

93g. Bhandarkar, § 102, 105; Farquhar, pp. 261-262 e ss.

93h. Segundo o *abbé* Dubois, apenas a noção de igualdade dos homens seria particular aos Lingayat, enquanto que a atribuição da impureza e da transmigração, o vegetarianismo e o recasamento das viúvas seriam comuns a outros grupos shivaítas do Sul.

cerdotes próprios da seita. Eis aí um traço especial, pois ele não é encontrado nas castas hindus. Pode-se perguntar se essa complementaridade entre casta e renúncia não substitui em alguma medida a complementaridade do puro e do impuro. Em outros termos, só a presença de renunciantes devotados à bhakti e, abaixo deles, de sacerdotes que participam da doutrina e da dignidade dos renunciantes preservaria os Lingayat da impureza e, ao mesmo tempo, tenderia a manter a divisão em castas, já que essa divisão está de fato contida na definição dos sacerdotes jangama[93i].

## *94. TOLERÂNCIA E IMITAÇÃO*

Notou-se freqüentemente aquilo que foi chamado de tolerância dos Indianos ou dos Hindus. É fácil ver a que corresponde esse traço na vida social. Muitas castas, que podem diferir em seus modos e costumes, vivem lado a lado, estando sempre de acordo com o código que as hierarquiza e separa. Fica-se contente em se ocupar um posto ali onde o Ocidente aprova ou exclui. Pode-se supor que, quanto mais maleavelmente integrada for a sociedade, maior é a variabilidade permitida, mas o que acontece aqui é mais radical. A diferença reconhecida de um grupo, que o opõe a outros, se torna no esquema hierárquico o princípio mesmo de sua integração na sociedade. 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. Mais do que uma ortodoxia, o hinduísmo conhece uma "ortopraxia" (Staal). O traço é importante nas relações com os renunciantes, seus "discípulos de salvação" e suas seitas[94a].

93i. A hipótese se confirma com a leitura de uma monografia ainda inédita da Srta. Parvathamma (*Religion and Politics in a Mysore Village*), que dá uma descrição precisa das cerimônias das etapas da vida entre os Lingayat. A presença do sacerdote Jangama é indispensável em todas essas circunstâncias. Ele não só dá o linga ao recém-nascido desde o seu nascimento, mas também deve, no cemitério, colocar o pé sobre a cabeça do morto, e declarações deixam absolutamente claro que ele transcende a impureza. Diremos que é sua presença que a suprime. Mais do que dizer que a impureza não existe, é preciso dizer que ela não existe *para os Lingayat*. Assim se explica esse traço aparentemente surpreendente. É, em suma, a verdade do renunciante que libera os homens-no-mundo da impureza de maneira permanente.

94a. Sobre a tolerância, cf. J. F. Staal, "Ueber die Idee der Toleranz im Hinduismus"; muitos autores observaram que a norma é questão de ato e não de crença, cf. O'Malley, *I. C. C.*, pp. 19-20, Bouglé, p. 170 (ref.).
Uma citação de François Bernier, *Voyages*, II, p. 125, marcará o contraste das atitudes. A propósito da freqüência das abluções, ele relata da seguinte maneira suas discussões com os pandits (brâmanes instruídos): "Quando lhes dizia, a esse respeito, que nos países frios seria impossível observar sua lei durante o inverno, o que era um sinal de que isso era apenas uma invenção dos homens, eles me davam a seguinte resposta bastante satisfatória: que não pretendiam que sua lei fosse universal, que Deus só a havia feito para eles, e era por isso que eles não podiam receber um estrangeiro em sua religião; quanto ao resto, não pretendiam de modo algum que a nossa fosse falsa, que bem podia ser que ela fosse boa para nós, e que Deus bem podia ter traçado muitos caminhos diferentes para se chegar ao céu; mas não querem entender que, sendo a nossa geral para toda a terra, a deles só pode ser uma fábula e pura invenção". (Cf. *Civil. ind. et Nous*, pp. 21-26).



Em ligação com a tolerância assim definida, a hierarquia das castas arrasta um outro traço. Sem dúvida a tendência a imitar, e a imitar os superiores em particular, está um pouco por toda parte. Mas ela assume, no caso indiano, um desenvolvimento extremo e provavelmente único. Nos trabalhos contemporâneos, fala-se dela sobretudo em termos da palavra "sanscritização", a saber, a imitação dos Brâmanes, a adoção de traços bramânicos ou associados aos Brâmanes. Já se disse tudo a favor ou contra esse termo lingüístico. Sua voga sem dúvida se deve ao fato de que ele conota ao mesmo tempo a força da tendência a imitar e seu objeto principal. Ele tem, entre outros inconvenientes, o de substituir a explicação e de isolar a imitação da primeira *varṇa* da imitação da segunda, ou a do estrangeiro prestigioso (nos nossos dias "ocidentalização"), todos os dois presentes também. Finalmente, o termo não nos diz nem em que consiste exatamente a imitação nem como acontece de nem todos os Hindus estarem "sanscritizados" se a tendência está em marcha há milênios[94b].

Voltaremos a falar sobre isso um pouco mais adiante, a propósito de suas conseqüências diacrônicas. Empresta-se mais um signo social do que um traço pertinente – e isso religiosamente, tecnicamente ou de outro modo. Eis por que falaremos nesse caso de empréstimo *extrínseco*. O empréstimo fornece seu sentido ao elemento emprestado, e a maior parte do tempo o antigo traço funcional não desaparece: o novo (prestigioso) lhe é superposto. Como geralmente existe homogeneidade do ponto de vista estrutural entre o nível popular e o nível erudito, o empréstimo a esse último só faz acrescentar um *doublet*. Além disso, existem dois pólos principais de imitação: não só o Brâmane mas também o rei[94c], e isso explica ao mesmo tempo a imitação do estrangeiro, se ele for temporariamente dominante, e o fato de que, com ou sem o auxílio de interdições e de fatores adversos, a sanscritização ainda esteja por ser feita em muitos domínios. Ela deve ter-se intensificado na época muçulmana e, ao lado da ocidentalização, na época moderna: enquanto as

94b. Sobre a sanscritização: M. N. Srinivas, "Sanskritization and Westernization", 1956, retomado em *Caste in Modern India*, pp. 42-62; crítica: J. F. Staal, "Sanskrit and Sanskritization", 1963.

94c. Sobre a imitação: cf. Dumont, *Civil. ind. et Nous*, pp. 108-110, *Sous-caste*, p. 416; "Pot-making", p. 83. Opler observou que o empréstimo "nem sempre está dirigido para o progresso técnico" ("Selective Cult. Change", pp. 126, 130). Sobre a existência de dois modelos, um bramânico, o outro régio, objetos da imitação das castas inferiores, cf. *Contributions* I, p. 33; aqui mesmo *supra*, § 36; assim como falamos de bramatização, também se poderia falar de kshatriyanização dos Brâmanes da região de Agra nos nossos dias ("The Process of Desanskritization..."). Já se sugeriu que existem tantos modelos de imitação quantas são as varnas (Marriott, "Interactional...", pp. 99-101).
Um bom exemplo de imitação dos dominantes é fornecido por Gandhi em sua autobiografia (trad. fr.: *Expériences de Vérité*, Paris, 1950, pp. 30-34, 54, 62-66, 74-78) a propósito do regime alimentar. Nascido numa família de Banya (Vaishya) vegetariana, ele primeiro tentou, adolescente, adquirir a força dos Ingleses comendo carne como eles, apesar de sua repugnância. Quando de sua partida para a Inglaterra, sua mãe o fez prometer, contra sua preferência, não comer carne. Mas foi só quando descobriu uma obra e um círculo inglês vegetarianos, portanto, que a Europa sancionava de algum modo seu atavismo, que ele adotou o vegetarianismo definitivamente. Esse fato é típico e geral: a glória e a popularidade indianas de Tagore e de Vivekananda nasceram de seu reconhecimento pelo Ocidente, os *satisfecit* atribuídos pela Sra. Besant à tradição hindu e consolidaram entre muitos Indianos de cultura européia.

camadas superiores se modernizam, as camadas inferiores tendem a se "sanscritizar"[94d].

## *95. IMPLICAÇÕES DIACRÔNICAS: AGREGAÇÃO*

Seja qual for o aspecto considerado da história social ou cultural da Índia durante um período suficientemente longo, sempre se tornará a encontrar o mesmo fenômeno, a saber, o aumento por agregações sucessivas do número das categorias, dos grupos ou dos elementos. Se acontecer de se ligar esse fato à tolerância e à imitação, e mais em geral à hierarquia e à complementaridade: hierarquiza-se, em vez de excluir, a complementaridade permite a integração mais frouxa e maior ao mesmo tempo de elementos estranhos. De fato, o processo assume formas diversas, que seria necessário distinguir. Mas todas elas tendem a assegurar uma certa permanência da forma por integração do elemento estranho.

No que concerne aos grupos sociais, já nos deparamos com o caso de castas (servidoras) que parecem formadas de grupos heterogêneos que se tornaram subcastas (Karvé). Além disso, existem dois acessos principais pelos quais um grupo estranho podia entrar num conjunto territorial de castas. Um está situado no nível intocável: mesmo nos nossos dias, pode-se observar grupos que estão em processo de transição de tribo para casta intocável; é completamente inexato dizer que isso se produz sem modificação dos costumes e das crenças de um tal grupo[95a], pois, se ele pode conservar a maior parte de seus traços próprios, fica muito claro, ao mesmo tempo, que o conjunto é perturbado pela aceitação da heteronomia, sem contar os empréstimos que se produzem nessas condições. A outra possibilidade de acesso a um sistema de castas está no nível da dominância: a força permitia conquistar grandes ou pequenos reinos, e se fala freqüentemente da conversão dos invasores[95b]. Acontece a mesma coisa, direta ou indiretamente, na escala da aldeia. O resultado era, em suma, a intrusão de um direito superior na terra, que impelia o antigo para um lugar inferior. Eis aí uma das causas do empilhamento dos direitos sobre a terra que o explorador devia cumprir.

94d. Srinivas, *op. cit.*, pp. 51 e ss., 60; Aiyappan, *Iravas*, p. 1. Para os esforços de "sanscritização" dos Intocáveis, ver § 117.

95a. Tanto Srinivas (ver *Contributions* III, p. 42) quanto a Sra. Karvé (*Hindu Society*) parecem supor que uma tribo se torna casta sem modificação de seus valores. Para um exemplo de adaptação ideológica à dominância hindu enquanto a independência exterior é mantida, ver o caso dos Saora (*Contributions* III, pp. 61, 66, 74).

95b. Num artigo notável, Surajit Sinha descreveu entre outros um processo preciso de kshatriyanização ou "rajputização" de linhagens dominantes numa tribo (Bhumij). É notável que o modelo Rajput seja aqui indicado por Brâmanes (é um modelo vegetariano!). Sinha fala, entre outras coisas, da imitação do modelo Rajput pelos Bhumij comuns (p. 55) "State Formation and Rajput Myth in Tribal Central India", 1962.



Para as grandes categorias sociais, o processo histórico pode ser facilmente deduzido: de três funções indo-européias se passa, na época védica, a quatro varnas, provavelmente pela agregação na quarta posição de uma parte dos aborígines. Os Intocáveis formam em seguida uma quinta categoria, durante muito tempo não reconhecida em teoria (cf. § 32). Finalmente, com a integração parcial dos Intocáveis realizada nos nossos dias pela reforma gandhiana, que lhes dá o direito de entrar nos templos hindus (*Temple Entry Acts*), aparece de fato uma sexta categoria. Com efeito, os não-Hindus, os Cristãos, os Muçulmanos etc., que até então estavam confundidos com os Intocáveis, deles são agora distinguidos na medida em que continuam excluídos dos templos.

Do ponto de vista da cultura, a imitação, ou antes o empréstimo extrínseco, isto é, o empréstimo a superiores de certos traços como signos sociais e não como traços funcionais, determina, nos casos mais simples, uma superposição de traços; já demos alguns exemplos. Mas, se se trata de fenômenos intelectuais, esse empréstimo extrínseco termina por acarretar uma modificação intrínseca[95c]. Assim, no século XIX, o neo-hinduísmo se constitui por uma resposta dos intelectuais ao desafio político e social do Ocidente. De fato, querendo salvar o hinduísmo, criou-se algo bastante diferente; se a aparência foi salva, sobrou um profundo mal-entendido ao mesmo tempo com relação à religião viva do povo e com relação aos próprios valores ocidentais. Em definitivo, não se tocou no hinduísmo, apenas foram criadas seitas novas[95d]. Deve-se acreditar que os Brâmanes tenham reagido em época recuada diante das "heresias" jinista e budista de um modo análogo. O vegetarianismo era funcional nessas seitas, e seus renunciantes gozavam de um grande prestígio. Os Brâmanes, em via de serem desclassificados como chefes espirituais, devem ter sido tomados pela emulação e devem ter tomado emprestado o vegetarianismo; provavelmente até mesmo a rivalidade entre renunciantes e Brâmanes tenha intensificado a prática vegetariana. Sempre se pode pensar que o regime vegetariano se tornou um traço bramânico fundamental[95e]. Sem dúvida alguma, não se trata aqui de um empréstimo extrín-

95c. Para uma distinção vizinha daquela do empréstimo intrínseco e extrínseco, aquela entre "acumulação progressiva" e "aglutinativa", cf. H. C. Moore, "Cumulation and Cultural Processes". Num caso particularmente claro, o objeto de crença de um grupo carnívoro do Sul surge como uma totalidade fundada na oposição de dois tipos de espíritos: espíritos carnívoros – semelhantes nisso aos próprios adoradores – e deuses vegetarianos, emprestados às castas superiores. Uma das metades exprime o grupo, a outra, sua submissão ao sistema e sua legitimização em si mesma (cf. *Sous-caste*, pp. 370-371). Isso é muito diferente de uma justaposição de elementos árias e dravídicos (*pace* Fürer-Haimendorf, resenha do livro em *Sociologus*, IX, 1959, pp. 79-83). Na oposição carnívoro/vegetariano, cada elemento suposto é transformado por sua combinação com o outro, os espíritos carnívoros ascendem à posição de deuses por uma subordinação que modifica seu ser.

95d. Sobre o movimento intelectual no século XIX, ver "Les Britanniques en Inde", em *Histoire scient. et cult. de l'humanité*, XIX[e] siècle, t. II, pp. 998 e ss.
Um movimento como o Brahmo Samaj tem bem o caráter de uma seita, e o Arya Samaj só ultrapassou a seita de um modo efêmero e aparente.

95e. Sobre a origem histórica provável do vegetarianismo, cf. acima, § 65, e nota 25h.

seco puro e simples, porque o horror da carne concorda com as idéias de impureza. Entretanto, fornecemos as razões suficientes para se pensar que esse suposto empréstimo seja antes de tudo um episódio no processo de reabsorção pelo hinduísmo das "heresias". Ora, esse é mesmo o tipo do processo histórico indiano em que se reconhece de fora uma "estagnação". Existiu estagnação nesse sentido, porque o intrínseco estava subordinado ao extrínseco, isto é, no fim das contas, por causa da presença da hierarquia sob sua forma pura. Se essa visão for justa, ela nos ensina algo fundamental, a saber, que a hierarquia culminava, na realidade, em seu contrário, o renunciante!

## *96. ESTABILIDADE E MUDANÇA*

É preciso notar aqui brevemente uma implicação do sistema que é da maior importância. É sua relação com o tempo. A sociedade tradicional em geral se vê estável, ela se livra do tempo vivido por meio do mito, que transfere a realidade vivida para o plano da eternidade do pensamento, e por meio do rito de passagem, que regulariza o escoamento da duração numa série de estados estáveis, como calhas que se comunicassem por meio de eclusas rituais[96a]. Com referência ao "tempo das origens", que é a ausência de tempo, não se produziu nada no tempo, a não ser degenerescência com relação ao modelo intemporal.

Essa propriedade das sociedades tradicionais está aqui em seu grau máximo e se expressa com muito luxo: as quatro eras (*yuga*) marcam a degenerescência progressiva do mundo e separam por três transições sucessivas a era atual, a era *Kali*, da era divina; a noção de *kalivarjya* ou "proibição na era Kali" é utilizada nos tratados para explicar o desuso de costumes atestados nos textos antigos, isto é, em suma, a distância com relação ao Veda[96b]. Nada muda, então, no plano dos valores para a mentalidade hindu tradicional. Tudo muda, talvez, mas ao se afastar dos modelos, portanto, com a perda da significação.

A indiferença para com o tempo, o acontecimento, a história na literatura e na civilização indiana em geral, torna muita árdua a tarefa do historiador e privilegia sem dúvida a perspectiva sociológica, mesmo para o estudo da história da Índia. Mas existiria, nessas condições, uma história da Índia

96a. Cf. as análises de Robert Lingat, ("Time and the Dharma", em *Contributions* VI, e *Les Sources du Droit*) e, particularmente para os ritos de passagem, de David Pocock, "The Anthropology of Time-Reckoning", em *Contributions* VII. Não sigo mais o autor quando ele dinamiza o esquema e fala da "ameaça" que certos fatos da experiência humana – como a experiência da mudança – fariam pesar sobre a sociedade. Trata-se aí de um ressurgimento do estado de espírito de Radcliffe-Brown, para quem a permanência da sociedade constitui uma espécie de milagre sempre ameaçado, ao passo que a concepção moderna do homem como indivíduo, e portanto da sociedade como simples associação, não é considerada como que "ameaçada" na sociedade tradicional, na qual ela, na realidade, não ocupa nenhum lugar.

96b. R. Lingat, *Les Sources du Droit*.



que tenha um sentido comparável ao da história da civilização cristã, ou mesmo da China? Pode-se imaginar a amplitude das questões levantadas pelo traço de que nos ocupamos. Não nos estenderemos aqui sobre esse ponto, que já discuti em outro lugar. Escrevi antes: "se a história é esse movimento pelo qual uma sociedade se revela tal qual é, existem, num sentido, tantas histórias qualitativamente diferentes quantas forem as sociedades (ou: tipos de sociedades)". De fato, a pesquisa das constantes fundamentais da civilização indiana – renúncia, lugar específico da realeza, hierarquia com as implicações observadas aqui mesmo – libera correlativamente uma certa idéia, uma certa forma, de desenvolvimento histórico[96c].

Devo me contentar em chamar a atenção para um único aspecto da questão. Na Índia tradicional, a significação está tão completamente ligada ao modelo imutável da sociedade e da verdade, do *dharma*, que todo o resto, privado de sentido, pode mudar à vontade. Sem dúvida, o temporal está subordinado ao espiritual e encerrado nele. Mas o rei não está submetido ao sacerdote, o artha ao dharma, senão na relação pertinente. Tudo pode, então, acontecer no plano que chamamos de político, tanto que o dharma seja contradito quanto, sobretudo, que ele seja suficientemente respeitado. Nenhuma parcela de valor ou de interesse intelectual se liga, por exemplo, à estabilidade das dinastias: não há nada nos textos sobre esse ponto. Se um mais forte impuser seu reino por meios duvidosos, pode-se imaginar que ele dote ricamente os Brâmanes e "se arranje", não lhe faltarão cúmplices. Essa indiferença é, no fundo, devida ao fato de que o artha está contido no dharma como numa golilha incorruptível: nenhum risco de contaminação. A história da Índia, desse ponto de vista, repousa sobre esse acordo tácito, essa cumplicidade, da força – seja ela exercida por um Kshatriya ou por qualquer outro – e dos sacerdotes. É aqui que, em boa parte, os longos discursos edificantes da epopéia assumem todo seu sentido: trata-se aqui de inculcar aos "régios" esse pacto desastroso para suas ambições políticas.

Em suma, por causa do englobamento do *kṣatra* no *brahman*, da desvalorização do *artha* com relação ao *dharma*, a Índia se viu condenada à instabilidade política. Vai ser preciso nos lembrarmos disso quando ela se abrir amplamente às idéias políticas modernas. Somos tentados a generalizar: o que é estável numa sociedade não é aquilo que corresponde aos seus valores, ao passo que fora dos valores se situaria a área da modificação? Alguém po-

96c. A citação foi extraída de *La Civilisation indienne et Nous*, p. 111 (cf. aqui mesmo, Ap. B e C, *in fine*). O Cap. II da mesma obra é dedicado à questão, e M. Biardeau fez dela um comentário ("L'Inde et l'Histoire"). Cf. em inglês "The Individual as an Impediment to sociological comparison and Indian history" (um pouco mais detalhado). De um modo geral, as implicações ideológicas do sistema com relação a nós (idéia da "natureza", ausência do "indivíduos") foram indicadas na obra citada. Resta estudar uma implicação maior: a concepção do espaço. Mencionamos aqui o lugar do território e da apropriação do solo. Mas existem outras. Em particular, vê-se uma dicotomia bem marcada entre o espaço habitado e cultivado e o espaço selvagem, "floresta" ou jângal, a aldeia e o eremitério (*āśrama*) onde permanece aquele que abandonou a sociedade, o renunciante.

derá dizer com razão que a hipótese assim expressa não é fácil de ser verificada, e sobretudo que o grande problema é o da mudança nos valores e da mudança como valor. Resta apenas que deve existir uma relação entre a estabilidade da norma e o movimento do acontecimento, entre o que se pensa e o que acontece.

## *97. CINÉTICA DOS GRUPOS: CISÃO, AGREGAÇÃO, MOBILIDADE SOCIAL*

Ao aspecto estrutural sincrônico da morfologia corresponde um aspecto diacrônico que pode em parte ser deduzido do anterior. Já nos referimos a ele de passagem, mas seria melhor, mesmo correndo o risco de nos repetirmos, reunir aqui algumas notas esparsas. Vimos, no Capítulo 2 e na continuação, que caracteres diferentes estão ligados a grupos de nível diferente. Assim, ao passo que o estatuto é principalmente atribuído de fora, digamos a uma casta profissional inteira numa área determinada, é um segmento dessa casta, digamos a seção territorial de fato de uma subcasta, que é a unidade de endogamia e se reúne em assembléia. Pode-se prever o aspecto diacrônico correspondente: não só existirá uma dupla tendência à cisão e (à fusão ou antes) à agregação dos grupos, mas também cisão e agregação acontecerão em níveis diferentes. É preciso apenas considerar que, quando passamos ao diacrônico mais ou menos observado, passamos da estrutura pura a algo mais complexo, a saber, o conjunto formado, por um lado, das propriedades estruturais e, do outro, das concomitâncias empíricas presentes em cada situação de fato. Além disso, por comparação com nossas sociedades modernas, fomos levados a discutir a mobilidade, se não dos indivíduos, pelo menos dos grupos ao longo da ordem considerada linear das castas, e devemos considerar as coisas também desse ponto de vista.

Bouglé falava de uma "repulsa" recíproca que afastaria os grupos uns dos outros como partículas carregadas de eletricidade de mesmo sinal e explicaria sem dúvida também sua fissiparidade. Na realidade, vimos que a separação aparece em grande medida como uma implicação de uma hierarquia fortemente acentuada: é porque se tem inveja do estatuto que se ocupa que se toma cuidado com contatos e com casamentos imprudentes. A intensidade do campo hierárquico no qual as castas estão fixadas conduz à suposição de que a tendência à cisão do grupo endógamo será forte. Ele deveria, com efeito, se cindir todas as vezes que um perigo para seu estatuto surgisse em seu interior, constituindo a excomunhão um caso limite em que o perigo é grande e está concentrado em apenas uma ou em algumas pessoas. Poderia acontecer o mesmo quando uma parte progressiva do grupo acreditasse poder ganhar em estatuto quando se dessolidarizasse de um outra parte tornada conservadora. Mas, como o estatuto reconhecido globalmente incide sobre toda



a casta, não basta que um grupo se constitua em subcasta distinta, é preciso ainda se tornar uma outra casta, seja formando uma casta nova, seja se agregando a uma já existente. Para tanto, é preciso que no sistema existam posições disponíveis, seja no mesmo lugar, seja, tradicionalmente, a uma distância limitada. Ora, as posições do sistema que fornecem um ganha-pão são essencialmente de dois tipos: especializações profissionais e ocupações agrícolas. Mais exatamente, é possível, ou tornar-se dominante (pela força, vimos que esse era o grande tema da mobilidade), ou encontrar uma posição, agrícola ou especializada, próxima dos dominantes. Observemos, ainda, sempre no empírico, que só a dominação (ou, no grau mínimo, uma relação que basta à dominância) permite desdobrar toda a liberalidade e toda a magnificência necessárias para que o estatuto cobiçado seja efetivamente reconhecido. Na falta do reconhecimento de que o sistema dos grupos está bifurcado na direção do alto e de que seu ramo codificado (estatuto) está necessariamente menos aberto à mudança do que seu ramo não codificado (dominância), nos últimos anos, sem dúvida alguma, exagerou-se bastante a importância da bramanização ou da "sanscritização" dos costumes pela ascensão social. Por um lado, viram-se aí fatos modernos – sobre os quais tornaremos a falar no último capítulo – e não fatos tradicionais; por outro, e sobretudo, perdeu-se de vista o fato de que pretender um estatuto é uma coisa e vê-lo reconhecido é outra completamente diferente. O exemplo de gradação de estatutos emprestado a Mayer (§ 36) nos mostrou que o exagero puritano em si mesmo não contrabalança nesse caso a dominância. Repitamos, então, mais uma vez: é do lado da dominância, aberta à força e obrigada a constituir para si uma clientela, que a mobilidade se exercesse talvez no grau máximo no sistema tradicional. A dominância sobre um território amplo podia até mesmo abrir a porta da varna Kshatriya. Além disso, são conhecidas em todas as regiões da Índia castas associadas ao poder e ao exército que praticam o roubo e a pilhagem quando as circunstâncias o exigem, o que confirma o reino da força sobre o plano do fato.

No nível do grupo endógamo, é a cisão o mais importante, a fusão propriamente dita sendo rara sem dúvida alguma. (Mas podia haver agregação de pessoas excluídas de castas elevadas entre as castas baixas[97a].) Blunt catalogou os cismas com base em documentos do Uttar Pradesh. Suas indicações exigem consideração prudente. Seria preciso distinguir – onde isso for possível – entre a existência de subcastas distintas, a marca dessa distinção, a racionalização dessa distinção, por um lado, e, por outro, a substância da distinção e a causa da cisão mais ou menos antiga que lhe pode ter dado origem. Distinguir, então, entre lendas de origem prestigiosa – estereótipo freqüente nas castas baixas, em concordância com a idéia da degenerescência progressiva de todas as coisas – e fatos próximos do observador (modernos,

97a. O fato é assinalado por O. C. Cox, *Caste, Class and Race*, p. 8 (referências).

portanto) e bem atestados. Assim, não se deve ler uma mudança de residência por trás de todos os nomes territoriais de subcastas. Ao contrário, uma boa parte das cisões de subcastas atribuídas por Blunt à mudança de ocupação ou à bramanização dos costumes (interdição do recasamento das viúvas, adoção do regime vegetariano) parecem fatos. A cisão devida à ausência de intercasamento com linhagens bastardas, que Blunt chama pudicamente de mudança relacionada à impureza, é provável tanto como fato quanto como racionalização cômoda[97b]. Cisões também ocorrem por causa de uma "prosperidade aumentada", de ressentimentos, e por uma diferença sectária ou pela conversão parcial do grupo a uma outra religião. Nesse último caso, seria preciso estabelecer que não se trata, ao contrário, de agregação a uma mesma casta de grupos diferentes (ver abaixo). Em geral, a constituição de uma subcasta nova por cisão já é movimento, no interior da castas, no sentido de que o resultado almejado é a modificação do estatuto, num sentido ou noutro, dos membros de uma das subcastas que resultam da cisão. Sublinhemos que o princípio motor da cisão é hierárquico: em todos os casos, não é uma simples "repulsa" hipotética que separa em duas uma subcasta; no caso da profissão, por exemplo, a cisão só se produz se a profissão nova acarreta uma mudança de estatuto notável com relação à antiga, num sentido ou noutro. É preciso, ainda, evitar a idéia de que tudo isso se produz automaticamente: as circunstâncias talvez sejam determinantes na maior parte dos casos.

A cisão pode ir mais longe e ser completada pela fusão. Uma mudança de ocupação, especialmente no caso em que ela acarreta uma queda de estatuto, pode levar ao aparecimento de uma casta nova (mas, atenção, aqui também, às racionalizações!). Pode até mesmo haver, sempre segundo Blunt, afiliação da subcasta destacada de sua casta a uma casta existente: "esse talvez tenha sido o método pelo qual...as castas funcionais foram formadas". Nesfield havia atribuído, do mesmo modo, as castas profissionais ao ajuntamento de grupos distintos, e recentemente Karvé insistiu muito nesse ponto[97c]. Ela trouxe fatos novos, que mostram que populações diferentes se reuniram no interior de uma das posições do sistema dos grupos. Assim, a casta dos oleiros no Maharashtra é constituída de subcastas estabelecidas cada uma num território mais ou menos exclusivo, de proveniência diversa e que, segundo essa autora, só têm em comum o estatuto de conjunto que lhes é atribuído pela sociedade, o de oleiro – o que, ademais, está longe de ser negligenciado como queria essa autora. É preciso, então, conceder um lugar

97b. Assinalamos, a propósito da hipergamia (§ 55), que essa fórmula permitia englobar estatutos diferentes no interior da mesma subcasta, ao passo que o aparecimento de diferenças na fórmula isogâmica conduziria à cisão.

97c. Blunt, *op. cit.*, pp. 51 e ss., 236-238; Nesfield, *Brief View*, p. 108; Gait, *Encycl. of Rel. a. Eth., s. v.* "Caste", III, 233a; Karvé, *Hindu Society*, pp. 26 e ss. No *Census* de 1911, trata-se de grupos "que têm acesso" a uma casta, que são chamados "subcasta de fusão" (Gait).



tanto à fusão no nível da casta quanto à fusão no nível da subcasta (ou, antes, da unidade de endogamia teórica ou real). A dominação muçulmana, depois a dominação inglesa, provavelmente alteraram certos aspectos da mobilidade social, e devemos remeter para o capítulo seguinte a discussão dos fatos propriamente modernos.

*10*

# COMPARAÇÃO

## A QUESTÃO DA CASTA ENTRE OS NÃO-HINDUS E FORA DA ÍNDIA

### *101. INTRODUÇÃO*

Resta-nos um trabalho comparativo, ao qual este e o capítulo seguinte serão dedicados. Em primeiro lugar, temos de responder à pergunta: Existem castas fora da Índia? Com freqüência se fala de castas a propósito de fatos japoneses ou malgaches, às vezes até mesmo dos Estados Unidos. Com relação a esse uso muito amplo do termo, o nosso, até aqui, em todo caso, parece ser bastante restrito. Estivemos preocupados em extrair, em sua articulação interna, a configuração indiana das idéias e dos valores, dos grupos e dos fatos sociais, mas alguém poderia levantar a objeção de que, se insistimos em falar de casta apenas na presença dessa configuração, tornamos o termo inutilizável para a classificação de grupos sociais. Alguns diriam até mesmo que nos fechamos na indologia e tornamos a comparação inútil. A isso responderíamos que não existe nenhuma necessidade para uma classificação de usar um termo concreto como "casta" e que poderíamos usar termos abstratos ou neologismos como paradigmas, mais do que empobrecermos o conteúdo do termo "casta" e estendermos seu uso de maneira arbitrária. Mas há mais: ligamos, em suma, a casta às crenças hindus sobre o puro e o impuro. Se fosse confirmado que grupos muito semelhantes existissem por aí sem essa ligação com representações religiosas determinadas, não deveriam essas representações ser consideradas como puramente acidentais? No interior mesmo das religiões propriamente indianas, já encontramos o caso de uma seita como os Lingayat, que não reconhecem a impureza, mas se dividem em

grupos que também podem ser chamados de castas. Acreditamos que seja possível explicar isso, mas o que dizer dos Muçulmanos e dos Cristãos? Se eles possuem castas, como geralmente se admite, sem aderir às representações hindus correspondentes, seu caso não demonstra, no próprio solo da Índia, que a ligação entre os dois aspectos entre os Hindus é fortuita?

Começaremos por examinar essa questão, antes de nos voltarmos para o problema mais geral da comparação fora da Índia. Será apenas uma breve recapitulação teórica: extraindo de nosso estudo o caráter comparativo fundamental do sistema e opondo seu reconhecimento às idéias correntes de "estratificação social", apresentaremos uma proposta sumária dos fatos não-indianos.

## *102. OS CRISTÃOS E A CASTA*

Em relação aos Muçulmanos, os Cristãos são menos numerosos e a população cristã está menos articulada em grupos diferentes e menos dispersa na escala social de fato. Digamos rapidamente que estamos muito menos informados do que seria desejável. A primeira questão que se coloca, e que está longe de ser confortável, é a do lugar concedido aos Cristãos pela maioria hindu na sociedade indiana. Tomaremos primeiro o caso do Europeu, depois o dos Indianos convertidos.

O caso do Europeu faz surgir um paradoxo. Mesmo que seja público e notório que ele coma carne de vaca e aprecie bebidas alcoólicas, como provavelmente fosse o caso dos funcionários ingleses, ele não é, na época moderna, tratado pura e simplesmente como um Intocável. Por quê? Há muitas razões para pensar que isso se deve ao fato de se ter assumido o hábito de testemunhar submissão e deferência ao poder inglês, como antes ao muçulmano. Uma carta de um missionário observa muito bem como a situação dos missionários na região de fala tamil, no século XIX, era mais confortável do que a de seus antecessores durante o período que precedeu o estabelecimento da dominação inglesa. Eles "gozavam de uma grande liberdade para as maneiras de viver, comer e vestir". Essas vantagens, entretanto, não ficaram sem uma contrapartida, pois os governantes são objeto ao mesmo tempo de um "respeito hipócrita e forçado" e de um "desprezo interior e real" que não são coisas de missionários[102a].

102a. J. Bertrand, s. j., *Nouvelle Mission du Maduré*, p. 93. Já nos deparamos com situações em que o poder se iguala à qualidade religiosa, *dentro de certos limites*. Aqui os limites são transgredidos porque o defensor de fato do *kṣatra* tem costumes de Intocável e não reconhece a superioridade do Brâmane. Donde a tensão psicológica definida pelo P. Bertrand e que corresponde exatamente àquela dos senhores muçulmanos indicada por N. C. Chaudhuri (cf. meu *Civilisation indienne et Nous*, p. 85, nota 38). "Na prática, os Muçulmanos e os Europeus cristãos, na condição de conquistadores, não foram considerados como intocáveis" (K. K. Thakkar, em *Journ. of Social Work* XVII-1, June 1956, p. 45). Entre Europeus e convertidos seria preciso demarcar um lugar especial para o caso dos mestiços e de seus descendentes, "Eurasianos" ou "Anglo-Indianos". Sobre estes últimos e sua adaptação à Índia independente, ver Grimshaw, "The Anglo-Indian Community", 1958.



O caso dos convertidos é um pouco diferente, pois se pode supor que eles se abstivessem espontaneamente de adotar uma maneira de viver que indispusesse os Hindus de sua casta. Na medida em que a adesão ao cristianismo se apresenta como adesão a uma seita que comporta certos dogmas, mas que respeita os usos sociais, ela não acarreta tensão necessariamente. É só por ocasião de usos que o Cristão não aceita mais, ou ainda quando sua convivência não mais respeita os limites hindus, ou talvez quando de um decreto proferido pela instância responsável pela casta, é só nessas ocasiões que os convertidos podem ser excluídos do conúbio ou mesmo excomungados. Espera-se, depois disso, que existam diferenças entre níveis sociais: a situação deve ser grave para um Brâmane, indiferente para um Intocável. Por mais mal informados que estejamos, percebe-se, com efeito, uma grande variedade na reação dos Hindus. Pode-se também supor que a associação indireta com o poder que resulta da adesão a uma religião trazida pelos Europeus, e ainda representada por eles, tenha podido contrabalançar, em certas situações, os aspectos negativos da conversão. Além disso, as conversões foram numerosas, sobretudo nas castas inferiores, e isso explica talvez o fato de elas nunca terem provocado a cisão do grupo endógamo, mesmo que esse tivesse sido o caso mais freqüente[102b]. Não está fora de dúvida que os Intocáveis tenham, com freqüência, ao se converterem, respondido ao apelo de uma religião igualitária pregada pelos poderosos, mas não resulta disso que sua situação social tenha melhorado de fato, seja no ambiente hindu, seja, como veremos, no ambiente cristão[102c].

Para a subdivisão interna dos Cristãos em grupos que se parecem muito a castas, o caso do Kerala, onde os Cristãos constituem uma parte importante da população, seria exemplar, mas não sabemos mais do que generalidades. Os Cristãos Sírios, cuja origem lendária remonta a Tomás, discípulo

102b. Os dados sobre a questão parecem raros. Cf. *Census of India*, 1911, XV, U. P. Part I, Report (E. A. H. Blunt, sobretudo p. 107, também p. 352 e pp. 144-149, e *Census of India*, 1931, pp. 547-548. Segundo R. S. Wilson, *Indirect Effects of Christian Missions*, 1928, os convertidos deixam de ser intocáveis em teoria, senão na prática, e graças à presença do missionário europeu (pp. 21-23). Fatos relativos à região de Andhra em Fishman, *Culture Change*, 1941, pp. 140, 146. A situação assinalada por Hutton, *Caste*, p. 174 (não-Hindus tratados como superiores aos Intocáveis em certos templos hindus) acontece onde os Intocáveis receberam o direito de entrar nos templos, pois os Europeus deles são excluídos: o neo-hinduísmo de Gandhi desviou a definição do hinduísmo num sentido político e criou virtualmente para os não-Hindus uma categoria inferior à dos Intocáveis.

102c. Nesse sentido, a conversão dos Intocáveis certamente suscitou a reivindicação de direitos sociais não só pelos convertidos, mas também por seus congêneres e vizinhos que continuaram sendo Hindus. Pensa-se por exemplo nos Nadar do sul da região tamil, entre os quais os protestantes foram muito ativos no século XIX (ver Thurston, *T. & C., s. v.* Shanar), e no seu equivalente no Kerala, os Iravar ou Tiyar (Aiyappan , *Iravas*, pp. 151 e ss.). Essa ação se combinou com o impacto geral das idéias democráticas e a reforma hinduista. A conversão se fez acompanhar freqüentemente de uma "modernização" (instrução, profissão moderna, mobilidade espacial) e se poderia perguntar se, com isso, ela não buscou, em alguns casos, no interior do meio cristão em primeiro lugar, uma ascensão social por assimilação a uma categoria superior.

de Cristo, estão divididos, por causa da história colonial, em muitas confissões que, se autorizam entre si a comensalidade, são em sua maioria endógamas. Mesmo os católicos, de origem mais recente, estão divididos em quatro grupos ou castas distintos. Os Cristãos de origem intocável parecem ter suas próprias igrejas[102d].

Para tornar aguda a percepção da força com que o sistema das castas agiu em ambiente cristão, resumirei um caso relativamente bem conhecido, o das missões católicas na região de fala tamil, principalmente a "do Madura" (da região de Madura)[102e]. O caso é extremo na medida em que a região é especialmente estrita em matéria de casta. A casta age impondo aos missionários divisões sociais inesperadas. Essas divisões resultam, primeiro, naturalmente, do próprio ambiente hindu, desde que se esteja preocupado em realizar conversões em diversos níveis da hierarquia das castas, mas elas persistem depois no interior das comunidades locais cristãs uma vez constituídas.

Roberto de Nobili se instala em Madura no começo do século XVII. Adota costumes indianos, apresenta-se como um renunciante de origem nobre e se dessolidariza completamente com os Portugueses e com os padres que administram as comunidades de pescadores da costa, os Paravar ou "Paravas" convertidos por São Francisco Xavier. Ele consegue, assim, escapar ao opróbio com que os Hindus de casta alta cobrem seus confrades em razão de seus costumes e de suas freqüentações. Consegue se fazer iniciar nos textos hindus, suscitar curiosidade e interesse, converter alguns Nayakkar – a casta do rei – e Brâmanes[102f]. Desde então os missionários são divididos em duas categorias: "missionários-brames" ou "-sannyasis", que vivem à maneira das castas superiores e são ativos entre elas, e "missionários-pandarams" que trabalham entre os "Choutres" (Shudras) e os Intocáveis[102g]. Percebe-se, nas

102d. Sobre a história dos Cristãos Sírios, ver *Encycl. of Rel. a. Eth., s. v.* Syrian (Christians) (McLean); sobre sua organização e sobre os Cristãos do Kerala em geral, L. K. Anantakrishna Ayyar, *Anthropology of the Syrian Christians*, p. 60 (os Sírios estão divididos também em meridionais, superiores, e setentrionais, inferiores, sem intercasamento), pp. 215, 258-259.

102e. Não se pode resumir aqui a história das missões nem a questão dos "ritos malabares" a que deu lugar a política audaciosa de adaptação aos usos locais inaugurada por de Nobili. Para a "questão dos ritos" em geral (China) remetemos a S. Delacroix (Mons.), *Histoire universelle des Missions catholiques*, 4 vols., Paris, 1956-59, t. II, e para a Índia ao verbete "Malabares (rites)" do mons. Amman no *Dictionnaire de Théologie Catholique*. A Missão de Madura é jesuíta, exceto de 1774 a 1836; para o primeiro período, cf. Bertrand, J., s. j., *La Mission du Maduré*, 4 vols., Paris, 1847-1954, que será nossa fonte principal. As famosas *Lettres édifiantes et curieuses* contêm cartas das missões jesuíticas francesas criadas no final do século XVII. Uma vez suprimidos os jesuítas, as missões estrangeiras se instalam: A. Launay, *Histoire des Missions de l'Inde* (*Pondichéry, Maïssour, Coïmbatour*), Paris, 1898, 5 vols. Os jesuítas se reinstalam em Madura em 1836: J. Bertrand, *Lettres... de la nouvelle Mission de Maduré*, 2 vols., Paris-Lyon, 1865.

102f. Aludimos no início (Cap. I, § 14) à teoria da natureza social, e não religiosa, dos costumes de casta, pela qual de Nobili justificava sua adoção de certos usos. De Nobili raciocina rigorosamente a partir dessa premissa implícita que o elemento religioso entre os Hindus se define por analogia com a religião cristã. Em particular, a religião concerne a seres espirituais e define o indivíduo, a seita, portanto, e não a casta, cf. em Bertrand, II, pp. 151 e ss. os extratos da dissertação justificativa apresentada por de Nobili.

102g. Esse vocabulário apresenta algumas dificuldades. Em primeiro lugar, de Nobili se considerava, não um Brâmane, mas um nobre (um Kshatriya por analogia) que havia renunciado ao mundo (sannyasi). Ora, ele carregava um cordão, especial mas análogo ao dos duas-vezes-nascidos, e parecia só ter descoberto muito tarde que os sannyasis – na maior parte das seitas – não têm cordão e ter eliminado o seu (Bertrand, II, pp. 3, 20, 102 e sobretudo 110, cf. p. 164). Depois, pode-se opor *paṇḍāram* (palavra tamil) a sannyasi como um renunciante de origem baixa a um renunciante de origem elevada, ou bramânica. A dificuldade é que o renunciante não oficia como sacerdote, ele apenas ensina e prega. A palavra *paṇḍāram* designa também sacerdotes e se opõe, então, a Brâmane. O missionário é, se se quiser, ao mesmo tempo renunciante e sacerdote; é esta sem dúvida a razão da hesitação entre os dois termos "brame" e "sannyasi" (o primeiro parece predominar, cf. Bertrand, II, p. 25 n. 236, 284, 394 etc.; ver Thurston, *T. & C., s. v.* Pandaram).



cartas dos missionários, o sentimento de uma complementaridade entre essas duas categorias: a presença de confrades "superiores" é útil para o trabalho dos missionários "inferiores"[102h]. Mas, no nível desses últimos, a divisão entre Shudras e Intocáveis se impõe: os missionários só podem entrar em contato com os primeiros com a condição de não entrar nas casas dos Párias, e a separação entre as duas categorias se faz sentir no culto, assistindo os Párias ao mesmo ofício, mas sendo confinados a um edifício diferente[102i]. Roma, embora, no começo pelo menos, disposta a se aproveitar da adaptação ou acomodação aos usos sociais das civilizações superiores (com exclusão da superstição e da idolatria), não deixou de ser particularmente sensível a essa discriminação entre Cristãos até mesmo no espaço sagrado. Chegou-se, não sem alguma dificuldade, a abrigá-los sob o mesmo teto, em partes distintas da igreja ou por meio de um muro, ou ao menos de uma barreira de separação[102j]. A obrigação dos missionários de visitar as casas dos Párias, em particular para lhes oferecerem os últimos sacramentos (decreto do núncio de 1704), provocou grandes dificuldades, afirmando os missionários que essa medida levaria ao desafeto dos Shudras. Terminou-se por se resolver a ter, além dos "pandarams" (os missionários ditos brames ou sannyasis tinham então desaparecido), missionários especiais para os Párias, mas logo se percebeu que isso levava a uma dicotomia na própria hierarquia e representava uma capitulação diante do espírito de casta; foi preciso então voltar atrás e, ao preço de uma luta difícil, impor de novo aos Shudras um mínimo de fraternidade cristã[102k].

Em conclusão, vemos, portanto, que nesse caso as grandes separações do sistema das castas sobrevivem à conversão. Acontece o mesmo, natural-

102h. Bertrand, II, pp. 394, 324; III, 190.

102i. "Plan d'une église avec son presbytère, dans l'ancienne mission du Maduré, présenté au Souverain Pontife en 1725 par le Père Brandolin", Bertrand, IV, pp. 434-435 e *idem, Mémoires historiques*, pp. 460-461.

102j. O papa Gregório XV, se, em sua bula de 1624, dá no conjunto ganho de causa a de Nobili, acrescenta entretanto: "Conjuramos os que se vangloriam de sua nobreza... a não desprezar, sobretudo nas igrejas... as pessoas de condição vil ou obscura... (etc.)" (Amman, col. 1715). Para a seqüência, cf. Amman, col. 1738, e A. Launay, *Histoire des Missions*, I, pp. 98-101, e II, pp. 290-291 (os fiéis se lamentam em Roma após o sínodo de Pondichéry, 1844). Mais perto de nós, SUAU, *L'Inde tamoule*, p. 73 (foto de uma igreja com duas naves divergentes), Hutton, *Caste*, p. 106. Em 1883, a Propaganda declara que a separação nas igrejas é um abuso cujo desaparecimento deseja, mas que tolera "para evitar males maiores".

102k. Bertrand, IV, pp. 437 e ss. Sobre o decreto do núncio de 1704 e a seqüência da questão dos ritos malabares até a bula de Benedito XIV, *Omnium Sollicitudinum*, de 1744, cf. Amman, *loc. cit.*

mente, a muitos costumes. Por exemplo, o banho após os funerais, embora atacado pela Igreja, testemunha a sobrevivência pelo menos fragmentária do sentimento da impureza. A adesão a uma religião monoteísta e igualitária não é suficiente, mesmo depois de muitas gerações, para fazer desaparecer sentimentos profundos sobre os quais repousa o sistema das castas. Nosso espanto será menor ainda se soubermos como são lentas as transformações desse tipo e também que os Cristãos são em geral minorias num ambiente hindu. Em suma, constata-se a vitalidade dos sentimentos de casta, que sobrevivem a uma mudança parcial do conjunto das crenças, e a impotência diante deles de uma crença religiosa importada cujas implicações ideológicas continuam pouco desenvolvidas[102l].

### *103. A CASTA ENTRE OS MUÇULMANOS*

O Islã, como o cristianismo, é uma religião monoteísta de inspiração igualitária, mas, se o caso dos Muçulmanos é assim parecido em princípio ao dos Cristãos, dele difere pela duração, pelo caráter, pela importância do impacto muçulmano sobre a Índia – em particular no Norte – e pelo próprio número dos adeptos da religião: não existe aí uma ínfima minoria, mas uma minoria maciça, sobretudo antes da partilha política entre Índia e Paquistão. Também não estamos tão bem informados como desejaríamos sobre as relações entre os Muçulmanos e o sistema das castas. Mas os acontecimentos políticos consideráveis que afetaram neste século as duas comunidades já fornecem um quadro contra o qual situar as questões que nos interessam mais particularmente aqui. Estudando, além disso, a alteração crescente das relações entre as duas comunidades nos séculos XIX e XX, admiti que ela possuía raízes profundas em dois fatos: a heterogeneidade social das duas comunidades e o efeito, quanto às suas relações, da queda do poder político muçulmano[103a]. Tratava-se, em suma, de duas sociedades estrangeiras em razão da oposição de seus valores, mas estreitamente imbricadas de fato, repousando sua associação numa espécie de compromisso tácito e recíproco. Os Hindus, por seu turno, tiveram de se acomodar, durante longos períodos e em vastas regiões, sob o comando de senhores políticos que não reconheciam os valores bramânicos e não trataram como Intocáveis nem mesmo a pequena população muçulmana das aldeias. Os Muçulmanos ocupavam de fato na sociedade uma posição superior àquela que teria resultado da aplicação dos valores hindus. Por que, senão porque esses valores eram contra-

1021. Sobre a mistura de usos entre os cristãos, dispomos agora de uma preciosa pesquisa de Carl G. Diehl entre os Luteranos do Sul (*Church and Shrine*, Uppsala, 1965). Sobre a divisão hierárquica em grupos endógamos entre os Judeus que se dizem estabelecidos na costa oeste há dois mil anos, ver Strizower, "Jews as an Indian Caste", 1959, cf. Mandelbaum, "The Jewish way of Life in Cochin", 1939.

103a. O que segue foi resumido de "Nacionalismo e Comunalismo" abaixo, Ap. D.



balançados por um fator de natureza toda diferente, quero dizer, a força, ilegítima do ponto de vista hindu, mas organizada? Os Muçulmanos, por sua vez, fizeram e faziam concessões à coexistência, de maneira variável, sem dúvida, segundo os ambientes e as épocas, mas real[103b]. Essa coexistência certamente agiu de maneira profunda sobre as duas comunidades: ao passo que existem muitas chances de que a perda do poder político pelos Hindus contribuísse para deslocar entre eles o equilíbrio do religioso e do político e talvez então alterasse o hinduísmo de maneira notável[103c], entre os Muçulmanos a influência da casta se fazia sentir da maneira como passamos a explicar. À primeira vista, poder-se-ia ver aí um aspecto da osmose cultural entre as duas sociedades. Mas, se é verdade que os valores últimos não estavam afetados – e disso testemunha o movimento político –, essa seria uma visão insuficiente: de um lado e de outro, é bem a sociedade que foi afetada, mas num nível inferior ao de sua identidade global e dos valores sobre os quais essa identidade estava fundada. O caso é, então, de um grande interesse sociológico, e seria de desejar que ele fosse mais bem conhecido.

Não deve espantar que se encontrem poucas informações, mesmo entre os antropólogos, sobre o lugar reservado pelos Hindus aos Muçulmanos em sua hierarquia social: os princípios estão aqui em falta diante do fato brutal[103d]. Os próprios Muçulmanos estavam e estão subdivididos num grande número de grupos de estatuto graduado e que representam desse ponto de vista uma espécie de réplica do sistema hindu. Sobre esse ponto resumiremos muito brevemente o que nos fornece a literatura, limitando-nos ao Estado de Uttar Pradesh tal como ele se apresentava diante dos deslocamentos de população que se seguiram à partilha do subcontinente[103e]. Os Mulçumanos se dividem primeiramente em duas categorias: os Ashraf ou nobres, descendentes reputados de imigrantes, divididos em quatro espécies, e as pessoas do povo, cuja origem indiana é reconhecida, repartidas num grande número de grupos que se assemelham a castas (respectivamente 2,5 e mais de 4 milhões em 1911). São Ashraf os membros de quatro "tribos" ou antes "grupos de tribos supostamente do mesmo sangue" (Blunt), cujos dois primeiros, em princípio de origem árabe, têm nomes honoríficos: Saiyid e Shaikh, ao passo que os dois seguintes possuem nomes étnicos: Pathan (isto é, mais ou menos Afghans) e Mughal. Os primeiros representariam uma imigração lenta, feita por pequenos grupos, de personagens religiosas e correspondentes mais

103b. Por exemplo, durante a revolta de 1857, o Imperador está atento para que os Muçulmanos não sacrifiquem nenhuma vaca para a festa de Id-ul-Zuha (Spear, *Twilight of the Mughals*, pp. 195-196, 207).

103c. Abaixo, p. 360 e nota 10 (Ap. D).

103d. A propósito dos Muçulmanos de uma aldeia do Mysore, Srinivas escreve (*Village India*, p. 22): "sua qualidade de membros de uma outra religião cria incertezas extremas quanto à sua situação hierárquica", e não a faz figurar no quadro hierárquico das castas.

103e. Uttar Pradesh: cf. Nesfield, *Brief View*, pp. 122 e ss., e sobretudo Blunt, *op. cit.*, Cap. 10, e Ghaus Ansari, *Muslim Caste in Uttar Pradesh*, 1960; detalhes em Vreede-De Stuers, "Le mariage chez les... Ashraf". As categorias não têm o mesmo valor em Bengala, cf. A. F. A. Husain, "Pakistan", em Lambert e Hoselitz, *Le Rôle de l'epargne*, p. 305; Gait em *Census* 1911, Bengala, Report, pp. 238-249; Nazmul Karim, *Changing Society*, pp. 130 e ss.

ou menos aos Brâmanes letrados; – os Saiyid são os descendentes da filha do profeta, Fátima, e de Ali – mas os Shaikhs são muito numerosos com relação aos Saiyids (1 300 000 contra 250 000 em 1911) e se admite que suas posições incharam a partir de outras categorias. Mughals e Pathans (60 000 e 960 000) correspondem mais aos Kshatriyas hindus, e na época mesma do recenseamento os Pathans aumentavam a olhos vistos, com inúmeros convertidos Rajputs declarando serem Pathans. Vê-se que essas categorias não são completamente fechadas, mas ainda seria preciso distinguir entre as declarações dos interessados e a opinião sobre eles dos grupos a que dizem pertencer. Não existe entre os Ashraf agrupamento (absolutamente) endógamo no sentido que demos ao termo. Existe, entretanto, uma preferência marcada pelo casamento no interior de um grupo muito restrito, o *biāhdarī* (traduz-se por "círculo de casamento"; sabe-se que um Muçulmano pode se casar mesmo com sua prima paralela em linha paterna, a filha do irmão de seu pai); além disso poderiam ser distinguidos cinco níveis de estatuto; além disso, ainda, o casamento não é impossível, o que contradiria a lei religiosa, mas é sancionado por uma queda de estatuto, e nesse caso é geralmente a esposa que é de estatuto inferior. Vê-se que, se existe uma certa mobilidade social, o princípio da superioridade das uniões que conservam o estatuto está, entretanto, presente. Em suma, os Ashraf são contaminados pelo espírito de casta sem sucumbir a ele completamente. A comensalidade é livre entre os Ashraf. De um modo geral, se existe entre os Muçulmanos diferenças de costumes, a interdição de comensalidade só aparece entre Muçulmanos e Hindus ou entre Muçulmanos de estatuto muito diferente (Ashraf e não-Ashraf).

Entre os não-Ashraf, pode-se distinguir três níveis de estatuto: 1. os convertidos de casta superior, que são principalmente Rajputs – exceto aqueles que conseguiram sua admissão entre os Ashraf; 2. um grande número de grupos profissionais correspondentes às castas artesanais dos Hindus, os mais numerosos são os *Julāhā*, tecelões em princípio; 3. Intocáveis convertidos que conservaram suas funções. Esses grupos parecem ser endógamos no sentido hindu do termo, e se percebe mesmo uma abundância de costumes hindus, entre os quais alguns relativos ao casamento, que conservaram. Entretanto, o casamento muçulmano é essencialmente um contrato, e as regras relativas ao casamento certamente se modificaram em grande medida pela influência das regras islâmicas.

### *104. O CASO DOS PATHAN DE SWAT*

Num trabalho brilhante sobre os Pathan de Swat, Barth nos oferece um caso limite[104a]. Nada de Hindus nesse vale afastado do alto Indo (antiga

104a. Fredrik Barth, "The System of Social Stratification in Swat, North Pakistan" em E. R. Leach (org.), *Aspects of Caste*, pp. 113-146; cf. a Introdução do organizador, especialmente pp. 4-5. Só se pode aqui resumir a crítica detalhada que esse notável trabalho exige e que já foi feita por nós. Só ela poderia demonstrar aquilo que aqui só está indicado.



"Fronteira do Noroeste"), exceto alguns elementos sem importância. E, entretanto, a população está dividida em grupos que se parecem muito com castas. Esses grupos estão ligados por alguma coisa equivalente a um sistema jajmani, há entre eles uma gradação de estatutos, e uma grande proporção dos casamentos é endógama. A influência do modelo hindu é evidente, e as castas mais baixas são consideradas impuras (barbeiro, lavadeiro etc.), mas Barth não pára aí: para ele se trata de uma questão cultural, e sua proposta é, em suma, colocar em evidência a função local desses traços emprestados. Por outro lado, ele acredita ser sociologicamente indispensável dar da casta uma definição muito ampla, que a dissocie de suas justificativas culturais hindus. Sua conclusão, por conseguinte, é a de que se trata de um sistema de castas fundado não sobre o ritual, mas sobre a divisão do trabalho e sobre a oposição, no domínio político, entre os senhores da terra e os outros. Em sua análise, identifica a casta apenas ao princípio hierárquico, remete a endogamia ao sistema de parentesco, a especialização profissional ao "sistema" econômico, a dominância ao "sistema" político, e estuda a congruência desses diferentes "sistemas".

Para sermos breves, observaremos apenas o caráter ambíguo e, no fundo, contraditório do procedimento seguido. Se a influência hindu explica a presença de uma boa parte dos traços desse sistema social, existe um paradoxo que ao mesmo tempo faz dele uma abstração e afirma que a casta *deve* ser definida em termos gerais. Em seu prefácio ao volume que contém o estudo de Barth, E. R. Leach o percebeu, declarando que não se podia separar aqui estrutura (no sentido, em suma, de organização social) e cultura (*ibid.*, p. 5). Toca-se aqui numa questão geral que nasce de uma interpretação literal da distinção entre análise sociológica e história cultural. Postula-se, em suma, que todos os sistemas sociais, seja qual for sua história, têm o mesmo tipo e o mesmo grau de coerência e são, assim, passíveis, *com as mesmas chances de sucesso*, de uma análise estruturo-funcional[104b]. Ora, a experiência, tal como eu a entendo, se inscreve em falso contra essa afirmação. Ao passo que é relativamente fácil isolar estruturas – no sentido estrito do termo – em sistemas relativamente estáveis e isolados, isso pode ser muito difícil em sistemas que se sabem serem culturalmente híbridos, que sofreram em tempo relativamente recente influências e transformações. Existe uma certa *plasticidade* na relação dos fatos sociais entre si que só aprenderemos a considerar se separarmos totalmente, nos casos em que sua reunião se impõe, história cultural e análise sociológica.

104b. A disjunção entre análise sociológica e história cultural é devida a Radcliffe-Brown, mas talvez ele não subscrevesse o postulado que isolamos, pois assinala a estabilidade de um sistema social como condição da análise que ele recomenda (*Structure and Function*, pp. 192-193).
Segue-se que não endossamos aqui a idéia de Radcliffe-Brown de estrutura, e menos ainda a de função, cuja crítica já se fez abundantemente. Com relação ao que nos interessa aqui, cumpre lembrar que alguns estudiosos insistiram na existência de "disjunções".

De resto, no caso em questão, Barth foi – curiosamente – levado a exagerar a semelhança com a Índia hindu em certos pontos[104c]. Do nosso ponto de vista, e a partir de um exame crítico detalhado, a relação entre esses dois subconjuntos de traços deve ser invertida: não se trata aqui de um sistema de castas, mas de um sistema de patronato e de clientela que integrou "liturgias" cásticas e hocartianas (se posso arriscar o termo). Dizendo isso, tornamos compreensível a mistura. Ela está fundada no fato de que os dois sistemas parentes têm em comum o que Barth chama de princípio de "soma de papéis", eu diria ao contrário *indiferenciação* dos níveis econômico e político.

## *105. A CASTA ENTRE OS NÃO-HINDUS. CONCLUSÃO*

Tentemos agora resumir nossas observações, incluindo o caso dos Lingayat (§ 93), que qualificaremos em razão das circunstâncias de não-Hindus por serem estranhos à religião do puro e do impuro. (Compreende-se que poderíamos incluí-los também no hinduísmo, por oposição às religiões de origem estrangeira, com a condição de incluir no hinduísmo a renúncia *e todos os seus desenvolvimentos*.) Concluímos já, no que concerne aos Pathan, que eles não têm um sistema de castas, mas são instrutivos no sentido de que nos mostram aquilo para que tendem os Muçulmanos que escapam à estrita coabitação com os Hindus. Lingayat e Muçulmanos apresentam um sistema de grupos que surge como uma réplica do sistema hindu vizinho e de alguma maneira ambiente. Talvez o mesmo aconteça entre os Cristãos do Kerala, mas o que consideramos sobretudo entre os Cristãos é um pouco diferente, é a manifestação de distinções globais (entre Brâmanes e Shudras, entre Shudras e Intocáveis) no interior da comunidade dos crentes numa localidade determinada.

Há um paralelismo entre o caso dos Lingayat e o dos Muçulmanos: por um lado, as justificativas ideológicas hindus estão ausentes ou, em todo caso, estão enfraquecidas ou são contraditas em teoria (negação da impureza entre os Lingayat, igualdade dos crentes entre os Muçulmanos); por outro lado, o sistema dos grupos sofreu alterações (não existe endogamia estrita nas categorias Ashraf do U. P., não existe disjunção entre estatuto e poder entre os

104c. Barth tentou, como nós também, relacionar as distinções hierárquicas a um certo número de critérios, produzindo cada um deles uma dicotomia do corpo social (p. 141: "The relative hierarchical positions..."). Seu quadro histórico (p. 138) pode dar a impressão de que a distinção de pureza *engloba* as outras, aqui como em outros lugares. Na verdade, esse quadro deve ser retificado, pois a analogia que sugere entre a posição dos "Santos" e a dos Brâmanes não tem fundamento. Não existe distinção fundamental entre *estatuto* e *poder*, os "sacerdotes" são inferiores aos dominantes; a qualidade religiosa dos "Santos" é expressa sob forma de dominância, ao passo que a dominância do Kshatriya é obrigada a se exprimir sob forma religiosa. A oposição fundamental não é aquela de pureza, é aquela entre "patrões" e "clientes" (dominantes e dominados). *No interior dos dominantes* deve ser feita uma distinção *secundária* entre "Santos" e Pakhtuns. Observa-se então que é apenas na parte inferior do sistema (e entre os "clientes") que a distinção hindu de pureza acontece (artesãos superiores, artesãos inferiores, especialistas impuros): o sistema hindu está aqui *decapitado*, subordinado a um sistema diferente.



Lingayat, em toda parte há uma flexibilização da comensalidade). É preciso, então, reconhecer que essas comunidades possuem pelo menos *alguma coisa da casta apesar da modificação de suas representações ou de seus valores*. A casta está enfraquecida, ou incompleta, ela não está ausente.

A razão desse fato está na própria vizinhança do meio hindu, geralmente e também regionalmente predominante. Todos os fatos parecem caminhar no mesmo sentido, quer se trate da atitude dos Cristãos convertidos, da fórmula diferente encontrada no Swat, do paradoxo dos Lingayat – paradoxo apenas aparente, pois se pode compreender nesse caso particular que o renunciante, mesmo quando nega a afirmação ideológica das castas, não tem outra alternativa a oferecer. Somos, então, levados a ver o sistema de castas como uma instituição indiana que apresenta sua coerência plena e sua vitalidade no meio hindu, mas perseguindo sua existência, sob formas mais ou menos atenuadas, nos grupos ligados a outras religiões. Em outros termos, *no meio indiano*, os traços ideológicos podem estar ausentes em certos pontos ou certas regiões, enquanto que estão presentes outros traços constitutivos da casta. Não se pode tomar um grupo não hindu como independente do meio onde ele vive, como constituindo em si mesmo verdadeiramente uma sociedade, e tão fortemente, que seus valores próprios o empurram a isso[105a]. Pode-se esclarecer essa situação complexa, essa situação de tensão sociológica, primeiro voltando ao drama, provavelmente exemplar, do divórcio hindu-muçulmano, depois refletindo sobre a perfeição funcional do sistema das castas.

À luz dos desenvolvimentos políticos do último século, tais como aqueles que tentamos resumir no Apêndice D desta obra, Hindus e Muçulmanos constituem, do ponto de vista dos valores últimos, duas sociedades distintas, que estão, e estavam muito mais, associadas uma à outra e agiam uma sobre a outra por meio dessa associação. Uma tal *associação* escapa, então, por definição, ao domínio dos valores e à descrição sociológica relativamente simples que nelas se apóia: estamos diante de uma *reunião* de homens *divididos* em dois grupos, que desvalorizam reciprocamente seus valores e estão, entretanto, associados. Essa associação, muito pouco suficientemente estudada, sem dúvida agiu de maneira profunda sobre a sociedade hindu e criou uma sociedade muçulmana de um tipo todo especial, de um tipo híbrido que não estamos ainda em condições de caracterizar, exceto dizendo que, abaixo dos valores últimos ou islâmicos, outros valores, segundos e implícitos, são supos-

105a. Mais precisamente, é preciso distinguir entre a ideologia que devemos supor teoricamente – em relação com a observação geral – para extrair um modelo inteligível, e aquela que se pode encontrar de fato nas circunstâncias determinadas: não se pretende que o modelo teórico geral esteja presente de fato em toda parte em sua totalidade. Não se trata apenas de uma questão de "sobrevivência" de uma instituição que perdeu a função que a caracteriza ou pôde levá-la a existir, é mais geralmente a probabilidade de que nossa apreensão da ligação entre os fenômenos sociais seja ainda muito insuficiente para tudo o que escapa à representação explícita.

tos pelo comportamento de fato. Se mal sabemos caracterizar essa situação é simplesmente porque a sociologia avançou muito pouco: ali onde o lugar dos valores é mal reconhecido, como se poderia esperar uma descrição satisfatória de fenômenos de uma ordem de complexidade e de tenuidade maior?

Entretanto, podemos fazer ainda uma observação. Em que condição essa complicação, a tensão interior dos Muçulmanos na Índia – sendo eles, com toda certeza, em sua maioria descendentes de Indianos convertidos, mas isso não muda em nada a pergunta –, poderia ter sido ser evitada? Ela teria sido evitada se o Islã – ou o cristianismo ou o Virashivaísmo – tivessem oferecido ou imposto uma alternativa ao sistema das castas como sistema social. Ora, é precisamente isso o que eles não fizeram. Eis por que se pode falar de uma "influência hindu" que se exerce sobre esses grupos, ou da permanência de "disposições psicológicas", na medida em que cada Muçulmano, Cristão ou Lingayat tem em algum grau um Hindu em si mesmo. O que surge aqui é o valor funcional dessa visão tão elaborada e completa de *ordem social* que descrevemos. Tudo se passa, ou se passou, como se as religiões estrangeiras tivessem trazido uma mensagem semelhante àquela que o Hindu pode encontrar ao aderir a uma seita e que só faz relativizar, sem a suprimir ou substituir, a ordem social. A coisa fica completamente clara se se considera o caso do cristianismo; ele não transfere seus adeptos para uma sociedade nova, ele se limita a lutar – não sem alguma dificuldade – contra os aspectos do sistema das castas que são particularmente escandalosos para ele, sem pretender substituí-lo mais do que pretendem os Virashivaítas.

### *106. CARÁTER COMPARATIVO FUNDAMENTAL*

Para uma visão global, vamos refazer o caminho percorrido. A partir da definição de Bouglé, e da oposição do puro e do impuro como princípio ideológico comum dos três aspectos imediatos do sistema das castas, fizemos em primeiro lugar uma aposta. Apostamos na hierarquia como aspecto consciente fundamental. Aprendemos, assim, a conhecer a hierarquia sem mistura, no estado de tipo ideal de alguma maneira, e a seqüência da análise mostrou que a escolha foi boa e permitia pôr à prova a coerência do sistema. Num segundo tempo, procuramos restituir ao interior dessa forma consciente englobante, que comparamos ao manto da Virgem de Misericórdia, tudo aquilo que ela contém e encerra e que lhe dá seu sentido sociológico próprio. Tratou-se em primeiro lugar do poder, ou da dominância, cuja relação real e completa com o estatuto, com a hierarquia, aprendemos a conhecer. O poder está subordinado ao estatuto em sua relação direta com ele, está sub-repticiamente assimilado a ele a título secundário em face de todo o resto. Essa configuração nos pareceu explicar o conjunto dos fatos observados.



Se agora procuramos caracterizar comparativamente o sistema das castas por um princípio único, a qual deles devemos nos apegar? Poderíamos ficar com a oposição puro/impuro, tomada não somente em si mesma, mas em sua função universal, ou ainda à hierarquia que nos surgiu separada ideologicamente de todo elemento estranho. Mas ficaríamos, assim, no interior da ideologia e só poderíamos dizer de outras sociedades o que elas são, ou antes que elas não possuem esses traços, e que nelas eles são substituídos por outros facilmente identificáveis. A relação entre estatuto e poder é mais vantajosa como caráter comparativo porque ela engloba ao mesmo tempo um traço central da ideologia e sua contrapartida de fato. Todas as sociedades apresentam de algum modo a matéria-prima dessa relação, mesmo quando a organizam de outra maneira. Assim, quase se poderia dizer – grosseiramente – da nossa que ela opera a escolha inversa e subordina o estatuto ao poder: ela é igualitária ideologicamente e, em larga medida, coloca o poder em primeiro plano, pelo menos nisso acredita a ciência política contemporânea.

Além disso, aqui mesmo, a disjunção hierárquica em causa nos surgiu como explicativa, causalmente dessa vez, de inúmeros traços do sistema. O passo decisivo em sua constituição histórica teria sido a atribuição ao Brâmane da exclusividade das funções religiosas, contra a posição do rei. Daí decorreriam dois fatos fundamentais: por um lado, a existência do tipo puro de hierarquia, perfeitamente separado daquilo a que a hierarquia está misturada na maior parte do tempo, a saber, o poder; de outro lado , a forma dessa hierarquia, a saber, a oposição puro/impuro. Explicitemos esse último ponto: a primazia do sacerdote introduz um ponto de vista ritualista voltado, muito mais do que para o sagrado em si mesmo, para o *acesso* ao sagrado, e que opera, desse ponto de vista, a disjunção do puro e do impuro, ao mesmo tempo que coloca o profano entre parênteses. A oposição de pureza é, assim, a forma ideológica *necessária* do tipo ideal de hierarquia.

Na divisão do trabalho também reconhecemos um resíduo não ideológico. A divisão do trabalho gravita, de fato, em torno da função de dominância. Existe aí um núcleo dado que engloba a ideologia, mas que ela não pôde criar. Foi exatamente esse aspecto sobre o qual Hocart insistiu tomando Fiji como base, sem ver como o sistema indiano engloba esse pequeno universo, despojado de seu sagrado, num universo muito mais vasto, presidido não mais pelo rei mas pelo sacerdote. Eis, então, Hocart incluído num Bouglé ampliado e simplificado. Prevenimos rapidamente que as considerações que precedem propõem, no fim das contas, uma visão sobre a origem histórica do sistema. Pode-se supor que a Índia pré-ária possuísse organizações como as apontadas por Hocart com "linhagens" especializadas no serviço comandado pela pessoa *tabu* do chefe. A disjunção – em si mesma pós-indo-européia – entre estatuto e poder teria conduzido a transformação desse sistema "hocartiano" em sistema de castas. Essa hipótese histórica não deixa de ser razoável no estado atual, mas é apenas um subproduto de nosso trabalho. O que mais

nos importa é que o sistema das castas se caracteriza comparativamente – parcialmente, sem dúvida, mas suficientemente – pela disjunção que descrevemos entre estatuto e poder. Diremos que só existe casta onde esse caráter estiver presente e exigiremos que seja classificada com outro rótulo toda sociedade, mesmo constituída de grupos de estatuto permanentes e fechados, em que ele estiver ausente.

## *107. A ESCOLA DA "ESTRATIFICAÇÃO SOCIAL": CASTA E RACISMO*

O que precede se afasta muito de uma visão bastante difundida na sociologia contemporânea. Fala-se do "sistema de estratificação social" de uma unidade qualquer a partir de um duplo postulado: 1. que se pode isolar ou abstrair da sociedade global um tal "sistema"; 2. que um tal "sistema" pode ser caracterizado por traços emprestados exclusivamente à morfologia dos grupos, sem consideração da ideologia que em cada caso subjaz ao comportamento. Assim, emprega-se a palavra "casta" para designar todo grupo de estatuto permanente e fechado. Então, encontram-se "castas" um pouco por toda parte, até mesmo na sociedade moderna, na África do Sul e nos Estados Unidos; com efeito, segundo o critério que fixamos, o *color bar* americano é assimilável a um fenômeno de casta. Dificilmente se poderia imaginar um contra-senso mais sólido. Remetemos o leitor ao Apêndice A, onde mostramos que o racismo representa na realidade uma ressurgência contraditória, na sociedade igualitária, daquilo que se exprimia diretamente como hierarquia no sociedade das castas[107a]. A tendência em causa simplesmente falhou em reconhecer a natureza, a função, a universalidade da hierarquia, como o indica o termo "estratificação" emprestado às ciências naturais. Esse termo denota, no fim das contas, a adoção de um ponto de vista igualitária para considerar, não só o *resíduo de hierarquia* que fica na sociedade igualitária, mas também a *hierarquia positiva* onde ela estiver presente. Igualitarismo ingênuo, preconceito contra outras ideologias e pretensão de construir com essa base, imediatamente, uma ciência das sociedades, eis os elementos de um sociocentrismo satisfeito. Insistamos nesse último. O pior defeito desse gênero de sociologia superficial é o de dar a impressão de que a pesquisa

107a. Cf. Ap. A, "Casta, Racismo e Estratificação". Às vezes se diz nos nossos dias que cada um pode definir seus termos como entende em vista de um empreendimento determinado. Deve-se louvar, então, a tendência em questão de ter feito surgir o que existe de comum entre a casta e o racismo. Mas, precisamente, não havia necessidade de ciência para tanto: o senso comum moderno o dizia, e os sociólogos se limitaram a justificá-lo. Nessa matéria, a ciência começa onde o senso comum é ultrapassado e onde o problema da comparação entre sociedade tradicional e sociedade moderna se coloca. Existem boas e más definições.
Por mais contestável que seja a expressão "estratificação social", nem todos os autores que a empregam se encaixam na tendência criticada. Assim, citamos um texto de Talcott Parsons, que a utiliza, mas reconhece verdadeiramente a hierarquia (p. 34).



fundamental já está terminada, quando na verdade ela apenas começou, como este trabalho, esperamos, deve ter mostrado. Supõe-se a casta conhecida quando se utiliza o termo numa classificação geral. Fazendo-o, sacrifica-se o desenvolvimento científico à comodidade do discurso imediato, enquanto que a sociologia não chegou ao fim de seus esforços para saber de que está falando[107b]. Contra os mal-entendidos sociocêntricos que freqüentemente reduzem a sociologia (da sociedade moderna) a um catequismo conformista, a antropologia social abre o caminho de uma verdadeira sociologia comparativa.

## *108. CASTAS FORA DA ÍNDIA?*

Suponhamos que o leitor, tendo lido o Apêndice A, concorde que é um contra-senso falar de casta no sociedade igualitária. Pelo menos ele exigirá que agrupemos no mesmo vocábulo os fatos semelhantes encontrados nas sociedades tradicionais, no Madagascar como no Japão. Sem entrar em detalhes, há duas distinções a fazer. O primeiro ponto será facilmente admitido: para que se possa falar de casta é preciso que exista *sistema* de castas no sentido de que o conjunto das castas compreende todos os membros da sociedade. Uma coisa é uma sociedade possuir aquilo a que se tende chamar de casta de Intocáveis (Japão), ou ferreiros-musicistas, párias ou estrangeiros itinerantes, ou ainda misturar as "castas" e os clãs (Madagascar); outra coisa é a constituição de todo um conjunto de castas. Para que exista casta, é preciso que a sociedade seja inteiramente e sem resíduo constituída de um conjunto de castas[108a].

Isso não é tudo, e pedirei que se retorne ao princípio que fixei. Para decidir se se pode falar ou não de um sistema de castas numa sociedade, faremos a seguinte pergunta: o estatuto e o poder estão nela completamente dissociados, pode-se encontrar aí o equivalente da relação brahman/kshatra? Essa pergunta aparentemente abusiva tem a virtude de fixar imediatamente um limite de influência indiana no sudeste asiático. Por mais importante que

107b. É uma aventura comum a muitos termos o terem merecido um uso tão amplo, que, tendo sua compreensão diminuída, caíram em descrédito (assim "totem", "tabu", e nos nossos dias "estrutura"). A alternativa terminológica relativa à palavra "casta" contrasta duas atitudes: chamemo-las classificatória e tipificadora. A primeira apóia-se essencialmente no recorte da realidade social segundo pontos de vista parciais, freqüentemente promovidos à posição de "sistema" ("sistema político" etc.); a segunda, na coerência interna do fato social global. A primeira barateia os extremos e os casos limites, bem como os conjuntos concretos, para construir classes de fenômenos. A segunda, ao contrário, se liga à exploração radical, monográfica, das formas mais sistemáticas e mais desenvolvidas, pensando esclarecer, a cada vez, pelo menos um aspecto fundamental do fato social. A primeira barateia fatos de consciência e procede à maneira das ciências naturais. A segunda tenta introduzir o rigor científico na compreensão de conjuntos humanos universais em sua unicidade. Ela se move na região assinalada por muitos conceitos de Mauss, de Weber e até mesmo de Durkheim (fato social total e caso privilegiado, tipo ideal, virtudes da experiência crucial).

108a. Cf. Bailey, *Archives eur. de Soc.*, 1963, p. 109. Nadel acreditou encontrar, em diferentes regiões da

essa influência tenha sido do ponto de vista cultural e até mesmo social, parece, à primeira vista, que *em nenhuma parte* da Indochina e da Indonésia foi o rei privado de suas prerrogativas religiosas. Isso pode corresponder, ao mesmo tempo, à sociedade autóctone e ao fato de que, o budismo, ali onde dominava, favorecia de fato o rei em detrimento do Brâmane. Em todo o caso, o fato aí está, sólido[108b].

Um caso mais revelador ainda, porque mais próximo em todos os sentidos do caso indiano, é o do Ceilão. Todos os autores falam de castas no Ceilão, sempre assinalando seu caráter benigno com relação à Índia. Em geral eles são impressionados, em toda a organização social, especialmente entre os Cingaleses, pela amplidão das opções deixadas a cada um, ou, como disse Ryan, pela "integração frouxa" da sociedade. Assinalou-se que Tambiah defendia contra nossas críticas a teoria das castas de Hocart. Ela, com efeito, serve *para o Ceilão*. De fato, muitas obras, e especialmente a de Pieris sobre o reino kandiano tardio[108c], descrevem uma "liturgia" extremamente elaborada centrada no rei e de um caráter burocrático acentuado, diferente à primeira vista do sistema indiano tal como o conhecemos nos nossos dias. Sabe-se que existem muito poucos Brâmanes, sacerdotes de templos, entre os Cingaleses (e mesmo entre os Tamil do Ceilão), ao passo que o budismo domina. Em definitivo, o Ceilão tem todos os caracteres da casta, exceto o vigor, de um lado, e, do outro, a disjunção crucial sobre a qual insistimos: o rei aí continuou sendo o centro da religião de grupo (por oposição à religião individual, a disciplina de salvação búdica), bem como da vida política e econômica[108d].

Vemos, então, que a supremacia do sacerdote é um fato indiano que não se revelou ser de exportação: a Índia exportou mais uma quase-casta do que a casta propriamente dita. Antes e depois de sua influência, esses países só conheceram as "liturgias" estritamente régias descritas por Hocart. Esse fato reforça nossas análises e até mesmo nossa hipótese histórica.

108b. Cf. Robert Lingat, "L'influence juridique de l'Inde au Champa et au Cambodge d'après l'épigraphie", 1949.

108c. W. H. Gilbert, "The Sinhalese Caste System"; Brice Ryan, *Caste in Modern Ceylon*, 1953; Ralph Pieris, *Sinhalese Social Organization*, 1956.

108d. Tudo isso, naturalmente, não diminui em nada o interesse que a sociedade cingalesa apresenta, objeto de toda uma literatura histórica e, segundo Hocart, de notáveis pesquisas contemporâneas (Leach, Yalman, Tambiah). Apenas objetamos dizendo que é cômodo falar de castas no Ceilão e difícil agir de outro modo. Mas deve-se concordar, sem dúvida, que as dificuldades do vocabulário não devem impedir o reconhecimento de fatos sociológicos fundamentais.

# 11

# COMPARAÇÃO (FINAL)

## O DEVENIR CONTEMPORÂNEO

### *111. O PROBLEMA*

Nos nossos dias, o que se tornou o sistema das castas? Essa é a pergunta a que será dedicada a maior parte deste capítulo. Após ter resumido uma descrição autorizada das mudanças observadas e uma discussão recente sobre sua natureza, tentaremos esclarecer a questão por meio de uma comparação global entre a sociedade das castas e a sociedade igualitária, que servirá de conclusão geral.

Uma literatura muito abundante trata daquilo que ela chama de "mudanças sociais". Não seria aqui o lugar de considerá-la em seu conjunto, pois seria necessário uma obra distinta tanto ela é rica e diversa e, sobretudo, tanto ela atrairia comentários, discussões críticas e distinções de valor. Cortemos essas palavras: essa literatura é no mais das vezes muito pouco satisfatória, a mudança aí é em geral sobreestimada, e a tarefa do crítico seria não apenas a de mostrá-la, mas explicar por que ela acontece[111a]. É preciso, então, nos restringirmos a um conjunto de questões gerais relativas às mu-

111a. Já nos referimos ao assunto em: "India in the 19th Century" (a ser publicado); *Civ. ind. et Nous*, Cap. III; *Contributions* VII, pp. 13, 33 e ss. Além dos trabalhos citados na seqüência, lêem-se com proveito, entre outros, os seguintes, que darão ao mesmo tempo uma idéia do problema geral: K. P. Chattopadhyay (org.), *The Study of Changes in Traditional Culture; idem, Some Approaches...*; T. S. Epstein, *Economic Development and Social Change in South India*; N. Karim, *Changing Society...*; McKim Marriott, "Technological Change", "Social Change", cf. *India's Vill.*, pp. 96 e ss.; M. Orans, "A Tribal People in an Industrial Setting"; M. S. A. Rao, *Social Change in Malabar*; D. Thorner, "The Village

danças modernas em relação com o sistema das castas. Mesmo assim, uma breve discussão inicial se faz necessária para cercar o problema colocado ao estruturalismo pela noção de mudança e evitar mal-entendidos. Pode-se elaborar uma lista importante de fenômenos bastante bem atestados, que serão tomados à primeira vista como mudanças sobrevindas *na* sociedade de 1780 aos nossos dias. Tomemos a agricultura e os direitos sobre o solo e enumeremos rapidamente alguns pontos bem estabelecidos misturando, segundo a necessidade, as épocas e os lugares. Crescimento da população e passagem de um estado de raridade da mão-de-obra com relação à terra cultivável para um estado de raridade da terra com relação à mão-de-obra disponível. Criação da propriedade do solo e transtorno da posição de certas categorias sociais com relação aos direitos sobre o solo. A arrecadação antecipada anual do Estado (*Land Revenue*, que não é um imposto) se torna elevada e inexorável. Crecimento da circulação de moeda e instituição de modos de comunicação rápida e de transporte farto. Crescimento considerável da economia mercantil com relação à economia natural. Importância das culturas alimentares e industriais com vistas ao mercado nacional e internacional. Prosperidade do agiota e expulsão do camponês cultivador, à qual se deve colocar um freio. Eis aí, parece, um conjunto de fatos suficientemente sólido para colocar fora de dúvida o fato da mudança.

A dificuldade começa quando se trata de apreciar esses fatos. O espírito moderno acredita na mudança e está inclinado a exagerar seu alcance. Além disso, a palavra "sociedade" não designa de modo algum a mesma coisa para os defensores das diversas tendências da sociologia, ou para o sociólogo, o economista e o historiador. Veremos os antropólogos sociais divididos no momento presente quanto à natureza da mudança social acontecida, puramente quantitativa ou verdadeiramente qualitativa, regressiva ou progressiva. Uma coisa é certa: é que a sociedade, enquanto quadro global, não mudou. As castas estão sempre presentes, a intocabilidade é sempre efetiva, se bem que cada vez mais ilegal. Com isso todos os especialistas estão de acordo. Portanto, sempre à primeira vista, existiu mudança *na* sociedade e não mudança *da* sociedade. Esse fato contrasta claramente com as declarações definitivas de Karl Marx, que constata a ruína da sociedade e prediz o fim da divisão do trabalho hereditário:

> A Inglaterra rompeu o quadro todo da sociedade indiana, sem que tenha surgido ainda qualquer sintoma de reconstituição...(*N. Y. Daily Tribune,* 25 de junho de 1853). A indústria moderna resultante do sistema ferroviário dissolverá a divisão do trabalho hereditário sobre a qual estão fundadas as castas indianas (*Ibid*., 8 de agosto de 1853. *On Colonialism*, p. 80).

Eis-nos diante do fato, para nossa mentalidade pelo menos: as ligações desgastadas entre mudanças técnico-econômicas e mudanças sociais não funcionaram, a sociedade das castas chegou a digerir aquilo que se suspeitava



fazê-la explodir em pedaços. Aí está o fato maior, que nem mesmo a muito freqüente super-avaliação da mudança consegue mascarar[111b].

Mas podemos parar aí? Existe um problema, pois, veremos mais tarde em detalhes, os antropólogos estão divididos em duas tendências: uns se ligam aos fatos modernos e não vêem senão a mudança, ou quase; outros se esforçam em compreender a sociedade tradicional "estruturalmente" ou "funcionalmente" e só vêem estabilidade, e até mesmo reforço. É preciso, evidentemente, combinar esses pontos de vista rivais e limitados. Para fazê-lo, é preciso instituir uma comparação entre a sociedade das castas e a sociedade de tipo moderno. Poder-se-á, assim, descrever sua interação, isto é, seguir e medir a mudança de maneira mais segura e precisa do que se faz, sob a etiqueta vaga e tendenciosa de "mudança social".

Pode-se dizer essas coisas com outras palavras. Dizer que não existiu mudança *da* sociedade é, em suma, dizer que não existiu revolução ou reforma global: uma força de organização não muda, ela é substituída por outra, uma estrutura está presente ou ausente, *ela não muda*. Precisamente, se temos o direito de constatar que *até aqui* as mudanças acontecidas não alteraram *visivelmente* aquilo que consideramos o coração, o núcleo vivo da sociedade, quem nos diz que essas mudanças não acumulam na sombra sua ação corrosiva e que a ordem das castas não desabará qualquer dia como um móvel atacado por cupins? Quem nos diz que as representações e os valores não estão já profundamente alterados e que só a rusticidade de nossas noções e de nossos meios de investigação e *a ausência de qualquer idéia um pouco precisa do estado antigo do sistema*, digamos no início da dominação mogol, nos impede de ver tudo isso. A questão que se coloca nesse ponto é a de um conhecimento mais preciso da plasticidade de um sistema social e da variabilidade possível da relação *de fato* entre sua ideologia e seus outros aspectos. Como só conhecemos por comparação os aspectos não ideológicos de um sistema social, é à comparação que nos conduzem essas reflexões. Assim, deixamos de lado a estreiteza de nossa posição inicial (mudanças *na* e *da* sociedade) e colocamos a questão de mudanças *em relação com* o sistema das castas.

Basta colocar a questão para perceber que ela possui resposta mesmo no estado atual. Sem dúvida, a idéia que se tem dos Indianos da decadência de sua sociedade tem raízes subjetivas, mas talvez isso não passe de imaginação. O aspecto bastardo da cultura da planície gangética em relação à do

111b. Ainda bastante recentemente Ramkrishna Mukherjee se pergunta por que dois séculos de dominação inglesa, "que tocaram o dobre de finados do sistema econômico e social da Índia, não conseguiram demolir o sistema das castas" (*Dynamics*, p. 60). Nosso leitor pode explicar essa decepção: as mudanças restringiram à espécie de "bolsão" político-econômico que descrevemos o isolamento e o englobamento no sistema dos valores: ali onde se postulava, como entre nós, uma ligação direta reina, na realidade, uma complementaridade que permite ao sistema tolerar novidades e pôe ao abrigo sua [illegible]

Decão nos conta já uma história, e observações casuais apontam traços reveladores, como o naufrágio de um estilo estético desde o começo do século XIX[111c]. O modelo teórico que começamos a desenhar permite, por comparação com os estados observados, fazer uma idéia da medida em que o sistema rompeu algumas de suas ligações, não só no caso dos Lingayat ou dos Muçulmanos, mas também, por exemplo, num fato bastante conhecido como o do enfraquecimento das representações relativas à impureza no Norte, enfraquecimento talvez provocado pelas castas e pelo impacto muçulmano.

## *112. QUADRO DAS MUDANÇAS RECENTES, SEGUNDO GHURYE*

Sociólogos e antropólogos não compartilham a crença – dir-se-ia o *wishful thinking* – que pode ser professada por outros estudiosos de que as castas se enfraqueceriam progressivamente sob a influência moderna enquanto esperam seu desaparecimento puro e simples. Se suas idéias são em geral muito pouco precisas, uma divergência muito interessante se ergueu contra elas recentemente. Para compreendê-la melhor, voltaremos ao quadro geral das mudanças em relação com as castas preparado em 1932 e completado em 1952 pelo Prof. Ghurye[112a]. Esse quadro é importante em si mesmo, porque provém de um autor indiano, e mais ainda como ponto de partida de uma tendência, tendo seu autor influenciado mais de uma geração de pesquisadores indianos na qualidade de chefe do ativo Departamento de Sociologia da Universidade de Bombay.

Não é muito fácil resumir Ghurye, pois seu tratamento é bastante discursivo; está contido em dois capítulos, completados na edição de 1952, dos quais um, intitulado "Caste and British Rule", contém um julgamento sobre a dominação inglesa, enquanto que o segundo, "Caste and Nationalism", tende à mobilização dos espíritos na universidade. Com detalhes matizadores, e às vezes contraditórios ou hesitantes – trata-se de não se permitir levar para longe do real por visões parciais, mas uma certa inclinação bramânica também está presente –, extrai-se finalmente uma idéia diretriz. No que segue, reagruparei a indicação de detalhes esparsos.

Ghurye teve o grande mérito de chamar a atenção para aspectos pouco conhecidos do movimento social, principalmente sobre as atividades e as reivindicações do movimento dito não-Brâmane, inaugurado pelo florista Phule em Poona em meados do século XIX, ilustrado depois, sempre no Maharashtra, pelo Maharaja de Kolhapur, e que se desenvolveu no século XX, com a outorga de privilégios de representação e de emprego às minorias e às castas

111c. (Obs. pes.) Contraste entre as jóias do século XIX no Museu de Lucknow e as jóias atuais da mesma região (distrito de Gorakhpur).

112a. Ghurye, *Caste and Race*, 1932; *Caste and Class*, 1952, Cap. VII-VIII (as referências remetem à segunda obra).



consideradas atrasadas (declaração Montagu-Chelmsford de 1917), e particularmente no Sul (Justice Party e mais tarde Associação Dravídica – *dravida kaLagam*). Do mesmo modo para o movimento dos Intocáveis.

Ghurye afirma que a hierarquia foi vivamente atacada pelo movimento não-Brâmane (p. 193), as noções relativas à impureza bastante enfraquecidas (p. 209) e as regras relativas ao alimento e à bebida muito abrandadas, sobretudo na cidade. A liberdade das profissões novas fez que a casta cessasse de prescrever a ocupação. Em contrapartida, a endogamia continua a se impor com alguns matizes, com uma força não diminuída (p. 186)[112b]. O que é mais característico do período é o crescimento urbano, e ainda assim a casta se impõe. As castas estão agrupadas em bairros, têm suas casas reservadas, não sem um aspecto de melhoria; criam suas cooperativas, seus bancos, suas maternidades, seus hospitais (p. 201) e suas associações (p. 189-191). Tudo isso representa novas formas de "solidariedade" e de "consciência" de casta, pode-se falar de um "patriotismo de casta".

É preciso insistir nas associações de casta ou *sabhā* que se generalizam e "compreendem todos os membros da casta que falam a mesma língua", ao passo que o pancayat de casta era de extensão mais restrita (confinado, segundo Ghurye, aos limites da aldeia ou da cidade). Suas funções consistem em servir os interesses gerais da casta, e seu estatuto na hierarquia, em fornecer facilidades para o estudo, em ajudar os pobres dentre os seus membros e às vezes em legislar sobre certos costumes. O autor nota que os mesmos assuntos eram antes, na maior parte, cuidados por grupamentos temporários constituídos em vista de um objetivo preciso[112c]. Voltando à casta urbana (p. 193), vê-se que ela serve seus membros na competição em que estão envolvidos, especialmente para a obtenção de postos ou empregos bem remunerados, em número relativamente restrito. Em conclusão: "o aspecto comunida-

112b. Esses pontos são reconhecidos com bastante freqüência. Assim, para a profissão, por exemplo, K. Gough, *Aspects*, pp. 32-33: em Tanjore a casta se tornou "um fator mais limitador do que determinante na escolha da profissão" (ninguém assumiu uma profissão tradicionalmente própria a uma casta inferior). O relaxamento das regras relativas ao alimento, por oposição à endogamia, é um lugar comum. Um incidente revelador (Ghurye, pp. 202-203): o reformador está inclinado a esperar muito da universidade, que cria um ambiente de homens e mulheres cultos a reagir contra as preocupações de casta. Mas em Bombay "uma casta muito numerosa, cujos membros são cultos, geralmente progressistas e muito bem situados na vida, sentiu rapidamente o perigo...há cinco ou seis anos criou um centro social para a juventude... em suma, um lugar onde os jovens de ambos os sexos pertencentes a essa casta podem se distrair, fazer amizades e relações que conduzem naturalmente ao casamento...".

112c. Sobre a associação chamada *sabhā*, ou *samiti*, "assembléia", cf. o *Census of India*, 1911, na pesquisa especial sobre o governo da casta. Os autores respectivos para o Uttar Pradesh e para Bengala resumiram a questão mais tarde, Blunt em *Caste System* (p. 130) e O'Malley em *I. C. C.* (pp. 174-175) (e em *Modern India*, p. 161): trata-se de conferências anuais organizadas como as associações ocidentais. Os Ahir publicam um jornal mensal para toda a Índia do Norte. O objetivo dessas associações é melhorar a "posição" da casta, aí se está preocupado com a instrução e com reformas sociais de influência moderna, tais como a elevação da idade para o casamento, que se encaixa na imitação das castas altas. O *Census of India*, 1931, U. P. (*Report*, pp. 544 e ss.) observa os desenvolvimentos entre 1911 e 1931. Ver o artigo de Rudolph e Rudolph, "Political Role of India's Caste Associations", que contém uma monografia da casta Vanniya da região de Madras. Cf. Bailey, "Closed Social Stratification", p. 122,

de da casta, assim, se tornou mais abrangente, extensivo, e permanente. A casta provê uma parte sempre crescente dos interesses individuais", "o sentimento de solidariedade assumiu a força de um verdadeiro patriotismo" (p. 192)[112d].

O autor idealiza o passado, mas acentua com vigor a *competição* como fato moderno quando escreve (*ibid.*): "O conflito das reivindicações, a oposição mútua substituiu a antiga harmonia entre exigência e aceitação". Note-se, ainda, que Ghurye se coloca em guarda contra a gradualidade no que se refere à reforma do conúbio. O modernismo consiste sobretudo em se casar entre subcastas diferentes da mesma casta; pode-se imaginar que as barreiras entre castas vizinhas desapareçam por sua vez, mas o resultado seria desastroso, pois se chegaria a agregar uma poeira de pequenos grupos num pequeno número de blocos grandes cujo exclusivismo e cuja hostilidade recíprocos teriam uma força terrível.

Em suma, Ghurye, sem o exprimir com toda clareza desejável, apontou um fenômeno essencial ao qual se pode chamar de substancialização da casta. Inúmeros dentre os traços citados convergem, com efeito, para denunciar a passagem de um universo estrutural, fluido, em que a ênfase se faz sobre a interdependência, onde não existe nível privilegiado, de unidade sólida, para um universo de blocos impenetráveis, auto-suficientes, essencialmente idênticos e em competição entre si, um universo em que a casta surge como um *indivíduo* coletivo (no sentido que demos a essa palavra), como uma substância[112e].

112d. Deixei de lado nesse resumo os efeitos contraditórios da política inglesa (pp. 161-172). De um lado, os Ingleses suprimiram as desigualdades jurídicas (salvo no que diz respeito aos templos e à intocabilidade em geral, que foi obra de Gandhi e da Constituição de 1951), também enfraqueceram a casta ao retirar dela seus poderes judiciários (ponto admitido correntemente, mas não sem algum exagero). De outro, Ghurye os censura por terem indiretamente consolidado a casta pela atenção que lhe deram nos recenseamentos decenais, particularmente pelo esforço de Risley em 1901 no sentido de elaborar uma ordem de precedência para cada província. Essa medida, ditada por uma curiosidade intelectual deslocada, teria colocado em movimento as reivindicações de estatuto e estaria na origem da constituição das associações de casta. Na realidade, o autor se esquece de assinalar que os Ingleses cuidaram de não tocar no aspecto religioso das castas e se limitaram a inserir nesse universo o mínimo de igualdade que lhes parecia indispensável no plano jurídico e político. Nossa análise mostra que a intenção foi boa, e é duvidoso que a igualdade em questão tenha realmente enfraquecido ou atacado a casta. Tudo foi diferente, por outro lado, com o aspecto religioso da questão (direito de entrar nos templos para os Intocáveis), preocupação introduzida por Gandhi, conforme veremos.
Ghurye apresenta como conclusão uma comparação infeliz do estado de coisas atual com o estado antigo amplamente idealizado e hipotético da "comunidade aldeia". O estado atual é tomado de empréstimo a uma boa descrição que não estabelece o fato da mudança, mas apenas a decepção de seu autor em ver que a realidade é diferente da ficção. No final dessa comparação, Ghurye conclui que a (mítica) "comunidade de aldeia" teria sido substituída pela solidariedade de casta (p. 193).

112e. A maioria das mudanças observadas por Ghurye vai no mesmo sentido. O enfraquecimento da hierarquia e da impureza, o relaxamento do comportamento alimentar na aldeia marcam a decadência do aspecto religioso que fundava o sistema. O contraste entre comensalidade (relaxada) e conúbio (tornado rígido no nível da casta, senão no da subcasta) poderia parecer dar razão àqueles que consideravam o segundo como mais importante que a primeira, mas aí se trataria apenas de um dado da mentalidade moderna. As liberdades de conúbio entre subcastas diferentes devem ser aproximadas da mistura de subcastas diferentes do mesmo lugar seguida da explosão das antigas unidades territoriais: a mudança incidiria, então, em suma, mais sobre o território do que sobre o aspecto de casta propriamente dito. Ainda é preciso considerar o contexto em que se situa a mudança relativa ao alimento: continua-se restrito à casa, como em questões de casamento: aqui como em outras partes um comportamento mais livre se justapõe na vida dos interessados a um comportamento ortodoxo. Tudo isso sugere, finalmente, que aquilo que era um *sistema* de castas fundado religiosamente tende a se tornar uma coleção de agrupamentos fechados que corresponde às idéias modernas de estratificação social.



Nosso autor é às vezes desencaminhado por aquilo que se poderia chamar de seu "patriotismo" de Brâmane. Percebe-se isso na sua idealização do passado e em muitas passagens[112f] como aquela em que deplora o fato de algumas castas terem deixado de empregar Brâmanes como sacerdotes: "mesmo o cimo... o sacerdócio dos Brâmanes... a grande ligação de solidariedade social nessa sociedade finamente dividida foi desfeita por uma casta atrás da outra". Pode-se supor que, se Ghurye deplora o "patriotismo" de casta, é mais por ligação a um passado idealizado do que pela hostilidade diante da casta; parece que ele acredita ser possível uma transformação que poria fim à casta, conservando o bramanismo e a interdependência. Melhor observador, não é mais realista do que Gandhi quanto à relação entre o futuro e o passado. Assinalo este ponto porque a atitude é partilhada por outros e porque essa atitude exclusivamente bramânica coloriu toda a tendência política indiana dita liberal[112g]. Sem dúvida, não é preciso muita coragem a um estrangeiro para declarar que as investidas antibramânicas, mesmo que tenham um lado demagógico e um pouco violento, são um aspecto positivo na luta contra a casta. É preciso dizê-lo, entretanto, e acrescentar que, assim, o Estado de Madras, com sua ou suas Associações Dravídicas, talvez esteja mais avançado no caminho do desaparecimento das castas do que todos os outros Estados da Índia. Sobretudo, deve-se concluir que sua abolição passa provavelmente pelas ações de casta, e que só o conteúdo de uma ação de casta indica se ela milita contra a casta ou a favor dela. Não reconhecê-lo é ficar no interior do espírito indiano tradicional. Nada é mais deplorável do que o fracasso de Ambedkar e do Movimento Intocável, pois se sabe muito bem hoje, opostamente a Gandhi, que os Intocáveis só serão libertados definitivamente por si mesmos: *a boa vontade* de seus superiores políticos não bastaria para tanto.

112f. Tendo Gandhi sido assassinado por um Brâmane extremista, houve entre os Marathas uma reação "anti-Brâmane" que Ghurye deplora como um ato fanático de casta. Ora, se o talião pode ser considerado como fanatismo – mas o assassino de Gandhi não é aqui o principal fanático? –, se é possível que sentimentos "antibramânicos" tenham sido expressos nessa reação, qual é exatamente o lugar da casta nessa questão? Mais exatamente, trata-se de uma manifestação progressista ou reacionária? A identificação efetuada entre os Brâmanes do Maharashtra, vítimas das represálias, e o assassino de Gandhi provém evidentemente do espírito de casta, mas ela não é absolutamente injustificada nessa sociedade. Quanto ao resto, o fato, para uma casta inferior, de ousar se levantar e castigar seus superiores por excelência considerados culpados, é antes uma prova de emancipação, um fenômeno de progresso. Estariam completamente iludidos aqueles que pensassem em suprimir as castas sem causar dano algum aos Brâmanes. É inevitável que eles sofram, injustamente talvez, na transformação que Ghurye deseja, simplesmente porque eles estão no alto da hierarquia a ser suprimida.

## 113. COMPLEMENTOS

Seria interessante reunir aqui alguns julgamentos da escola de Bombay, que, em sua modéstia e em sua própria medida, testemunham a influência positiva de Ghurye e mostram uma penetração verdadeira. Num artigo de 1955, I. P. Desai e Damle retomam o inventário dos traços variáveis e dos traços estáveis para insistir nos limites das mudanças e sobre o fato de que eles não alteram o sistema e seu conjunto. Sublinham que se trata sobretudo de tolerâncias no comportamento que não atingem a ideologia tradicional. A idéia é retomada por Kapadia, que estudou algumas opiniões de estudantes (1962): os rearranjos relativos à comensalidade e ao conúbio não repousam numa rejeição voluntária das regras tradicionais; as pessoas se inclinam diante dos fatores que favorecem o casamento – muito raro – entre as castas diferentes, mas não existe "aceitação social" desse tipo de casamento. As pesquisas feitas com os estudantes são reveladoras, em particular a mais precisa e sincera, de B. V. Shah em Baroda[113a]. Ela mostra, com efeito, que esses jovens pertencem às castas altas e às camadas mais modernizadas da sociedade, submetidos na universidade ao pleno impacto das idéias ocidentais, e são, no essencial, conservadores. Apenas uma ínfima minoria se declara em oposição – em teoria – à família indivisa e ao casamento tradicional. A maioria limita seu desejo de inovação a uma ou outra adaptação de detalhe do sistema tradicional. Sem ser preciso louvar sua sabedoria ou deplorar sua pusilanimidade, sua opiniões mostram que os valores individualistas deixaram de constituir um desafio à casta. As aquisições intelectuais não mais acarretam uma condenação moral global do sistema[113b]. Os valores de casta encerram e englobam os fermentos modernos. O desejo de segurança e as velhas solidariedades sobrepujam as veleidades de independência. Não se encontraria melhor demonstração nessa época da impotência da educação moderna e das transformações econômicas e sociais que abalam o sistema tradicional. Um autor recente exprime essa situação, fala do "equilíbrio" e da "reconciliação" que estão em vias de acontecer entre os dois universos: "Na vida do indivíduo, pode haver um esforço para melhorar seu estatuto tradicional por meio da instrução moderna; na família, enquanto alguns de seus membros poderão

113a. A. R. Desai acrescenta a Ghurye apenas um julgamento otimista superficial (*Social Background*, pp. 235-236). I. P. Desai e Y. B. Damle, "A Note on change in the Caste", em *Ghurye Felicitation Volume*, pp. 268 e ss.; K. M. Kapadia, "Caste in Transition", em *Soc. Bull.*, XI, 1962, pp. 77, 86 e ss. Fishman observava (*Culture Change*, pp. 147-148), a propósito de algumas manifestações espetaculares: "These instances, seen in their true light, are cases of only temporary relaxation of caste rules under stress of special circumstances of social coercion rather than instances of permanent weakening of caste prejudice...". Sobre as pesquisas de opinião entre os estudantes, cf. Kapadia, *loc. cit.*, B. V. Shah, *Social Change and College Students of Gujarat*, Baroda, M. S. University, 1964.

113b. As coisas se passavam de outro modo, por exemplo, na Bengala do começo do século XIX. A atitude se transformou completamente, e isso explica que um autor alimentado nas fontes do renascimento bengali, como N. C. Chaudhuri, possa denunciar a queda de nível intelectual que acompanha, segundo ele, a reafirmação vitoriosa dos valores tradicionais desde a época de Gandhi (*Autobiography, passim*): a *intelligentsia* indiana, em certa medida, fechou-se sobre si mesma.



manter papéis tradicionais, outros se lançarão em profissões novas"[113c]. De fato, existe aqui mais do que um "equilíbrio", pois o novo está subordinado ao antigo: para o indivíduo, a instrução é o meio, o posto tradicional o fim, e a família *engloba*, graças à sua tradicional indivisão, o antigo e o novo. (Disso decorre que, assim incorporando a mudança, a família deve se modificar em alguma medida, mas esse é um aspecto muito delicado de se detectar.)

Parece que se pode generalizar e aplicar a todos os fatores considerados de modernização o que acaba de ser dito sobre a instrução e as profissões modernas. O mesmo com a urbanização, quando se constata que ela não produz "as mudanças sociais necessárias ao desenvolvimento econômico" (Sachin Chaudhuri). Constatando que a vida na cidade, no mais das vezes, continua sendo rural em seu conteúdo e em seu espírito, Desai e Damle puderam mesmo falar de uma falsa urbanização (*fake urbanisation*). Mais recentemente, R. D. Lambert colocou em questão a idéia de que a mudança se irradia da cidade para a aldeia. Fora das grandes metrópoles e das conurbações recentes e artificiais, como as cidades do aço, a indústria se adapta ao meio tradicional mais do que se transforma[113d].

Nem todos esses fatos devem ser considerados como absolutamente negativos ou surpreendentes. É absolutamente natural que o novo e o antigo se combinem. Os fatos em questão só adquirem seu alcance real com relação às idéias segundo as quais a modernização devia, desde o início, fazer em pedaços a sociedade das castas. Essas idéias eram o apanágio de homens modernos que constatavam a incompatibilidade entre dois conjuntos de valores e que supunham que tudo o que acompanha, na sociedade ocidental, os valores modernos devia automaticamente se opor como fator eficaz de destruição aos valores indianos tradicionais. Ora, acontece que a interação entre os dois conjuntos toma outros caminhos.

## 114. A CASTA ESTÁ SE REFORÇANDO?

M. N. Srinivas, num artigo publicado em 1957 e em outros textos, continua na linha de reflexão de seu mestre Ghurye e se mostra mais pessimista que ele[114a]. Insiste desde o começo de seu artigo no fato posto em evidência

113c. K. Chandrashekharaiyah, em *Soc. Bull.*, IX, 1962, p. 63.

113d. Sachin Chaudhuri, em R. Turner (org.), *India's Urban Future*, p. 225; Desai e Damle, *loc. cit.*; R. D. Lambert, "The Impact of Urban Society upon Village Life", em Turner, pp. 117-140, mas cf. Ellefsen, "City-Hinterland Relationships", *ibid.*, pp. 94-116, e, como um exemplo de mudanças induzidas numa aldeia pela proximidade de uma grande cidade (Bombay), N. G. Chapekar, "Social Change", em *Ghurye Felicitation Volume*, pp. 169-182; R. D. Lambert, *Workers, Factories and Social Change in Poona*, Princeton, 1963; cf. Pundalik e Patwardhan, em *Soc. Bull.*, XI, 1962, pp. 68-72 (atitude das castas após a inundação em Poona), V. A. Sangave, "Caste Organisation in Kolhapur", 1962; para uma bibliografia comentada da urbanização na Índia e suas características, ver B. F. Hoselitz, em R. Turner, *op. cit.*, pp. 425-443 e pp. 157-191.

114a. M. N. Srinivas: *India's Villages*, Introduction (1954); "Caste in Modern India" (1957), cf. a obra do mesmo título, pp. 15-41; *Report of the Seminar on Casteism* (1955), p. 136. Outros autores expressaram

por Miller: a época moderna viu as castas perderem sua base territorial limitada (o "pequeno reino") e se expandirem livremente fora dela: "o djinn saiu de dentro da garrafa". Na seqüência, desenha o papel representado pela casta na política após a independência, em parte segundo obras especiais. Conclui – para emprestar a um outro trabalho uma passagem surpreendente:

> Em geral, pode-se afirmar com segurança que os últimos cem anos viram um grande crescimento da solidariedade de casta...e uma diminuição concomitante do sentido da interdependência entre castas diferentes que vivem na mesma região (traduzido de *Seminar*, p. 136).

Isso não deve ser tomado ao pé da letra. O "crescimento da solidariedade" remete sobretudo ao desaparecimento das barreiras políticas e ao progresso das comunicações que levam a uma *extensão espacial* maior dos grupos concretos de casta. E a "concomitância" supõe uma constância teórica da soma das solidariedades num determinado momento (do mesmo modo em A. R. Desai, cf. *Contributions* VII, p. 33). Na realidade, as *sabhā* ou associações de casta intervêm em geral muito pouco na vida cotidiana da aldeia. O autor cita Bailey, que mostra que o aumento das relações externas enfraquece a integração da aldeia. Mas Bailey não considerava as "solidariedades" de casta fora da aldeia, mas o fato de que – no caso que estuda – *castas dominadas*, e não a casta dominante, se aproveitam do sistema econômico-político moderno[114b].

Segundo o mesmo autor, existiu, além disso, um crescimento das "tensões"[114c] entre castas diferentes (movimento anti-Brâmane no Sul, com-

muito brevemente pontos de vista análogos. Assim, segundo Aiyppan (*Soc. Bull.*, IV-2, p. 179) a casta se reforça em direções novas (a política); B. Kuppuswamy (*Journ. of Psychol.*, 42, 1956, p. 172), "A observação ordinária revela que a consciência de casta antes aumentou do que diminuiu com a instrução".

114b. Segundo Miller ("Caste and Territory"), a casta dominante sempre manteve, sem dúvida, relações exteriores mais extensas do que seus inferiores. Para elas, ampliar essas relações não modificava em nada a situação na aldeia. Com relação às relações da aldeia com o exterior no estado antigo, existe em Srinivas uma certa flutuação. Em *India's Villages*, por um lado, na introdução, ele reconhece que a "comunidade de aldeia" perfeitamente independente do meio é um "mito" (pp. 9-11); de outro, em seu artigo da mesma coletânea, apóia a famosa declaração de Metcalfe relativa ao tema (p. 23). Em seu livro *Caste and the Economic Frontier*, 1957, F. G. Bailey preocupou-se exclusivamente em descobrir o impacto sobre uma aldeia muito particular da economia mercantil e da administração política. Algumas reservas podem ser feitas quanto ao método, aos postulados e às extrapolações da obra, mas se pode subscrever razoavelmente as conclusões seguintes. Três categorias se enriquecem: o grupo local da casta dos destiladores investe a riqueza adquirida em terras e melhora sua posição hierárquica (menos talvez do que o autor desejasse); comerciantes vindos de fora (os "destiladores de Ganjam") também compram terras, mas continuam em grande medida estranhos à coletividade local; finalmente, a principal casta de Intocáveis, graças aos privilégios concedidos pelo Governo no recrutamento para empregos públicos, chega a adquirir uma quantidade notável de terras, mas seus esforços para melhorar seu estatuto esbarram na "barreira da intocabilidade": seus superiores replicam, privando-os de suas prerrogativas rituais, a aldeia, em suma, a rejeita tanto quanto se pode no sistema oficial geral (p. 224: "they are moving out of the social structure of the village"). Finalmente, reconhece-se aí a mesma tendência a passar da estrutura à substância que já percebemos segundo Ghurye.

114c. Sob o rótulo de "tensões", a Unesco fez estudar, a pedido do governo indiano por volta de 1953, certos antagonismos, sobretudo entre Hindus e Muçulmanos, mas também entre Brâmanes e não-Brâmanes no Sul. Ver sobretudo Gardner Murphy, *In the Minds of Men*. Ver também as sondagens de opinião e pesquisas seguintes: R. K. Mukerji, *Inter-Caste Tensions*, 1951; K. Prasad, *Social Interaction*



petição entre as pessoas cultas pelos empregos modernos em número relativamente restrito). Essas "tensões" são interpretadas como marca de um reforço das solidariedades de casta. Aqui, no interior do ponto de vista progressista, o preconceito bramânico já encontrado aflora novamente: o movimento antibrâmane é sentido como mau em si mesmo, ao mesmo tempo em que é evidentemente o índice de um enfraquecimento do sistema como tal. Dizem-nos ainda que o fato de existirem novos campos de atividade (a política e particularmente as eleições) reforça o "poder" da casta (*Mod. India*, p. 23). N. K. Bose observou discretamente que esse é apenas um aspecto da questão, acrescentando que no domínio econômico a casta foi seriamente enfraquecida pela intrusão de um sistema de produção e de relações econômicas que lhe é estranho[114d].

Em suma, Srinivas teve o mérito de lembrar, depois de Ghurye, que a casta não estava em vias de desaparecer. Considerava que ela se adaptava da maneira mais flexível às condições novas e estendia seu campo de atividade. Interpretou esse fato como um reforço da casta individual. Além disso, apresentou esse fato, implicitamente pelo menos, como um reforço do *sistema*. Ora, o sistema não consiste apenas de solidariedades – seria preciso saber que grau de solidariedade ele comporta e se seu crescimento não se enfraquece para além desse grau –, o sistema comporta também interdependência, contra a qual o movimento antibrâmane estava dirigido.

Estudando condições muito especiais no Estado Africano, onde até os últimos anos os Gujeratis se exilavam temporariamente para "fazer dinheiro" no comércio, David Pocock, por sua vez, escreveu que ali encontrava castas mas não o sistema das castas: "existem castas... mas o sistema das castas deixou de existir". Embora compreendamos sua intenção, pode-se perguntar

Research, a Study in Intercaste Relationships, 1954; B. Kuppuswamy, "Attitudes to the Caste System", 1956; Vakil e Cabinetmaker, *Government and the Displaced Persons*, 1956; Vakil e Mehta, *Government and the Governed*, 1956; B. S. Guha, (org.), *Studies... among the Refugees*, 1959.

114d. N. K. Bose, em Singer (org.), *Traditional India*, pp. 191-206. A atitude de Srinivas a propósito do movimento dito "não-Brâmane" no antigo Estado de Madras (Justice Party, Associação Dravídica) evoca, além de Ghurye e outros autores, a atitude dos liberais do partido do Congresso, atitude "anticomunalista" de Motilal Nehru, por exemplo, que recusava uma representação distinta para a minoria muçulmana em nome dos princípios abstratos da democracia liberal (cf. *Contributions* VII, pp. 41-42; nota 16, p. 49; num sentido próximo, cf. Rudolph e Rudolph, "Political Role", p. 10). Para esses intelectuais, a emancipação não passaria pelo reconhecimento dos antagonismos, e a atitude liberal surge à análise como apta a exprimir a casta enquanto a ignora. O movimento anti-Brâmane é, sem dúvida, um movimento de casta no sentido amplo, mas seria preciso por isso mesmo distinguir entre a forma ou o modo de expressão de um movimento e seu conteúdo (como intenção e como resultado): é ele dirigido contra o sistema das castas ou ele trabalha para o sistema? Um movimento que chega a solapar o prestígio dos Brâmanes e a privá-los de seu semimonopólio de fato na adminstração (no Estado de Madras hoje) representa um enfraquecimento do sistema, como Ghurye reconhecia, pelo menos em uma passagem. Quanto ao papel da casta nas eleições, e na política em geral, se ele é contrário ao modelo ocidental, é ao mesmo tempo natural e inevitável no período atual (Rudolph, *op. cit.*). De resto, com relação ao sistema tradicional, se se quer renunciar ao mito da comunidade de aldeia, ele talvez represente mais um desenvolvimento, sem dúvida absolutamente original, do que uma inovação verdadeira.

como os componentes do sistema podem sobreviver a ele enquanto tais. Mais sutilmente, o mesmo pesquisador encontrou no Estado Africano a hierarquia substituída por um sentido novo, não estrutural, da diferença. Em suma, teve, como Ghurye, a impressão de uma passagem da estrutura à substância, e é assim que se deve interpretar esse seu dito espirituoso[114e].

## *115. DA INTERDEPENDÊNCIA À COMPETIÇÃO*

Em observações muito breves, E. R. Leach colocou em causa a conclusão de Srinivas no nível do sistema. A casta está fundada na interdependência com exclusão da competição (*competition*) e, "quando age de maneira competitiva", ela age contra a tradição das castas. Se a interdependência é substituída pela competição, então a casta venceu. Bailey desenvolve essa idéia num artigo recente[115a]. Na aldeia mesmo, o sistema é, segundo ele, alterado pelas possibilidades de enriquecimento vindas de fora e pelo fato de que as castas baixas chegam assim a recusar sua posição de clientes em face de seus patrões e se afirmam em competição com eles. Bailey extrai essa conclusão de sua própria experiência (cf. nota 114b), a fórmula sem dúvida é exagerada e não seria necessário generalizar tão rapidamente.

Em suma, segundo Bailey, já se passou de um sistema "orgânico" a um sistema "segmentário". A expressão "segmentário" designa algo como aquilo que Durkheim chamava de (solidariedade) mecânica; diríamos, em nossa linguagem, que se passou de uma estrutura à justaposição de substâncias. Ainda existem grupos que continuamos a chamar de "castas", mas eles são considerados num sistema diferente. Em termos bastante mais claros, sempre segundo Bailey, no nível do Estado: pela expansão do quadro territorial, as castas, que, diferentemente das subcastas, eram apenas "categorias", se tornaram "grupos" verdadeiros, entre outras razões pela criação das associações de casta (*sabhā* etc.), grupos de interesse em competição uns com os outros, que fazem das castas "unidades políticas". A casta não é então um grupo de estatuto, e seria preciso encontrar uma outra palavra para designar esse novo formato.

114e. David F. Pocock, "Difference in East Africa", em *Southw. Journ. of Anthrop.*, 13-4, 1957, pp. 289-300; cf. recentemente O. M. Lynch, em Balaratnam (org.), *Antrhopology on the March*, pp. 198-199 (nada de *sistema* de castas nas cidades). O estruturalismo tem aqui a satisfação de poder remeter a Aristóteles (*Politique*, 1253*a*, pp. 22-23, trad. Tricot): "Ora, as coisas se definem sempre por sua função e sua potencialidade; quando, por essa causa, elas não mais conseguem cumprir seu trabalho, não se deve dizer que são as mesmas coisas, mas apenas que elas têm o mesmo nome... o corpo inteiro, uma vez destruído, só tem pés e mãos por simples homonímia".

115a. Edmund R. Leach (org.), *Aspects of Caste*, pp. 6-7; F. G. Bailey, "Closed Social Stratification". Por seu turno, D. Mackenzie Brown isolou claramente a competição "em contraste evidente com as idéias indianas de castas sem competição entre si (*non-competitive*) que reconhecem uma fonte única do poder político e da virtude" (Park e Tinker, *Leadership*, p. 13).



Encontramos, portanto, em Leach e Bailey, a competição já assinalada por Ghurye, mas interpretada desta feita como a marca de uma transformação do sistema. Trata-se da competição *entre castas diferentes* no plano econômico-político, pois a competição em si não é desconhecida no sistema tradicional[115b]. Com efeito, parece que assistimos a uma transição, por uma parte do domínio de atividade, do mundo da casta ao mundo moderno.

## *116. CONCLUSÃO PROVISÓRIA*

Terminemos essa confrontação com duas observações. Em primeiro lugar, a substituição da interdependência pela competição é apenas um aspecto – o aspecto do comportamento – do fenômeno. Poder-se-ia dizer também que a casta parece aceitar a igualdade[116a], ou que, ideologicamente, a estrutura parece ceder o passo à substância, tornando-se cada casta um indivíduo em face de outros indivíduos. Observar-se-á que, nesse ponto, as exegeses modernas que rejeitamos, como a de Kroeber – a casta como limite da classe – ou de Karvé – a casta como bloco *sui generis* que entra na construção da sociedade –, se tornam verdadeiras[116b]. Em outros termos, a

115b. Srinivas, *India's Vill.*, p. 7: "fortes rivalidades entre os membros de uma casta não agrícola ou servil"; "o monopólio une ao mesmo tempo e divide as pessoas que o detêm". A bem da verdade, existe competição entre membros de castas diferentes nas situações não especializadas, por exemplo quando se trata de obter do senhor da terra uma parcela para nela trabalhar ou um emprego agrícola, e entre castas diferentes por seu estatuto.

116a. Isso às vezes se faz acompanhar de exageros e de atitudes que mostram o caráter ainda absolutamente artificial do empréstimo. Como o purismo dos intelectuais que o criticaram. Eis um fato diferente. A entrega da colheita de cana-de-açúcar a uma refinaria da planície do Ganges é regulamentada pela cooperativa dos produtores conforme a eqüidade mais estrita. Uma tal organização é útil, pois o cultivador tem a vantagem de entregar quantidades razoáveis, uma vez que as entregas devem ocorrer ao longo de vários meses. A aldeia recebe os bônus de entrega, e eles são distribuídos segundo a ordem de inscrição, simultânea e proporcionalmente nas três categorias (grandes, médios e pequenos produtores). Existe uma disposição que permite uma entrega excepcional a quem puder pagar as despesas excepcionais (casamento etc.). A distribuição é regularmente inscrita no registro onde figuram todos os fornecedores em cada categoria em ordem alfabética, sem nenhuma fraude. Apesar de tudo, a maior parte dos interessados se reúne desde as seis horas da manhã, mesmo nos dias em que sabem que a aldeia não recebeu bônus, e reclama e discute longamente. Mesmo que se considere a parte do analfabetismo que impede que grande parte deles verifique as operações inscritas e o fato de que o registro é mantido pelo velho zamindar, que ganha com a operação como fornecedor por atacado, os aldeãos não se adaptam ao sistema porque, fundamentalmente, não acreditam nele: sempre pensam que se repetirão aborrecimentos, que pressões mais ou menos hábeis desviarão a distribuição. Donde o recurso e regras de eqüidade complicadas e pesadas, que por sua vez tornam impraticável o funcionamento da cooperativa e abrem efetivamente a porta às malversações (pesq. pes.).

116b. O Sr. Béteille, da Universidade de Delhi, em correspondência enviada a Bailey, respondeu e defendeu, em suma, a posição de Srinivas (*Archives eur. de Soc.*, 1964, I, pp. 130-134). Tem razão em lembrar a Bailey a natureza segmentária do sistema dos grupos. Béteille deixa implícito que não existe diferença essencial entre o interior e o exterior de um grupo da natureza da casta, reintroduz, em suma, uma visão estrutural da casta tradicional, mas negligencia precisamente a regressão moderna do aspecto estrutural. Examinando de perto, os dois autores são vítimas de uma concepção insuficiente do lugar do território num tal sistema: Bailey porque faz deslizar a noção de segmentação do plano conceptual para o plano material-territorial, Béteille porque, seguindo Srinivas, aproxima abusivamente a extensão espacial de um conjunto de castas e a interdependência estrutural como se fossem duas espécies diferentes do gênero "solidariedade".

modernização da casta parece transformá-la naquilo que os modernos vêem naturalmente nela. Nada de surpreendente nisso, porque nos dois casos se trata de uma transição, intelectual ou empírica, entre os dois universos.

Mas não se deve perder de vista o fato de que a modificação alegada, por mais real que seja, é uma modificação parcial. Ela diz respeito ao domínio político-econômico da vida social. Para entender sua significação global, é preciso, ainda, conhecer o lugar ocupado por esse domínio particular no conjunto. Ora, na perspectiva tradicional, que aqui é a perspectiva essencial, ele não é nem autônomo nem externo com relação a ela, mas, ao contrário, está encerrado num englobante religioso. Essa disposição se manifesta como verdadeira mesmo quando o que consideramos como o coração ideológico do sistema, a oposição puro/impuro, se enfraquece. Nela reside o segredo da plasticidade do sistema das castas e também a ambigüidade das mudanças confirmadas. Tudo se passa como se o sistema as tolerasse na medida em que elas interessam a um domínio que é secundário para ele. Eis que estamos em condições de colocar frente a frente as duas opiniões apontadas: não existiria nos fatos levantados nem reforço, nem transformação essencial do sistema, mas apenas uma mudança que interessa à regiões menores. Para verificar se as coisas realmente se passam dessa maneira, é preciso desenvolver a comparação embrionária que Leach nos propõe. Sem isso apenas veríamos, com Srinivas, o antigo se manter e se reforçar sob formas novas, ou, com Bailey, o moderno substituir o antigo: não conseguiríamos localizar, nem mesmo descrever, as mudanças.

## *117. TENTATIVA DE INVENTÁRIO*

Pode-se começar pela enumeração das principais mudanças gerais mais ou menos pertinentes com relação ao sistema das castas no plano ideológico e no plano empírico.

No plano ideológico, o fato maior é a inserção de um subconjunto igualitário no nível jurídico e político, sem modificação voluntária correspondente do quadro hierárquico global[117a]. Constata-se, assim, um impulso reformista que, em relação com o traço precedente, compreende uma modernização da

117a. Cf., para um aspecto importante da Constituição, A. Alexandrovicz, "La liberté religieuse dans la Constitution de l'Inde", em *Revue int. de Droit comparé*, 1964, pp. 319-330. Para citar um julgamento excepcional mas característico, a Corte Suprema, contra a opinião contrária de seu presidente, "considerou a proibição da excomunhão como uma intervenção injustificável na autonomia das instituições religiosas garantida pelo artigo 26" da Constituição (p. 8).
Para facilitar o progresso das camadas menos privilegiadas, manteve-se uma preferência parcial a seu favor no recrutamento para os serviços públicos e até mesmo nas escolas. Ghurye – exceto no que concerne aos Intocáveis –, A. R. Desai, K. M. Kapadia (*Soc. Bull.*, XI, 1962, p. 87) condena esse procedimento como favorável ao espírito de casta. (Muitas vezes se diz que ele faz baixar o nível do recrutamento.) Mas, sem esse corretivo, todos os postos de funcionários estariam nas mãos das castas altas, o que seria muito mais favorável ao espírito de casta.



religião – o neo-hinduísmo – e também um esforço limitado para reformar os costumes (a intocabilidade em particular). Num plano intermediário, principalmente empírico, mas que comporta ressonâncias ideológicas, situa-se aquilo a que chamarei existência de um modelo régio estrangeiro: os Ingleses, que reinavam de fato, foram o objeto de imitação ("ocidentalização") exatamente como os reis ortodoxos, apesar de não reconhecerem para si próprios os valores bramânicos com o cuidado de os contrariar o menos possível. Finalmente, três fatos sólidos se situam no plano empírico: aparecimento e desenvolvimento de profissões modernas, o mais das vezes neutras do ponto de vista religioso, e desenvolvimento urbano; unificação territorial e mobilidade espacial nova; emancipação do econômico e desenvolvimento da economia de mercado.

Esses traços são de natureza diversa, uns aceitos ou supondo uma aceitação ou uma reação positiva por parte de uma parcela, pelo menos, da população; outros impostos do exterior ou mesmo resultantes diretamente, e como que inconscientemente, da dominação ocidental com suas técnicas e seus valores próprios. Já se pressente que eles devem afetar o sistema das castas de maneira desigual e diversa.

Pode-se ainda tentar classificar os tipos de interação aos quais deram lugar esses fatores. Distingamos três deles: a recusa, a mistura, em que traços tradicionais coexistem facilmente, e a combinação, que os une intimamente em formas novas de caráter híbrido e de orientação ambígua. Concordar-se-á, sem dúvida, que a sociedade de castas reagiu à muito prudente dominação inglesa com um mínimo de *recusa*. Entretanto, no nível ideológico, dizem-nos que o motim de 1857 foi uma reação violenta contra uma ameaça de subversão da ordem social.

A *mistura*, ao contrário, é ubíqua e parece, à primeira vista, ser a forma geral de reação, de acordo com o que se disse acima (§ 95) da capacidade integrativa ou agregativa dessa sociedade. No nível global, a subordinação e o isolamento com relação aos valores primários do que se poderia chamar de "bolsão" político-econômico permitem a inserção do subconjunto igualitário moderno. Do mesmo modo, a liberdade das profissões novas coexiste com a manutenção dos constrangimentos profissionais religiosamente pertinentes (estabilidade das especialidades rituais na aldeia), ou ainda a competição no nível territorial mais vasto coexiste com a interdependência no nível da aldeia, a mobilidade espacial com a manutenção dos caracteres essenciais do casamento, a ocidentalização com a "sanscritização", a liberdade alimentar por ocasião das visitas à aldeia com a manutenção das regras na casa. O impulso reformista é, antes de tudo, um fenômeno limitado sem grande efeito prático, apenas o Arya Samaj teve verdadeiramente, no Panjab e no Uttar Pradesh, uma audiência de massas, mas mesmo nesse caso a vontade de reforma continua sendo muito platônica: os Intocáveis foram aconselhados a

esse conselho, constataram sua ineficácia, como em geral a de seus esforços, por saírem de sua condição pela "sanscritização"[117b]. Do mesmo modo, poucas castas conseguiram ver reconhecidas em seu ambiente as pretensões exorbitantes que haviam julgado de bom alvitre exprimir quando de seus ressentimentos. No que concerne à economia, se a inovação se inseriu facilmente no sistema, seguiu-se que a mentalidade mercantil ou capitalista conseguiu no conjunto avançar alguns passos sobre a mentalidade tradicional do prestígio e dos gastos espetaculares e improdutivos.

A *combinação* nunca foi sistematicamente isolada. Ela, entretanto, é evidente na abundante literatura que estuda as relações da sociedade tradicional e da política moderna: o papel das castas nas eleições, e numa grande parte da vida política em geral, comporta um aspecto de manipulação sábia das condições novas para os fins tradicionais de clientela e patronato[117c]. O conflito entre Hindus e Muçulmanos, que levou à partilha do país, corresponde a uma forma política ("comunalismo") híbrida entre o regime tradicional com predominância da religião e da nação (Ap. D).

Um fato mínimo, mas característico, é o emprego dos tribunais modernos para a obtenção de privilégios tradicionais. Assim, em região tamil, intermináveis processos se referem à primeira posição, ou a uma posição determinada, nas distribuições honoríficas que seguem a celebração das festas nos grandes templos. O Estado de Madras nos fornece também um exemplo de um tipo de reação muito interessante (mas que, infelizmente, não pude acompanhar depois de 1950). Trata-se de réplica dos meios conservadores dessa região muito tradicionalista ao movimento e às medidas que visavam atribuir aos Intocáveis o direito de entrar nos templos bramânicos. Existiu, no início, uma resistência contra o movimento gandhista, mas a reforma se impôs mais ou menos generalizadamente, e leis (*Temple Entry Acts*) foram aprovadas em diversos Estados (em Madras em 1947). Instalou-se então em Madras uma espécie de reação puritana dos vegetarianos que teve livre curso uma vez concretizada a independência da Índia: interdição do sacrifício de animais na vizinhança imediata do templo, como era costume das castas que comiam carne; interdição, em algumas municipalidades (Dindigul), do comércio de carne, mesmo para os Muçulmanos; finalmente, em setembro de 1950, o voto, pela Assembléia de Madras (o Estado ainda não estava dividido entre os tamil e os télugus), de uma lei que interdita os sacrifícios ani-

117b. Além da perda econômica geral resultante do procedimento, os Intocáveis que pretendessem deixar de dispor dos animais mortos e de trabalhar os couros deviam necessariamente fracassar na maior parte do tempo. A sugestão só veio do Arya Samaj no Norte, mas a literatura é abundante com relação a esse ponto. Cf. segundo Blunt, pp. 334 e ss.; Srinivas, "Dominant Caste", p. 3; Cohn, "The Changing Status of a Depressed Caste" etc.

117c. Srinivas, *Caste in Modern India* (ref.); Park e Tinker, *Leadership and Political Institutions*; Myron Weiner, "Changing Patterns", em *Pacifics Affairs*, XXXII-3, 1959, pp. 277-287; F. G. Bailey: "Politics in Orissa", em *Econ. Weekly*, Aug.-Nov. 1959, "Trad. Society and Representation", *Archives eur. de Soc.*, I, 1960, pp. 121-141; *Politics and Social Change*.



mais em geral (mesmo nos cultos privados de localidade, de casta ou de grupos de parentesco). Sendo a maioria da população dada a tais sacrifícios, não se percebe como uma lei dessas poderia ser realmente aplicada, nem mesmo como ela poderia ter sido adotada se a democracia tivesse avançado normalmente[117d]. Mas a razão de todas essas medidas é clara: se os Intocáveis entram nos templos, eles colocam em perigo a pureza das castas altas e sua própria idéia do culto e do deus, e a única solução é reformá-los à força, de modo que deixem de ser os fautores da impureza. O objetivo foi alcançado, e tende-se a impor o vegetarianismo a todos. Acontecimento considerável: a tolerância hierarquizante tradicional cede aqui o passo a uma mentalidade moderna, e é uma mentalidade totalitária; a estrutura hierárquica é substituída por uma substância única e rígida. Esse fato é extremamente significativo: o igualitarismo, saindo da zona limitada onde era bem tolerado, provoca uma modificação profunda e uma ameaça de totalitarismo religioso.

A enumeração precedente, por mais incompleta que seja, introduz o ponto de vista comparativo, muito negligenciado, e faz sentir a necessidade de um esquema comparativo global.

## *118. SOCIEDADE HIERÁRQUICA E SOCIEDADE IGUALITÁRIA: ESQUEMA COMPARATIVO SUMÁRIO*

O que precede, e particularmente a última seção, nos leva a considerar as mudanças modernas sob o ângulo da interação da Índia e do Ocidente, e essa interação em si mesma a partir de uma comparação dos dois tipos de sociedade. Pode-se propor a construção de um modelo comparativo global desse ponto de vista, e a tarefa é muito bem-vinda, porque nos obriga a completar o que deixamos inacabado. Com efeito, empregamos constantemente uma comparação explícita ou implícita com o tipo ocidental moderno de sociedade, observando como aquilo que era o objeto de representações explícitas e valorizadas, de um lado, estava, ao contrário, subordinado ou era mal conhecido, de outro. Resta-nos colocar face a face os dois tipos na forma de um quadro englobante em cada caso, distinguindo neles a ideologia e o resíduo não-ideológico. Tentaremos fazê-lo na forma de um esquema, inevitavelmente muito grosseiro, ao modo de um gráfico, onde condensaremos de forma estenográfica o que apreendemos de maneira a compreender com um

117d. Por exemplo, no templo de Alagar, grande lugar de peregrinação dos camponeses situado na periferia de Madura, até mesmo as castas médias tinham o hábito de sacrificar bodes perto da porta externa do templo propriamente dito, porta que haviam povoado de "deuses negros" (o Karuppu de dezoito degraus etc.). Sob o império da nova lei, observei em 1949 os sacrifícios serem efetuados num abatedouro construído a pequena distância, sendo a cabeça do animal, como de costume, enviada ao templo, que a revendia. A razão do voto da lei que interditava todos os sacrifícios em geral é simplesmente a de que, *não ousando* os representantes dos comedores de carne protestar, poucas vozes se pronunciaram contra a proposta.

único olhar a configuração do conjunto. Faremos figurar nele os termos de que nos servimos, prendendo-nos menos à sua especificação do que ao seu poder de condensação e à sua *posição* no esquema (Fig. 5).

A oposição de base, global, incide sobre o objeto das representações e das orientações maiores, de um lado (1), à esquerda, a sociedade em seu conjunto ("holismo"); do outro (2), à direita, o indivíduo ("individualismo"). Mais do que figurá-lo no próprio esquema, inscreveremos no alto de (1) *HOMO MAJOR* para designar o homem coletivo, o homem como sociedade, e no alto de (2) *Homo minor* para o homem individual[118a].

Para situar aproximativamente os aspectos particulares dessa oposição fundamental, nós nos referiremos ao que foi notado anteriormente como sendo o caráter comparativo fundamental do sistema das castas: a disjunção hierárquica entre estatuto e poder, que será representada por um traço horizontal que separa o quadro (1) em uma parte superior: *hierarquia*, e em uma parte inferior: domínio político-econômico etc.[118b]. Esse procedimento corresponde ao cuidado de distinguir entre as representações e os valores fundamentais, por um lado, e todo o resto, por outro, entre o ideológico e o não-ideológico, ou antes entre o mais consciente ou mais valorizado e o menos consciente ou valorizado. O traço horizontal pode ser tomado como um limiar da consciência. Chamaremos *Substantivo*, daqui em diante *S*, o que está acima, e *adjetivo*, *a*, o que está abaixo e que pode ser tomado como as "concomitâncias e implicações" principais das representações valorizadas[118c].

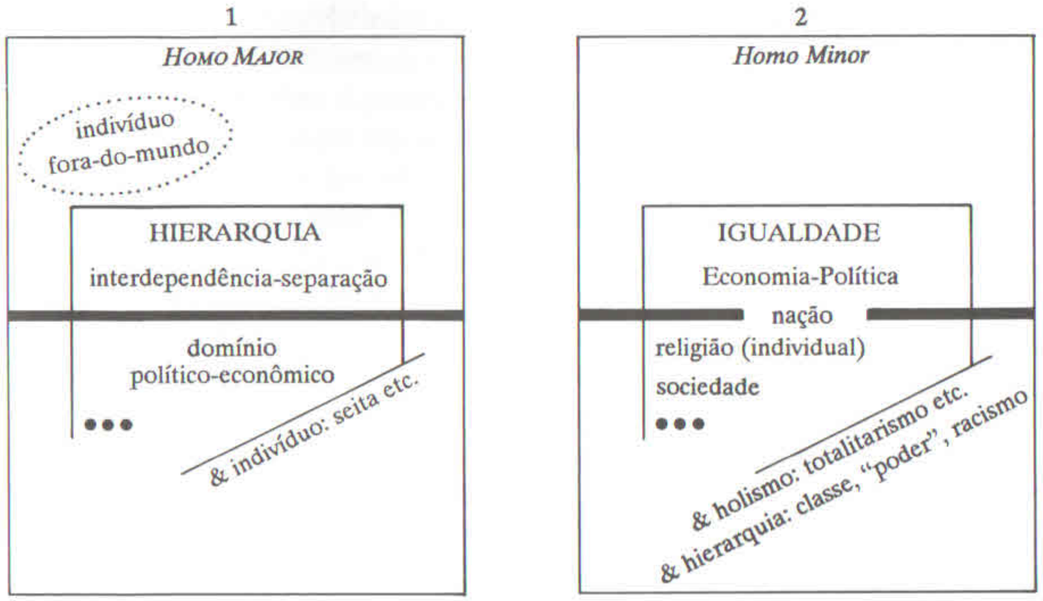
Para a comparação, convém traçar em (2), do mesmo modo, um eixo horizontal que deverá distinguir as representações fundamentais (*S*2) e suas implicações (*a*2). Já colocamos no centro de *S*1 a *HIERARQUIA*, à qual é preciso acrescentar imediatamente abaixo *interdependência* e *separação* no sentido já discutido. Vem em *S*2, de maneira evidentemente correlativa: *IGUALDADE*, com a esfera de atividade correspondente, que domina na sociedade moderna: *economia*, e também a *política*, no sentido em que ela é concebida de maneira predominante nessa sociedade (cf. § 119, *in fine*). Em *a*1 se inscreve: *domínio político-econômico*, e nos abstemos, para essa consideração, de acrescentar os outro traços isolados. Para encontrar o que vem em *a*2, procuremos elementos que, por um lado, correspondem mais ou menos àqui-

118a. Poder-se-ia incluir a antítese *HOMO MAJOR / Homo Minor* num esquema circular: no centro de 2 seria colocado o indivíduo, e ao redor dele suas implicações, mas seria preciso então, conforme o que apreendemos, colocar no esquema 1, *HOMO MAJOR*, o essencial na periferia (o englobante: conjunto, hierarquia). Os dois esquemas deveriam, então, ser lidos em sentido inverso, um do centro para a periferia, o outro da periferia para o centro. É mais cômodo dispor para traços correspondentes posições correspondentes.

118b. Não insistiremos, na continuação, na relação estreita entre o procedimento empregado e a análise que precede. Aqui, por exemplo, o procedimento remete a tudo o que foi dito sobre a oposição hierárquica não só nas varnas, mas também nas castas, ao funcionamento dos critérios etc.

118c. Em geral, a posição do eixo ou "limiar" horizontal é arbitrária ou relativa. Ele pode ser colocado mais abaixo ou mais acima, segundo o objetivo perseguido, o domínio ou a situação em vista. Nós o colocamos aqui no ponto mais alto, poderíamos tê-lo feito entrar em *S*, em posição subordinada, o domínio político-econômico, para ressaltar em *a* as outras implicações que foram assinaladas.






lo que fizemos figurar em (1): (*S*1 + *a*1), e, de outro lado, ocupam uma posição correspondente àquela de *a*1, isto é, estão presentes em alguma medida nas representações sem aí ocuparem verdadeiramente o primeiro plano[118d]. Segue alguma coisa como: *nação*, *religião individual*, *sociedade*. O lugar desses elementos é muito diverso. A nação, como "indivíduo político coletivo", deveria, de direito, figurar em *S*2, mas uma forma ideológica, importante pelo menos durante um período, o internacionalismo, a nega[118e], eis por que lhe demos uma posição particular. É preciso agora pesquisar, comparativamente, o que acontece aqui com a religião: ela está subordinada ao indivíduo (e, além disso, pode se transformar em filosofia). Quanto à sociedade, ela merece certamente seu lugar residual: ela não é mais que uma justaposição de indivíduos que constitui o objeto de uma ciência em princípio *especial*. Considerando a relação $S_2/a_2$, vê-se que ela é, por um lado, como $S_1/a_1$, uma relação de complementaridade (expulsar a hierarquia de *S* é relegar a sociedade e a religião em *a*), mas também uma relação de implicação direta: do indivíduo à nação e à religião individual.

Eis algumas representações e alguns fatos maiores postos em relação comparativa. Para completar o esquema, pode-se fazer o esforço de reconhecer em cada caso a existência de traços correspondentes àquilo que os valo-

118d. O postulado comparativo posto em ação aqui pode ser expresso da seguinte maneira: toda as sociedades contêm os mesmos "elementos", "traços" ou "fatores", ficando claro que esses "elementos" podem figurar em cada caso tanto em *S* quanto em *a* e são profundamente alterados por sua posição. Esta última condição retira toda "realidade" aos "elementos" e com esta reserva $\Sigma S + \Sigma a$ = Constante. O que quer dizer, na prática, que se pode encontrar numa sociedade o que corresponde residualmente (em *a*) àquilo que uma outra sociedade diferencia, articula e valoriza (em *S*).

118e. O Ap. D apresenta uma primeira abordagem comparativa da noção (internacionalismo: nota 8).

res do outro colocam à luz: existe algo como o indivíduo em (1), o holismo e a hierarquia em (2)? Encontramos na Índia o indivíduo-fora-do-mundo, o renunciante, ao mesmo tempo exterior e superior à sociedade propriamente dita. Ele age, de resto, na sociedade pela seita, que fomos obrigados a sacrificar um pouco aqui[118f]. Na frente encontramos, no hipernacionalismo e no totalitarismo, reafirmações do conjunto contra a atomização individualista e resíduos de hierarquia um pouco por toda a parte: na classe social, em torno da noção de "poder", no racismo, enfim. Nada temos a inscrever em (2) na posição ocupada em (1) pelo renunciante: a sociedade está transcendida, nas religiões ou nas filosofias, mas de maneira diversa, e finalmente individual.

Insistamos nisto: o esquema a que chegamos é apenas um gráfico útil para a continuação da comparação. Exatamente o contrário de uma fórmula abstrata de onde se pudesse extrair resultados "teóricos" sem recurso ao concreto. Talvez o leitor que nos seguiu até aqui se sinta decepcionado por sua pobreza e lamente que não tenhamos desenhado esse esqueleto de mais perto e com carnes. Que ele nos censure sobretudo o fato de lhe termos fornecido aquilo que talvez não devesse sair pelas portas do laboratório manuscrito, pois o aspecto inacabado do esquema é para nós essencial, e pensaríamos estar indo ao encontro do espírito de nossa pesquisa se apagássemos os pontos de interrogação virtuais de que ele está cheio[118g].

## *119. CONCLUSÃO*

Tal como está, esse esquema aproxima dois tipos sociais aparentemente incomensuráveis preservando rigorosamente suas diferenças, e concluiremos comentando-o nos dois sentidos: da direita para a esquerda do ponto de vista da reação da Índia ao impacto ocidental, e da esquerda para a direita para retornar ao nosso ponto de partida.

Para o estudo da interação, temos ali um quadro geral que freqüentemente está ausente dos estudos de "mudanças sociais", mas que não preten-

118f. Cf. Ap. B, § 5. Sem dúvida existem traços do indivíduo em outras partes (lugar da mulher no casamento e na família segundo os Dharmashastras). É preciso pensar também na lógica substancial desses textos (Ap. B, p. 322). Heesterman remonta a tendência a tempos antigos ("Brahmin, Ritual and Renouncer").

118g. A consideração que precede, com seu resumo, pode ser oposta à dita impossibilidade, amiúde alegada, de estudar a sociedade global sem um recurso a um ponto de vista arbitrariamente definido (por ex. Berreman, *Contributions* VI, p. 125). Não deitamos a sociedade indiana no leito de Procusto da "estratificação social", ou do "controle social", ou de um sistema político ou econômico que só existe como tal no espírito do analista e para as necessidades de uma classificação prematura. É verdade que a consideração é sempre relativa a um ponto de vista especial, mesmo que se mantenha a referência ao conjunto. Entretanto, aqui mesmo, a oposição fundamental, entre holismo e individualismo, é, de nosso ponto de vista, em todo caso, global. A posição do eixo ou "limiar" horizontal do esquema é especial? Não no caso da Índia, onde ela representa a distinção maior e primeira que se deve fazer; sim no caso do Ocidente, na medida em que ela é determinada pela comparação particular.



de substituí-los, de modo que terminamos, por assim dizer, com prolegômenos. O esquema permite reencontrar ou descobrir três fatos gerais:

1. Com o sistema das castas ligando a profissão ao estatuto apenas por seus aspectos religiosos e articulando-o, quanto ao resto, em torno do poder, puderam ser introduzidas novas profissões neutras e urbanas, ao passo que profissões verdadeiramente pertinentes (especialidades da aldeia) foram pouco afetadas. No máximo, é possível que o jajmani não fique restrito aos serviços propriamente religiosos e pessoais e tenha deixado escapar profissões que cobria anteriormente.

2. Os aspectos político-econômicos são relativamente secundários e isolados no sistema das castas. Donde uma permeabilidade à novidade nesse domínio e uma inocuidade relativa desses empréstimos para *S*. A política do governo inglês da Índia, que consistia em não se imiscuir no domínio religioso e na ordem social tradicional (nota 112d), introduzindo apenas um mínimo de reformas e de novidades no plano político-econômico, concordava notavelmente com essa configuração. Configuração cujas manifestações negativas podem ser percebidas imediatamente: as reações dos príncipes não foram endossadas pela sociedade, os Brâmanes não fizeram do motim de 1857 uma guerra santa. A elevação do capital mobiliário, dos comerciantes e dos usurários não suscitou nenhuma reação além da local; o usurário é até bem considerado quando não se mostra muito agressivo.

3. Finalmente, e sobretudo, fato não percebido, a presença do indivíduo-fora-do-mundo e sua ação milenar foi grandemente decisiva para a permeabilidade da sociedade indiana aos modos de pensamento individualistas. Lembremos, com efeito, a ação do renunciante sobre a mentalidade mundana (introdução da religião de escolha e do amor, relativização da religião de grupo, moralidade subjetiva). A mentalidade geral fora, assim, desde antes do impacto ocidental ou mesmo mogol, penetrada por elementos contrários àqueles que resultam da hierarquia. O Ocidental, enquanto preocupado apenas com o poder, no sentido mais imediato do termo, surgia, não só como um princípe infiel, mas também como uma espécie de sannyasi de um gênero inusitado, pois a preocupação da verdade, o desinteresse com que se expressa, mesmo num ideal modesto como o da *scholarship*, ou ainda a preocupação humanitária ou ainda de progresso social e de uma maneira geral a disciplina moral evocam, e sem dúvida alguma evocavam no século XIX para a massa hindu, as características dos renunciantes. Pense-se também nos homens que forneceram a resposta ao desafio ocidental. O caso de Gandhi é evidente. Ram Mohan Roy exprimiu a atualização político-social da religião como um sannyasi que retornasse ao mundo. Além disso, a dominação inglesa provavelmente reativou a renúncia como atitude de espírito, porque é através dela que o Indiano podia aceitar o espírito novo. Vinoba Bhave é um renunciante que escolheu se apoiar na mentalidade mundana tradicional para realizar uma reforma agrária.

Em suma, a sociedade estava aberta à influência ocidental por duas razões principais: o domínio em que ela se refugiava era relativamente neutro do ponto de vista dos valores, e o espírito em que ela se exercia não era absolutamente desconhecido.

*
* *

Tomemos agora o esquema comparativo no outro sentido, não mais para ver como o homem das castas surge em face do homem do indivíduo – aquele que era, em suma, o assunto deste livro –, nem em que sua comparação pode ajudar a compreender a história contemporânea da Índia – aquela sobre a qual se acaba de dizer alguma coisa –, mas para nos perguntar o que o homem das castas pode nos ensinar sobre o homem do indivíduo, sobre nós mesmos. Voltamos, assim, ao nosso ponto de partida. Lembremo-nos de que, na Introdução, hipotecamos de alguma maneira a resposta a essa pergunta para conduzir o leitor a uma perspectiva sociológica quando colocamos o problema do indivíduo e quando mostramos, graças a Rousseau, a Tocqueville, a Durkheim, a Talcott Parsons, que a teoria do homem como indivíduo é, em nossa própria cultura, limitada ou englobada pelo fato de sua natureza social ser efetivamente, e mais ou menos explicitamente, reconhecida.

Mas desse ponto de vista o cumprimento de nossa tarefa presente só nos permite desenhar uma tarefa nova, que consistirá em inverter a perspectiva e em explicar a sociedade igualitária por comparação com a sociedade hierárquica de tipo puro, numa obra que se poderia chamar *Homo aequalis*. Tendo chegado a este ponto, só se pode, aqui, com base em alguns resultados já mais ou menos adquiridos, dizer como essa tarefa pode ser definida.

A partir de um certo momento da história ocidental, os homens passaram a se ver como indivíduos. Pouco importa que isso não tenha acontecido de repente, ainda que se possa traçar essa gênese do homem individual a partir do homem coletivo da sociedade de tipo tradicional. Mas os homens não deixaram de ser seres sociais no dia em que se conceberam de uma maneira contrária, e essa situação se traduz de muitos modos. Primeiro, aquilo que o homem imagina de si mesmo se torna de fato real sob um certo ângulo: a sociedade do homem-indivíduo não é, ou não é completamente, aquilo que era antes. Ao mesmo tempo, o novo Substantivo assim introduzido na vida social não a modifica totalmente. Já observamos, no início, que esse homem idealmente autônomo era, no plano do fato, o mais dependente possível de seus semelhantes, encerrado num desenvolvimento sem precedentes da divisão do trabalho. Do mesmo modo, concordamos com o ponto de vista de Tocqueville, segundo o qual a democracia individualista não é viável senão com a condição de estar englobada numa ideologia mais vasta do gênero tradicional – de tipo religioso ou, talvez, de outro tipo. Há uma outra maneira de ver a questão: se todas as sociedades apresentam os mesmos "traços", modificando-os profundamente segundo o tratamento que elas reservam a eles (nota 118d), a constituição de um novo "Substantivo" individualista tem como conseqüência a aparição de um "adjetivo" que o acompanha como seu complemento necessário e cujo conteúdo pode ser previsto por comparação.



De modo muito pouco preciso, isto é verdade, no estado atual. Mas também é verdade que a hierarquia é uma necessidade universal e que ela se manifestará de algum modo, sob formas ocultas, vergonhosas, patológicas com relação aos ideais opostos em vigor. Se se abolisse a escravidão num meio individualista ao extremo – os Estados Unidos –, então se obteria, no fim de algumas décadas, por uma estranha alquimia impossível de explicar, o racismo: negando uma diferença de estatuto social, ter-se-ia uma discriminação de pretexto somático (cf. Ap. A). Percebe-se, do mesmo modo, como explicar os fenômenos totalitários, não, certamente, com fórmulas, mas a partir de uma análise tão rigorosa quanto possível do dado.

Terminemos com um exemplo mais preciso. Eu o tomarei emprestado de um trabalho em que tentei explicar o lugar do indivíduo na teoria política moderna[119a]. Pode-se aproximar três pensadores políticos: Hobbes, Rousseau e Hegel, todos os três importantes, paradoxais e freqüentemente objetos de abominação. As exposições habituais não extraem deles o que têm em comum e velam a continuidade entre Hobbes e seus dois sucessores. Ora, tudo fica muito claro na perspectiva de nossa comparação: o que reúne esses três filósofos e os opõe à maioria de seus contemporâneos é o fato de que, partindo de uma posição aparentemente ou realmente individualista ao extremo, eles voltam atrás para forçar o indivíduo a se fazer ou a se reconhecer homem social – sob a forma do cidadão, no plano político, então, bem entendido, e é a circunstância que dissimula a natureza profunda do fato. Todos os três possuem a distinção de ter ultrapassado a ideologia moderna para atribuí-la à realidade social, e é com relação a isso que provocam escândalo. Enquanto para os liberais o domínio político é um domínio especial submetido a normas abstratas e cuja relação ao domínio global não é objeto de investigação sistemática, Hobbes, Rousseau e Hegel, ao contrário, pensam em linguagem política – isto é, numa linguagem que é, por oposição ao social, a linguagem do indivíduo moderno – a sociedade inteira. Tarefa impossível, naturalmente, mas tarefa imposta por sua época a espíritos cuja grandeza consiste em não se ter esquivado a ela. É aí que está a razão do perigo potencial dessas filosofias, e só poderemos censurar seus autores se preferirmos a mediocridade à inteligência. Talvez agora se perceba que existe lugar para uma retomada radical, comparativa, das questões desse tipo e que *Homo hierarchicus* possa ajudar *Homo aequalis* a completar a consciência que ele tem de si mesmo.

119a. "The Modern Conception of the Individual. Notes on its genesis and that of concomitant institutions", em *Contributions* VIII, 1965.

# APÊNDICES

*APÊNDICE A*

# CASTA, RACISMO E "ESTRATIFICAÇÃO"[1]

## Reflexões de um antropólogo social

*para E.E.Evans-Pritchard*

Num artigo recente, Raymond Aron escreveu, a propósito da sociologia, que "a teoria crítica, comparativa, pluralista mal existe"[2]. Essa é a impressão que se tem quando, tendo estudado o sistema das castas na Índia, se aborda a questão da comparação entre esse sistema social e outros; quando, em particular, se pesquisa que lugar lhe foi conferido nas idéias americanas de "estratificação social". O problema se coloca, para começar, de uma forma muito simples: pode-se, ou não se pode, falar de "castas" fora da Índia? Em particular, pode-se aplicar o termo à divisão entre Brancos e Negros nos Estados Unidos do Sul? Alguns sociólogos americanos responderam afirmativamente a essa questão, seguindo nesse procedimento o senso comum[3], ao passo que os antropólogos que tinham experiência da Índia respondiam, em sua maior parte, sem dúvida, negativamente[4]. Idealmente, a questão terminológica poderia parecer

1. (Publicado em francês nos *Cahiers intern. de Sociologe*, XXIX, 1960, pp. 91-112; em inglês: *Contrib. to Indian Sociol*; V, 1961, pp. 20-43; cf. crítica de Berreman, *ibid.*, VI, pp. 122-125.) Estas reflexões nasceram principalmente da preparação de um verbete "casta" para um *Vocabulário das Ciências Sociais* (Unesco). Deixamos de lado a questão da extensão próxima da palavra "casta" (por exemplo na Ásia do Sudeste) para nos ligarmos apenas a uma extensão longínqua, que pareceu exigir uma confrontação, por prematura e provisória que fosse, de pontos de vista sociologicos e antropológicos.
2. Raymond Aron, "Science et conscience de la societé", em *Archives européennes de sociologie*, I, 1 (1960), p. 29.
3. A tendência que seu único oponente sistemático, O. C. Cox, chamou de "the Caste School of Race Relations" parece ter ficado senhora do terreno. Existe uma tendência mais moderada, que aplica a palavra "casta" aos Estados Unidos de maneira monográfica "sem prejulgar" da comparação (Myrdal etc., ver adiante). – Os dicionários dão, ao lado do sentido próprio da palavra, o sentido amplo; por exemplo Littré, *s. v.*: "2º por difamação, classe na sociedade, que se considera então como exclusiva e fechada".
4. Entretanto, entre os autores recentes familiarizados com o sistema indiano, um sociólogo que trabalha no Ceilão insiste na diferença fundamental entre Índia e U. S.: Brice Ruan. *Caste in Modern Ceylon*, New Brunswick, N. J., 1953, p. 18, nota; ao passo que F. G. Bailey afirma *a priori* que a comparação dever ser feita sob a palavra "casta" (*Contributions to Indian Sociology*, Paris-La Haye, n. 3, 1959, p. 90). Morris Carstairs é menos categórico, mas aceita, com a definição de Kroeber (abaixo), o uso americano, em função de suas vantagens com relação a "raça" (*The Twice-Born*, London, 1957, p. 23). Mais antigamente,

uma simples questão de escolha: ou bem se deveria seguir alguns autores e adotar uma definição bastante ampla, e seríamos levados a estabelecer distinções, como certos autores que opuseram a "casta racial" (U.S.A.) e a "casta cultural" (Índia); ou então, ao contrário, se deveria recusar toda extensão do termo para além do tipo indiano definido tão precisamente quanto possível, e precisaríamos então de outros termos para designar os outros casos. Mas, na verdade, o uso está presente, e talvez seja apenas com uma crítica de suas implicações já manifestas que se poderiam preparar os caminhos para uma comparação mais justa. Tratar-se-á, então, de criticar o uso norte-americano dominante para fazer ver como a antropologia social pode ajudar a sociologia nesse assunto. Dois aspectos particulares prenderão nossa atenção: a idéia que fazem do sistema indiano os autores em questão e a situação entre eles do conceito de "casta" com relação a conceitos vizinhos como o de "classe" e com relação à idéia geral de "estratificação social", sob a qual costumam agrupar os fatos desse tipo. Tentar-se-á, em seguida, esboçar as condições de uma comparação verdadeira.

### *A. A CASTA COMO LIMITE DA CLASSE: KROEBER*

Kroeber deu uma definição de casta que se considera, com justiça, clássica porque, como veremos, a ela se liga toda a corrente sociológica que temos em vista. Em seu verbete "caste" da *Encyclopaedia of Social Sciences* (vol. III, 1930, 254*b*-257*a*), ele enumera os caracteres da casta (endogamia, caráter hereditário, posição relativa) e acrescenta: "*Castes, therefore, are a special form of social classes*, which in tendency at least are present in every society. Castes differ from social classes, however, in that they have emerged into social consciousness to the point that custom and law attempt their rigid and permanent separation from one another. *Social classes are the generic soil from which caste systems have at various times and places independently grown up...*" (passagens grifadas por mim).

Por "sistemas de castas", ele tem em vista, no que segue, além da Índia, a Europa e o Japão medievais. Reconhece, entretanto, implicitamente, que os dois últimos casos não são perfeitos, seja porque a organização de casta aí esteja limitada a apenas uma parte da sociedade, seja porque se tratasse de um *quasi-caste system* (Japão), em que a divisão do trabalho e a integração com a religião são muito vagas.

O essencial aqui para nós é que a casta é um caso limite da classe. Por quê? Em primeiro lugar, sem dúvida em virtude da universalidade da antropologia, como disse Lloyd Warner ao aceitar a definição de Kroeber[5]. Em segundo lugar, porque a casta é ao mesmo tempo rígida e relativamente rara, ao passo que a classe é mais flexível, mais vaga e relativamente bastante difundida. Mas o problema está mal colocado, porque seria necessário definir a classe, e esta é uma operação muito mais difícil do que definir a casta. Não importa, a classe nos é familiar, ao passo que a casta nos é estranha. Eis-nos no centro mesmo do sociocentrismo, onde toda nossa escola vai se desenvolver. Se se quisesse menosprezar a freqüência relativa da "classe" suposta e se se tivesse em vista apenas o conhecimento conceptual, poder-se-ia muito bem inverter os termos e partir do sistema indiano das castas, que apresenta, sob forma límpida e cristalina, aquilo que em outros lugares está diluído de muitas maneiras. A definição citada parece mostrar que, quando se reduz a um epifenômeno – importante demais para não ser reconhecido –

um Indiano, Ketkar, insistia na divisão hierárquica da sociedade americana a partir da raça e da ocupação, enumerava uma hierarquia da dez grupos (de fato, grupos de proveniência). Sem empregar a palavra "casta", insistia não sem satisfação nos traços que lhe lembravam a Índia (Shridar V. Ketkar, *The History of Caste in India*, vol. I, Ithaca, N. Y., 1909. p. 100 nota 115 e nota 5). Recentemente, a questão geral foi discutida em: E. R. Leach (org.), *Aspects of Caste in South India, Ceylon and N.-W. Pakistan*, Cambridge, 1960 (Cambridge Papers in Social Anthropology, n. 2), principalmente p. 5.

5. W. Lloyd Warner (org.), *Deep South. A Social Anthropological Study of Caste and Class*, Chicago (*c.* 1941), ed. 1946, p. 9. – B. S. Ghurye tem uma posição próxima da de Kroeber: grupos de estatuto bem marcados são comuns nas culturas indo-européias; por comparação, o sistema das castas indiano representa apenas uma forma extrema (intocabilidade etc.) (*Caste and Race in India*, New York, 1932, pp. 140, 142).



a consciência que a sociedade tem de si mesma ("they have emerged into social consciousness"), nos condenamos a nós mesmos à obscuridade.

### *B. DISTINÇÃO ENTRE CLASSE, ESTADO E CASTA*

Mas a unidade do gênero humano não exige que se reduza arbitrariamente a diversidade à unidade, ela pede apenas que se possa passar de uma particularidade a uma outra, que sejam consagrados todos os esforços necessários para a elaboração de uma linguagem comum em que todos possam ser descritos. Para tanto, é preciso começar com o reconhecimento das diferenças.

Já desde antes de Kroeber, Max Weber distinguira absolutamente entre "classe" e *Stand*, "grupo de estatuto" ou "estado" no sentido da França do Antigo Regime, bem como entre economia por um lado e "honra" e relações de "sociedade" de outro[6]. Sua definição da classe como agrupamento econômico foi muito criticada. Seu mérito reside no fato de ter dado uma definição que não seja vaga. Admitamos que as classes sociais de que se fala comumente em nossas sociedades apresentem os dois aspectos; a distinção analítica não é menos indispensável de um ponto de vista comparativo, como se verá no que segue. Além disso, para Weber, como para Kroeber, a casta representa uma ultrapassagem do limite: para ele, é o "grupo de estatuto" que se transforma em casta, ao passo que a separação é garantida não mais apenas pelas convenções e pelas leis, mas ritualmente (impureza por contato). Esta passagem do "grupo de estatuto" à casta, é ela concebida geneticamente ou apenas logicamente? Weber, pelo menos na passagem de *Wirtschaft und Gesellschaft* que tenho em vista aqui, não pensa apenas que as castas individuais desenvolvam em certa medida cultos e deuses distintos (erro do senso comum ocidental, que imagina que aquilo que se distingue tem de ser diferente), ele faz intervir também um outro componente na gênese da casta, a saber, uma diferença considerada étnica. As castas seriam, então, comunidades (*Gemeinschaften*) fechadas para o exterior, endógamas, que acreditam num parentesco de sangue entre seus membros, que se "colocariam como sociedade" (*vergesellschaftet*) umas com as outras. Em suma, a casta resultaria de uma conjunção entre "grupo de estatuto" e "comunidade étnica". Parece que nesse ponto surge uma dificuldade. Com efeito, Weber mantém a diferença entre a *Vergesellschaftung* de um grupo considerado étnico, de um "povo-Pária", tolerado apenas em razão das atividades econômicas indispensáveis que ele exerce, como os Judeus na Europa medieval, e a *Gemeinschaft* formada de grupos de estatuto ou, no limite, de castas. Se não me engano, a dificuldade aparece, na fórmula final que deve reconciliar os dois termos, sob a forma de uma transição artificial de Gesellschaft a Gemeinschaft (sou eu que grifo): "Eine umgreifende *Vergesellschaftung* die ethnisch geschiedenen Gemeinschaften zu einem spezifischem, politischen *Gemeinschaftshandeln* zusammenschliesst", ou seja: "A colocação em *sociedade* de comunidades etnicamente distintas as abraça a ponto de as reunir, no plano da ação política, em uma *comunidade* de um gênero novo". O grupo particular admite então uma hierarquia da honra ao mesmo tempo que sua diferença étnica se torna uma diferença de função (guerreiros, sacerdotes etc.). Por notável que seja a conjugação da hierarquia, da diferença étnica e da divisão do trabalho, pode-se perguntar se Weber aqui não sucumbe por ter querido reunir a uma visão hierárquica considerações "étnicas", englobando ao mesmo tempo idéias muito difundidas sobre a origem racial do sistema das castas indiano e a situação excepcional de certas comunidades minoritárias (Judeus, Ciganos) nas sociedades ocidentais.

O que fica é a distinção, analítica tanto quanto se queira, entre agrupamento econômico e grupo de estatuto. No interior deste último, pode-se em seguida distinguir mais claramente,

6. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, II, 635-637. Discutido por Cox, *Caste, Class and Race*, p. 287, e "Max Weber on Social Stratification", em *Am. Soc. Rev.*, 11 (1950), pp. 223-227; cf. também Hans Gerth, "Max Weber vs. Oliver C. Cox", em *Am. Soc. Rev.*, ibid., pp. 557-558 (a propósito dos Judeus e das castas).

com Sorokin[7], entre "ordem" ou "estado" e casta (por exemplo, o clero na França do Antigo Regime não se reproduz por si mesmo, é um "estado" aberto).

### C. A "CASTA" NOS ESTADOS UNIDOS

À primeira vista, surge um paradoxo entre os dois autores mais marcantes entre aqueles que aplicaram o termo "casta" à separação entre Brancos e Negros nos Estados Unidos. Quando seu propósito é opor a *color line* às distinções de classe, ambos aceitam a idéia de que a casta é uma forma particular, uma forma extrema da classe, e não um fenômeno diferente. Já vimos Lloyd Warner aceitar a continuidade de Kroeber; ele insiste, entretanto, imediatamente, desde seu artigo de 1936, no fato de que, ao passo que Brancos e Negros formam duas "castas", os dois grupos se estratificam em classes segundo um princípio comum, de sorte que os Negros da classe superior são superiores, do ponto de vista da classe, aos "pequenos Brancos", embora sejam inferiores a eles do ponto de vista da "casta"[8]. Também Gunnar Myrdal afirma que "caste may thus in a sense be viewed as the extreme case of absolutely rigid class", no sentido de que a "casta" constitui "a harsh deviation from the ordinary American social structure and the American Creed"[9]. A expressão "*harsh* deviation" é aqui necessária para corrigir a continuidade afirmada na frase anterior. No fim das contas, a identidade de essência postulada entre classe e casta parece ter suas raízes no fato de que, uma vez reconhecida a igualdade como norma, todas as formas de desigualdade tendem a parecer uma coisa única em virtude de sua oposição comum à norma. E veremos rapidamente que isso é perfeitamente justificado, consciente, em Myrdal. Mas se, do ponto de vista de uma sociologia comparativa, nos propomos descrever essas formas de desigualdade em si mesmas e se, além disso, se constata em inúmeras sociedades a presença de uma norma de desigualdade, a unidade suposta entre a classe por um lado e a forma americana de discriminação por outro perde todo seu sentido, como o testemunham nossos próprios autores.

Além disso, esses dois autores justificam de maneira muito diferente o emprego do termo "casta" com relação aos fatos americanos. Para Myrdal, a escolha de um termo é uma questão meramente prática. É preciso utilizar uma palavra corrente (e não procurar escapar ao julgamento de valor implícito nessa escolha). Entre os três termos disponíveis, "classe" não convém, "raça" daria um aspecto objetivo a preconceitos e justificações subjetivas; resta apenas "casta", que já foi empregado nesse sentido e que pode ser empregado monograficamente sem que se tenha de se preocupar em saber até que ponto se trata da mesma coisa na Índia e nos Estados Unidos[10]. De fato, a coloração pejorativa do termo não desagrada ao autor. Enquanto

7. Pitrim A. Sorokin, *Society, Culture and Personality, Their Structure and Dynamics*, New York (*c.* 1947), p. 259 (a "ordem" ou o "estado" como uma "casta diluída", cf. o que dissemos acima a propósito de classe e casta). Max Weber distingue entre grupo de estatuto aberto e fechado (*Ges. Aufs. z. Religions soziologie*, II, ed. 1923, pp. 41-42). É notável que uma obra recente reconheça dois tipos fundamentais de "estratificação social", o tipo da casta, que compreende as "ordens" ou "estados", e o tipo da classe aberta, ligados respectivamente aos pólos da alternativa particularismo/universalismo de Talcott Parsons (Bernard Barber, *Social Stratification, A Comparative Analysis of Structure and Process*, New York, 1957).
8. W. Lloyd Warner, "American caste and class", em *Am. Journ. of Sociol.*, 42 (1936), pp. 234-237.
9. Gunnar Myrdal, *An American Dilemma, The Negro Problem and Modern Democracy* (with the assistance of Richard Sterner a. Arnold Rose), New York and London (*c.* 1944), p. 675; também p. 668: "The scientifically important difference between the terms 'caste' anda 'class' as we are using them is, from this point of view, *a relatively large difference in freedom of movement between groups* (itálicos G. M.)". Mesma justificação do emprego do termo (razões práticas, não indica identidade com os fatos indianos), em Westie e Westie, *Am. Journ. of Sociol.*, 63 (1957-1958), p. 192, nota 5.
10. *Op. cit.*, pp. 667-668. Numa nota, Myrdal comenta uma objeção apresentada em particular por Charles S. Johnson: a palavra "casta" sugere um sistema estável, invariável, no qual não se encontram as tensões e fricções que caracterizam as relações entre Brancos e Negros nos Estados Unidos; responde que não acredita que um sistema que tenha esses caracteres exista onde quer que seja (nota 2, pp. 1374-1375) e (p. 668) que a sociedade hindu de hoje não apresenta o "equipamento estável" que os sociólogos americanos, por causa da distância, estão com freqüência inclinados a lhe atribuir. Vê-se despontar aqui o *Credo* igualitário. Tendo o autor, depois, tomado contato com a Índia na própria Índia, pergunta-se se ele manteria essa afirmação ainda hoje, se ele manteria até mesmo o uso da palavra casta para a América.



a palavra "raça" inclui uma falsa justificação, a palavra "casta" traz condenação. Isso resulta da relação com os valores estabelecida nas páginas seguintes. A ideologia americana é igualitarista ao máximo. O *Credo* norte-americano exige a livre competição, que, do ponto de vista da estratificação social, representa uma combinação de duas normas de base: igualdade e liberdade, mas aceita a desigualdade como resultado da competição[11]. Deduz-se daí a "significação" das diferenças de estatuto social nesse país, concebem-se as classes como "os resultados da restrição da livre competição", ao passo que a "casta", com suas restrições draconianas da livre competição, contradiz diretamente o *Credo* norte-americano, cria uma contradição em cada consciência de Branco, não se mantém senão graças a todo um sistema de preconceitos e deve, em suma, desaparecer.

Tudo isso é muito bonito, e não se poderia fundamentar mais solidamente a atitude militante em que Gunnar Myrdal vê a única possibilidade de objetividade verdadeira. Em particular, tem o mérito de nos fazer ver que é numa relação com os valores (de que não se fala em Kroeber e Warner) que se compreende melhor a continuidade suposta da classe à casta. Mas seria mesmo necessário empregar a palavra "casta", sem garantias científicas?[12] Teria a tese perdido em eficácia por usar apenas expressões como "discriminação", "segregação" etc.? Mesmo em caso afirmativo, seria preciso arriscar obscurecer a comparação para favorecer a ação? Gunnar Myrdal não está preocupado com comparação. Além disso, não vira ele as costas à teoria comparativa na medida em que concretiza sua objetividade apenas quando pode aderir pessoalmente aos valores da sociedade que estuda?

Diferentemente de Myrdal, Lloyd Warner acredita que existe mesmo "casta" nos Estados Unidos do Sul no sentido do termo na Índia. Isso resulta de um estudo dito comparativo de Warner e Allison Davis[13], em que os resultados da pesquisa americana são resumidos, a "casta" definida, e em que duas ou três páginas são dedicadas aos fatos indianos. O resumo indiano, embora fundamentado em bons autores, é pouco convincente. Nele se insiste na variabilidade do sistema no tempo e no espaço, até afirmar: "It is not correct to speak of an Indian caste system since there is a variety of systems there".

Em geral, a casta é concebida como uma variedade da classe, que dela difere na interdição da mobilidade tanto para cima quanto para baixo. O argumento central é o seguinte: nos Estados do Sul, além das incapacidades impostas aos Negros e da impossibilidade para eles de "passar", não existe entre Brancos e Negros nem casamento nem comensalidade; a mesma coisa acontece na Índia entre castas diferentes. Trata-se do mesmo tipo de fenômeno social: "Therefore, for the comparative sociologist and social anthropologist they are forms of behavior which must have the same term applied to them" (p. 233).

Essa fórmula tem o mérito de colocar claramente o problema, de sorte que, se nos recusamos a seguir Warner, podemos dizer facilmente por quê. Uma primeira razão, que parece poder ser amplamente admitida, é que, sob o rótulo de "formas de comportamento" ou "fenômenos sociais", Warner confunde duas coisas diferentes, a saber, uma soma de traços particulares (endogamia, interdição de comensalidade e de mobilidade etc.) e um sistema social

11. *Ibid.*, pp. 670-671. Há aqui um julgamento interessante sobre a escola de Warner: segundo Myrdal, é preciso entender o extremo igualitarismo da "teoria popular nacional" para compreender ao mesmo tempo a tendência desses autores a exagerar o rigor das distinções de classe e de casta na América e o interesse suscitado por suas obras, que foi maior do que sua novidade propriamente científica.
12. Surpreende um pouco ver alguém aproximar das idéias que acabamos de resumir uma noção bastante estreita do lugar do conceito na ciência: " Concepts are our created instruments and have no other form of reality than in our own usage. Their purpose is to help make our thinking clear and our observations accurate" (p. 667).
13. W. Lloyd Warner e Allison Davis, "A Comparative Study of American Caste", em Edgar T. Thompson (org.), *Race Relations and the Race Problem*, Durham, North Car., 1939, pp. 219-245; no que concerne à Índia, pp. 229-232.

total, "casta" no caso indiano significando evidentemente "sistema das castas". Não se trata de saber se a soma dos traços considerados é suficiente – com a exclusão de todos os traços não considerados – para definir o sistema social: não se trata, de fato, do sistema, mas apenas de um certo número de traços do sistema indiano das castas que, na visão do autor, seriam suficientes para definir esse sistema. De fato, existe aqui uma *escolha* que não deve necessariamente ser seguida[14].

Tentemos agora mostrar as razões que militam contra a escolha proposta. Admite-se geralmente, em antropologia social pelo menos, que os traços particulares devem ser considerados em suas relações com os outros traços particulares. Disso resulta, a meu ver, uma conseqüência radical: é que um traço particular, se não for tomado em si mesmo, mas em sua situação concreta num sistema (aquilo a que se chama às vezes de sua "função"), pode ter uma significação completamente diferente conforme a situação que ocupa, o que quer dizer que ele *é, na realidade, diferente* do ponto de vista sociológico. Assim também a endogamia de um grupo: não basta dizer que o grupo "se fecha", pois esse fechamento talvez não seja sociologicamente a mesma coisa aqui e ali: em si mesmo é a mesma coisa, mas em si mesmo não é um simples fato sociológico, porque não é, em primeiro lugar, um fato consciente. Chega-se necessariamente à ideologia, que a sociologia behaviorista de Warner e outros escamoteia, assentando, em suma, que, entre os traços particulares a verificar em relações, os traços ideológicos não têm o mesmo estatuto que os outros. O esforço de Durkheim (e de Max Weber também) incidira, entretanto, em grande medida, sobre a necessidade de reconhecer neles a mesma existência objetiva dos outros aspectos da vida social. Não se trata naturalmente de pretender que a ideologia seja necessariamente a realidade última do fato social e libere sua "explicação", mas apenas que ela seja a condição de sua existência.

Pode-se apontar a deformação que aqui se causa nos fatos sociais tomando-se o exemplo da endogamia. Warner e Allison a apresentam como um fato de comportamento, e não como um fato de valores. A pensar assim, ela seria a mesma coisa que a endogamia de fato de uma tribo que não tivesse nenhum preconceito contra o intercasamento com uma outra tribo, mas que circunstâncias determinadas impedissem de ser praticado. Se, ao contrário, a endogamia é um fato de valores, é injustificável cortá-la da análise de outros fatos de valores, e em particular (mas não apenas) das justificações que se dá para isso. Ora, essa é a única maneira de confundir discriminação racista e sistema de castas. Mas, alguém poderia dizer, não é possível que a análise revele um estreito parentesco entre fatos sociais exteriormente semelhantes e ideologicamente diferentes? Pode-se concordar que isso seja possível, mas observe-se com clareza que essa não é nossa questão, muito ao contrário, e que a tarefa nesse momento é tomar os fatos sociais tal como ocorrem, sem lhes aplicar uma discriminação tão injustificada cientificamente quanto o é na sociedade americana a discriminação a que aderem nossos autores. O ponto capital é que a recusa a conceder seu lugar legítimo aos fatos de consciência torna impossível a verdadeira comparação sociológica, porque essa recusa acarreta uma atitude sociocêntrica. Com efeito, para sair da própria sociedade, é preciso tomar consciência de seus valores e de suas implicações, o que é sempre difícil e se torna impossível se os valores são negligenciados. Temos a confirmação disso, aqui mesmo, no fato de que, no sistema conceptual de Warner, a continuidade entre classe e casta procede, como vimos, de uma relação insuspeitada à norma igualitária, caso em que ela se apresenta como uma questão de comportamento.

A crítica da "Caste School of Race Relations" foi notavelmente conduzida por Oliver C. Cox[15]. A partir das mesmas fontes de Warner, Cox, cuja intuição é preciso admirar, extraiu

14. Na verdade, a escolha efetuada é clara em seu princípio; caracterizou-se o sistema das castas indiano apenas pelos traços que se acredita encontrar na América, onde eles não constituem um sistema completo, mas apenas uma parte daquilo que se designa como um sistema de classe e de casta ("class and caste system").
15. Oliver C. Cox, "Race and Caste, a Distinsction", em *Am. Journ. of Sociol.*, 50, 1944-1945, pp. 306-308, e sobretudo *Caste and Race, A Study in Social Dynamics*, New York, 1948, ao qual se reportam nossas referências no texto.



uma imagem do sistema que é infinitamente mais verdadeira que aquela com que Warner se contentou. Não se pode concordar, sem dúvida, com tudo em Cox, mas não se deve esquecer de que ele trabalhava em segunda mão, e em terceira mão (a partir de Bouglé, por exemplo). De resto, os limites da compreensão de Cox nos ensinam precisamente sobre nossos preconceitos ocidentais mais arraigados. Ele é sobretudo insuficiente no que concerne aos laços religiosos do sistema (o puro e o impuro), pois para o Ocidental a sociedade se dá independentemente da religião, e é muito difícil imaginar que fosse possível ser de outro modo. Ao contrário, Cox percebe que não se deve falar da casta, mas do sistema (pp. 3-4), que não se trata de uma ideologia racial: "...although the individual is born heir to his caste, his identification with it is assumed to be based upon some sort of psychological and moral heritage which does not go back to any fundamental somatic determinant" (p. 5).

Ele escreve ainda (p. 14): "Social inequality is the keynote of the system... there is a fundamental creed or presumption (of inequality)... antithesis of the Stoic doctrine of human equality...". Vê-se que Cox coloca em evidência pontos importantes e inconstestáveis, todas as vezes em que quer marcar a diferença entre a Índia e a América. Não me estenderei sobre sua crítica a Warner e a sua escola, mas já o vimos tocar no essencial: o sistema indiano é um sistema social coerente fundado sobre o princípio da desigualdade, ao passo que o *color bar* americano contradiz o sistema igualitário no seio do qual se encontra e no qual constitui uma espécie de doença[16].

O emprego da palavra "casta" para designar a segregação racista americana conduziu certos autores ciosos de reconhecer a todo custo a diferença ideológica a fazer uma distinção secundária. John Dollard já escrevia em 1937: "American caste is pinned not to cultural but to biological factors"[17]. Em 1941, num artigo intitulado "Intermarriage in Caste Society", no qual considerava, além da Índia, os Natchez e a sociedade dos Estados Unidos do Sul, Kingsley Davis se interrogava: como o casamento entre unidades diferentes é possível nessas sociedades quando a estratificação em castas depende estritamente da endogamia da casta? Respondia, substancialmente, que era preciso distinguir entre um *racial caste system*, no qual os híbridos introduzem um problema agudo, e um *non-racial caste system*, onde isso não acontece. Na Índia, a hipergamia, tal como definida para a Índia do Norte por Blunt, isto é, o casamento entre um homem de subcasta superior e uma mulher de subcasta inferior no interior da mesma casta, pode ser compreendida em particular pelo fato de que constitui um elemento de "solidariedade vertical" e permite trocar prestígio por bens (p. 386). (Este último ponto é de fato um aspecto essencial da hipergamia verdadeira – aquela em que o estatuto ou o prestígio tanto do marido quanto dos filhos não é afetado pelo estatuto relativamente inferior da esposa ou da mãe.) Outra diferença entre as duas espécies de "sistemas de castas": os sistemas ditos "raciais" opõem sobretudo dois grupos apenas, os outros, um grande número de "estratos". Finalmente, K. Davis observa que a hipótese da origem racial do sistema indiano não foi provada e que, em todo caso, ele não é racial nos dias de hoje (nota 22). É curioso que nada disso tenha levado Davis a refletir sobre a inoportunidade de designar pelo mesmo termo realidades tão diferentes. Para ele, a casta, seja qual for seu conteúdo, é "an extreme form of stratification", enquanto para outros era um caso limite da classe. Isso nos leva a perguntar sobre a natureza dessa categoria "estratificação".

### *D. A "ESTRATIFICAÇÃO SOCIAL"*

Na realidade, se o termo merece alguma atenção, dada a proliferação nos Estados Unidos de estudos publicados sob esse título e dadas as discussões teóricas a que deu lugar, no essencial ele não introduz nada de novo do ponto de vista que nos ocupa. Reencontraremos aqui

16. A tese de Cox parece ter feito relativamente pouco eco. Sorokin, entretanto, remete a seu artigo e assume uma posição semelhante: a relação entre Brancos e Negros tem alguns elementos da relação entre castas, mas dela difere fundamentalmente (*op. cit.*, p. 258, nota 12).
17. John Dollard, *Caste and Class in a Southern Town*, New York (*c.* 1937), ed. 1940, p. 64 – Kingsley Davis, "Intermarriage in Caste Society", *am. Anthrop.*, 43 (1941), pp. 376-395.

o estado de espírito com que já nos defrontamos, mas ele vai se chocar com dificuldades. Como Pfautz reconhecia, ao apresentar uma bibliografia crítica dos trabalhos publicados de 1945 a 1952, trata-se essencialmente da "classe"[18]. Entretanto, a distinção de Weber fez seu caminho: pode-se distinguir tipos de estratificação social conforme a base da desigualdade seja o poder, o prestígio, ou uma combinação dos dois, e as classes sejam concebidas no comum como implicando uma hierarquia de poder (tanto político quanto econômico), as castas e os "estados" uma hierarquia de prestígio (pp. 392-393). Entretanto, os estudos de comunidades de Warner e outros concluem que a hierarquia de estatuto é questão de prestígio e não de poder. Observemos o uso da palavra "hierarquia", que mais parece ser introduzida para permitir a distinção de espécies diferentes no interior do gênero "estratificação". Ora, estão aí dois conceitos muito diferentes: a impassibilidade quase geológica deveria dar lugar à consideração dos valores?

Uma controvérsia teórica, que ocorreu nas colunas da *American Sociological Review*, é muito interessante naquilo que esclarece sobre as preocupações e os postulados implícitos de alguns sociólogos[19]. O ponto de partida é um artigo de Kingsley Davis e Wilbert E. Moore, publicado em 1945. O mesmo Davis havia feito, três anos antes, definições de base para o estudo da estratificação (*status, stratum* etc.). Aqui os autores se colocavam a questão da "função" da estratificação. É melhor ir a ela: como pode ser que desigualdades palpáveis, tais como aquelas que se encontram quando se fala de classes sociais, sejam encontradas numa sociedade que só reconhece como norma a igualdade? Davis e Moore lançam a hipótese de que se trata de uma mecanismo comparável ao do mercado: a desigualdade das recompensas (*rewards*) é necessária numa sociedade diferenciada para que as ocupações mais difíceis ou mais importantes, aquelas que demandam a longa formação de aptidões particulares ou comportem pesadas responsabilidades, sejam efetivamente preenchidas. Buckley objetou que Davis e Moore haviam confundido estratificação verdadeira e diferenciação pura e simples: o problema da estratificação não é, ou não é apenas, saber como indivíduos potencialmente iguais no início merecem situações desiguais (é a *achieved inequality*), mas sim saber como a desigualdade se mantém, sendo os termos *stratum* ou estratificação geralmente tomados como implicadores de uma permanência, uma herança de desigualdade (*ascribed inequality*). Respondendo, por seu turno, a Buckley, Davis reconheceu a diferença dos pontos de vista e acrescentou que, no fundo, a animosidade do crítico lhe parecia dirigida contra a tentativa de explicar funcionalmente a desigualdade. A nosso ver, Davis teve razão em se perguntar sobre a desigualdade; não a teve, como Buckley parece implicar, ao se colocar no ponto em que a desigualdade é mínima em vez de enfrentar esta última sob suas formas mais fortes e mais articuladas; mas, fazendo-o, ele permanecia na tradição que percebemos aqui, uma tradição que sempre se refere implicitamente à igualdade como norma, como bem o demonstram a controvérsia e o próprio emprego do termo "desigualdade".

Num artigo recente, Dennis H. Wrong resume o debate. Marca os limites da teoria de Davis e Moore e cita de uma obra do primeiro uma passagem que marca sua pesquisa com a necessidade funcional da estratificação, a qual seria ilustrada pelo fato de que os varredores

18. Harold W. Pfautz, "The Current Literature on Social Stratification, Critique and Bibliography", em *Am. Journ. of Sociol.*, 58 (1953), pp. 391-418. – A teoria da estratificação é abordada, não mais a partir da classe, mas de um ponto de vista absolutamente geral, por Talcott Parssons em "A Revised Theoretical Approach to the Theory of social Stratification" (R. Bendix e S. M. Lipset, (orgs.), *Class, Status and Power, A Reader in Social Stratification*, Glencoe, III, 1953), trad. fr. em *Élements pour une Sociologie de l'action*, Paris, 1955, pp. 256-325. Embora conserve a etiqueta, a obra está fora da corrente que se critica; a concepção geral (*in fine*) elimina do termo em si suas implicações habituais. Parte-se dos valores e da hierarquia que deles resulta necessariamente. O quadro conceptual é o da teoria geral.
19. Kingsley Davis, "A conceptual Analysis of Stratification", em *Am. Sociol. Rev.*, 7 (1942), pp. 309-321; K. Davis e Wilbert S. Moore, "Social Stratification and Social Differentiation", em *A. S. R.*, 23 (1958), pp. 242-249; W. Buckley, "Social Stratification and Social Differentiation", em *A. S. R.* , 23 (1958), pp. 369-375; K. Davis, "A Reply to Buckley", em A. S. R., 24 (1959), p. 82; Dennis H. Wrong, em *A. S. R*, 24, pp. 772-782. Encontrar-se-á nos artigos de Buckley e de Wrong as referências a outros artigos não utilizados aqui.



tendem a ter um estatuto inferior em todas as sociedades (ele pensa na Índia)[20]. Concluindo, Wrong reclama estudos sobre certas relações entre o ideal igualitário e outros aspectos da sociedade, como os efeitos indesejáveis de uma igualdade ou de uma mobilidade extremas (p. 780). A igualdade e a desigualdade são, portanto, tomadas aqui como duas tendências opostas estudadas no plano funcional. A propósito dos utopistas, Wrong lembra a dificuldade que existe em "dar o salto da história para a liberdade" (p. 775).

Alguma coisa, então, aconteceu nesse ramo da sociologia americana. A multiplicação dos estudos sobre as classes levou a fazer intervir os valores e a palavra "hierarquia", carregada de valores, a procurar as funções (e disfunções) tanto daquilo que nossas sociedades valorizam quanto daquilo que elas não valorizam (a des-igualdade) e que se havia designado, por essa razão, com uma palavra neutra ou mesmo pejorativa: "estratificação". Na realidade, o que se opõe à norma igualitária não é essa espécie de resíduo, de precipitado ou de legado geológico, são exatamente forças, fatores ou funções, que a norma igualitária nega, mas que não deixam de existir nela; para traduzi-las, a palavra "estratificação" é inadequada. Nelson N. Foote escreveu, em 1953, em prefácio a uma série de estudos: "The dialectical theme of American history... has been a counterpoint of the principles of hierarchy and equality"[21]. O que constituiu, para nós sociólogos, o "problema" das classes sociais ou da "estratificação social" foi a contradição entre o ideal igualitário, aceito por todos esses eruditos como pela sociedade de que eles fazem parte, e um conjunto de fatos que mostram que a diferença e a diferenciação tendem, mesmo entre nós, a assumir um aspecto hierárquico e a se tornar desigualdade, ou discriminação, permanentes e hereditários. Como diz Raymond Aron: "No centro da problemática das classes, percebo a antinomia entre o fato da diferenciação e o ideal de igualdade"[22]. Essas realidades nos são tornadas opacas (e mais ainda, sem dúvida, para os Americanos) pelo fato de que nossos valores, nossas formas de consciência as recusam ou as ignoram. Para melhor compreendê-las, é interessante nos voltarmos para sociedades que, ao contrário, as aprovam e as destacam. Passaremos, assim, da "estratificação" à hierarquia.

### *E. A ÍNDIA E A HIERARQUIA*

É impossível neste lugar descrever em detalhe o sistema das castas. É-nos necessário, entretanto, depois de lembrar seus principais traços, isolar rapidamente, de modo mais ou menos arbitrário, o aspecto que nos interessa aqui. Pode-se partir da definição de Bouglé: a sociedade é dividida em um grande número de grupos permanentes que são ao mesmo tempo especializados, hierarquizados e separados (em assuntos de casamento, alimento, contato) uns com relação aos outros[23]. Basta acrescentar que o fundamento comum desses três caracteres é a oposição do puro e do impuro, oposição hierárquica por natureza e que implica separação e, no plano profissional, especialização para as ocupações que são pertinentes quanto à oposição; que esta oposição fundamental se segmenta indefinidamente; e, se se quiser, que a realidade conceptual do sistema está na oposição, e não nos grupos que ela opõe (o que dá conta do caráter estrutural desses grupos, sendo casta e subcasta a mesma coisa vistas de pontos de vista diferentes).

Reconheceu-se[24] que a hierarquia, assim, se tornava perfeitamente unívoca em princípio. Infelizmente, às vezes se tendeu a obscurecer esse ponto quando se falou, ao lado de um

20. Não pude, infelizmente, consultar durante a preparação deste artigo o livro de Kingsley Davis, *Human Society*, New York, 1949, citado por Wrong, e que teria sido de um interesse particular dado que o autor se ocupava da Índia nesse período (cf. *The Population of India and Pakistan*, Princeton, 1951).
21. Nelson N. Foote, "Destratification and Restratificarion, Editorial Foreword", em *Am. Journ. of Sociol.*, 58 (1953), pp. 325-326.
22. *Archives eur. de Sociol.*, I, 1 (1960), p. 14.
23. Célestin Bouglé, *Essais sur le régime des castes*, Paris, 1908, p. 4. Encontrar-se-á uma tradução inglesa das teses de Bouglé, e um comentário de seu livro e do de Hocart, que coloca a questão do poder, em *Contributions to Indian Sociology*, Paris-La Haye, Mouton, n. 2, 1958.
24. Talcott Parsons, *loc. cit.*, (trad. fr., pp. 284-285).

estatuto religioso (ou "ritual"), de um "estatuto secular" (ou "social") fundado no poder, na riqueza etc. e que os Indianos também levavam em consideração. Os Indianos, naturalmente, não confundem um homem rico e um homem pobre, mas, como os especialistas parecem perceber cada vez mais, é preciso distinguir duas coisas bastante diferentes: de um lado a escala dos estatutos (ditos "religiosos") a que chamo de hierarquia, e que não tem nada a ver com o poder; de outro, a distribuição do poder, econômico e político, que é muito importante de fato, mas é distinta da hierarquia e subordinada a ela. Perguntar-se-á, então: como se articulam a hierarquia e o poder?[25] Precisamente a sociedade indiana responde de maneira muito explícita a essa questão. A hierarquia culmina no Brâmane, ou sacerdote, é o Brâmane que consagra o poder do rei, que, de resto, repousa apenas na força (um resultado da dicotomia). Desde época muito antiga, as relações entre o Brâmane e o rei ou Kshatriya estão fixadas: ao passo que o Brâmane é espiritual ou absolutamente supremo, ele é materialmente dependente; ao passo que o rei é materialmente o senhor, é espiritualmente subordinado. Uma relação semelhante distingue os dois "fins humanos" superiores, o *dharma* (ação conforme à) ordem universal, o *artha* (ação conforme ao) interesse egoísta, que são por sua vez hierarquizados, de tal sorte que o segundo só é legítimo entre os limites prescritos pelo primeiro. Do mesmo modo, a teoria do *dom* aos Brâmanes, ação meritória por excelência, pode ser vista como estabelecendo um meio de transformação de bens materiais em valores (cf. a hipergamia acima pp. 170-171: consegue-se prestígio com o dom de uma filha a superiores).

Essa disjunção do poder e do estatuto ilustra perfeitamente a distinção analítica de Weber, e seu interesse para a comparação provém do fato de que ela apresenta uma forma pura, um "tipo ideal" realizado. Percebem-se dois traços notáveis: na Índia, primeiro, toda totalidade se exprime sob a forma de uma enumeração hierárquica dos componentes (tanto no Estado como no reino, por exemplo), a hierarquia marca a integração conceptual de um conjunto, ela é de algum modo seu cimento intelectual. Depois, se se quiser generalizar, pode-se supor que a hierarquia, no sentido em que entendemos a palavra aqui, de acordo com sua etimologia, não se ligue jamais ao poder enquanto tal, mas sempre às funções religiosas, porque a religião é a forma assumida pelo universal nessas sociedades. Por exemplo, quando o rei tem posição suprema, como acontece em geral, isso talvez não se dê em virtude de seu poder, mas por causa da natureza religiosa de sua função. Do ponto de vista da posição, em todo caso, acontece o inverso do que se supõe na maior parte do tempo, a saber, o poder é o essencial e atrai para si as dignidades religiosas ou encontra nelas um apoio e uma justificação.

Pode-se ver no princípio hierárquico, tal como exibido pela Índia em estado puro, um traço fundamental das sociedades complexas que não a nossa, e um princípio de sua unidade não material, mas conceptual ou simbólica: eis a "função" essencial da hierarquia: ela exprime a unidade de uma tal sociedade ligando-a àquilo que lhe surge como o universal, a saber, uma concepção da ordem cósmica, comporte ela ou não um Deus ou um rei como mediador. Se se quiser, a hierarquia "integra" a sociedade por referência aos valores. Além de se estar geralmente pouco disposto a procurar as funções sociais nesse nível, poder-se-ia dizer que existem sociedades sem hierarquias ou então sociedades em que a hierarquia não representa o papel indicado. É verdade, por exemplo, que tribos, se não ignoram toda desigualdade, podem não ter nem rei nem sociedade secreta com graus sucessivos. Mas se trata de sociedades relativamente simples, poucos numerosas, com divisão do trabalho pouco desenvolvida.

### *F. A REVOLUÇÃO MODERNA*

Restam as sociedades de tipo ocidental moderno, que chegam até a inscrever a igualdade de princípio em suas constituições. É bem verdade que existe entre umas e outras um corte profundo, se forem considerados os valores e não apenas o comportamento. O que aconteceu? É possível ter delas uma visão simples? As sociedades do passado, a maior parte das sociedades, acreditavam se fundar na ordem das coisas (tanto naturais quanto sociais), pensavam co-

25. O que segue foi resumido de: "A concepção da realeza na Índia antiga" (adiante, Ap. C).



piar ou desenhar suas próprias convenções sobre os princípios da vida e do mundo. A sociedade moderna se quer "racional", isto é, ela se destaca da natureza para instaurar uma ordem humana autônoma. Trata-se de tomar as medidas reais do homem e deduzir delas a ordem humana. Nenhuma distância entre o ideal e o real: tal como na planta feita por um engenheiro, a representação criará o real. Nesse jogo, a sociedade, velho mediador entre o homem particular e a natureza, desaparece. Existem apenas indivíduos humanos que devem ser acomodados entre si. O homem extrairá de si mesmo uma ordem, que o satisfará com certeza. Como princípio dessa racionalidade, Hobbes coloca não um ideal, sempre discutível, mas a paixão mais geral, o motor comum das ações humanas, isto é, a realidade humana mais garantida. O indivíduo se torna a medida de todas as coisas, a fonte de toda "racionalidade", e o princípio igualitário é o fruto dessa atitude, pois ele é conforme à razão, sendo a visão mais simples com relação a essa matéria, e se opõe melhor às velhas hierarquias[26].

Assim, opõe-se às sociedades que se acreditavam naturais aquela que se quer racional. Do mesmo modo que a sociedade "natural" se hierarquizava, encontrando sua racionalidade no se colocar como totalidade numa totalidade mais vasta, e ignorava o "indivíduo", também a sociedade "racional", conhecendo apenas o indivíduo, isto é, vendo o universal apenas em cada homem particular, se coloca sob o signo da igualdade e se ignora enquanto totalidade hierarquizada. Num sentido, o "salto da história para a liberdade" já foi dado: vivemos numa utopia realizada.

Entre esses tipos, cômodos de se opor diretamente, se situa sem dúvida um tipo intermediário, em que natureza e convenção são distintas, em que as convenções sociais são suscetíveis de serem julgadas por referência a um modelo ideal acessível apenas à razão. Mas, sejam quais forem as transições que dão conta da gênese do segundo tipo a partir do primeiro, é na revolução moderna que se separam esses dois tipos, essas duas partes do mesmo díptico, que consiste sem dúvida o problema central da sociologia comparativa: como descrever, na mesma linguagem, duas "escolhas" tão completamente opostas, como apreender tanto a revolução, nos valores, que transformou as sociedades modernas quanto a "unidade da antropologia"? Não recusando o reconhecimento da mudança e reduzindo tudo ao "comportamento", ou levando a obscuridade de um lado a outro, como quando se fala de "estratificação social" em geral – mas considerando que, nas partes em que um dos elementos do díptico é obscuro e confuso, o outro é distinto e claro; utilizando aquilo que é consciente num dos dois tipos de sociedade para decifrar o que não é consciente no outro.

### *G. DA HIERARQUIA À DISCRIMINAÇÃO*

Pode-se tentar, em grandes pinceladas, aplicar essa perspectiva comparativa ao fenômeno racista americano. É evidente, por um lado, que a sociedade nunca deixou de ser sociedade, enquanto totalidade hierarquizada, no dia em que ela se quis uma simples coleção de indivíduos. Em particular, sempre se tendeu a fazer distinções hierárquicas. Por outro lado, o racismo é, tal como se reconhece amiúde, um fenômeno moderno. (Às vezes se procuraram causas econômicas em sua emergência, sem considerar ligações ideológicas muito mais próximas e prováveis.) A hipótese mais simples consiste, então, em supor que o racismo corresponde, sob uma forma nova, a uma função antiga. Tudo se passa como se ele representasse, na sociedade igualitária, um ressurgimento daquilo que se exprimia diferentemente, mais direta e naturalmente, na sociedade hierárquica. Tornem a distinção ilegítima e terão a discriminação, suprimam os modos antigos de distinção e terão a ideologia racista.

É possível tornar precisa essa visão e confirmá-la? As sociedades do passado conheciam uma hierarquia de estatutos que acarretava privilégios e incapacidades, entre outras, a incapacidade jurídica total, a escravidão. Ora, precisamente a história dos Estados Unidos nos diz que

26. Sobre Hobbes e sobre a sociedade artificial, "racional" enquanto calculada segundo a realidade do homem (individual) e não inspirada numa ordem ideal, cf. Léo Strauss, *Droit naturel et Historie* trad. fr.), Paris, 1954, pp. 188 e ss.; Elie Halevy, *La Formation du Radicalisme philosophique*, 3. vols., Paris, 1901-1904, vol. I, pp. 3, 41, 53, 90; III, pp. 347-348 etc.

a discriminação racista sucedeu a escravidão dos Negros depois de esta ter sido abolida. (Chega a causar espanto que essa transição capital não tenha sido estudada mais sistematicamente, de um ponto de vista sociológico, do que parece ter sido, mas talvez nossa ignorância esteja em causa[27].) À distinção entre senhor e escravo sucedeu a discriminação dos Brancos com relação aos Negros. Por que essa forma racista? Fazer a pergunta é já respondê-la em parte: a essência da distinção era jurídica; suprimindo-a, favoreceu-se a transformação de seu atributo racial em substância racista. Para que tudo tivesse sido diferente teria sido preciso vencer a própria distinção.

O racismo, em geral, certamente possui ligações mais complexas. Além da diferença interna dos estatutos, as sociedades tradicionais conheciam uma diferença externa, também ela tingida de hierarquia, entre os "nós" e os "outros". Ela era normalmente social e cultural. Para os Gregos, bem como para outros, os estrangeiros eram bárbaros, pessoas estranhas à civilização e à sociedade dos "nós", e que, por esta razão, se tornavam facilmente escravos. No Ocidente moderno, não só os cidadãos são livres e iguais de direito, mas também a noção de igualdade de princípio entre todos os homens acarreta, no nível da mentalidade popular pelo menos, a da identidade profunda de todos os homens, porque eles não são tomados como os modelos de uma cultura, de uma sociedade, de um grupo social, mas como *indivíduos* existentes em si e por si[28]. Dito de outro modo, o reconhecimento de uma diferença cultural não pode mais justificar etnocentricamente uma desigualdade. Observa-se que, em certas circunstâncias que é necessário tornar mais precisas, uma diferença hierárquica continua a ser colocada, mas que ela se liga desta feita aos caracteres somáticos, à fisionomia, à cor da pele, ao "sangue". Sem dúvida, esses sempre foram signos da distinção, mas eles se tornaram sua essência. Como explicar isso? Podemos aqui nos lembrar de que somos os herdeiros de uma religião e de uma filosofia dualistas: a distinção do espírito e da matéria, da alma e do corpo impregna toda nossa cultura, e a mentalidade popular em particular. Tudo se passa como se a mentalidade igualitário-identitária se situasse no interior desse dualismo, como se a igualdade e a identidade, incidindo sobre as *almas* individuais, permitissem que a distinção entre elas se prendesse apenas aos *corpos*. Observemos ainda que a discriminação é coletiva: tudo se passa como se só os caracteres físicos fossem essencialmente coletivos, onde tudo o que é mental tende a ser, primeiro, individual. (Assim, diferenças mentais serão atribuídas aos tipos físicos.) Isso é buscar coisas muito longe? É apenas insistir na ascendência cristã do individualismo e do igualitarismo modernos: o indivíduo só tem "próximos" (mesmo seus rivais são tomados como sujeitos), e ele acredita na igualdade mobiliária de todos os homens tomados em particular; ao mesmo tempo, para ele, a inferioridade coletiva de uma categoria de homens, quando está interessado em afirmá-la, se exprime e se justifica pelo que os diferencia fisicamente de si mesmo e de seu grupo. Em suma, a proclamação da igualdade fez explodir um modo de distinção centrado no social, mas que misturava indistintamente aspectos sociais, culturais, físicos. O dualismo subjacente conduzia, para reafirmar a desigualdade, a colocar na frente os aspectos físicos. Ao passo que na Índia a herança é um atributo do estatuto, o racismo atribui um estatuto à "raça".

Tudo isso pode parecer uma mera pretensão. Contudo, a hipótese se confirma pelo me-

27. Cf. Gunnar Myrdal, *ibid.*, pp. 581 e ss., as "Jim Crow Laws" etc. A reação à supressão da escravidão não é imediata, mas se elabora lentamente. A discriminação é apresentada como uma simples separação sob o *slogan*: *separate but equal*. Para o período anterior à guerra civil, igualmente, Myrdal oferece uma história sucinta, mas a análise, parece, ainda precisa ser feita. Promete ser frutífera, segundo, por exemplo, as declarações de Jefferson e Lincoln (cf. *Times Literary Supplement*, July 22, 1960, pp. 457-458, segundo J. W. Schulte-Nordholt, *The People that Walk in Darkness*, London, Burke, 1960). – *P.-S.* Artigos recentes de P.-L. Van Der Berghe satisfazem em parte nosso voto. Cf. em último lugar: "Apartheid, une interprétation sociologique de la ségrégation raciale", em *Cahiers intern. de Sociol.*, XXVIII (n.s., 7e année, 1960), pp. 47-56. Segundo esse autor, a segregação substituiu a etiqueta como modo de distância social. Essa mudança corresponde à passagem da escravidão ao racismo.

28. O fato de a transição da "igualdade" à "identidade" se operar sobretudo na mentalidade popular a torna mais difícil de ser apreendida do que se fosse assunto dos grandes autores. Eu me proponho, contudo, a estudar mais de perto a completamentaridade particular entre igualitarismo e racismo.



nos em parte com a leitura do livro de Gunnar Myrdal, que colocou em evidência, a partir dos fatos americanos, a ligação estreita entre igualitarismo e racismo. Para começar, ele observa a tendência da filosofia das Luzes em minimizar as diferenças inatas: em geral e particularmente na América, a doutrina, essencialmente moral, dos "direitos naturais" do homem se apóia num igualitarismo biológico: todos os homens são "criados iguais". O período 1830-1860 presencia o desenvolvimento de uma ideologia para a defesa da escravidão: sendo a escravidão condenada em nome da igualdade natural, seus defensores opõem a essa igualdade a doutrina da desigualdade das raças; mais tarde, o argumento servirá para defender a discriminação, que se estabelece a partir do momento em que, por volta de 1877, o Norte renuncia a impor a assimilação. Balanço de conclusões: "The dogma of racial inequality may, in a sense, be regarded as a strange fruit of the Enlightenment..." "...The race dogma is nearly the only way out for a people so moralistically equalitarian, if it is not prepared to live up to its faith. A nation less fervently comitted to democracy could probably live happily in a caste system..." "... race prejudice is, in a sense, a function... (a perversion) of equalitarianism"[29].

Nesse estado de coisas, pode-se duvidar de que, na luta contra o racismo em geral, a simples lembrança, por solene que seja, do ideal igualitário, mesmo acompanhada de uma crítica científica dos preconceitos racistas, seja suficientemente eficaz. Seria útil impedir o deslizamento do princípio moral da igualdade dos homens para a noção da identidade dos homens. A igualdade pode com certeza, nos dias de hoje, ser aliada ao reconhecimento de diferenças, com a condição de que essas diferenças sejam moralmente neutras. É preciso fornecer às pessoas meios de pensar a diferença. A difusão das noções pluralistas de cultura, de sociedade etc., para contrabater e limitar o individualismo, é extremamente indicada[30]. Finalmente, se a tendência a hierarquizar está sempre presente, se a proclamação do ideal moderno não é suficiente para fazê-la desaparecer, mas, ao contrário, pode, por um mecanismo complicado, torná-la feroz e mórbida, não se deve perder de vista os antagonismos e os interesses que a exploram – mas isso está além deste nosso quadro.

Interrompendo aqui nossa tentativa de definição do racismo, desejaríamos ainda lembrar, sumariamente embora, uma relação estrutural que comanda os desenvolvimentos possíveis da comparação. A igualdade e a hierarquia não se opõem, de fato, da maneira mecânica que a consideração dos valores poderia levar a entender: o pólo não valorizado da oposição não está menos presente, cada um dos pólos supõe o outro e se apóia nele. Talcott Parsons chama a atenção, desde o início de seu estudo, para o fato de que a distinção de estatutos acarreta e supõe a igualdade no interior de cada estatuto (*op. cit.*, nota 1). Inversamente, a igualdade se afirma é no interior de um grupo que se hierarquiza com relação a outros, como nas cidades gregas e, no mundo moderno, na democracia e no imperialismo britânicos[31], este último se tingindo de hierarquia (racismo incipiente na Índia na segunda metade do século XIX). É essa relação estrutural que o ideal igualitário tende a destruir, e o resultado de sua ação é aquilo que se estuda o mais freqüentemente com o nome de "estratificação social". Em primeiro lugar, a relação se inverte: a igualdade vai conter desigualdades em vez de ser contida na hierarquia. Em segundo lugar, acontece uma série de transformações que se pode resumir, talvez, dizendo que a hierarquia é reprimida, tornada não consciente: ela é substituída por uma rede múltipla de des-igualdades de fato e não de direito, quantitativas e graduais e não qualitativas e descontínuas. Donde, por um lado, a dificuldade bastante conhecida da definição das classes sociais.

29. Gunnar Myrdal, *ibid.*, pp. 83 e ss., as citações estão na p. 89. Myrdal menciona igualmente o desenvolvimento da visão biológica do homem: o *Homo sapiens* como uma espécie do mundo animal; cf. também p. 591: "The persistent preoccupation with sex anda marriage in the rationalization... is, to this extent, an irrational escape on the part of the whites from voicing an open demand for difference in social status... for its own sake".

30. Cf. Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, Unesco (*c.* 1952), 50 p.

31. Maquiavel observa que uma "república" que quer ampliar seu império, e não continuar pequena e estagnada, deve, como Roma, confiar a guarda da liberdade ao povo e não, como Esparta e Veneza, aos grandes (*Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, Cap. V,VI.

### H. CONCLUSÃO

Para concluir em termos gerais, a comparação exige conceitos que dêem conta dos valores escolhidos de algum modo por sociedades diferentes. Essa escolha dos valores tem como conseqüência o fato de que alguns aspectos da realidade social sejam clara e conscientemente elaborados, ao passo que outros sejam deixados na sombra. Para exprimir o que a sociedade considerada não exprime, o sociólogo não pode inventar conceitos, pois, quando o tenta, o que consegue é, como no caso da "estratificação social", traduzir de maneira ao mesmo tempo pretensiosa e obscura os preconceitos de sua própria sociedade. É preciso, então, que ele recorra às sociedades que exprimiram esses mesmos aspectos. Uma teoria geral da "desigualdade", se existe uma, deve ser centrada nas sociedades que lhe dão um sentido, e não naquelas que, embora apresentem algumas formas, escolheram negá-la. Deve ser uma teoria da hierarquia, sob suas formas valorizadas (ou simples e diretas) e não valorizadas ou desvalorizadas (ou complexas, híbridas e vergonhosas). (É preciso observar, ainda, segundo Talcott Parsons[32], que se trata de uma maneira particular de considerar a totalidade do sistema social.) Procedendo dessa maneira, não serão impostos a uma sociedade os valores de uma outra, apenas será feito um esforço de realizar uma perspectivação[33] recíproca dos diversos tipos de sociedades. Tender-se-á a ver cada sociedade à luz não só dela mesma, mas também da de outras. Do ponto de vista da antropologia social, essa seria não só a fórmula de uma comparação objetiva, mas também a condição da compreensão de cada sociedade particular.

32. Cf. nota 18.
33. E. E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology*, London, 1951, p. 129.

## *APÊNDICE B*

## A RENÚNCIA NAS RELIGIÕES DA ÍNDIA[1]

O primeiro título de honra de *Sir* James Frazer e da escola antropológica inglesa é sem dúvida o de terem eliminado as barreiras que separavam as religiões primitivas, aquelas da Antigüidade clássica, e os fatos contemporâneos de religião popular. O *Ramo de Ouro* é uma monumento erguido para a "unidade do gênero humano"[2]. É verdade que este postulado foi formulado primeiramente numa perspectiva evolucionista logo depois rejeitada. Ele continua, entretanto, na base do desenvolvimento da antropologia social desde Frazer. "Antropologia Social" – a expressão mesma talvez seja devida a Frazer; em todo caso foi essa a designação que ele escolheu para a cadeira que inaugurou em Liverpool em 1908. De intelectualista, que era, a antropologia se tornou sociológica[3], e se assistiu ao desenvolvimento do estudo monográfico, que pode parecer muito afastado da comparação à maneira de Frazer. Entretanto, toma-se consciência de modo cada vez mais rápido de que a comparação não consiste apenas, como se propunha antes, em uma classificação tipológica que viria suceder a acumulação das monografias. Na realidade, sendo cada obra descritiva em grande medida tributária do desenvolvimento

1. [Reproduzido dos *Archives de Sociologie des Religions*, n. 7, janv.-juin 1959, pp. 45-69; versão inglesa em *Contrib. to Indian Sociol.*, IV, 1960, pp. 33-62. A tese foi atacada categoricamente por A. K. Saran numa resenha do *Eastern Anthropologist*, XV-1, 1962, pp. 53-68 (breve resposta, *Contrib. to Indian Sociol.*, IX, pp. 25-27), mas aprovada por três indianistas: J. F. Staal (*Journal do of Amer. Or. Soc.*, 81, 1961, pp. 147-149), J. -C. Heesterman (notadamente *Bijdragen tot de Taal...* 119-3, 1963, pp. 244 e ss.) e Madeleine Biardeau (*Revue historique*, 475, juill.-sept. 1965, pp. 53 e ss.; reservas a detalhes, p. 56 nota).] Este texto é uma versão pouco desenvolvida de uma "Frazer lecture" proferida em Oxford a 30 de outubro de 1958. As notas foram acrescentadas. Aproveitei algumas observações críticas e algumas sugestões, a cujos autores agradeço, em particular ao Dr. J. F. Staal.
2. Marcel Mauss já disse isso no primeiro volume do *Année sociologique* (p. 161, res. da *Introduction* de Jevons) e em 1897: "Negar a irredutibilidade das raças é postular a unidade do gênero humano. Descartar o método histórico é limitar-se, no caso presente, ao método antropológico" (*Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXV, res. de Steinmetz, p. 31).
3. Cf. a aula inaugural de Frazer, "The Scope of Social Anthropology", em *Psyche's Task*, 1913, pp. 159-176. Mauss escrevia: "o intelectualismo considera apenas as semelhanças... Para oferecer um quadro científico,

contemporâneo da comparação ao mesmo tempo em que para ela contribuem, monografia e comparação estão intimamente ligadas. Igualmente, e mesmo no nível de uma análise rigorosa, semelhanças espantosas não deixaram de surgir entre povos distanciados e civilizações diferentes, particularmente no domínio religioso. Portanto, se é verdade que a comparação das religiões parece pouco avançada com relação à sua descrição, pelo menos o ideal proposto por Frazer não deixou e não deve deixar de iluminar o caminho.

O que pode, então, oferecer como homenagem à memória de Frazer um pesquisador especializado a não ser tentar esboçar um mapa esquemático de um domínio particular em vista da comparação? Talvez exista uma coisa que tenhamos aprendido desde a fundação da antropologia e sua conversão à sociologia: quero dizer que é através dos sistemas de relações, apreendidos pouco a pouco, que a diversidade se simplifica e se ordena. Por essa razão, nós nos exprimiremos o mais possível numa linguagem de relações.

Mas pesquisar, nos nossos limites, uma visão geral das religiões da Índia não seria uma empresa temerária? Sem dúvida, sua imensa literatura foi objeto, há um século e meio, principalmente no Ocidente, de um esforço admirável em que a curiosidade humanista, o rigor filológico e o gênio mesmo se dedicaram a restituir e a penetrar uma mentalidade estrangeira, e muitas vezes os resultados desses trabalhos foram resumidos. Entretanto, para falar apenas do próprio hinduísmo, ainda é difícil ordenar seus traços principais. Sua complexidade, sua diversidade interna parecem se opor a isso. Parece sobretudo que ele é uma floresta luxuriante e desordenada, onde se acotovelam, digamos assim, superstições grosseiras e sublimes especulações, onde coexistem, por um lado, a ortodoxia bramânica e, por outro, uma poeira de seitas diversas[4], onde se misturam os rituais e as crenças mais variados. Tudo isso faz crer de bom grado numa heterogeneidade de natureza. Ou então identificamos o hinduísmo ao bramanismo literário e consideramos a prática religiosa comum uma "demonolatria", de natureza e de origem diferentes[5]. Ou, ainda, instalando-nos à vontade numa das tendências mais acabadas e

4. Barth escreveu, por exemplo, em seu *Religions de l'Inde* (*Oeuvres*, t. I, pp. 140-141): "As religiões sectárias ou neobramânicas... apesar das tentativas feitas para as ligar a uma espécie de unidade... resistiram constantemente a toda tentativa de sistematização... A diversidade (do hinduísmo) é sua própria essência e sua verdadeira expressão é a seita. /.../ ... a unidade sectária... a única verdade no fundo: para não nos perdermos num detalhe mínimo ou nas enumerações insignificantes, seremos obrigados a permanecer nas generalidades e proceder por categorias".
Farquhar escreveu (*The Crown of Hinduism*, 1913, p. 216): "Here then, we have the Hindu world theory in all its permanent essencials: God real, the world worthless; the one God unknowable, the other gods not to be despised; the Brahmans with their Vedas the sole religious authority, caste a divine institution serving as the chief instrument of reward and punishment; man doomed to repeated birth and death, because all actions lead to rebirth; world-flight the only noble course for the awakened man and the one hope of escape from the entanglements of sense and transmigration". (Note-se aqui a ausência de ligação entre os diferentes traços do inventário.)
Risley cita definições instrutivas como as de *Sir* Alfred Lyall: "the religion of all the people who accept the brahmanic scriptures", "a tangle jungle of disorderly superstitions" e dá a sua: um animismo mais ou menos transformado pela filosofia, uma magia temperada de metafísica (*People of India*, ed. 1915, p. 233).
5. A dicotomia entre bramanismo e "demonolatria" foi proposta em meados do século XIX pelo bispo missionário Caldwell, autor da clássica *Gramática Comparada das Línguas Dravídicas* (cf. *Contributions to Indian Sociology*, III, p. 56). Mais perto de nós, o escritor Bankin Chandra Chatterjee procede de maneira análoga num ensaio inacabado, publicado após a sua morte (*Letters on Hinduism*, Calcutá, M. M. Bose, 1940). O autor está aí preocupado em reabilitar o hinduísmo após sua condenação global por alguns Ocidentais. A primeira parte do ensaio é polêmica, brilhante, e se lê de uma só vez; são descartados do hinduísmo alguns cultos populares: "the workship of 'stocks and stones', of the rude blocks under the umbrageous trees besmeared with yellow ochre... may be dismissed with a single word. They do not belong to Hinduism... There is no warranty for them in the Hindu scriptures... They are not accepted by the Hindu community at large. The local fetish of one village finds no votary outside the local limits of its worship. The better class of Hindus wholly reject them". Bankim coloca uma questão que merece nossa atenção: observa que esses Europeus que condenam o que chamam de "o hinduísmo" confundem com esse nome o que é verdadeiramente religioso e o que não é, ao passo que distinguem muito bem no Ocidente a religião da moral ou da política. Deixemos de lado esses julgamentos de valor. É bem verdade que a comparação exige que os termos sejam tratados de maneira paralela: se assumimos, como se tenta fazer aqui, uma visão global do hinduísmo e recusamos separar a religião literária e as "superstições" populares, devemos fazer o mesmo com relação ao Ocidente – e se o sociólogo reconhece sua legitimidade, ele tem de admitir também que isso nunca foi feito. Resta, entretanto, que tratamento paralelo não quer dizer tratamento idêntico: Bankim declara também que na Índia a religião não se distingue do resto como no Ocidente, mas, ao contrário, está misturada a todas as coisas. Será que os Ocidentais têm alguma justificativa para não a distinguir? Acrescentemos que para ele o hinduísmo não é uno: existem muitas religiões que têm em comum, além de sua fonte, o fato de se apoiarem nas Escrituras, sânscritas e outras.
6. Opomos aqui confrontação e comparação. Por "confrontação" entendemos em primeiro lugar o fato histórico do enfrentamento do hinduísmo e do cristianismo, em seguida suas seqüelas: atitude de competição, no plano moral em particular, bem como a tendência ao sincretismo ou à aproximação que força as semelhanças e negligencia as diferenças (cf. *Contrib.* I, p. 14 baixo), todas atitudes "engajadas" que se opõem à comparação científica.
7. "Hinduísmo" é tomado aqui no seu sentido habitual de religião atual dos Indianos que não são nem Muçulmanos nem Cristãos nem Parsis nem Jinistas nem Sikhs e, aproximadamente, religião do homem da casta. Recusamo-nos apenas a limitá-lo "por baixo", excluindo a prática popular: o hinduísmo desborda o bramanismo literário. Às vezes se opôs ao hinduísmo das castas o "animismo" das tribos, mas a religião das tribos participa amiúde de algum modo do hinduísmo (um exemplo, cf. *Contrib.* III, p. 60 e ss.). Historicamente, o hinduísmo termina de se constituir no período em que declinam as duas grandes heresias. Os termos ortodoxia, heresias etc. são tomados aqui num sentido um pouco diferente daquele que têm no Ocidente, como o mostra a própria passagem. Socialmente, interditar significa aqui desclassificar, uma prática condenada é simplesmente uma prática inferior. Entretanto, era da natureza da religião introduzir às vezes, mesmo aqui, uma atitude mais absoluta. A propósito do processo de agregação das novidades: Burnouf já escrevia, no prefácio ao seu Bhagavata Purana (p. cxi): "À parte essas inovações introduzidas pelo espírito de seita (bhakti) e sempre facilmente reconhecíveis, as modificações sofridas pelo velho sistema indiano se fizeram... mais por meio de adição do que pela via da substituição, e elas conservaram com rara fidelidade os elementos antigos".
8. Se, por exemplo, é verdade – do que não estamos certos – que o ou os fundadores da seita dos Virashivaítas ou Lingayat tenham querido abolir a casta, a história da seita mostra que a casta aí foi reintroduzida (Farquhar, *Outline*, pp. 262-263; Thurston, Castes and Tribes, *s. v.* Lingayat). A biografia de um bhatka com Chaitanya mostra muito bem a acomodação às regras de casta, com relação ao alimento em particular (M. T. Kennedy, *The Chaitanya Movement*, Calcutá, 1925, pp. 119; 57, 61, 164).



mais sedutoras, no nível filosófico, negligenciamos seu lugar no conjunto e na abundância religiosa que a cerca. De outro modo, ainda, na seqüência da Reforma Hinduísta do último século, às vezes se propõe, na Índia contemporânea, um hinduísmo passado pela peneira da vontade de renovação, mal-conhecido e empobrecido.

Observemos, todavia, que, de todas essas dicotomias, e sob diversas formas, a confrontação com o cristianismo é um fator essencial. A comparação[6], ao contrário, sem operar no dado de corte arbitrário, está preocupada apenas em reconhecer as semelhanças e, sobretudo, as diferenças. Tal como está, implicitamente pelo menos, nos trabalhos sérios, ela colocou em evidência nas religiões indianas, com relação ao cristianismo, certas linhas dominantes das quais conhece alguma coisa. Existem, entretanto, duas dificuldades com relação a esse ponto: a primeira delas surge quando se tenta formular claramente aquilo que se percebeu mais ou menos confusamente, a segunda está ligada ao fato de que essas linhas dominantes estão ausentes aqui e ali, como um rio que se perde em suas areias, e é preciso delimitar e compreender esses desaparecimentos.

Um outro dado testemunha em favor de uma definição unitária do hinduísmo, e até mesmo das religiões búdica e jinista: as tendências diversas e às vezes opostas que conhecemos reagiram, no curso dos tempos, umas contra as outras. Um aspecto dessa interação é característico, consiste na progressiva integração, ou, como diremos aqui, na agregação por tendências ortodoxas de elementos introduzidos pelas tendências heterodoxas[7]: a sociedade e a religião indianas, por um lado, produzem uma rica floração de movimentos considerados em algum grau heréticos; por outro, tendem a absorver a longo prazo suas invenções. Esse duplo movimento, que é preciso compreender, supõe em primeiro lugar a existência, entre todas essas tendências, de um fundo comum. Desse fundo comum se conhece pelo menos o aspecto social: uma seita só pode durar sobre o solo indiano se ela não negar a casta[8], e já se percebeu há

muito tempo que o próprio Buda, se transcende a casta, não a ataca nem a reforma.

Para darmos um passo em direção a uma visão de conjunto do hinduísmo, e das religiões pós-védicas em geral, tentamos aqui ligar entre si as principais aquisições da indologia por meio de uma perspectiva sociológica.

De fato, a observação direta de um pequeno grupo hindu permitiu, anteriormente, a apreensão de alguns princípios que pareceram suscetíveis de generalização. É a partir daí que se tenta aqui localizar, com relação à sociedade e uns com relação aos outros, os grandes conjuntos, movimentos ou tendências tal como revelados pela indologia clássica[9]; a relação com o social permite, a meu ver, considerar verdadeiramente a religião – e não a filosofia sob o nome de religião – sem isolá-la da especulação quando ela assume essa forma de prolongamento; mais do que tentar aplicar à Índia nossa distinção entre religião e filosofia, o que é bastante difícil, como o provou uma longa experiência, utilizaremos aqui uma outra distinção, genuinamente indiana; em geral, com distinguir níveis diferentes de experiência e de pensamento esperamos esclarecer complexidades, desfazer contradições aparentes.

Propusemos em outro trabalho ver, no diálogo entre renunciante e homem-no-mundo, o segredo do hinduísmo[10]. Poderíamos mostrar como se impõe a dicotomia sobre a qual repousa essa visão. Nós a tomaremos sobretudo como um postulado que tentaremos justificar, mostrando que ele permite uma visão simples e articulada de um conjunto complexo considerado não só em seu aspecto atual, mas também em seu desenvolvimento histórico. O papel central representado pela noção ou, antes, a instituição da renúncia, pareceu, à análise, se impor cada vez mais nitidamente.

## 1. *HINDUÍSMO OBSERVADO E BRAMANISMO*

Afirmaremos em primeiro lugar que existem duas espécies de homens na Índia hindu: os que vivem no mundo e os que renunciaram a ele, e começaremos por tomar as coisas no nível da vida no mundo. Aqui partiremos da observação direta das pessoas comuns, cujos resultados compararemos com as idéias, ou melhor as práticas, ortodoxas.

Em primeiro lugar, sabe-se que a instituição fundamental é a casta[11]: o sistema das castas, fundado numa oposição hierárquica do puro e do impuro, é religioso em sua essência. A

9. Quando a descrição utiliza apenas aquilo que parece ser de concordância geral, as referências bibliográficas nos pareceram inúteis. Pode-se recorrer por exemplo a: L. Renou e J. Filliozat, *L'Inde classique*, 2 vols., Paris, 1947, 1953; por sua bibliografia e seu tratamento por períodos cronológicos, a obra de J. N. Farquhar, *An Outline of the Religious Literature of India*, O. U. P., 1920, é bastante útil. Entre as visões de conjunto, um lugar particular deve ser oferecido à síntese recente de Louis Renou: *Religions of Ancient India*, London, 1953 (Jordan Lectures, 1951); descobri essa obra tarde demais para poder utilizá-la em todo o trabalho, mas espero não me afastar do que o grande indianista considera como estabelecido. Uma dificuldade para a descrição diz respeito ao fato de que a religião comparada não fornece, no estado atual, um quadro de referência geral. Seria preciso, então, no mínimo, apresentar para cada fórmula hindu a fórmula cristã correspondente; na verdade, aqui existem apenas algumas notas nesse sentido.
10. *Contributions* I, pp. 16-17.
11. Para os resultados da observação, ver *Contributions to Indian Sociology* III, 1959, e minha monografia *Une Sous-caste de l'Inde du Sud*, Paris, 1957, 3e. partie, pp. 313 e ss. (o puro e o impuro, pp. 416-419; panteão e deuses individuais, pp. 363-371; sacerdócio e possessão, pp. 339-354; deus e deusa, pp. 383 e ss.).
Já se disse muitas vezes que a pertinência ao hinduísmo se definia essencialmente pela observação das regras de casta e pelo respeito ao Brâmane. T. Parsons, seguindo Max Weber, é categórico: "Hinduism as a religion is but an aspect of this (social) system, with no independant status apart from it" (*The Structure of Social Action*, p. 557). Mais matizado é o julgamento seguinte: "Para alguns ele (o hinduísmo) é inseparável da especulação filosófica; para outros, da vida social" (L. Renou, *L'Hindouisme*, Paris, 1951, Coll. "Que sais-je?", p. 28).



observação parece estabelecer que a crença nos deuses não transcende esta oposição fundamental da casta. O povo é politeísta em sua prática, e os valores de casta são um elemento fundamental de crença que remete a um divino múltiplo, a uma totalidade de deuses interdependentes. Dito de outro modo, os deuses, como os homens, só possuem realidade em relação, um indivíduo divino isolado é irreal, como um indivíduo humano. Tudo está fundado na complementaridade do puro e do impuro, do superior e do inferior.

Em segundo lugar, a observação mostra a importância da possessão institucionalizada de um homem por um deus (ou por muitos deuses). Pelo menos em casos particularmente demonstrativos, duas funções religiosas estão em equilíbrio: ao passo que o sacerdote apresenta aos deuses as oferendas dos homens, os deuses descem sobre um homem, encarnam-se num oráculo e, por ele, informam e dirigem os homens.

Uma terceira complementaridade é da alçada do estudo dos cultos de aldeia, é uma complementaridade de funções entre um deus e uma deusa. Ao passo que o deus vela pelo território, ou pelas subsistências, a deusa reina sobre a saúde coletiva do grupo e, em primeiro lugar, sobre a epidemia.

O que acontece com essas complementaridades no nível bramânico? Aquela entre deus e deusa está ausente em geral da consciência dos interessados; entretanto, como se sabe, os casais divinos são freqüentes, tendo os grandes deuses no mais das vezes um ou dois paredros[12]. Note-se que, embora a noção de casal esteja presente no plano de fundo, a divindade individual tende a ocupar o primeiro plano, tanto e sobretudo o deus, quanto a deusa.

O oráculo não existe no nível bramânico. É, em certo sentido, substituído pelo astrólogo-adivinho. Por outro lado, diz-se que, por ocasião do culto, o oficiante é, durante algum tempo, idêntico ao deus, e isso parece ser indispensável, mas o deus encarnado não fala, o sacerdote não vaticina[13].

Se os tratados bramânicos conhecem a impureza, então eles não têm nada que criar deuses "impuros". Em particular, está-se num universo vegetariano em que o fato de comer carne é para os homens um sinal de impureza, de inferioridade, e parece excluir os atributos da divindade. O traço "carnívoro" está ausente da teoria, mas é difícil afirmar que esteja ausente da prática: a deusa, de fato, exige sacrifícios sanguinolentos e, entretanto, é suprema a seu mo-

12. Uma anedota mostrará como as relações entre divindades escapam às pessoas de casta elevada. No Norte da Índia, em 1954, eu tentava ver, por ocasião da festa de Dasahra, se a deusa estava envolvida em relações semelhantes àquelas encontradas no Sul. Um jovem professor de colégio, que viera passar as férias em sua aldeia, me acompanhava. Para ele, nada de semelhante existia, e, quando a averiguação revelou precisamente o que eu buscava – o fato devia se confirmar e se ampliar depois –, o professor teve o sentimento de uma pequena revelação: ele sempre considerara cada deus isoladamente.
Observe-se que a ênfase no casamento, que dá aos grandes deuses uma ou duas esposas, não se faz acompanhar de uma ênfase correspondente na filiação. Já apontei sumariamente (*Sous-caste*, p. 402) a dificuldade que esses dois grandes amorosos, Shiva e Parvati, sua esposa, parecem experimentar para gerarem seus filhos segundo o modo humano. (Parece que apenas o Linga Purana o refere, cf. Gopinatha Rao, *Hindu Iconography* I, pp. 35 e ss., II, pp. 415 e ss.) Parvati não é nunca, na iconografia, mãe como nossa Madona. A maternidade de Maria traduz, bem como o Mistério da Encarnação, uma ênfase sobre a filiação em pleno acordo com o vocabulário de parentesco de nossos países. Poderia parecer que a ênfase se desse, aqui sobre a filiação, lá sobre a afinidade e o casamento; que não se pudesse, então, divinizar ao mesmo tempo todas as relações elementares de parentesco. Observemos que Uma (Parvati), estéril, às vezes amaldiçoa as deusas, que o são por essa razão. Esse fato surpreendeu os autores. A situação desse casal não deixa de lembrar a de Zeus e Hera: a cólera de Parvati, ao ver Shiva dar à luz um filho com seus próprios meios, segundo o Skanda Purana, faz pensar na cólera de Hera quando do nascimento de Athena.
13. A identificação do oficiante ao deus ou aos deuses é elaborada nos Agamas, cf. C. G. Diehl, *Instrument and Purpose*, Lund, 1956, pp. 100-104 e p. 75 (*nyàsa*); cf. *L'Inde classique* I, p. 569 (*nyàsa*); I, p. 575 (*dhyàna*). Do mesmo modo, o sacrificante védico "passa do mundo dos homens para o mundo dos deuses" (*Çat. Brâhm.* citado por Hubert e Mauss em seu "Essai sur le sacrifice", *Mél. d'Hist. des Religions*, Paris, 1929, p. 26; o sacerdote, pp. 29 e ss.).

do[14]. Acontece a mesma coisa, em suma, com a complementaridade de casta: a teoria insiste no aspecto hierárquico e, com ele, no aspecto da separação, mas subentende a interdependência.

De uma maneira geral, pode-se dizer que as complementaridades da prática religiosa comum se esfumam quando se passa ao nível da prática bramânica, embora aí possam ser percebidas, e tendem a desaparecer se se considera a teoria bramânica. Na medida em que essa teoria representa a consciência religiosa, vemos a consciência ignorar as relações que subjazem à prática. Ela tende a escolher um dos dois pólos complementares e a rejeitar o outro. Sem se desembaraçar, entretanto, da multiplicidade e da contradição do divino, ela tenta dar realidade a deuses individuais. Oferece uma imagem substancialista de uma atividade estrutural. Pode-se vê-la, ainda, a propósito da hierarquia dos valores tal como exposta nos Dharmashastras.

Trata-se da trilogia dos "fins humanos", *dharma*, *artha* e *kāma*, dever, proveito e prazer. Todos os três são legítimos, mas hierarquizados, de modo que o ideal inferior só pode ser perseguido até os limites em que um ideal superior não intervenha: *dharma*, conformidade à ordem do mundo, sobrepuja *artha*, proveito e riqueza, e este por sua vez sobrepuja *kāma*, gozo imediato. Essa três noções se apresentam como substâncias distintas. Perguntemo-nos, entretanto, que relações existem entre elas, além da relação hierárquica. A analogia com a hierarquia das *varna* é evidente: o *dharma* corresponde ao Brâmane, o *artha* ao rei ou Kshatriya, ao poder temporal, *kāma* aos outros. Isso não é tudo, e podemos ir mais longe, inspirando-nos no método de análise estrutural de Talcott Parsons. Em primeiro lugar, *kāma* se opõe aos dois outros como a ação que decorre imediatamente do afetevo quando entram em jogo considerações intelectuais ou morais. Depois, ao passo que *dharma* é universalismo moral, *artha* é egoísmo calculado, algo como a ação racional de nossas teorias modernas da economia, mas ampliada para a política, sendo a riqueza aqui sobretudo o atributo do poder. Ao passo que *artha* se opõe a *kāma* como uma satisfação diferida a uma satisfação imediata, *dharma* se opõe a todos os dois como os fins últimos aos fins particulares, como o sagrado ao profano. Na linguagem de Parsons, *kāma* é ação expressiva, *artha* ação instrumental, *dharma* ação moral. Vê-se, então, que essa trilogia oferece uma classificação exaustiva dos tipos de ação e está fundada num sistema de oposições[15].

14. A consideração da prática bramânica ao lado da teoria é delicada e exigiria toda espécie de esclarecimentos e, em suma, poderia resultar numa monografia. Aqui se pode apenas dizer que o fato de os Brâmanes fazerem sacrifícios sanguinolentos é uma aberração, mais ainda, que esses fatos não são pertinentes à teoria. (Mais precisamente, a teoria é incoerente e exige, para ser compreendida, ser completada; voltaremos a isso.) É mais difícil negligenciar fatos claros e difundidos de interdependência, como quando se vê o Brâmane abandonar no momento da festa o templo onde exerce seu sacerdócio em tempos comuns e a ele retornar depois de cumprido o sacrifício sanguinolento à deusa (*Contrib.* III, p. 34, segundo Srinivas). Paralelamente, quando da festa de Navaratri ou Dasahra, o Brâmane lê o Devi Mahatmya, que termina com a morte do demônio-búfalo pela deusa (é o tema iconográfico tão abundante do Mahishasura Mardini). Ora, o povo, nessa data, no Sul, sacrifica à deusa um búfalo (por exemplo, Henry Whitehead, *Village Gods*), e o episódio do Mahatmya representa evidentemente um mito correspondente a esse rito. Vê-se, então, aqui, o Brâmane não mais operando, mas recitando o sacrifício.
Tem-se reconhecido geralmente, mas considerado sob outro ângulo, a incoerência relativa do bramanismo; foi tomada como resultante da agregação aos traços védicos de traços indígenas ou ainda "hindus". Por exemplo Masson-Oursel, a propósito da religião no início da era cristã, escrevia: "...na medida em que o Bramanismo assume, além do conteúdo dos Brahmanas, sempre mais e mais fatores 'hindus', ele se reduz cada vez mais a uma forma. Digamos mesmo a uma etiqueta" (*L'Inde antique et la Civilisation indienne*, Paris, p. 211). Isso é afirmar vigorosamente que o vedismo não é o princípio organizador do bramanismo, é considerar, em suma, que a perspectiva escolhida não ajuda em nada a compreender o bramanismo. Se, ao contrário, este último for considerado em relação ao hinduísmo observado, que é coerente, vê-se o bramanismo substancializá-lo e filtrá-lo e não poder racionalizar a presença de opostos complementares. Dir-se-ia que o lugar que aí ocupa a deusa é o resultado de um "compromisso", que ela aí é "tolerada"? Não seria melhor dizer que ela aí está presente, mas que o sistema não pode prestar contas de sua presença? Veremos adiante (§ 3) por que é a deusa que faz explodir uma contradição significativa.
15. Sobre a trilogia (*trivarga*) dos fins humanos (*puruṣārtha*), cf. *L'Inde classique* I, § 1150 e ss.; P. V. Kane, *Hist. Dharma*, II, 1, pp. 8-9, ver também III, pp. 8-9. Aproveitamos bastante aqui, e no que concerne ao *dharma* em geral, conferências ainda inéditas de M. R. Lingat; para a "substancialização" na teoria bramânica, somos devedores das observações orais de David Pocock. Tendências heterodoxas são classificadas diferentemente. Conforme uma tendência indiana, até mesmo o *kāma* foi codificado.
Dizer que o *artha* corresponde à função régia não deve ser interpretado como se isso quisesse dizer que o rei não está submetido ao *dharma*: a hierarquia dos fins se impõe a todos, mas o *artha* define a esfera própria da atividade do rei. É importante notar a não-diferenciação, no conceito de *artha*, do poder e dos bens, da política e da economia (cf. por exemplo Pusalker, *Studies in Epics and Puranas*, Bombay, 1955, p. XLVI). A riqueza não era autônoma em relação ao poder. Para uma contrapartida ocidental (como de Hobbes a Marx se fez abstração do poder em economia política) cf. Talcott Parsons, *Structure of Social Action*, ed. 1949, pp. 93 e ss. Cf. Karl Popper, *The Open Society*, London, 1945, II, p. 120: "it is only through active state interference, through the protections of property by the laws and the physical power of the state, that wealth can give a man any power at all. Economic power is therefore entirely dependent on political and physic power".
Numa tal hierarquia, não existe lugar para um princípio radical do mal. Como diz Max Weber (*Hinduismus und Buddhismus*, Tübingen, 1923, p. 143), "Die Konzeption eines 'radikal Bösen' war in dieser Weltordnung überhaupt nicht möglich". Somos tentados a pensar que a trilogia indiana representa em muitas ocasiões o mesmo papel que nossa distinção do Bem e do Mal (o que não quer dizer naturalmente que toda concepção análoga à nossa concepção do mal esteja ausente). Ali onde condenamos e excluímos, a Índia hierarquiza e inclui.
16. Talvez se possa emprestar a terminologia hegeliana para se apreender o que seja a irrealidade do indivíduo: o particular existe empiricamente (*Besonderheit*), não é o individual, particular no qual o universal se reflete (*Einzelnheit*). Naturalmente, a formulação exigiria uma especificação melhor, mas há aí um fato difícil de ser circunscrito mais especificamente. É impossível alegar aqui todos os dados que parecem pertinentes. Um certo número deles está exposto em *Contributions*. No que diz respeito à observação pessoal, meu *Sous-caste* termina com as seguintes palavras: "Não existe aqui realidade, apenas aparências, ou melhor, relações", e quem retomar todo o livro desse ponto de vista vai perceber que talvez ele não contenha uma única análise que não ilustre essa proposição. O mesmo vale para os outros trabalhos. Eis a razão pela qual escrevi, a propósito de um deus popular tamil: "...na sociedade das castas não existe verdade de natureza, apenas verdades de posição, não existem essências, apenas relações. Dizer 'casta' é dizer 'estrutura'. Donde a impossibilidade, tão amiúde reconhecida, dos julgamentos universais na Índia: não existe aqui lei, princípio, verdade, pelo menos enquanto se considere que o particular existe" (*Civilis. indienne et nous*, 3ª éd., p. 103).



Vê-se claramente com esse exemplo que, se a teoria bramânica da vida no mundo substancializa as coisas, se trata na realidade sempre de relações. Não é necessário insistir nisso nem daí extrair conseqüências radicais, pois, a considerar exclusivamente a literatura clássica, a mentalidade do homem-no-mundo nos escapa, tanto porque ela é bastante diferente da nossa, quanto porque ela aí aparece mascarada de muitas maneiras, antes de tudo pela impregnação da mentalidade, muito diferente, do renunciante. Dizer que o mundo da casta é um mundo de relações é dizer que a casta particular, o homem particular, não têm substância: eles existem empiricamente, eles não possuem ser. No fundo, nada disso é novo, já o reconhecemos há muito tempo; mas comumente raciocinamos como se nos tivéssemos esquecido de tudo. E, entretanto, a observação e a análise no-lo impõem novamente. Acredito que tudo isso seja absolutamente fundamental. Afirmemos então, firmemente, mesmo que de modo ainda um pouco grosseiro, que *aqui o indivíduo não é*. Eis por que somos levados, se se pode generalizar, a considerar relações e não elementos. Eis por que, também, para os próprios Hindus, desde que assumam um ponto de vista substancialista, tudo, inclusive os deuses, é irreal: o ilusionismo está aqui em germe, sua popularidade e a do monismo não deveriam causar espanto[16]. Se isso for admitido, o problema então será compreender como é que pode existir uma outra coisa, isto é, essencialmente, um pensamento para o qual o indivíduo é.

## 2. *A OPÇÃO DA SALVAÇÃO: O RENUNCIANTE*

Uma organização religiosa da sociedade, que a conforma estreitamente à ordem natural e faz reinar a religião submetendo a ela o poder temporal. Nenhuma outra sanção transcenden-

te senão a noção mesma dessa ordem, a qual assume assim o valor de um dever, o *dharma*[17]. Eis aí o essencial da religião do Hindu que vive no mundo, como já se reconheceu muitas vezes. Entretanto, e mesmo que se acrescente a isso a crença em múltiplos deuses, aí não está toda a religião hindu, há muito mais coisas.

Em primeiro lugar, é preciso considerar um conjunto de noções, relacionadas à vida após a morte e à salvação, que marcam profundamente a religiosidade indiana e são comuns à maioria dos movimentos religiosos e das seitas que viram a luz do dia no solo indiano. Duas noções estreitamente ligadas estão no primeiro plano: a transmigração ou curso das existências, *saṃsāra*, e o princípio moral que determina essas existências sucessivas, a retribuição dos atos, *karman*. Essas representações estão em relação imediata com a crença de que é possível escapar à cadeia das existências, atingir a liberação *mokṣa*. A natureza da liberação, os caminhos e as técnicas para chegar a ela ocupam, como se sabe, o maior lugar na especulação. O ascetismo, não só como via de salvação, mas como orientação geral, como tendência à negação do mundo, da ultramundanidade, impregna profundamente o hinduísmo. Há muita razão em ressaltar essas questões e insistir nelas. Entretanto, é difícil atribuir diretamente essa tendência ultramundana aos Brâmanes como o fizeram, implícita ou explicitamente, mesmo Max Weber ou Albert Schweitzer[18]. Seria muito produtivo estabelecer aqui distinções. Os Brâmanes, como sacerdotes superiores a todos os outros homens, estão, em suma, muito confortavelmente instalados no mundo. Por outro lado, sabe-se que, classicamente, qualquer pessoa que procure a liberação abandona o mundo e adota um modo de vida completamente diferente. Existe aí uma instituição, *saṃnyāsa*, a renúncia, de fato um estado social à margem da sociedade propriamente dita[19]. A tendência ultramundana não vagueia apenas no espírito das pessoas do mundo, ela está

17. Na passagem citada acima (nota 15, final), Max Weber insiste na inexistência na Índia tradicional do que quer que seja uma ordem do "Direito natural". Isso é verdade do ponto de vista do conteúdo do Direito natural. Não se pode concordar com isso quando ele faz do *dharma* um direito positivo; "es gab – für die Theorie zum mindestern – nur heiliges, ständish besondertes, aber positives Recht". Na realidade, como já o demonstra a análise do *trivarga*, o *dharma*, por mais que seja um Direito, é um Direito ideal, está na mesma relação de fato com o Direito positivo que nosso Direito natural. Estando em conformidade com a ordem do mundo, ele é, no sentido mais profundo, e por antecipação, de algum modo, aquilo em que se tornará o Direito natural uma vez distinguidas a convenção e a natureza (*positive Sozialordnung* e *"natürliche" Ordnung* de Weber).
18. A atribuição da ultramundanidade ao Brâmane está implícita em Max Weber, explícita em Schweitzer. Weber tem uma percepção muito justa do ritualismo, e do semipuritanismo bramânico e dos problemas que essas questões levantam quando, por exemplo, escreve (*Hind. u. Buddh.*, p. 336): "Der orthodoxe brahman-çivaismus kastrierte die Orgiastik ritualistisch zum lingam kult": o çivaísmo bramânico ortodoxo transformou (por uma espécie de) castração ritualista um orgismo em culto do lingam. Schweitzer opõe diretamente, no conjunto, a afirmação do mundo e da vida e sua negação, como dominantes respectivamente na religião cristã e nas religiões indianas (*Indian Thought and its Development*, London, 1951). Mas ele está interessado em introduzir uma distinção mais precisa. Schweitzer às vezes percebe com clareza a mistura das duas tendências (*bhakti*). A propósito da situação do Brâmane no mundo, é verdade que, em sendo o primeiro, ele serve os mestres (*Contrib.* II, p. 58); entretanto, esse fato pode, acima de tudo, explicar uma relativa permeabilidade à tendência ultramundana.
19. Escrevi um pouco sumariamente em outro trabalho que todo homem tem o direito de se tornar sannyasi e que então morre para a sua casta (*Contrib.* I, p. 16). Seria necessário matizar essa afirmação. Quanto à primeira parte, trata-se mais do uso do que da lei escrita: existem de fato renunciantes de origem *çûdra*, mas a lei inglesa, seguindo os textos, não os reconhece como sannyasis (Kane, *Hist. Dharm.*, II, 945). De fato, generalizo aqui a noção bramânica e chamo de renunciantes, ou mesmo de sannyasis, todos aqueles que abandonam o mundo de maneira análoga ao sannyasi ortodoxo, incluindo aí os monges budistas, por exemplo. (Notemos rapidamente que o monarquismo herético não deixou de influenciar profundamente a instituição tal como ela existe no hinduísmo, cf. entre outros Jawaharlal Nehru, *Discovery of India*, New York, 1946, p. 173.)
Sobre a morte do sannyasi para o mundo: ele doa seus bens e perde todo direito à propriedade familiar, reabsorve em si mesmo seus fogos sacrificais e não deve mais acender fogo algum, cumpre suas próprias cerimônias funerárias (Kane, *op. cit.*, II, p. 958: "sixteen *çrâddha* of himself and *sapiṇḍîkaraṇa*", é o número total dos *çrâddha* ditos *ekoddiṣṭa* necessários), não é atingido, ou o é muito pouco, pela impureza



presente, encarnada, na pessoa emaciada do renunciante, do *samnyasin*, com sua tigela para esmolas, seu bastão e sua roupa alaranjada. O que pensa dessa personagem o Brâmane, que se permitiu representá-la de modo tão típico como se vê no portal norte de Sanchi (Vessantara Jataka) como uma personagem de ventre saliente, exprimindo uma mistura inimitável de arrogância e de avidez?

Aos três objetivos do homem – dever religioso, proveito e prazer –, a literatura do dharma, expressão da ortodoxia mundana, superpõe às vezes a liberação como objetivo supremo. Essa agregação mascara a diferença entre os fins mundanos, todos os três legítimos e necessários, e a negação do mundo, facultativa, mas cuja adoção é fatal aos três outros. Um outro exemplo, central para nosso propósito, é fornecido pelo lugar concedido à própria renúncia. Ela é freqüentemente representada como o último estágio da vida do Brâmane, sucessivamente noviço, chefe de família, eremita e sannyasi. Já se sublinhou o caráter artificial dessa teoria, muito difundida entretanto, que justapõe estágios obrigatórios (noviço, chefe de família) e estágios facultativos (o do eremita ou *vānaprastha* é até mesmo arcaico). Parece que se quis, aqui, por um lado, absorver o *saṃnyāsa* como um momento da vida do Brâmane reservando mais ou menos a renúncia a essa classe; de outro, relegar a renúncia a uma idade avançada do homem, depois que ele tivesse cumprido suas obrigações mundanas (perpetuar os ancestrais etc.). Percebe-se aqui, além da agregação habitual, a pretensão de limitar a renúncia em relação aos estágios mundanos e, em suma, uma oposição surda à renúncia[20].

A adoção pelo homem-no-mundo de noções essenciais ao renunciante não deve mascarar a diferença profunda entre os dois estágios, as duas mentalidades. La Vallée Poussin observou muito bem essa diferença a propósito do budismo ao distinguir entre o budismo como religião, o dos leigos, e o budismo dos monges, isto é, do renunciante, que é "discípulo de salvação". O mesmo sábio definiu com clareza a disciplina de salvação por oposição à religião[21].

O renunciante deixou o mundo para trás para se dedicar à sua própria liberação. Está submetido a um mestre que escolheu, talvez tenha ingressado numa comunidade monástica, mas, no essencial, depende apenas de si mesmo, está só. Deixando o mundo, viu-se de repente

do luto (*ibid.*, p. 965), sua morte não cria impureza para o seus (*ibid.*, Dubois, *Moeurs et Cout.*, II, p. 284), é enterrado de maneira especial, e não cremado (Kane, *op. cit.*, IV, p. 231; descrição em Dubois, *loc. cit.*) e, em suma, se torna diretamente um ancestral objeto de *pārvaṇa çrâddha* (Kane, IV, pp. 518-519). Se mais tarde retorna à vida de chefe de família, ele e seus filhos, apesar do cumprimento da penitência, são tratados como intocáveis (Kane, IV, p. 113). É verdade que existem divergências sobre a questão de se saber se, ao se tornar sannyasi, deve ele abandonar seu cordão sagrado e sua mecha sacramental, com o que concorda o próprio Shankara (*ibid.*, II, pp. 963-964). Do mesmo modo, nenhum dos tipos de sannyasis está autorizado a aceitar alimento de não-brâmanes ou das quatro varnas (p. 934 etc.).
20. Sobre a renúncia e a teoria dos *āçrama*, indicamos a visão mais comum, mas existem duas outras (Kane, II, p. 424). As conferências já mencionadas de Lingat muito ajudaram a tornar precisa a diferença entre o ponto de vista mundano e o ponto de vista sannyásico, cf. *L'Inde classique* I, § 1230 e ss.; L. Renou, *La Civilisation de l'Inde ancienne*, p. 79. Sobre o *vānaprastha*, Farquhar, *Outline*, p. 29; Kane, II, pp. 927-928. A propósito da agregação da liberação e da renúncia ao ponto de vista mundano, posso ser acusado de dissociar arbitrariamente enumerações que se dão como conjuntos. Essa reprovação foi muitas vezes feita aos filólogos, às vezes com merecimento. Ela seria tanto mais natural aqui porque, para o senso comum indiano, *mokṣa* não é heterogêneo com relação ao *dharma*. Foram oferecidas razões particulares, existe também uma razão geral, que é a semelhança de agregações desse tipo. Existe aqui uma questão de método: a consideração sistemática dos conjuntos obriga o reconhecimento de um pequeno número de clivagens fundamentais. É preciso distinguir em todas as enumerações os verdadeiros conjuntos e os falsos, sejam estes totalidades artificiais destinadas a preencher uma cifra ou resultados de agregação (cf. *Contrib.* I, p. 15, § 3; pp. 16-17; p. 20).
21. L. de La Vallé Poussin, *The Way to Nirvana, Six Lectures on Ancient Buddhism as a Discipline of Salvation*, Cambrige, 1917 (Hibbert Lectures, 1916). As primeiras páginas (1-7) descrevem em todos os seus traços essenciais a distinção de que nos ocupamos. Entretanto, se as "disciplinas de salvação" são tão diferentes das religiões propriamente ditas, pode parecer injustificado incluí-las, como fazemos aqui, entre as religiões. Ora, nosso próprio autor observa que as "disciplinas" exerceram uma forte influência sobre as religiões e que se sobrepuseram a elas sem as destruir. Essa interação nos dá razão: trata-se de duas partes diferentes de um mesmo conjunto.

dotado de uma individualidade, incômoda sem dúvida, que ele deve transcender ou extinguir. Seu pensamento é o de um indivíduo. É esse o traço essencial que o opõe ao homem-no-mundo e o aproxima, embora o distinga, do pensador ocidental. Entre nós, com efeito, o indivíduo existe no mundo, aqui apenas fora do mundo, pelo menos em princípio. Uma outra diferença reside na relação do pensamento e da ação, pois o pensamento ou a doutrina do sannyasi tende primeiramente a um fim prático. Finalmente, e o traço é essencial para nosso propósito, o renunciante não nega propriamente a religião do homem-no-mundo. Como diz La Vallée Poussin, "ele não é cético, admite de bom grado toda a mitologia tradicional e popular... o que ele objetiva está além dos mundos, é algo de hipercósmico (*lokottara*)". Eis aquilo que abre a possibilidade da agregação: a disciplina do renunciante se acrescenta à religião do homem-no-mundo. À religião de grupo se superpõe uma religião individual, fundada numa escolha.

Corre-se o risco de obscurecer e de limitar as noções indianas quando são consideradas do ponto de vista do indivíduo-no-mundo, que é o ponto de vista espontâneo do Ocidental, em vez de se lembrar que elas têm duas faces, uma para o homem-no-mundo, que não é um indivíduo, e outra para o renunciante, que é um indivíduo-fora-do-mundo. Ora, atribuem-se às vezes ao homem-no-mundo, e ao Brâmane em particular, idéias que, é fácil imaginar, ele tenha incorporado, mas não inventado, tão importantes são seu lugar e sua função evidente na mentalidade do renunciante. Seria realmente uma aventura dizer que o agente de desenvolvimento da religião e da especulação indianas, o "criador de valores", foi o renunciante? O Brâmane, enquanto sábio letrado, sobretudo conservou, agregou, combinou; ele pôde, assim, criar e desenvolver especialidades. Não só a fundação das seitas e sua manutenção, mas também as grandes idéias, as "invenções" são obra do renunciante, que possuía de algum modo o monopólio dos questionamentos radicais. Não é possível aqui, parece óbvio, demonstrar essa tese. Trata-se apenas, e mais rigorosamente, de justificar a distinção de dois "tipos ideais", que de fato se combinam cada vez mais no curso dos tempos, para a compreensão dessa própria combinação e de algumas noções essenciais[22].

Voltemos à idéia de transmigração e de retribuição dos atos. Max Weber, com muitos outros, insistiu na justificação que ela proporciona ao sistema das castas. Viu nela uma das respostas mais coerentes que se deu ao problema do mal. E, com efeito, é verdade que muito comumente as infelicidades presentes são explicadas como sendo a conseqüência de ações cometidas anteriormente. Mas seguir esse autor quando ele encontra nessas noções uma das raras crenças dogmáticas" do sistema seria, creio, nos enganarmos de nível. É bastante claro, antes de tudo, que a transmigração desemboca na liberação, que as duas noções se determinam uma à outra e são inseparáveis[23]. Isso indica que se trata, em primeiro lugar, da especulação do

22. Naturalmente, o renunciante era freqüentemente de origem bramânica. Insistiu-se muitas vezes no fato de que os grandes sannyasis heréticos, o Buda e o Jina, eram de origem kshatriya (classe régia). O fato é secundário com relação à distinção com que nos ocupamos aqui. No outro extremo do desenvolvimento, o Brâmane absorve o sannyasi: os grandes teóricos ortodoxos e fundadores de ordens Shankara e Ramanuja, se são sannyasis, são também Brâmanes não só por sua origem, mas também por suas preocupações. Shankara aceita e defende o hinduísmo, mas continua fiel à tradição na medida em que não reconhece eficácia alguma nos atos para a salvação. Ramanuja efetua uma síntese: para ele, os atos representam um papel real para a salvação, e os sannyasis conservam o cordão sagrado. A *bhakti* havia preparado o terreno (cf. § 4). Com freqüência considera-se o desenvolvimento do bramanismo como consistindo no acréscimo progressivo de elementos aborígines a um fundo védico. Sempre é possível comparar bramanismo e vedismo, mas existe uma descontinuidade entre ambos. O verdadeiro desenvolvimento histórico do hinduísmo está nos desenvolvimentos sannyásicos, por um lado, e em sua agregação à religião mundana, por outro. Uma exposição cronológica como a de Farquhar põe imediatamente em evidência os desenvolvimentos sectários e as agregações sucessivas. Uma situação típica é a do regime alimentar em Manu (cap. V). Ao mesmo tempo que ainda se oferece carne aos manes e aos deuses e que seu consumo é lícito, obrigatório mesmo, nessas circunstâncias, a pressão do ideal vegetariano, ideal sannyásico, é tão forte que a abstenção de carne é dada como tão meritória quanto a celebração regular do sacrifício do cavalo (V, 53; Kane, *op. cit.*, II, pp. 772-782; IV, pp. 422 e ss.).

23. Max Weber, *Hinduismus und Buddhismus*, pp. 117 e ss., p. 367, cf. o resumo de Talcott Parsons, *Structure of Social Action*, especialmente p. 558, p. 574. Weber, segundo Blunt, observa que se explica pelos pecados cometidos nas existências passadas a condição inferior, ou as infelicidades, do presente. (Do mesmo modo, *Une Sous-caste*, p. 414.) Essa observação parece confirmar apenas que a transmigração seja uma "crença dogmática". Farquhar observa a ausência dessas noções e (do nirvana ou) da liberação, nos editos de Ashoka, tão eivados de *ahiṃsā*, e no Arthashastra, em que a religião é popular e que recomenda filosofias ateias. Kane observa a contradição entre os ritos ortodoxos dirigidos aos mortos e as noções de *karman* e de renascimento (poder-se-ia, a rigor, falar de uma pluralidade de almas, provavelmente implicadas, aliás, nos detalhes dos ritos funerários), volta-se para uma explicação histórica (IV, pp. 355 e ss.). É verdade que os ritos funerários bramânicos petrificaram crenças antigas. Mas sobretudo a transmigração não é uma crença, no sentido de que nada corresponde a ela na religião de grupo, nenhum rito: é uma especulação pertencente ao domínio da religião aberta à opção do indivíduo, e sua ligação principal é com a liberação; não é, como diz Weber, "um produto do intelectualismo bramânico", mas da situação e do pensamento do sannyasi. É completamente diferente, por exemplo, da transmigração australiana, que está relacionada ao totem (Durkheim, *Formes élémentaires*, pp. 353 e ss.).

24. Barth vê nas Upanishads o renascimento como "condição mesma do ser pessoal" (*Rel. Inde*, p. 79). Aí encontrava mais "audácia especulativa do que lassidão e sofrimento" (*ibid.*, p. 84). Se a idéia surge antes das castas, é preciso cuidado para não projetar para essa época recuada aquilo que encontramos na Índia moderna, e, se se fala de "renunciantes" para uma época pouco posterior, é preciso tomar cuidado aí também para não incorrer no mesmo perigo. Seria preciso nuançar, falar primeiro de Brâmanes e de reis, de eremitas (*vānaprastha*) etc.

25. Lilian Silburn, *Instant et Cause, Le Discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, Paris, Vrin, 1955, que observa admiravelmente o aspecto "teoria da ação" do budismo. La Vallée Poussin insistiu no aspecto racionalista, quase científico, da retribuição e no fato de que ela só se torna verdadeiramente uma moral com o Buda (*op. cit.*, pp. 58 e ss.). O determinismo já estava presente no vedismo, onde ele garantia a eficácia do ato ritual, *karman*. O que é notável é, com a oposição do conhecimento ao ato, o deslizamento para valores morais. Os dois fatos mostram que se passou do sacerdote para o filósofo. Aqui se disse indiferentemente "salvação" e "liberação"; enquanto a concepção cristã da salvação tem um aspecto moral, a liberação sannyásica, *mokṣa*, transcende a moral, que está limitada à esfera do *karman*. Por outro lado, não é o homem de uma existência particular que se libera, é toda uma enfiada de existências sucessivas que aí encontra seu fim e que se condensara anteriormente no indivíduo renunciante: ele não é apenas ele mesmo. Existe aí uma ligação necessária com o que se chamou de caridade búdica.



sannyasi. Parece que no Ocidente a transmigração seja tomada como uma visão pessimista da vida pelo fato de que ela parece introduzir a irrealidade de uma vida particular. Ora, como já vimos, a irrealidade da casta e do indivíduo no mundo é dada imediatamente. A transmigração, em conseqüência, não a cria, ela apenas a representa, ou a explica. Além disso, para quem existe verdadeiramente o pessimismo, tal como para o Buda, é em oposição à liberação, e do ponto de vista do renunciante.

Dir-se-ia antes que o indivíduo se torna real no término da transmigração que o fez passar por todas as posições irreais do sistema. Como a mesma coisa acontece ao renunciante, pode-se dizer que a transmigração, transcrição imaginária do sistema das castas, estabelece também a relação entre o renunciante, homem individual, e esses fantasmas de homens que continuaram no mundo e que o alimentam. Ela é a idéia que o renunciante, que enfrenta a liberação, tem do mundo que deixou para trás. Mais do que uma visão pessimista, a transmigração surge como uma construção audaciosa para dar aos homens-no-mundo uma realidade a partir daquela que o renunciante encontrou para si.

O determinismo moral que preside à retribuição dos atos impressiona, na religião mundana, por seu intelectualismo. Ele nos remete mais precisamente para a origem histórica dessas idéias, as quais consideraremos a seguir. Elas surgiram antes que o sistema das castas propriamente dito se constituísse[24], são um produto precoce desse extraordinário desenvolvimento pós-védico e pré-hindu que vai das primeiras Upanishads à Bhagavadgita, dessa idade de ouro da especulação em que, de descoberta em descoberta, surgem à luz do dia todas as grandes tendências do pensamento indiano. Tão rico e diverso pareça esse movimento, ele foi produzido exclusivamente pelos renunciantes, e a lógica da renúncia parece comandar suas diversas conclusões. É um movimento crítico. Começou-se por reduzir o politeísmo védico à virtude do sacrifício, e as primeiras Upanishads proclamam a identidade do Eu individual e do Ser universal. A extraordinária efervescência intelectual e espiritual que se seguiu foi muitas vezes observada, e o belo livro recente de Lilian Silburn[25] nos mostra novamente os ambientes de renun-

ciantes, ascetas (*çramaṇa*), itinerantes (*parivrājaka*) e outros. Diante dos "eternalistas", os "nihilistas", materialistas ou evolucionistas, se não tiveram seguidores após eles, nos são dados a conhecer pelas refutações de escolas rivais. A transmigração à base de retribuição já surgiu e parece ter um lugar capital nessas discussões. O Buda, que muito aproveitou dos negadores, toma o "caminho do meio": negando a existência de um absoluto qualquer ao qual o homem, ele mesmo desprovido de essência, possa se identificar, ao mesmo tempo mantém com vigor[26] a transmigração. E é fácil ver a razão disso: é que sem ela a liberação ou extinção (*nirvāṇa*) que ele preconiza perde todo sentido e, com ela, a livre escolha, a livre ação do homem. Toda essa situação está plena de ensinamentos e confirma, a meu ver, a análise precedente. Conservemos apenas dois traços: de um lado a exatidão do budismo como fenomenologia da sociedade indiana; de outro o fato de que as filosofias extremas, aquelas que negavam tanto a transmigração quanto a possibilidade de escapar a ela, quer dizer, em suma, que recusavam a combinação indiana da sociedade e do renunciante, não sobreviveram de maneira durável.

O ponto de vista búdico não foi a única conclusão do notável movimento que sucedeu a descoberta da identidade do Eu e do Ser, do *ātman* e do *brahman*. L. Silburn, que aponta no aparecimento da transmigração-retribuição uma das primeiras etapas desse movimento, descreve-o como uma "caminhada para a transcendência e para o dualismo" (p. 118) a partir do monismo, da imanência do ponto de partida. À contemplação pura e simples, a um yoga (ou disciplina) de concentração, sucede um yoga de discriminação, de despojamento que tende, para lá do *ātman*, para o homem (*puruṣa*) minúsculo escondido no interior do coração, e conduzirá finalmente ao dualismo do sistema *sāṃkhya* e ao Deus pessoal ou Senhor, com quem o indivíduo se comunicará pelo amor (*bhakti*). Esse processo parece corresponder ao desprendimento progressivo do indivíduo do pensador, isto é, essencialmente, do renunciante[27].

Voltaremos adiante à questão da *bhakti* e das seitas com as quais o renunciante completou e modificou a religião propriamente dita. Para que este estudo fosse completo, seria preciso resumir também as grandes etapas da agregação direta à ortodoxia dos valores sannyásicos. Digamos apenas que um ponto importante diz respeito aos ideais vegetarianos e de não-violência que parecem ter sido impostos pelo prestígio das grandes heresias à imitação dos Brâmanes. O hinduísmo propriamente dito termina de se constituir quando reconquista a Índia ao budismo e ao jinismo.

Em suma, a religião de grupo por um lado, as "disciplinas de salvação" por outro, e finalmente sua interação, tal como se tenta descrever aqui em seus grandes traços, constituem os

26. Segundo La Vallée Poussin (*op. cit.*, p. 49), o Buda julga muito diferentemente aqueles que acreditam na permanência de um Eu individual – o que os impede de chegar à santidade e ao nirvana, mas não de adquirir méritos – e os que negam a vida futura e a retribuição. Essa negação é um pecado como o assassinato e o roubo, é a heresia por excelência, pois destrói toda moralidade e precipita o incréu no inferno: "Dizeis que não existe outro caminho. Pois bem, os executantes das ordens de Yama, rei e juiz dos mortos, vos farão mudar muito cedo de idéia com relação a essa questão". L. Silburn acredita demonstrar que não existe contradição por parte do Buda, como se pretendeu, por, de um lado, negar todo princípio de permanência na pessoa e, de outro, manter a transmigração. A continuidade é apenas o resultado do querer. La Vallée Poussin já dissera que a pessoa que nasce de uma morte não é diferente daquela que morreu, é o "caminho do meio": nem permanência nem descontinuidade completa. Conclui-se que o Buda tomou a continuidade da pessoa viva e o renascimento como dois fatos situados no mesmo nível de experiência; seu furor, observado acima, mostra a necessidade da atitude. E tudo isso caminha na mesma direção: para ele, não existe moralidade nem liberdade humana sem transmigração retribuída: isso mostra que a transmigração não é um pessimismo, mas a condição necessária da existência do indivíduo.

27. O resumo é aqui necessariamente grosseiro. Apenas se quis tentar apreender uma linha geral (cf. particularmente L. Silburn, *op. laud.*, cap. III). Parece *a priori* que dois caminhos sejam abertos para o homem que sai do mundo e cuja renúncia dota repentinamente de uma individualidade: ou bem ele assume essa individualidade para pôr fim a ela pela liberação: é o caminho do Buda, que mantém a liberdade do homem apenas para esse fim, com a condição de retardar o resultado por compaixão; ou então ele se instala nela e a organiza, e esse é o caminho que parece corresponder ao dualismo do *sāṃkhya* e ao monoteísmo da *bhakti*. Note-se o paralelismo com as representações dominantes que acompanharam a afirmação do indivíduo no Ocidente.



fatores principais da religião na Índia tradicional. Foi principalmente com essa base que a maioria dos desenvolvimentos particulares se estabeleceu. Não é esta, entretanto, aquela que se poderia chamar de outra tendência, em grande medida heterogênea, para se obter a fórmula generalizada ou completa.

### 3. COMPARAÇÃO: LUGAR DOS TANTRAS

Para generalizar a fórmula estrita, nós a compararemos, em relação a um ponto, com uma visão teórica das religiões ditas primitivas. A sociologia durkheimiana nos acostumou a alternâncias no tempo que incidem sobre a organização da distinção entre sagrado e profano: tudo repousa em definitivo sobre o sagrado, mas o profano deve, ao mesmo tempo, nele se alimentar e se assegurar. Em particular, a ordem de todos os dias está indiretamente fundada na ordem absoluta, é empurrada, contradita e ao mesmo tempo renovada na festa, em que o sagrado irrompe por uma duração limitada e faz retornarem as normas ordinárias de conduta, substituindo a separação pela comunhão, a interdição pela licença. No hinduísmo de fórmula restrita, existe um pouco de tudo isso. Existe sem dúvida a festa popular e primaveril do Holi, mas ela está ausente no Sul, e aí se pode ver a vida nas aldeias durante um ano e notar a ausência relativa de excessos e de alegria desbordada normalmente associados à idéia de festa. Pode-se compreender esse fato sem que seja necessária a intervenção do ascetismo e, de algum modo, do puritanismo, sobre os quais insistiu Max Weber, legitimamente aliás. O que caracteriza a ordem indiana desse ponto de vista é, com uma divisão do trabalho fundada diretamente nos valores religiosos fundamentais, uma diferenciação entre espiritual e temporal que permite à sociedade, ao relegar o temporal a uma posição subordinada, se fundar diretamente na ordem absoluta. Imagina-se desde então que não se conjugam nem as alternâncias à base de reciprocidade na administração do impuro, afetado aqui pelo que é essencial aos especialistas, nem o retorno completo dos valores na festa. Pode-se até mesmo dizer que este último também é substituído por uma divisão do trabalho. Com efeito, a ordem de todos os dias, que se torna aqui a ordem permanente no mundo, seu ascetismo, que representa essa inversão dos valores que esperamos da festa: se se quiser, a ordem bramânica encontrou aí sua válvula de segurança, faz assim uma concessão permanente ao transcendente e se põe ao abrigo de seus ataques. Por meio desse compromisso, o Brâmane reina tranqüilamente sobre o mundo, como uma espécie de imanência um pouco monótona.

Se isso for verdade, é, entretanto, apenas uma parte da verdade: existe, com efeito, um ramo considerável do hinduísmo que apresenta, em conjunto, creio, com a rejeição da renúncia ascética, e no lugar desta, essas inversões de valor que esperamos. É o tantrismo. Um rito essencial do culto tântrico, o *pañcatattva*, consiste no usufruto sacramental de tudo o que é interdito, ou desprezado, na vida ordinária: a carne e o peixe, o álcool, o ato sexual autônomo. Para citar um texto do ritual dos Kula ou Kaula[28]: "Que para os adeptos aquilo que não deve ser bebido seja bebida, aquilo que não deve ser comido seja alimento, aquilo que não deve ser objeto de relações carnais o seja".

A rejeição do ascetismo é expressa sob a forma de uma reabilitação do usufruto: *bhoga*, mas, fato característico, a noção de disciplina de liberação, *yoga*, é conservada, e nossa doutrina se apresenta como transcendendo a oposição de *yoga*, disciplina, e de *bhoga*, usufruto. "Ou bem o yogin não é um *bhogin* (usufruidor), ou então o bhogin não conhece o yoga (estamos numa contradição), eis por que a doutrina kaula, cuja essência é feita de bhoga e de yoga, é superior." Na clara concisão do sânscrito:

28. Toma-se aqui o tantrismo como sendo essencialmente a literatura dos *çakta*, e secundariamente os textos aparentados dos outros movimentos. Pode-se recorrer a: *L'Inde classique* I, § 844 e ss., 1181, 1217 e ss., e Farquhar, *Outline*, pp. 150-151, 199 e ss., 265 e ss. As citações foram tomadas de Heinrich Zimmer, *Kunstform und Yoga im Indischen Kultbild*, Berlin, 1926, pp. 178 e ss., cf., *Kulārṇavatantra*, ed. A. Avalon, *Tantrik Texts*, vol. 5, Londres, 1917, respectivamente IX.57; II.23; IX.50 (citado *I. class.* I, § 1221); II.24.

*yogī cennaiva bhogī syād bhogī cennaiva yogavit /*
*bhogayogātmakam kaulam tasmāt sarvādhikam priye //*

Vemos, então, que, rejeitando a renúncia, o tantrismo aceita noções que provêm da renúncia. Não faz *tabula rasa*, constrói sobre um terreno que corresponde, pelo menos, a uma linguagem tornada universal na Índia. Em particular, estamos agora, de modo definitivo, no nível da religião individual. Não se fala apenas de yoga, mas de liberação; diz-se, por exemplo: "O prazer que nasce do vinho, da carne, da mulher é salvação (*moksa*) para o que sabe, decadência (*patakam*) para os não-iniciados".

Parece que o tantrismo tenha tido seus *avadhuta*, equivalentes aos sannyasis. Sem dúvida não ignora ele a transmigração e, entretanto, nosso texto marca admiravelmente a heterogeneidade do tantrismo *kula* e como ele transcende essas noções, e em particular a oposição entre transmigração e liberação. O dístico fala da reconciliação entre a disciplina e o usufruto: "Evidentemente, na doutrina *kula*, o usufruto se torna yoga (*bhogo yogayate*), o pecado se torna boa ação, a transmigração se torna liberação (*samsara moksayate*)[29]".

Referimo-nos aqui àquilo que comumente se diz ser a forma extrema do tantrismo, aquele que os Indianos chamam "da mão esquerda" por oposição ao tantrismo mais conformista dito "da mão direita". (Percebe-se nessas expressões o reconhecimento da incompatibilidade entre cultos de inversão e especulação ortodoxa.) Mas a forma esquerda é para nós a forma pura. É verdade que existem atenuações, substituições, sublimações; é verdade que essas formas esquerdas aparecem, no próprio tantrismo, talvez progressivamente no curso dos séculos, misturadas, combinadas às formas direitas, integradas finalmente num sistema em que a direita predomina, mas que conserva sua originalidade[30].

Se, em princípio, está aberto a todas as pessoas qualificadas, sem distinção de casta nem de sexo, o tantrismo em seu conjunto não é uma seita. É uma tendência que impregnou todos os movimentos, inclusive o budismo. O ritual a que se alude é um ritual dos *çākta*, que possuem iniciações elaboradas e se aproximam bastante de uma seita. Entretanto, se se deixa de lado a especulação e se se considera o ritual, a impressão que fica é a de que o çaktismo é mais uma religião esotérica para uso das pessoas no mundo do que uma seita fundada na renúncia[31].

29. Citado por B. K. Majumdar em A. Avalon, *Principles of Tantra* II, p. CXLIX (variante: *samyak* em vez de *sākṣāt*) e traduzido: "... and the world becomes the seat of libration". A inexatidão é notável, vindo de um tantrista probo; o fato de tomar *saṃsāra* no sentido de "mundo" talvez seja característico. Sobre os sannyasis, cf. nota 31; transmigração, karman: Mahanirvana Tantra, trad. Avalon, Londres, 1913, XIV, pp. 10 e ss. e *Principles* I, pp. 203-204.
30. A propósito das formas "esquerdas", é de bom tom falar de formas extremas, excessivas ou mesmo abomináveis, ou então procurar minimizar ou excusar. Como se o sagrado fosse uma questão de medida. Renou, ao contrário, observou que essas são as formas essenciais (modo esquerdo dos *vīra*) e que, em se tratando de sacramentos, a condenação moral termina por cair na falsidade (*I. class.*, pp. 593-596).
A hipótese histórica é levantada por Farquhar, p. 268. Não só o tantra está aberto a todas as cinco classes (quatro *varṇa* mais os *sāmānya* ou pessoas comuns), e às mulheres, como também penas sobrenaturais estão previstas para quem se recusar a iniciar um Intocável; uma mulher pode ser guru, e o sacrifício das viúvas é interdito (Mahan. T., trad. Avalon, p. 159, V.12; p. 357, V.187 e 178, 180; X.74). Existe até mesmo uma sombra de hostilidade para com os duas-vezes-nascidos.
O tantrismo aparece, numa obra reputada tardia como o Mahanirvana Tantra, como uma mistura de concepções heteróclitas, com predominância do monismo shankariano. Entretanto, volta-se a encontrar, numa obra moderna como o Tantratattva, com ênfase na realização (*sàdhana*), a inspiração profunda que se acabou de indicar: o monismo é verdadeiro, mas inacessível, o ponto de partida está no dualismo do mundo, finalmente o mundo é reabilitado para um lugar subordinado como "a most spacious and sacred field full of materials for *sadhana*". Estamos aqui no lado oposto da renúncia e do ultramundanismo clássicos – aí incluindo o dualismo do *sàṃkhya* –, mais perto sem dúvida da visão cristã do mundo do que qualquer outra parte da Índia (A. Avalon, *Principles of Tantra*, pp. 82 e ss.). Vê-se facilmente como essa atitude está ligada ao uso sacramental das coisas desse mundo graças à inversão.
31. Segundo o Mahanirvana Tantra, distinguem-se apenas dois estados (*àçrama*) em vez de quatro: o do chefe de família e o de renunciante ou *avadhūta*, cuja iniciação é descrita, e que sempre deve suceder à vida no mundo; não se pode abandonar o mundo quando se têm parentes próximos para cuidar (pp. 158-160; 184 e ss.).



Os *çākta* são os adoradores da *çakti*, deusa suprema que encarna a energia do deus macho. Pode-se distinguir um aspecto propriamente religioso e um aspecto filosófico ou teológico. Do lado religioso, é preciso observar em primeiro lugar a importância da noção de casal sexuado: o casal é idêntico ao Todo, é representado num ato amoroso. Vemos aqui reconhecida uma complementaridade que percebemos na religião popular. Pode parecer muito natural, a partir disso, o culto do princípio feminino que é o coração do çaktismo do ponto de vista religioso: ato sexual como ritual, culto de uma mulher ou de uma moça, e do *pudendum muliebre* concebido como centro do rito do pancatattva: uma vez o casal considerado essencial, e em virtude do princípio geral da inversão, a mulher, inferiorizada na vida, tem sua revanche no culto.

Do ponto de vista filosófico, volta-se ao dualismo[32] do sistema dito *sāṃkhya*, com seu "espírito", macho, *purusa*, inativo e sua "natureza", *prakṛti*, feminina e ativa. Historicamente, esse dualismo surge como culminação do grande movimento especulativo a que se alude: o espírito é isolado e transcende o mundo, tem como complemento um princípio material que é concebido como feminino. O traço notável, com relação ao dualismo ocidental, é a atribuição da energia, da atividade, ao elemento material, ao passo que o espírito é concebido como passivo. No Ocidente, acontece o oposto, do que dá provas, por exemplo, o fato de Newton não ter podido conceber a atração ou gravitação como uma propriedade da matéria, mas ter sido obrigado a ver no processo uma ação de um espírito: a noção de força parecia incompatível com a de matéria[33]. Parece possível ver uma relação entre o caráter do espírito, aqui ativa e lá passiva, e a situação do homem pensante, aqui homem-no-mundo, agindo, mesmo quando constrói um sistema filosófico, lá homem-fora-do-mundo, espírito contemplativo, passivo com relação ao mundo no sentido de que toda sua atividade tende a uma reabsorção, e não a uma criação.

A propósito do lugar do tantrismo em geral na religião, é preciso assinalar pelo menos sua importância no ritual ortodoxo: o ritual dos templos bramânicos é essencialmente tântrico, quer se trate do culto dos ídolos, das fórmulas mágicas, da teoria dos gestos e dos símbolos gráficos. O aspecto mágico do bramanismo, que é considerável, é védico e tântrico. E, com efeito, a fórmula restrita que se descreveu de modo algum poderia dar algum lugar à magia, ao

Em princípio, distinguem-se quatro classes de *avadhūta* ou *sannyāsin* (pp. 352-354). Na realidade, é difícil escapar à impressão de que tudo isso seja muito teórico: distinguem-se também os diferentes modos (*ācāra*) que marcam a progressão do fiel, o mais elevado sendo o modo *kula* ou *kaula*: é o kaula que é sobretudo celebrado, e, enquanto existirem kaulasannyasis, é evidente que existem kaulas, e mesmo sannyasis "imperfeitos", no mundo (*ibid.*, V. 172 e ss., V. 150). Não faltam contradições (cf. ademais a Introd., XLIV etc., os cap. VIII, pp. 184 e ss.; X, pp. 249 e ss.; XIV, pp. 351 e ss.). O Mahan. T. descreve duas iniciações (pp. 184 e ss. e 249 e ss.). A primeira, sem dúvida *dīkṣā* (boxiii), é a iniciação ao *saṃnyāsa*, o sujeito abandona o mundo e recebe o brahma-mantra, nenhum elemento propriamente *çākta* está em evidência. A outra é uma iniciação ao estágio *kaula*, e, inversamente, não há nenhuma referência à renúncia na cerimônia em si, que é verdadeiramente *çākta* e consiste essencialmente numa iniciação ao vinho (Cap. X, V. 112, p. 249, "By the mere drinking of wine without initiation a man does not become a kaula"), não é chamada *dīkṣā*, mas *pūrṇa-abhiṣeka* (aspersão ou) entronização completa. Parece que esta última iniciação seja aquela a que se chama "dos renunciantes Shivaítas", a primeira a "dos renunciantes Brâhma". Com efeito, lê-se no último capítulo (XIV, V. 147, p. 352): "... I have already spoken of the... Kaulas who are Brâhma avadhûtas, and of the Kaulas who have been initiated by abhisheka". Existe, no que diz respeito à primeira categoria, algo diferente de um esforço para agregar (no sentido que demos a essa palavra) os renunciantes não çakta? Com efeito, esse tantra se ocupa, como um shastra ortodoxo, dos estágios da vida, dos ritos de passagem, dos ritos funerários. Conclui-se, então, hipoteticamente, que a renúncia não represente nenhum papel essencial no çaktismo. O renunciante é celebrado como sagrado e como purificador de tudo aquilo que toca (p. 192, V. 289; p. 355, V. 173), mas se trata das quatro classes de kula-yogis, por conseguinte, de pessoas que ficaram no mundo, e não de yogis, mas de kulas (ver especialmente p. 248, V. 105, cf. *Principles*, p. 51).
32. [Este parágrafo foi o objeto principal das reservas de Madeleine Biardeau, cf. nota 1.]
33. Cf. Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, New York, 1958, Cap. VII, citação de Newton, pp. 178-179: "That gravity should be innate, inherent, and essential to matter... is to me so great an absurdity that I believe no man who has in philosophical matters a competent faculty of thinking can ever fall into it". J. F. Staal observa que Newton continua uma tradição filosófica que remonta a

passo que o tantrismo oferece um canal para o sobrenatural. Mas existe aqui mais do que um simples afloramento de uma magia grosseira: trata-se de uma variante, fundamental, na verdade, do hinduísmo, caracterizada pela substituição da renúncia pela inversão. Embora constitua e codifique o ritual hindu, embora se misture intimamente a outras correntes e embora nunca tenha chegado a constituir uma seita propriamente dita no sentido a ser considerado, o movimento conservou um lado esotérico. Finalmente, ele está naturalmente em contato com a religião popular e pode exprimir alguns de seus aspectos que o bramanismo de fórmula restrita excluiria, tais como a complementaridade de sexo e os sacrifícios sanguinolentos à Deusa.

### *4. DEVOÇÃO E POSSESSÃO*

Fora do tantrismo, existe uma outra tendência que integra o hinduísmo, a devoção, *bhakti*, que muito contribuiu para a proliferação das seitas. Aqui o divino não é mais uma multidão de deuses como na religião ordinária, é um Deus único e pessoal, o Senhor, Içvara, com quem o fiel pode se identificar, do qual ele pode participar. "Participação" – este é, com efeito, o sentido primeiro da palavra bhakti, e ao devoto, o *bhākta*, parece corresponder muito bem, lingüisticamente, o termo Bhagavan, o Senhor Bem-aventurado, ou melhor, aquele cuja plenitude se abre à participação[34]. O amor, a devoção total ao Senhor, é bastante para a salvação. A graça divina responde ao apelo de um coração humilde e puro. Doutrina revolucionária, porque transcende tanto as castas quanto a renúncia e abre a todos sem distinção um caminho fácil para a salvação, como já sublinhava Burnouf.

Diferentemente do tantrismo, trata-se aqui, a nosso ver, de um desenvolvimento sannyásico, de uma invenção do renunciante. Com efeito, a religião do amor supõe dois termos perfeitamente individualizados, e, para conceber o Senhor pessoal, foi preciso um fiel que se vê a si também como um indivíduo. A devoção surge, ademais, no desenvolvimento a que nos referimos acima (§ 2, final), porque, segundo uma Upanishad, a Bhagavadgita a revela e se tornou sua Bíblia. Por mais complexo que seja esse poema, e por mais diversamente que ele tenha sido comentado, parece que se pode reconhecer nele o desenvolvimento mesmo de que proveio a bhakti. Oferece ele, na ordem, três vias de união ou disciplinas de salvação: a dos atos, a do conhecimento, a da devoção. As duas primeiras correspondem respectivamente à vida no mundo e à renúncia, mas elas se modificaram, se transmutaram pela intervenção da terceira. Foi a descoberta da devoção que permitiu aceder à salvação pelos atos; nesse sentido, não há dúvida alguma de sua preeminência. O ponto central é que, pelo amor, a renúncia trascende ao mesmo tempo que se interioriza: para escapar ao determinismo dos atos, a inatividade não é necessária, bastam o desapego, o desinteresse: pode-se sair do mundo pelo interior, e nem o próprio Deus está agrilhoado por seus atos, porque ele só age por amor. Num sentido, a devoção substitui a liberação. Ao passar do plano do conhecimento para o plano da afetividade, o renunciante brinda a todas as suas conquistas: todos podem se tornar indivíduos livres pela submissão amorosa, a identificação sem reserva com o Senhor. Sem dúvida, não é necessário sublinhar a amplidão extraordinária dessa revelação. Poder-se-ia, antes, perguntar como é que, longe de pôr um termo às outras formas religiosas, essa religião nova se transformou em grande medida numa tendência entre outras. A perspectiva em que ela foi colocada aqui e o que resta dizer talvez façam compreender esse fato[35].

34. Cf. A. M. Esnoul, "Le courant affectif à l'intérieur du brahmanisme ancien", B. E. F. E. O., t. XLVIII, 1956, pp. 141-207 (etimologia, p. 143). Nada melhor do que remeter o leitor a esse belo trabalho, em que o sociólogo se alegra em ver confrontados, por exemplo, o "lado do objeto" e o "lado do sujeito" (pp. 164-165).

35. Burnouf escreveu: "É a influência desse dogma fácil da devoção, que acredito ser estranho ao Budismo, que deu aos Puranas a autoridade de que gozam há muitos séculos na Índia" (Prefácio ao *Bhagavata Purana*, 1840, I, p. cxi). O aspecto sectário geralmente atribuído à Gita vai no sentido da visão aqui proposta (cf. o § seguinte). A propósito da coexistência das tendências, note-se que, na própria Gita, o Senhor pessoal é também o Ser universal impessoal (cf. o comentário de Shankara, A. Mahadeva Shastri, *The Bhagavad-Gita with the Commentary of Sri Sankaracharya*, Madras, 4th ed., 1947). O Deus do bhakti que



A bhakti da Gita é especulativa, intelectual como o clima em que nasceu, a efusão nela é comedida, o delírio dela está ausente. A bhakti propriamente hindu que passa a existir mais tarde, encontrada nos hinos tamil e, classicamente, em sânscrito no Bhagavata Purana, aquela que diz de si mesma, nesse texto, que nasceu no Sul, é, ao contrário, muito emotiva.

"Nessa obra, a bhakti é uma emoção transbordante, que sufoca, faz lágrimas correrem, produz um arrepio de prazer, muitas vezes faz alternarem o riso e o choro histéricos e conduz a bruscos desmaios e a longos transes inconscientes..."[36].

Esse êxtase místico lembra estranhamente a possessão que encontramos no nível popular e até aqui não havíamos encontrado no nível culto. E mais: uma parte dos meios recomendados para chegar a ele lembra as condições em que a possessão se produz habitualmente nas festas das aldeias: "dizem-nos que se chega a esse estado com a contemplação das imagens de Krishna, cantando suas louvações, meditando nele, freqüentando seus fiéis..." A meditação lembra também a identificação ritual do sacerdote ao deus (acima, nota 13); é verdade igualmente que o devoto aqui não vaticina, como o possesso. Conclui-se que um traço funcional da religião popular, por um lado, e uma característica de inúmeras seitas, de outro, se apóiam ambos numa disposição psicológica comum e que a bhakti retoma, numa forma mais ou menos sublimada, um aspecto da religião comum que a ortodoxia bramânica ignorava. Observe-se que na religião popular a possessão por um deus corresponde a uma das circunstâncias em que o divino se transforma em uma personalidade. Se ela exigiu toda uma elaboração intelectual, a identificação estava, portanto, presente no nível do vivido[37].

### *5. A SEITA*

O hinduísmo é caracterizado também pela coexistência de um grande número de seitas cujos culto e doutrina são mais ou menos particulares em cada caso. Que são esses seitas, qual é seu lugar no hinduísmo? O primeiro traço a ser sublinhado é a ligação íntima da seita e da instituição da renúncia. Praticamente todas as seitas foram fundadas por sannyasis, a maior parte delas comporta uma ordem de sannyasis que constitui seu núcleo, enquanto possuem também adeptos no mundo, a relação entre os primeiros e os segundos sendo fornecida pela instituição antiga do mestre espiritual ou *guru*. Existe aí uma ampliação, uma democratização da instituição, que é notável. Sem dúvida, uma grande maioria dos chefes de família indianos, de todas as castas – mesmo dos Muçulmanos – escolheu um guru que os iniciou murmurando um mantra aos seus ouvidos e os visita em princípio ao menos uma vez por ano. Provavelmente tenha havido muita degradação, mas por esse canal o pensamento e a religião das seitas, isto é, dos renunciantes atingiram de algum modo a grande massa dos homens-no-mundo.

excelência é Krishna, encarnação de Vishnu, e a teoria dos avatares organiza de modo prático a relação entre o Deus pessoal, quase um herói, e o Supremo idêntico a Brahman.
Podem ser observadas aqui as relações entre tantrismo e bhakti. Para indicar apenas um ponto, é notável que, no desenvolvimento posterior, o símbolo do amor do fiel para o Deus, o amor de Radha por Krishna, é um amor (geralmente) adúltero: assim se marca, num contexto amiúde pleno de erotismo, a transcendência do amor divino, a inversão, muito pouco freqüente, com relação aos valores mundanos.

36. A citação foi extraída de Farquhar, *Outline*, p. 230: "Bhakti in this work is a surging emotion which chokes the speech, makes the tears flow and the hair thrill with pleasurable excitement, and often leads to hysterical laughing and weeping by turns, to sudden fainting fits and to long trances of unconsciousness..."; e um pouco além: "we are told that it is produced by gazing at the images of Krishna, singing his praises, remembering him in meditation, keeping company with his devotees".

37. Sobre a possessão, cf. em particular para os traços citados aqui, *Une Sous-caste*, pp. 349 e ss. Sobre as circunstâncias de individualização, *ibid.*, pp. 359, 412-413. A exclamação estereotipada dos possuídos "Govinda Govinda" (um nome de Krishna, *ibid.*, p. 351) faz pensar numa influência dos cultos de bhakti sobre a religião popular. É o fundo comum que nos interessa aqui. Um outro traço do vivido aparece também na bhakti, é a submissão em face de um superior (na religião, *ibid.*, p. 412), mas o mundo da casta não forneceu o amor, e o nome "Senhor" é reservado ao divino. Certos êxtases de bhaktas estão tão próximos da possessão que se pode perguntar se nesse caso se poderia falar de "en-stase", tal como propôs, pensando talvez sobretudo no yoga, H. P. Oathier (comunicação oral).

Um segundo traço da seita é que, diferentemente do bramanismo ortodoxo, ela não é essencialmente sincrética, mas adere a uma doutrina, princípio de sua unidade. Freqüentemente, na verdade, ela é monoteísta no sentido verdadeiro, isto é, não contente em os colocar num plano de fundo, ela nega os outros deuses, os deuses dos outros. Finalmente, como já se observou muitas vezes, seja qual for a inspiração que a domina, a seita transcende as castas e se abre, em princípio pelo menos, a todos, como convém a uma criação do renunciante.

Comparemos agora o bramanismo ortodoxo por um lado, a seita por outro. De um lado, uma multiplicidade de deuses (ou um panteísmo especulativo), um sincretismo e uma tolerância consideráveis no domínio das crenças, do objeto da religião, se unem a um exclusivismo estrito do lado das pessoas a serem admitidas como fiéis, como sujeitos da religião. A seita, ao contrário, é inclusiva do lado dos sujeitos, dos fiéis, exclusiva e estrita do lado do deus, das crenças, do objeto da religião. A multiplicidade indiana, então, fica limitada, ela incide apenas num dos dois pólos que fazem uma religião. A seita e o bramanismo surgem abstratamente como duas variantes de uma disposição que equilibra multiplicidade e unidade, inclusão e exclusão.

Chega-se, assim, a considerar as seitas como formações não bramânicas. Entretanto, é preciso ter em mente que, se as seitas surgem de fora como variantes, elas surgem de dentro, para seus sectários leigos, como uma religião individual superposta à religião comum, mesmo que esta esteja relativizada a tal ponto, que o bramanismo seja concebido simplesmente como a ordem ou a desordem do mundo. A ordem das castas é respeitada, mesmo que ela apareça, à luz da verdade sectária, como uma questão profana. Está-se, muitas vezes, muito perto do monoteísmo, mas a atitude em face do mundo ainda é a do renunciante.

Os desenvolvimentos do renunciante, com toda sua amplidão, são substituídos, no fim das contas, nos limites estreitos que não puderam ultrapassar. O budismo dá provas do êxito do renunciante, no lugar que a sociedade lhe atribui. Situado fora do mundo, mas ligado a ele, o renunciante é impotente contra ele; se se aventura nesse sentido, suas idéias se tornam efêmeras. Ao contrário, entre sua "disciplina" e a religião do mundo se institui uma dialética positiva. Mas todo o prestígio, toda a fecundidade da renúncia chegam a oferecer ao homem-no-mundo uma escolha de religiões individuais. No fim do movimento – e o final verdadeiro já foi atingido, com a bhakti –, o renunciante é, em suma, absorvido, seja porque inventou uma religião de amor aberta a todos, seja porque se tornou um chefe espiritual dos mundanos, ricos ou pobres, seja porque continuou sendo Brâmane mesmo sendo um sannyasi, como Ramanuja. Nesse ponto, se a aventura individual está sempre aberta, socialmente o círculo se fechou. As duas mentalidades, os dois tipos de ideais que se propôs distinguir aqui, se misturam ao sabor dos ambientes e dos temperamentos, e existem no mundo homens que são sannyasis em espírito.

Além disso, se se faz abstração por um momento da renúncia para considerar apenas a superposição à religião de grupo de uma religião superior que repousa sobre a escolha individual, uma situação semelhante pode ser encontrada na Antigüidade clássica: pense-se no Grego indo buscar sua iniciação em Elêusis.

*
* *

Em suma, o hinduísmo, religião da casta e da renúncia, se desenvolveu integrando (no bramanismo) ou tolerando (nas seitas) os produtos do pensamento e da mística do renunciante. O mais importante foi a adição à religião de grupo da religião individual, mesmo no tantrismo, que, no lugar do renunciante, introduziu, variante fundamental, um sagrado de retorno de fórmula elementar. Os cultos de devoção, por um lado, herdaram a individuação sannyásica e, por outro, estão em contato com uma tendência profunda da religião popular. Por outro lado, aquilo que a religião popular contém sob forma estrutural também está, por uma parte, substancializado e disjunto no bramanismo, por outra parte, no çaktismo e na bhakti.

Vê-se que a Índia, no hinduísmo e mesmo antes dele, efetua toda uma série de distinções que não aquelas às quais estamos acostumados. Muito longe de serem essas distinções



bizarrices exóticas, as complicações hindus não nos parecem passíveis dessa qualificação porque praticamos complicações diferentes. Elas resultam, sem dúvida, logicamente de um caminho escolhido, desde que de algum modo se entendeu que a sociedade, colocando num segundo plano o temporal e, em conseqüência, a ordem humana, deve se submeter e se conformar completamente a uma ordem absoluta e que, quando aqui não mais houver lugar para o homem individual, qualquer um que queira se tornar um indivíduo terá a faculdade de abandonar a sociedade propriamente dita.

Nesse ponto torna-se possível toda uma série de comparações com o Ocidente cristão. Para assinalar apenas uma delas, e à guisa de conclusão, talvez encontremos naquilo que às vezes se chama ingenuamente no Ocidente de relação entre o indivíduo e a sociedade um correlato da dicotomia indiana entre o homem-no-mundo e o renunciante. Com efeito, ao passo que o homem dos antigos filósofos gregos era ainda o homem social, o desenvolvimento moderno, cristão, levou a uma espécie de explosão desse conceito. Quero dizer que a ênfase foi colocada sobre *o indivíduo-no-mundo* (concepção que parece contraditória do ponto de vista indiano), ao passo que o social era sacrificado, e que o problema da ordem, ou da convergência das vontades individuais, se colocava de maneira cada vez mais imperiosa. A necessidade de uma sociologia e as dificuldades experimentadas em relação com sua concepção e seu desenvolvimento talvez constituam uma complicação inversa daquelas que a Índia experimentou para tão deliberadamente ter colocado o indivíduo fora do mundo.

*APÊNDICE C*

# A CONCEPÇÃO DA REALEZA NA ÍNDIA ANTIGA[1]

Uma abundante literatura moderna trata da realeza e da organização política em geral na Índia antiga. Propomo-nos aqui resumi-la e colocar numa perspectiva sociológica comparativa os dados estabelecidos pelos filólogos e historiadores clássicos. Limitar-nos-emos à concepção da realeza por oposição às suas manifestações, primeiro porque existem boas razões sociológicas para começar desse modo, e também porque, na prática, no estado atual, o primeiro aspecto é mais bem conhecido que o segundo.

Não se trata de um estudo histórico no sentido de que se tentaria antes de tudo detectar as mudanças sobrevindas de um período a outro, pois nosso objeto primeiro é, ao contrário, algo de permanente. Assim como só apreendemos os acontecimentos reais ou o "comportamento" graças a um quadro conceptual apropriado, do mesmo modo, creio, as mudanças históricas reais só podem ser compreendidas, e até mesmo identificadas, se tivermos formado alguma idéia geral daquilo de que "se trata". Assim, para os casos em que se fala freqüentemente de acontecimento histórico importante, mas inteiramente imaginário, proponho substituir a *suposição* de um tal acontecimento pela *compreensão* de uma relação cuja permanência é bastante espantosa.

## O CHEFE E O SACERDOTE NOS BRAHMANAS E DEPOIS

### 1. BRAHMAN *E* KSATRA *NOS TEXTOS DENOMINADOS* BRĀHMAṆA

É preciso começar com a classificação da sociedade em quatro *varṇa*. Hocart e, mais precisamente, Dumézil demonstraram que a enumeração hierárquica das quatro *varṇa* repousa numa série de oposições cujo princípio é religioso[2]. As três primeiras classes, respectivamente sacerdotes, príncipes e criadores-de-animais/agricultores, tomadas em conjunto enquanto

1. Publicado em inglês, *Contributions to Indian Sociology*, n. VI, 1962, pp. 48-47. Alguns elementos acrescentados às notas estão indicados entre chaves.
2. Georges Dumézil, *Mitra-Varuna*, Paris, 1940, p. 43 (ed. 1948, p. 76) etc.; J. -M. Hocart, *Les Castes*, Paris, 1939, p. 69; cf. *Contrib.* II, 52.

"duas-vezes-nascidos" que fazem doações, oferecem sacrifícios e estudam (o Veda), se opõem à quarta classe, os *çūda*, privados de toda relação direta com a religião e cuja única tarefa consiste em servir as primeiras sem inveja (Manu, I, 88-91).

Entre as três espécies de duas-vezes-nascidos, as duas primeiras se opõem à terceira, pois a esta o Senhor das criaturas deixou apenas o gado, às anteriores, todas as criaturas (Manu, IX, 327). Observemos rapidamente que essa oposição particular é a menos freqüente de todas nos textos. Ao contrário, a solidariedade das duas primeiras categorias, sacerdotes e príncipes, com relação a todo o resto, e ao mesmo tempo a distinção e a hierarquia entre elas são abundantemente atestadas a partir dos *brāhmaṇa*. Antes de insistir nisso, notemos a importância da observação de Hocart e de Dumézil: a possibilidade de substituir uma ordem hierárquica linear por um sistema de oposição subjacente se aplica não somente à teoria das *varṇa*, mas também ao sistema moderno das castas (*jāti*); existe, assim, uma homologia entre os dois sistemas, que explica a facilidade com que os Indianos passam do segundo para o primeiro. O princípio das oposições é religioso nos dois casos, mas existe uma diferença: em questão de casta, a oposição é entre a pureza e a impureza, e é suscetível de segmentação indefinida.

Mais do que das duas primeiras classes, os textos denominados *brāhmaṇa* tratam de seus princípios respectivos, no neutro: o *brahman* e o *kṣatra*. Caminham juntos, são muitas vezes chamados "as duas forças", devem permanecer unidos. Do mesmo modo, mais tarde, em Manu (IX, 322), os Kshatriyas e os Brâmanes não podem prosperar em separado, mas apenas em associação estreita. Tão logo afirmada essa união necessária, manifesta-se a distinção hierárquica entre "as duas forças" (*Pañcaviṃça Br.*, XII, ii, 9); o *brahman* não entra na jurisdição do *kṣatra*, o *brahman* é superior, pois é a fonte do *kṣatra*, ou antes a matriz que lhe dá nascimento; o *brahman* poderia existir sem o *kṣatra*, e não o contrário. Com efeito, ao passo que o Kshatriya e o Brâmane podem ambos oferecer o sacrifício, apenas o Brâmane pode operar o sacrifício. O *Aitareya Brāhmaṇa* (VII, 19 e ss.) formula essa questão de maneira impressionante: agrupa depois do *brahman* aqueles que comem a oblação, depois do *ksatra* aqueles que não a comem – não somente os Kshatriyas, mas também, implicitamente em todo caso, os Vaiçyas e os Çudras. Insistamos nisso, com Dumézil: a oposição que encontramos aqui não se dá entre duas *varṇa* particulares, mas entre os Brâmanes de um lado e todos os outros do outro: ela separa em dois o conjunto das *varṇa*. Do mesmo modo, vimos o par Brâmane-Kshatriya se opor menos aos Vaishyas do que a todo o resto. É o que acontece em geral, quer se trate de *varṇa* ou quer se trate de castas, e isso é essencial. O *Aitareya Brāhmaṇa* extrai uma conseqüência lógica no que concerne ao sacrifício: o rei deve ser identificado a um Brâmane, por ritos apropriados, para a duração do sacrifício, e abandonar essa identificação no final da cerimônia.

Outras passagens ilustram a solidariedade, a distinção e a hierarquia necessárias das duas funções[3]: no *açvamedha* há dois tocadores de alaúde; um, Brâmane, toca durante o dia, outro, Kshatriya, durante a noite (*Çat. Br.*, XIII, I, 5, 2 e ss.); em outra passagem, o Brâmane parece se colocar para além da autoridade do rei: "Eis vosso rei, ó gentes; nosso rei, nós Brâmanes, é Soma"[4] (*Çat. Br.*, V, 3, 3, 12, *vājapeya*), ou "o sacerdote torna o rei mais fraco que ele e assim ele (o rei) será mais forte que seus inimigos" (*Çat. Br.*, V, 8, 4, 15, cf. *Ait. Br.*, VIII, 9).

3. Os diferentes caracteres enumerados foram distinguidos por Albrecht Weber, *Indische Studien*, X. Leipzig, 1867, pp. 1 e ss.; as citações são freqüentes em Dumézil (*Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris, 1 p. 44 etc.). Cf. também *Çat. Br.* V, 1, 1, 12 (distinção); o *brahman* produz o *kṣatra*, *Çat. Br.* XII, 7, 3 (*sattra*, ele filtra o leite).

4. A interpretação dessa frase foi recentemente revista por Heesterman (J. C. Heesterman, *The Ancien. dian Royal Consecration*, La Haye, Mouton, *c.* 1957, pp. 75-78). Esse autor acredita que não se deve ver n uma afirmação jurídica, no que faz uma contribuição para a compreensão dessa declaração, mas conclui que se trata de uma identificação, meio oculta em mistério, do rei com Soma. É difícil admitir: parece existir aí pelo menos um elemento de reserva mental. Mais adiante no ritual o rei será diretamente identificado a *brahman*, e o autor não parece fazer diferença alguma entre os dois. Lamenta-se aqui a ausência de uma sensação de progresso, de um desenvolvimento no sacrifício que já estava no *Essai* de Hubert e



## 2. *REI E CAPELÃO*

A relação entre príncipe espiritual e príncipe do *imperium* comparece integralmente numa instituição que a encarna sob forma pessoal e comanda, talvez em grande medida, sua formulação abstrata. Não basta que o rei empregue Brâmanes para o ritual público, ele deve também ter uma relação permanente e pessoal com um Brâmane particular, seu *purohita*, literalmente "(aquele que está) colocado à frente". Traduzimos *purohita* por "capelão" [em português, "preposto" seria uma tradução acertada (N. da T.)], mas é preciso ter em mente a idéia de uma delegação ou vanguarda espiritual, mais do que um *major ego*. Os deuses não comem as oferendas de um rei sem *purohita* (*Ait. Br.*, VIII, 24), de sorte que o *purohita* preside, enquanto sacerdote *hotr* ou *brahman*, isto é, enquanto sacrificador ou controlador, aos sacrifícios régios. Mais ainda, o rei depende dele para todos os atos de sua vida, que não teriam êxito sem ele. O *purohita* está para o rei como o pensamento para a ação, como Mitra para Varuna (*Çat. Br.*, IV, 1, 4, 1 e ss.). A relação é tão estreita quanto um casamento (*Ait. Br.*, VIII, 27). Como já o dizia o Rig Veda, "Habita próspero em sua morada, para ele a terra prodigaliza todos os seus dons, a ele o povo obedece de bom grado, o rei para quem o Brâmane está em primeiro lugar" (IV, 50, 8, trad. Dumézil). A autoridade temporal é garantida através da relação pessoal quando dá preeminência à autoridade espiritual encarnada no *purohita*.

## 3. *O BRÂMANE COMO DEPENDENTE DE FATO*

A relação entre as funções de sacerdote e de rei reveste-se concretamente de um aspecto duplo. Enquanto, espiritual ou absolutamente, o sacerdote é superior, como se acabou de ver, ao mesmo tempo ele está, de um ponto de vista temporal ou material, submetido e dependente. Inversamente, o rei, espiritualmente subordinado, é materialmente o senhor. O primeiro aspecto, o aspecto ideológico da relação, não é desconhecido no Ocidente no nível dos valores, mas assume nesse caso uma forma particular, sobretudo pelo fato de que o elemento espiritual está aqui encarnado numa pessoa. É evidente que o outro aspecto, o aspecto "prático", é importante nesse contexto. Os dois aspectos se combinam na situação real, que é uma relação de dependência recíproca, mas assimétrica. É bastante notável que os autores dos textos bramânicos não tenham restringido sua atenção ao primeiro aspecto. Por um lado, proclamam eles "Em verdade, existem duas espécies de deuses, pois os deuses são os deuses, e os Brâmanes que estudaram o conhecimento sagrado e o ensinam são os deuses humanos" (*Çat. Br.*, II, 2, 2, 6, segundo a trad. de Eggeling). Mas, por outro lado, reconhecem também às vezes que a função de *purohita* é o ganha-pão dos Brâmanes, que o rei protege os Brâmanes e a lei (*Ait. Br.*, VIII, 17), que o capelão caminha atrás do rei, em sua comitiva, e que o rei e o *purohita* podem entrar em conflito, de modo que é útil para o Brâmane, por ocasião da consagração do rei, reservar para si alguma fórmula com vistas a eventuais represálias (*Pañcav. Br.*, XII, 8, 6; XVII, 19, 8 etc.).

Mais notável ainda é uma passagem do *Ait. Br.* (VII, 29) que caracteriza do ponto de vista do poder régio as três outras *varṇa*. O representante de uma linhagem de Brâmanes, cioso da recuperação do patronato de um rei, aí traça um quadro sombrio da condição das outras classes, das quais a linhagem régia está separada, segundo ele, apenas pela distinção correta dos alimentos sacrificiais cujo segredo detém. O Brâmane é aí apresentado como alguém "que recebe dons, bebe (o soma), procura seu alimento, tem liberdade de movimento"; o Vaiçya como "tributário de um outro, alimento de um outro, facilmente oprimível"; o Çudra "servidor de um outro, rejeitado, facilmente morto". Na época moderna, essa descrição foi muita vezes retomada como contraditória das repetidas afirmações da preeminência do Brâmane. Alguns autores tentaram explicar o que não lhes parecia uma concordância, atribuindo as duas espécies de declaração a ambientes diferentes, até mesmo a épocas distintas. Na realidade, a dife-

Mauss. (Com relação a esses últimos, Heesterman se dedicou, com base em novas fontes, a uma revisão geral da teoria: cf. finalmente "Brahmin, Ritual and Renouncer", 1964.)

rença provém do ponto de vista adotado em cada caso: a dependência do Brâmane em face do poder régio, dir-se-ia mesmo da força pura e simples, acompanha o fato de que sua preeminência está situada num plano diferente. Em termos ocidentais, próximos, portanto, essa situação resulta do fato de que a distinção entre espiritual e temporal é feita de maneira absoluta. Mantemos relações com as duas faces opostas, com os dois aspectos complementares da relação concreta verdadeira. Podemos dizê-lo com alguma segurança, pois se pode observar, nas aldeias indianas de hoje, uma relação semelhante entre os Brâmanes e a casta dominante. A casta a que chamamos dominante, porque goza dos principais direitos sobre o solo, reproduz a função régia no nível da aldeia. É notável que os Brâmanes, desde o período bastante recuado dos Brahmanas, sempre proclamando com bastante freqüência sua preeminência espiritual, estavam ao mesmo tempo conscientes de sua dependência temporal. Essa dupla relação aparece, assim, como anterior ao sistema das castas propriamente dito. Ora, ela se revela, à análise, como sua característica essencial, desconhecida em qualquer outra parte. Esse fato surpreendeu James Mill, e W. W. Hunter a expressou notavelmente: "desde uma época muito antiga, os chefes da casta Brâmane reconheceram que, se deviam exercer a supremacia espiritual, deveriam renunciar às pompas deste mundo. Atribuindo para si a função de sacerdotes, abandonavam toda e qualquer pretensão ao ofício de rei. Eram divinamente chamados a serem os guias das nações e os conselheiros dos reis, mas não podiam eles próprios ser reis"[5].

### *4. SIGNIFICAÇÃO COMPARATIVA DO FATO*

Essa relação característica e complexa entre sacerdócio e realeza, Brâmanes e Kshatriyas, é fundamental em si mesma e em suas implicações. Uma breve reflexão seria útil para colocá-la numa perspectiva comparativa. Esse fato surpreendeu os autores modernos. Sem que a tivessem concebido com clareza, procuraram explicá-la como o resultado de uma luta hipotética entre as duas classes e interpretaram nesse sentido algumas lendas às quais voltaremos adiante. Falaram de uma luta pela primeira posição (Lassen), ou pela "presidência, mesmo espiritual", da sociedade (Dumézil), ou, inversamente, de uma luta pelo "poder prático" (*Vedic Index*). Não estão, assim, de acordo entre si; entretanto, como uma tendência entre outras, encontra-se a mentalidade racionalista e "anticlerical" persistente segundo a qual os sacerdotes são suspeitos de terem "usurpado" alguma coisa (James Mill). Além disso, se a idéia de que houve uma luta entre Brâmanes e Kshatriyas num ou noutro período da história antiga está presente nos trabalhos de indologia, ela floresce mais livremente ainda nas obras de segunda mão. Isso mostra que se trata de uma tendência profundamente arraigada nos espíritos ocidentais em face das instituições indianas. É assim, por exemplo, que declarações prudentes sobre a questão feitas pelo sanscritista Hopkins são interpretadas pelo sociólogo O. C. Fox de maneira rígida e categórica[6].

Tomemos um caminho diferente e observemos a relação entre sacerdote e rei, não mais como um traço contingente a que um hipotético conflito histórico poderia dar razão, mas como uma instituição necessária. O primeiro obstáculo com que nos deparamos nesse caminho é nossa maneira de conceber a hierarquia numa sociedade. Vivendo numa sociedade igualitária, tendemos a conceber a hierarquia como uma escala de poderes de ordem, como num exército, e não como uma gradação de posições ou de estatutos. Observemos de passagem que, ademais, não parece existir nada de mais encontradiço em inúmeras sociedades: existe uma infinidade de exemplos de soberanos cuja eminente dignidade estava aliada à inação. Ora, precisamente no caso indiano, os dois aspectos estão absolutamente separados – primeira razão aparente de surpresa. Além disso, a própria palavra "hierarquia", e sua história, deveria nos lembrar de que

5. W. W. Hunter, *Indian Empire*, 3d ed., p. 136, citado com James Mill em: N. N. Law, *Aspects of Ancient Indian Polity*, Oxford, 1921, pp. 44-45. (Sobre a casta dominante, aqui mesmo, pp. 218 e ss.)
6. Ver principalmente J. Muir, *Sanskrit Texts*, 2d ed., I, pp. 287 e ss., e MacDonell e Keith, *Vedic Index*, II, pp. 249, 255-256; G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, p. 43; sobre Mill, ver nota 5; E. W. Hopkins, "Ruling Caste", *Journ. Amer. Or. Soc.*, 13, 1889, pp. 57-376; O. C. Cox, *Caste, Class and Race*, p. 102; também C. Bouglé, *Régime des Castes*, p. 181.



a gradação dos estatutos têm suas raízes na religião: a primeira posição leva normalmente não ao poder, mas à religião, simplesmente porque a religião representa, para essas sociedades, aquilo que Hegel chama de Universal, a verdade absoluta, porque, dito de outro modo, a hierarquia integra a sociedade em relação com seus valores últimos.

Isso é confirmado, acredito, pelo lugar excepcional da sociedade indiana numa comparação que incide sobre a realeza. Na maior parte das sociedades que possuem realeza, ela é uma função mágico-religiosa, tanto quanto política. Isso é um lugar-comum. Na realeza antiga do Egito ou da Suméria, ou na realeza do império chinês, as funções religiosas supremas pertenciam ao Soberano, ele era o sacerdote por excelência, e aqueles que eram chamados de sacerdotes eram apenas especialistas do ritual subordinados ao rei. Se compararmos à situação indiana, existe apenas uma alternativa: *ou bem* o rei exerce as funções religiosas que geralmente são suas, e então ele está à frente da hierarquia por essa mesma razão, exercendo ao mesmo tempo o poder político, *ou então* – e é este o caso indiano – o rei depende dos sacerdotes para as funções religiosas, não pode ele próprio operar o sacrifício para seu reino, não pode ser seu próprio sacrificador, ele coloca, ao contrário, "antes" dele um sacerdote, o *purohita*, e então perde a preeminência hierárquica em favor dos sacerdotes, reservando para si apenas o poder.

Esse é, penso eu, o ponto que a maioria dos filólogos modernos não conseguiu apreender, e não se pode censurá-los, porque alguns antropólogos também pensaram que a posição do rei dependia mais do exercício do poder do que das prerrogativas religiosas.

Por meio dessa dissociação, sobre a qual estamos insistindo, a função do rei indiano foi *secularizada*. É a partir disso que se produziu uma diferenciação, a separação no interior do universo religioso de uma esfera distinta da religião que corresponde *grosso modo* àquilo que denominamos política. Em oposição ao domínio dos valores e das normas, esse é o domínio da força. Em oposição ao *dharma*, à ordem universal do Brâmane, está o domínio do interesse ou da vantagem, *artha*. As implicações desse fato fundamental surgirão nos desenvolvimentos posteriores dele procedentes, que seriam impossíveis se o rei não tivesse desde o início deixado ao sacerdote as funções religiosas supremas.

Pode-se naturalmente perguntar se o rei, tendo em vista o fato de não ter ele o primeiro papel no ritual bramânico ou, por assim dizer, oficial, não conservou algo dos aspectos mágico-religiosos que caracterizam universalmente sua função e sua pessoa. Veremos adiante que os textos respondem afirmativamente a essa questão.

Voltando às evoluções ou mudanças supostas, o que podemos dizer comparativamente é que o rei *perdeu* na Índia suas prerrogativas religiosas. Não é de todo impossível que isso tenha sido o resultado de um processo que se teria desenrolado no período védico. Se se pudesse dizer que os Brâmanes "usurparam" algo, seria isto, e apenas isto, o que se poderia dizer. Ao contrário, da época dos Brahmanas até os nossos dias, a estabilidade da fórmula mostra que nem o Brâmane nem o rei arrogaram para si nada que pertencesse ao outro. É certo que aconteceu de alguns Brâmanes se tornarem reis, e à primeira vista pode-se acreditar que eles tivessem então combinado em sua pessoa as duas funções. Mas, na realidade, não há razão em supor que um rei Brâmane não tivesse então empregado um sacerdote Brâmane para realizar o sacrifício. E, sobretudo, os Brâmanes jamais pretenderam, em princípio, o poder político. Ainda nos nossos dias, eles se contentam essencialmente em garantir méritos espirituais às ações que lhes são materialmente vantajosas, das quais o protótipo é o *dom*. Doar aos Brâmanes é, definitivamente, trocar bens materiais por um bem espiritual, méritos. A instituição do dom exprime, numa forma particular, a própria relação de que se trata aqui.

### *5. CONFLITOS LENDÁRIOS*

As lendas do período clássico que falam de conflitos entre Brâmanes e Kshatriyas não refletem, a meu ver, um conflito pela supremacia entre as duas classes. Elas confirmam, ao contrário, o que acaba de ser dito, pois, longe de colocar em questão a relação em causa, supõem-na estabelecida. Assim, quando o Kshatriya *Viçvâmitra* tenta se apropriar da vaca mágica do

Brâmane *Vasiṣṭha*, é levado a reconhecer que a força bruta é impotente contra a força mágico-religiosa que defende o direito do Brâmane, de sorte que ele decide, finalmente, se transformar em Brâmane por meio da prática de austeridades. Poder-se-ia levantar objeções à lenda, bastante conhecida, do Brâmane *Paraçurāma*, que exterminou os Kshatriyas. É bem verdade que uma ação como essa não faz parte do ideal tradicional do Brâmane, mas também é verdade nessa história que *Paraçurāma* não tenta substituir os Kshatriyas para reinar em seu lugar. Como se verá adiante, com mais precisão, o princípio da dominação Kshatriya não é colocado em questão.

Além disso, os dois episódios fazem parte do mesmo ciclo; existe entre os dois uma simetria que não parece ter chamado a atenção. Os dois heróis, tanto *Viçvāmitra* quanto *Paraçurāma*, apresentam uma mistura de traços bramânicos e régios. A lenda a explica sobretudo como o resultado de uma troca desastrada de alimentos mágicos entre a mãe de um e a avó do outro, na seqüência de um intercasamento entre um Brâmane Bhrigu (*rcika*) e a linhagem Kshatriya de *Viçvāmitra*. Essa união entre *varna* diferentes tem, ademais, um precedente no *Ait. Br.*, onde a adoção de *Çunaḥçepa* por *Viçvāmitra* tivera resultados semelhantes.

O objeto de conflitos mais verossímil que se possa presumir segundo os textos seria constituído pelos privilégios e pelas imunidades dos Brâmanes, e isso depois do Atharva Veda, que já tenta proteger a própria esposa do sacerdote contra a cobiça dos poderosos. Trata-se do tema dos maus reis cujos excessos conduzem à ruína, tema presente até no Arthashastra, mas que aí apresenta um contorno mais filosófico que social. As histórias míticas dos reis da dinastia lunar, *Purūravas* e *Nahuṣa*, poderiam muito bem, em particular, ter servido de fábulas didáticas para a educação bramânica dos Kshatriyas.

Há dois casos em que o próprio princípio da hierarquia é atacado. No primeiro, trata-se apenas de uma discussão, mas durante a qual Arjuna coloca muito claramente o problema: por que a força não poderia se tornar suprema, já que isso seria a conseqüência lógica do que acontece na realidade e a elaboração de uma lei relativa àquilo que já é um fato? Tratar-se-ia apenas de quebrar as vãs pretensões dos sacerdotes, dependentes que são do príncipe. Basta apenas um longo discurso de *Vāyu* para levar o arrogante a uma melhor apreciação dos valores. A questão não é apenas discutida, ela é vivida, a impossibilidade não é apenas demonstrada, ela é objeto de experiência, no mito de *Veṇa*. Estamos na primeira era do mundo. *Veṇa* reina. Pretende arrogar para si os privilégios religiosos dos Brâmanes, identificar-se mesmo ao sacrifício e aos deuses. Na catástrofe que se segue, é morto pelos sábios, que elaboram a partir de seu corpo, primeiro seu mau gênio, depois *Pṛthu*, primeiro rei consagrado e rei modelo. *Pṛthu*, submetendo-se perfeitamente aos valores bramânicos, inaugura a abundância. Em oposição à confusão representada por *Veṇa*, *Pṛthu* representa a necessária distinção das funções.

Talvez o Brâmane tentasse usurpar a realeza num elemento do ciclo de *Viçvāmitra*. Quero falar da lenda de *Satyavrata*, na qual Pargiter viu uma balada Kshatriya que reflete acontecimentos reais. *Vasiṣṭha*, capelão do rei, não impede o banimento injusto, por doze anos, do príncipe Satyavrata e, durante esse tempo, exerce uma espécie de regência. Não chove mais. No final, *Viçvāmitra* recoloca Satyavrata no trono "a despeito dos deuses e de *Vasiṣṭha*". A seca é, muito provavelmente, uma sanção contra a usurpação. Esse traço não é específico dessa história, e aqui mesmo o mito de *Pṛthu* nos introduz também nas relações mágico-religiosas entre a sociedade e a natureza[7].

## MITOS DE ORIGEM E TEORIAS DA REALEZA

### *6. SITUAÇÃO DO PROBLEMA*

A literatura antiga fornece inúmeros mitos ou lendas relacionadas à origem da realeza. Excepcionalmente, essas narrativas foram objeto de considerações mais ou menos comparati-

7. Os textos estão reunidos em Muir, *Sanskrit Texts*, 2d. ed., I, pp. 296 e ss., particularmente pp. 388 e ss. para as diferentes versões do ciclo de *Viçvāmitra* e *Paraçurāma*. Para Çunaḥçepa (paralelo entre *Ait. Br.* e *Rāmāyana*), R. Roth em *Indische Studien*, II, pp. 112-123. Reis excessivos: Muir, *loc. cit.*, pp. 306 e ss., Arthashastra, I, 6. Sobre *Veṇa* e *Pṛthu*, cf. § 7. F. E. Pargiter sobre Satyavrata: *Journ. of the Roy. As. Soc.*, 1913, pp. 885-904.



vas, pois se pode encontrar nos nossos dias, em alguns desses textos, analogias indubitáveis com as teorias ocidentais modernas do contrato social e político. Alguns especialistas indianos se agradavam muito com essas teorias e, durante o período em que seu país lutava pela independência, chegaram às vezes a se deixar levar por seu entusiasmo e seu amor-próprio nacional. Essa questão foi analisada muito lucidamente por R. S. Sharma. Por um lado, os autores indianos estavam irritados por verem os eruditos ocidentais acentuarem principalmente o aspecto religioso do legado indiano, e a ocasião lhes oferecia a oportunidade agradável de colocar em evidência seus aspectos não religiosos. Mas, por outro lado, sua educação moderna, bem como o novo clima político de seu país, inculcava-lhes um respeito profundo pelas filosofias políticas modernas. Donde a tentação de apresentar o antigo na linguagem do novo, o que por vezes levou à proclamação de que a Índia antiga havia ultrapassado os Gregos e igualado, pelo menos, os modernos. Essas visões superficiais foram justamente criticadas por eruditos indianos mais calmos e mais penetrantes (Ghoshal, Kane etc.). Mas a questão se tornou clássica na Índia, sem que se fizesse grande esforço em compreender essas convergências surpreendentes com o pensamento ocidental e para situar a corrente de que provinham no conjunto vasto e complexo das idéias indianas.

Para começar, tomemos como guia o Prof. P. V. Kane. Existem duas correntes, que às vezes se misturam. Na primeira, a realeza é de algum modo uma instituição divina – sem que, entretanto, exista aí espaço para se falar de uma realeza "de direito divino" (D. R. Bhandarkar). A tendência é evidentemente antiga, "primitiva". Nos textos clássicos, e até certo ponto nos védicos, o rei, em razão de sua natureza, de algumas de suas funções, é identificado com tal ou qual deus. Isso não deveria surpreender, a menos que se imagine errônea ou acertadamente que apenas o Brâmane tivesse podido reservar para si toda e qualquer identificação desse tipo. Nos dois textos mais notáveis do Mahabharata, a lenda de *Manu* e o mito de *Pṛthu*, o deus supremo dá um rei aos homens, a pedido dos homens ou dos deuses, a fim de que ele ponha um fim a um estado de anarquia e de degenerescência.

Na outra corrente, a realeza apresenta um caráter muito diferente. Ela é fundada sobre um "contrato", ou tem sua origem nele, entre os futuros súditos e o futuro rei. A exposição mais clara está na literatura canônica búdica em *pāli* (*Dīgna Nikāya*) e foi retomada no *Mahāvastu*. Observemos que, na versão hindu correspondente, a lenda de Manu no Mahabharata (e também no Arthashastra), essa visão contratual não exclui de modo algum a natureza divina ou semidivina do rei. O que impressiona imediatamente nessa corrente é a noção absolutamente profana que ela apresenta da realeza; o rei é simplesmente qualquer um que foi encarregado de manter a ordem pública, em troca do recebimento de parte das colheitas de seus súditos. É antes de tudo esse aspecto profano, especializado, que aproxima esse "contrato" das especulações políticas do Ocidente. Para compreender a gênese desse estado de espírito, partiremos do ponto de vista oposto, da realeza mágico-religiosa tal como revelada pela etnologia em geral[8].

8. Provavelmente todos os autores indianos modernos que tratam da política na Índia antiga dedicam um capítulo à questão. As visões mais militantes estão em: K. P. Jayaswal, *Hindu Polity* (1924), 3d ed., Bangalore, 1955; é característico do período que tais visões penetrem até numa obra como a de D. R. Bhandarkar, *Some Aspects of Ancient Hindu Polity*, Benares, 1929 (pp. 126-168), mas esse autor percebeu que era difícil falar de "direito divino" num ambiente politeísta. Em contraste, U. N. Ghoshal, *Hist. of Hindu Political Theories*, Londres, 1923 (mais recentemente *History of Indian Political Ideas*, 1959) esboça a perspectiva da "teoria do contrato" a partir do Digha Nikaya; vê na criação divina do rei no Mahabharata uma reação contra "as tendências individualistas do cânon búdico" (*H. P. T.*, p. 268). *Contra*, P. V. Kane (*History of Dharmaśāstra*, III, pp. 28-37) lembra quão antiga é a noção da divindade do rei; Ghoshal respondeu ("Hindu Teories of Social Contract and Divine Right", *Ind. Hist. Quart.* XXIV, 1948, pp. 68-70). Recentemente, R. S. Sharma, que reconhece a inspiração nacionalista de algumas exegeses (*Aspects of Polit. Ideas and Inst. in Ancient India*, Delhi etc., Banarsidas, 1959, pp. 1-13) examina as "teorias do contrato" em relação com o "contexto histórico de suas fontes", mas essa é uma interpretação materialista

### 7. O REI DA ABUNDÂNCIA: PRTHU

Enquanto *Manu*, primeiro rei convencional, está colocado na era presente do mundo, a era *Kali*, o primeiro rei consagrado, *Prthu*, remete à primeiro era, a era *kṛta*. Segundo a epopéia e os Puranas, os sábios, os rishis, fazem seu corpo resplendente provir do cadáver de *Veṇa*, mas, ao contrário de *Veṇa*, ele demonstra imediatamente sua submissão aos valores bramânicos, embora participe da natureza dos deuses na condição de *naradeva*. Uma vez louvado e consagrado, ele se apodera da terra, a vaca da abundância, e distribui seus produtos de maneira ao mesmo tempo generosa e hierárquica (Dumézil). A terra é freqüentemente nomeada segundo *Pṛthu: pṛthivī*, e existem oblações ditas *pārtha* que, antecedendo e seguindo, no ritual, a consagração do rei, visam a produzir a abundância. Observemos também que, se a eficácia régia está ligada à vontade dos súditos, ao mesmo tempo *Prthu* "só pode oferecer tanto porque primeiro toma posse de tudo e o discrimina" (Dumézil, p. 61) em nome de todos ou, em todo caso, para o benefício de todos. Entre os deuses, *Pṛthu* faz pensar em Soma, rei ele também, o qual preside a vegetação, Soma, a seiva nutritiva que, como o leite da vaca-terra, assegura a perpetuação de todos os seres.

Poder-se-ia imaginar que o caráter cósmico de *Pṛthu* seja um traço isolado, talvez uma sobrevivência no período clássico de um mundo de noções e de crenças arcaicas. Não é isso o que acontece, e é possível acompanhar na literatura a persistência de tais noções, particularmente em relação com a chuva e com a terra. Um Brâmane associa a chuva e a lei: chuva e ordem, desordem e seca caminham juntas (*Çat. Br.*, XI, I, 6, 24). Mais tarde, na lenda de *Triçaṇku* (ou Satyavrata, acima), como também na de *Devāpi*, o reinado de um soberano ilegítimo é marcado pela seca. Nos Jatakas, o rei é um produtor de chuva, e existe um ritual régio apropriado. Por outro lado, mesmo na Smriti e, de modo inesperado, em relação com os direitos do solo, o rei é amiúde concebido como o esposo da terra e, como tal, chamado *Parthiva*. O Vishnu Purana designa o reinado do caçula no lugar do mais velho, *Devapi*, pelo mesmo nome que designa o casamento, irregular, do caçula que se casa antes do mais velho (*parivettṛ*). Além disso, quando o rei está prestes a doar terras (*Ait. Br.*, VIII, 21) ou quando elas estão privadas de seu senhor normal, confiando-as *Paraçurāma* ao Brâmane *Kaçyapa*, a Terra se lamenta amargamente ou desaparece nas profundezas. No último caso, os Kshatriyas foram exterminados, e é preciso então descobrir seus descendentes e repô-los no trono para que a ordem das coisas seja restaurada.

Concluamos: enquanto o *kṣatra*, ou o rei, foi destituído das funções religiosas propriamente ditas, ou, se se quiser, das funções religiosas "oficiais", existem ao mesmo tempo, no coração mesmo da noção de realeza, noções elementares de natureza mágico-religiosa que não foram "usurpadas" pelo Brâmane. Abaixo do nível bramânico ortodoxo existe um outro em que, certamente em contato com a mentalidade popular, o rei conservou o caráter mágico-religioso universalmente inerente à sua pessoa e à sua função.

Nesse universo não existiria um "contrato" entre rei e súditos. Para que isso pudesse ser imaginado, seria preciso antes que a realeza fosse secularizada. Essa transformação fundamental foi realizada, como dissemos, na definição bramânica da relação *brahman kṣatra*. Nesse sentido, essa definição é fundamento necessário daquilo que se poderia chamar de realeza de convenção, por oposição à realeza mágico-religiosa[9].

### 8. A REALEZA DE CONVENÇÃO: O MAHASAMMATA, MANU.

A primeira exposição, e a mais categórica, da realeza convencional, a do *Dīgha Nikāya*, é extremamente notável. Ela surge finalmente como uma tentativa de explicar as quatro *varna* de

9. Muir, *Sanskrit Texts*, I, 2d ed. (*Pṛthu* pp. 304 e ss., *parivettṛ* p. 275, nota, *Paraçuràma*, p. 455, cf. p. 464). Sobre *Prthu*, ver G. Dumézil, *Servius et la Fortune*, Paris, 1943, pp. 33 e ss. Sobre a chuva nos Jatakas: Ratilal N. Mehta, *Pre-Buddhist India*, Bombay, 1939, pp. 84-85 (outros traços também: os frutos da terra perdem seu sabor etc.). Cf. MhBh., XII, 69 (Ghoshal, *H. P. T.*, pp. 98 e ss.), XII, 141, 9-10; textos tamil



maneira heterodoxa, com etimologias fantasistas, mas consiste quase inteiramente numa longa história que, a partir do caos primordial, apresenta uma espécie de gênese progressiva da humanidade por diferenciação e degeneração crescentes. Por fim, para preservar a propriedade, os homens elegem um dentre eles como *Mahasammata* ou "Grande Eleito", encarregado da manutenção da ordem social e pago com uma parte das colheitas. Essa seria a origem do "círculo dos Kshatriyas". Pode-se reconhecer nessa história uma era de ouro – mas é preciso notar que nesse estágio os seres vivos ainda não são homens – e uma fase de decadência progressiva, complexa e marcada pelo crescimento simultâneo da diferenciação e da imoralidade – diferenciação dos sexos em particular –, e condições de vida cada vez mais duras. Quando as pessoas se comportam muito mal, o arroz colhido não mais brota espontaneamente; então surge a propriedade privada, e com ela o roubo. O castigo se torna necessário, mas ele é apenas sumariamente indicado sob a forma da censura e do banimento.

Essa Gênese não é só a-bramânica, mas também a-religiosa; ao passo que um dos objetivos da história é colocar o Kshatriya acima do Brâmane, não se consegue nenhuma vantagem dos aspectos mágico-religiosos da realeza; ao contrário, eles são evitados, e nisso a visão bramânica é, no fundo, aceita, pelo menos implicitamente. Mas a secularização é levada mais longe do que na visão bramânica do *ksatra*; podemos dizer que ela se estende ao próprio *brahman* na medida em que a religião (de grupo) é banida da história e na medida em que os valores últimos só aparecem sob a forma da moralidade individual. Nesse aspecto, essa narrativa traz a marca da heresia. O Budismo e o Jinismo foram freqüentemente considerados como reações de Kshatriyas contra a supremacia bramânica. Antes de apreciarmos a medida em que isso pudesse ter sido verdadeiro, é essencial observar que essa reação suposta aconteceu não no interior da própria ordem social, mas *através da renúncia*, num nível, portanto, transcendente da sociedade. Ora, precisamente aqui podemos demonstrar o impacto direto da renúncia. O que surpreeende de imediato na narrativa é que a sociedade, ou o corpo político, é aí visto como um simples agregado de homens individuais, exatamente como nas teorias modernas do contrato social ou político. Tentei em outro trabalho mostrar que o indivíduo, nesse sentido da palavra, só surge na Índia como questão inerente ao homem que abandona a vida no mundo social, ao renunciante, sendo o Buda e os monges budistas evidentemente também renunciantes (acima, p. 328). É significativo que um quadro individualista da sociedade, que pareceria, de outro modo, muito estranho no contexto indiano, seja introduzido pela primeira vez, ao que saibamos, por um texto de renunciantes. Isso se confirma pela comparação com a lenda hindu correspondente, a de *Manu* no Mahabharata. Quando lhe oferecem a realeza, Manu começa por recusar, porque tem medo dos pecados dos homens. Só consente quando os homens lhe prometem dar ao rei uma parte de suas colheitas e de seus méritos e guardar para si todos os seus deméritos. Não seria suficiente dizer que aqui o "contrato" foi estendido ao domínio espiritual ou moral. Ele parece, antes, consistir não num acordo para compartilhar, mas na cláusula que dispõe que os deméritos não serão compartilhados. De um acordo entre indivíduos passamos a uma interdependência tão estreita que a própria identidade dos sujeitos morais desaparece.

Por mais diferentes que sejam os espíritos dos dois textos, não é difícil compreender como foi possível aos Brâmanes retomar em parte o esquema budista: um passo a mais no rumo da secularização do Kshatriya de modo algum o desagradaria. Talvez por essa razão a idéia tenha merecido um favor extraordinário, e os textos de dharma repetem, cada um mais do que o outro, a fórmula que equilibra, por um lado, a ordem pública e a "proteção" assegurada pelo rei e, por outro, as prestações que ele recebe, que consistem sobretudo numa parte das colheitas, no geral um sexto. Essa idéia certamente deve estar ligada à prática, mas, ao mesmo tempo, acho, ela apresenta uma racionalização: o rei recebia uma parte das colheitas e era responsável pela polícia e pela justiça, eis por que foi possível ligar esses dois aspectos com exclusão de todos os outros. Mas era necessário, para tanto, que uma outra condição fosse preen-

(Kural, Manimegalai), ver K. A. Nilakantha Sastri, *The Cōḷas*, Madras, 1959, pp. 68-69. O rei desfruta da terra como de uma esposa no Arthashastra, I, 5, fim.

chida: era necessário que a realeza fosse considerada de um ponto de vista especializado, racional no sentido moderno do termo, que ela estivesse completamente separada do cosmos mágico-religioso a que adere em geral. Segundo nossas fontes, isso parece ter acontecido em duas etapas: tentei mostrar que a primeira etapa foi atingida muito cedo, no interior do bramanismo ortodoxo, com a relação entre *brahman* e *kṣatra*; a segunda etapa nos parece obra de uma corrente de pensamento de orientação não bramânica, um pensamento de individualistas, de renunciantes.

Fato notável: pode-se ver um certo paralelismo entre esse processo de secularização e o movimento que deu nascimento, no Ocidente moderno em todo caso, às teorias do contrato. Para Spinoza, a verdadeira questão é arrancar o domínio político à religião e ao fanatismo; para Hobbes, fundar o Estado não sobre ideais ou valores sempre sujeitos à discussão, mas sobre as realidades de fato mais gerais e inegáveis. É provável que essa semelhança de orientação, no que diz respeito à relação entre a realeza, ou o Estado, e a religião, ou os valores absolutos, dê conta em grande medida da semelhança das especulações, muito embora o ambiente seja muito diferente. Uma vez rompidos os liames cósmicos que comandam a hierarquia da sociedade – e contanto que sejam excluídas as especulações sobre o Estado ideal tal como feitas na Grécia antiga –, a sociedade é reduzida a uma coleção de indivíduos, e um poder legítimo só pode provir de vontades individuais. É certamente notável que o pensamento búdico tenha descoberto isso tão cedo, mesmo que numa forma sumária. Mas isso é apenas uma parte do processo indiano de secularização: ele não produziu somente uma contrapartida distante mas surpreendente das teorias ocidentais do contrato; ele tendeu, mais geralmente, a constituir um domínio que corresponde em certa medida àquilo que chamamos de domínio político na tradição ocidental[10]. Resta-nos ver em que medida as coisas se passam desse modo.

## A FORÇA E O INTERESSE

### *9. DAṆḌA: A FORÇA LEGÍTIMA*

Na realeza convencional ou "racional", o rei está encarregado de proteger as pessoas e as coisas e exerce essa função com a ajuda do castigo, *daṇḍa*, "bastão" no sentido próprio. Sem que a significação primeira jamais tenha sido esquecida, a palavra conota muitas coisas: a punição, o poder de punir e até mesmo uma espécie de poder imanente da justiça; nesse último sentido, *daṇḍa* é mais ou menos idêntico ao próprio *dharma*. Finalmente, a palavra evoca a noção da força legal ou legítima, somos tentados a dizer do "monopólio da força legítima" em que os Ocidentais com freqüência vêem uma característica do domínio político. Por exemplo, no Arthashastra, *daṇḍa* designa o exército – também dito *bala*, "força" –, e *daṇḍanīti*, literalmente, "a conduta do castigo", ou da força, designa não só a justiça, mas também a ciência do governo, a política em geral. Eis aí, portanto, um conceito que cobre pelo menos um aspecto importante disso que chamamos de fenômenos políticos.

O longo elogio do castigo, *daṇḍa*, em Manu é bastante interessante. Ele segue imediatamente, no início do capítulo que trata do rei, a exposição da criação do rei e de sua natureza divina (VII, 13-34). Trata-se, do começo ao fim, do dever que o rei tem de administrar a justiça penal. Começa-se por insistir vigorosamente na necessidade do castigo: em sua ausência os fortes assariam os fracos, as gralhas comeriam as oferendas sacrificiais, os cães as lamberiam, não existiria em parte alguma a *svāmya*, domínio ou propriedade, e o inferior e o superior se confundiriam; acrescenta-se que todos os seres, inclusive os deuses, só praticam boas ações por medo do castigo. O primeiro tema é bastante difundido: diz-se com freqüência que, na ausência do castigo, como por ocasião de um interregno, os homens caem sob o domínio da "lei dos peixes", tal como dizemos "a lei da jângal". Assim, no Mahabharata: "se sobre a terra não existisse um rei que brandisse o bastão do castigo, os fortes assariam os fracos como peixes num espeto", ou, numa outra variante, "os devorariam como peixes na água" (XII, 67, 16). Afirmações desse tipo supreendem um pouco na Smriti. É verdade que elas são utilizadas para superestimar as funções judiciárias. Mas não se trata de uma visão normativa, trata-se antes de uma conclusão extraída da observação empírica da conduta humana. Tal como para Hobbes, a questão é, não o que deve ser, mas o que está relacionado, de fato, não ao ideal, ao *dharma*, mas à dura realidade dos interesses em conflito, *artha*. Poder-se-ia muito bem ver aí um empréstimo da literatura sobre o dharma à literatura política.

Mas continuemos, em Manu, com o elogio do castigo. Ele deve ser administrado incansavelmente e sem cessar, pois o erro é tão fatal quanto a ausência: ambos conduzem à corrupção das *varṇa*, à ruptura dos diques, à guerra de todos contra todos. Segue-se que o rei deve temer seu próprio poder: ele é longamente aconselhado sobre os caminhos e os meios de evitar a injustiça, pois a injustiça o destruiria. No final, o castigo é personificado, o rei se converte em seu guia; seu poder é superior ao do rei e se volta contra o rei quando este se afasta da justiça. Em suma, a força legítima, sob a forma da autoridade judiciária, é convidada a reconhecer que sua legitimidade só pode nascer da Lei universal. O aspecto político é reintegrado no *dharma*, na condição de seu simples instrumento.

### *10. ARTHA: A AÇÃO INTERESSADA*

Um segundo conceito correspondente em parte à nossa idéia do "político" é *artha*, talvez mais apropriadamente "a mira". A tradução habitual, "interesse", tem a vantagem de assinalar de imediato que o econômico e o político estão aqui indiferenciados; *artha* denota o princípio da ação racional dirigida para fins egoístas, se se quiser, a aquisição refletida. Lembremos que *artha* aparece na trilogia dos fins humanos (*puruṣārtha*). Alguns autores Indianos modernos tendem a interpretar essas noções na linguagem ocidental da ação racional enquanto correspondente aos fins (*dharma*) e aos meios (*artha*). Creio que essa interpretação não se justifica; na melhor das hipóteses, ela acentua indevidamente um aspecto que, para a visão indiana, é completamente acessório. Na verdade, trata-se aí de uma classificação dos tipos de ação fundada numa série de oposições. Em particular, *dharma* é (a ação conforme à) norma universal e, em conseqüência, desinteressada, ao passo que *artha* é (a ação conforme ao) interesse, sem consideração para com a norma universal. Sendo incontestada a supremacia do *dharma*, pode-se perguntar como é possível reconhecer o *artha* que implica sua negação. A resposta está na hierarquia desses "fins": o *artha* só é reconhecido num segundo lugar, se se quiser, em assuntos indiferentes ao *dharma*; o *artha*, finalmente, está contido no interior do dharma que engloba tudo, confinado nos limites prescritos por *dharma*. A situação é paralela à do *kṣatra* com relação ao *brahman*: mesma secularização, que conduz à mesma subordinação; *artha*, tal como *kṣatra*, está separado da totalidade do ser, tornado de alguma maneira autônomo, especial, ou, como diríamos, "racional". Nesse ponto se abre o caminho que leva, de um lado, à concepção convencional ou policial da realeza e, de outro, ao amoralismo referido pelo teórico do Arthashastra – e o paralelo, muitas vezes apontado, com Maquiavel está longe de não fazer sentido.

As visões que exponho aqui apresentam a dupla vantagem de sublinhar a secularização realizada na Índia nesse domínio e de reconhecer seus limites. Porque, se as noções de interesse e de força legítima lembram as especulações ocidentais, não se deve esquecer que o contexto é fundamentalmente diferente. Sendo negação do *dharma* numa sociedade que continua a estar sob o império do *dharma*, a esfera política está separada do domínio dos valores. Não é na esfera política que a sociedade encontra sua unidade, mas no regime social das castas (Bouglé). O sistema de governo não tem valor universal, não é o Estado no sentido moderno do termo e, como veremos, o Estado é idêntico ao rei. A força e o interesse produzem apenas violência e instabilidade; pouco importa, porque nada de essencial é colocado em questão desse modo; muito ao contrário, a unidade social implica e mantém a divisão política.

Observemos ainda que, em se tratando de uma classificação dos tipos de ação, a ação é aqui considerada do ponto de vista do ator: fora do *dharma*, os outros critérios, a satisfação

10. Digha Nikaya, XXVII, § 10 e ss., trad. Rhys Davids, III (S. B. E. IV), pp. 82 e ss. A lenda de Manu no Mahabharata está no Livro XII, Cap. LXVII. Sobre a consideração demonstrada nos textos da Smriti para com a idéia da realeza de convenção, ver as numerosas referências em Kane, *Hist. of Dharmas.*, III, pp. 36-37.

imediata ou o prazer (*kāma*) e o interesse (*artha*), nos colocam na perspectiva subjetiva do ator; *artha* em particular nos identifica ao rei. Isso pode ser visto com clareza no único tratado clássico sobre o *artha*, o Arthashastra de *Kauṭilya*. Antes de passarmos a ele, uma última observação: a perspectiva subjetiva, ou quase individualista, e a negação do *dharma*, ambas implícitas no *artha*, aproximam inevitavelmente o teórico do *artha* e o renunciante. Por mais diferentes que possam ser em si mesmas, as duas espécies de pensamento contribuem para a corrente "secularizante"[11].

## A REALEZA NO ARTHASHASTRA

### *11. DEFINIÇÃO DA CIÊNCIA POLÍTICA A PARTIR DE* DAṆḌA *OU DE* ARTHA

Definindo sua disciplina em duas passagens de sua obra, *Kauṭilya* estabelece de fato uma equivalência entre *daṇḍanīti* e *arthaçāstra*. No início do tratado, define como segue aquilo que chama de quatro ciências: "*daṇḍa* é o instrumento da prosperidade da filosofia, da religião e da economia (as outras três ciências); a conduta de *daṇḍa* é *daṇḍanīti*, que visa a adquirir o que não é adquirido, guarda o que é adquirido, aumenta o que é guardado e distribui o que é aumentado para fins dignos (I, 4, 4-6)"[12].

Enquanto o início dessa passagem parece evocar a ordem política fundada na força legítima, a segunda parte define *daṇḍanīti* e, além de uma referência à justiça ou à eqüidade com a prescrição de distribuição segundo os méritos, introduz uma ordem de idéias completamente diferente com "a aquisição" e o "aumento". É possível lembrar aqui que *daṇḍa* designa também o exército; com a definição seguinte, fica claro que se trata antes de tudo de aquisição de território. No conjunto, portanto, *daṇḍa* seria aqui a força, e *daṇḍanīti* o exercício da força no exterior tanto quanto no interior. Eis agora a segunda definição, fornecida no final da obra, que incide sobre *artha* e *arthaçāstra* (XV, 1, 1-2): "*artha* é a subsistência dos homens; dito de outro modo, da terra provida de homens[13]; o *çastra* que trata dos meios de adquirir e guardar (ou: de fazer frutificar [Jayaswal] essa terra) é o *arthaçāstra*".

Também se indica brevemente no início (I, 1) que os tratados sobre o *artha* tratam da aquisição e da guarda (ou frutificação) da terra. Nessa segunda definição, a noção de aquisição está em seu lugar perfeito, e podemos concluir que a primeira traduz uma espécie de osmose entre as noções de *danda* e *artha*. Tomadas em conjunto, as duas definições produzem algo como: "o exercício da força para a perseveração no interesse e a manutenção da ordem".

Procurando um equivalente para nosso conceito de "político", encontramos dois, estreita e sutilmente combinados: a força legítima (exército, bem como polícia e justiça), que corresponde à função objetiva do príncipe, e o interesse em adquirir, que corresponde a seus fins subjetivos. Isso não é tudo, pois o segundo conceito remete a aspectos tanto econômicos quanto políticos.

11. Sobre o *artha* como meio do *dharma*: R. Dikshitar, "Is Arthaśāstra Secular?", em *Rep. of the Third Orient. Confer.*, 1925, p. 624, e *The Mauryan Polity*, Madras, 1932, p. 249; S. K. Aiyangar, *Evol. of Hindu Admin. Instit. in South India*, Madras, 1931, p. 40; mesmo em certa medida, U. N. Ghoshal, *H. P. T.*, p. 74. Sobre a inspiração secular do Arthashastra, cf. o Prefácio de Jolly à sua edição, Lahore, 1923, pp. 3-5. Sobre o *trivarga* como classificação estrutural dos tipos de ação, acima, Ap. B, p. 322; os melhores autores indianos reconhecem que a liberação, *moksa*, é heterogênea na série: Ghoshal, *H. P. T.*, p. 7; Kane, *H. of Dh.*, II, 1, p. 8, e III, pp. 204-205. Sobre as "relações mútuas" entre o Arthashastra e a literatura jinista, ver a edição de Jolly, p. 10.
12. As referências ao texto do Arthashastra remetem à edição Jolly, Lahore, 1923; cf. a tradução de Johann Jakob Meyer, *Das Altindische Buch vom Welt- und Staatsleben*, Leipzig, 1926. (Nova edição e tradução de Kangle, Bombay, 1960-3.)
13. Jayaswal traduz: "território com... população", mas a distinção não é feita nesse sentido (cf. § 14, *janapada*).



### *12. ECONOMIA-E-POLÍTICA*

Observemos mais de perto a segunda definição e veremos que ela apresenta para nós uma transição do econômico para o político, numa forma, é verdade, muito especial: *artha*, diz ela, é a subsistência dos homens (o econômico!), e acrescenta: é a terra provida de homens (o político!). No econômico, os atores ou agentes são homens e a terra é, implicitamente, seu principal meio de subsistência. No político, o agente é o Príncipe, e, *do seu ponto de vista*, tanto os homens como a terra são meios. A política surge, assim, como uma espécie superior de economia na medida em que, graças ao poder, inclui entre seus meios os homens; a política é a economia por excelência e incide sobre a terra com seu complemento de homens, com os homens de que ela, de alguma maneira, está provida.

Nossa interpretação pode parecer estar em contradição com alguns elementos do contexto, e devemos considerá-la antes de passarmos às definições de Kautilya e do espírito que elas traem. Existe, de fato, um termo distinto, que traduzi por "economia" na primeira definição e que designa uma das quatro ciências, distintas de *daṇḍanīti*. É *vārtā*, cujo radical corresponde àquilo que traduzimos por "subsistência", *vṛttī*. Ademais, toda a enumeração das quatro ciências é bastante notável. Em primeiro lugar vem a filosofia, ou a lógica, *ānvīkṣakī*, proclamada juíz crítico de todas as coisas, inclusive daquilo que é *dharma* ou é contrário ao *dharma*. Essa subordinação da religião à razão crítica é, sem dúvida, excepcional e merece ser sublinhada: ela marca sem ambigüidade a "secularização" sobre a qual insistimos no que precede. A filosofia julgará também o que é proveitoso (*artha*) ou não proveitoso na economia (*vārtā*): *arthānarthau vārtāyām* – e temos aqui a identificação de *artha* e *vārtā*. Depois de ter assim exaltado a filosofia, celebra-se a religião, *dharma*, tal como se faria num tratado sobre dharma – mas depois de a ter relegado a um segundo lugar! Em seguida, em terceiro lugar, precedendo a definição de *daṇḍanīti* traduzida acima e que completa a recomendação de observar a medida na administração do castigo, uma breve passagem apenas é consagrada à *vārtā*: "*varta* (fem.) é a agricultura, a criação de gado e o comércio[14], ela é útil porque fornece grãos, gado e dinheiro, matérias-primas e corvéia (por analogia com passagens semelhantes, sem dúvida é preciso completar com algumas palavras implícitas e ler: 'ela fornece as prestações devidas ao rei, que consistem em grãos etc.); por ela o rei, com ajuda do tesouro e do exército, impõe sua vontade ao seu próprio partido e ao partido contrário' " (I, 4, 1-3). Vemos que *vārtā* é uma atividade empírica, certamente indispensável, mas que não tem princípio e não é uma ciência propriamente dita, talvez porque consista de muitas ocupações diferentes. Ela não é autônoma, mas apenas uma condição necessária do exercício das funções políticas. Manu dá uma impressão muito semelhante; para ele, *varta* não é como as outras disciplinas ensinadas pelos mestres, mas aprendida com as pessoas comuns (VII, 43). Se chamamos *vārtā* a atividade econômica das pessoas comuns, poderíamos quase dizer que *artha* como atividade aquisitiva do Príncipe é um composto de *vārtā* e *daṇḍa*, o poder; esses dois termos, distintos na enumeração das quatro ciências, estão mais ou menos fundidos na noção de *artha* e em todo o livro de Kautilya, como se verá com o exame das atividades econômicas do rei.

### *13. ATIVIDADES ECONÔMICAS DO REI*

O Arthashastra compreende 15 livros. Ora, após o Livro I, que trata da educação do Príncipe, o Livro II trata das rendas do rei ou, se se quiser, do Estado, está longe de ser o maior de todos e representa perto de um quarto da obra. Dedica-se o maior espaço àquilo que é preciso chamar de empreendimentos régios, indústrias de produção e de transformação administradas por seus funcionários. Os impostos propriamente ditos representam um papel relativamente restrito segundo o espaço que lhes é dedicado: exceto algumas breves passagens, apenas o capítulo XXXV é consagrado ao recebimento dos impostos no campo. Mas freqüen-

14. Uma passagem de I, 3 sobre as ocupações do Çudra confirma que *vārtā* não inclui os artesanatos etc. (*kārukuśīlavakarma*).

temente é difícil distinguir entre impostos e lucros obtidos com atividades econômicas: por exemplo, se o Príncipe decide não explorar seu monopólio das minas e da extração do sal, ele o afirma, e as rendas devidas pelo fazendeiro são amiúde chamadas impostos ("taxas") pelos tradutores ou comentadores modernos. De fato, os impostos, tal como os concebemos, não representavam sem dúvida senão uma pequena parte da renda régia. Diante da variedade dos empreendimentos régios, somos tentados a falar tanto de monopólio, quanto de manufaturas régias, mas, no fim das contas, parece que o monopólio se estende em princípio a todas as coisas e que os súditos só podiam exercer atividades independentes quando o rei o permitisse, seja deliberadamente, seja, talvez, segundo um costume ou uma situação de fato que ele considerasse vantajosa aceitar. Tomemos, por exemplo, o comércio. Vemos os oficiais régios imporem, em nome do rei, toda espécie de direitos sobre o transporte e a venda de mercadorias, e o rei ainda pretende, em grande medida, controlar os preços. Existe um superintendente para o comércio, assim como existe um para as minas ou para a metalurgia. Ele dirige a distribuição das mercadorias régias, feita por subordinados devidamente controlados, e, conforme a ocasião, por mercadores devidamente taxados, e parece ser a pessoa encarregada de decidir se um gênero determinado será distribuído pelo sistema estatal ou deixado ao livre comércio.

As dificuldades e as incertezas na interpretação do texto são freqüentes, mas o quadro geral não dá margem a dúvidas. Mais do que falar de monopólios, ou do que distinguir na economia um setor público, dever-se-ia pensar num senhorio. Se se fizer abstração de uma incontestável diferença de contorno, isso que encontramos aqui não é a combinação senhorial de um direito sobre a terra e de um poder sobre os homens?[15] Não quero dizer com isso que o sistema exposto no Arthashastra seja feudal, mas apenas e essencialmente que ele pertence a esse vasto grupo de fenômenos em que o econômico e o político não estão diferenciados. Isso explica a acumulação de detalhes técnicos relativos a todas as espécies de indústrias no sentido mais amplo do termo, aí incluídas a agricultura, a criação de gado e dos cavalos, a captura e o adestramento de elefantes, bem como as indústrias no sentido estrito. As tavernas, monopólio régio, servirão de ilustração. Elas são, em primeiro lugar, estabelecimentos lucrativos, mas também os escritórios dos delatores da polícia; ao mesmo tempo, segundo o princípio geral de que o rei e a polícia devem devolver a seus proprietários os bens roubados, o gerente é responsável pelos bens, em particular as jóias, dos que vão ali beber.

Alguém poderia perguntar, naturalmente, que relação existe entre o quadro fornecido pelo Arthashastra e a realidade vivida da Índia antiga. Se a maioria dos eruditos indianos afirma que o Arthashastra pertence provavelmente à época Maurya (o autor teria sido ministro do rei Candragupta, por volta de 300 a. C.), a obra não pode ser datada com certeza; alguns a consideram, ou bem a visão ideal de um teórico – o que ela é, certamente, por um lado, como testemunham as definições refletidas e precisas cujas amostras examinamos –, ou então uma espécie de descrição convencional. Entretanto, é possível supor que as preocupações práticas do autor não permitissem que ele se afastasse daquilo que conhecia da realidade de sua época. Além disso, se, no que precede, às vezes, por comodidade, apresentei elementos da descrição como se eles existissem de fato, procurei me prender sobretudo ao quadro conceptual. Por exemplo, pode-se duvidar – e para esta atitude existe uma inclinação geral – de que o rei jamais tenha exercido sobre as atividades econômicas um domínio tão completo quanto o mostrado por Kautilya. Não está aí, neste estudo, nossa preocupação essencial; trata-se de saber-

15. Isto já estava escrito quando descobri que o grande historiador Marc Bloch, numa série de conferências proferidas em 1936, mas inéditas até hoje, definira o senhorio precisamente por "essa união, antes essa fusão, de um empreeendimento econômico e daquilo que ousarei chamar de um grupo de soberania" (*Seigneurie française et Manoir anglais*, Paris, 1960, p. 17). (Sobre esse ponto, Daniel Thorner lembra oportunamente Maitland para uma definição do mesmo tipo, não mais do senhorio mas da feudalidade, cf. *Contrib.* VII, p. 103.) Uma passagem de Maine é pertinente; trata-se de saber se o imposto predial em vigor na Índia sob o governo britânico (*Land Revenue*) é um imposto ou uma renda: "Podemos admitir, pelo menos até uma informação mais detalhada, que no começo da história da propriedade não existisse distinção, como para nós, entre poder político e de propriedade" (Henry Sumner Maine, *Village Communities*, ed. 1890, pp. 228-229).



mos, para além das incertezas de fato, se o autor concebia verdadeiramente as coisas tal como disse, na perspectiva do *artha*. Se, do seu ponto de vista, os fenômenos que chamamos de econômicos e políticos estavam na relação que examinamos. Se se tratasse de passar das idéias aos fatos, seria necessário em primeiro lugar acrescentar à nossa pesquisa um longo e difícil estudo das inscrições. Embora muito já se tenha feito nesse sentido, a publicação e a exploração sistemática dessas fontes ainda representa um campo imenso aberto à erudição. O que podemos dizer por enquanto? Tomado em seu sentido mais amplo, o quadro proporcionado pelo Arthashastra talvez esteja mais próximo do vivido do que aquele que se pode extrair da literatura sobre o dharma, com exceção do que concerne à administração da justiça. No Arthashastra, o Príncipe é o ator econômico por excelência. Isso contradiz a tese convencional da realeza como função policial pura e simples, essa tese que já nos inclinamos a tomar como uma racionalização da prática. No Arthashastra, o rei é senhor de tudo e, em primeiro lugar, do solo. Sua parte das colheitas (amiúde chamada *bhāga*), longe de desaparecer como uma simples retribuição de seu serviço de proteção dos agricultores, é muito semelhante à parte (*vibhāga*) que ele taxa antecipadamente sobre o produto das minas que ele arrenda em virtude de um direito de propriedade incontestado em toda a literatura. Isso tende a confirmar que o rei não era um simples "protetor", como a Smriti queria nos fazer crer, mas tinha um direito total sobre o solo cultivado. Mas esse ponto é controverso, e a conclusão exige, evidentemente, ser verificada com base em dados mais diretos.

### *14. O ASPECTO POLÍTICO: OS SETE ELEMENTOS DO REINO*

O Livro VI do Arthashastra, muito breve, trata quase inteiramente da definição do reino enquanto constituído de sete membros ou elementos naturais (*prakṛti*): *svāmi-amātya-janapada-durgā-koça-daṇḍa-mitrāni*: 1. o senhor; 2. os companheiros; 3. a região; 4. a fortaleza ou cidade fortificada; 5. o tesouro; 6. o exército; 7. o aliado.

A definição aparece também na Smriti, com variantes para os nomes de alguns elementos e na ordem da enumeração. A ordem é evidentemente significativa e deve ser interpretada como tendo um valor hierárquico. Isso se vê nas discussões de formas de alternativas feitas no Livro VIII, como a seguinte: "Que dificuldade é mais grave, aquela que incide sobre o mestre (1º termo) ou sobre os ministros (2º termo)?" Quer dizer: supondo-se que as duas se produzam ao mesmo tempo, qual delas deve ser acudida em primeiro lugar? É preciso observar essa forma de alternativa que exprime uma ação problemática, completamente de acordo com o que foi dito a respeito do *artha*, que lembra as discussões de Maquiavel e, mais perto de nós, a teoria da ação de Talcott Parsons. Verifica-se em cada caso que a conclusão é sempre aquela implicada na ordem da enumeração: cada elemento é mais importante, mais fundamental, do que aquele que o segue. É, ademais, o que acontece freqüentemente nas enumerações indianas, muito embora a ordem inversa também seja encontrada. O número 7 indica evidentemente uma totalidade; nessa enumeração hierárquica dos elementos de um conjunto aplica-se ao domínio público um procedimento essencialmente religioso.

Retomemos a enumeração: vem em primeiro lugar o senhor, quase se poderia dizer, menos bem, o proprietário. A palavra "rei", *rājan* é relativamente rara na obra. Entretanto, diz-se uma vez que o reino é, em resumo, o próprio rei. O segundo termo, *amātya*, designa os membros da casa régia entre os quais o rei escolhe seus altos funcionários e conselheiros (*mantrin*). A região, *janapada*, aparece em outros textos como *rāṣṭra*, o reino, ou até mesmo *janāḥ*, o povo. D. R. Bhandarkar demonstrou, segundo as características desse elemento, que o termo conota ao mesmo tempo o território e a população (como se disse acima "a terra com sua provisão de homens"). As palavras francesa *pays* e inglesa *country* guardam essa dupla conotação. Com relação às idéias modernas, em que importa apenas a idéia de território, tem-se aqui um estado de indiferenciação[16]. O *janapada* é também (ou se poderia dizer apenas?) uma unidade territorial, dividida em quatro partes em Kautilya.

16. Enumeração dos sete elementos na Smriti: Kane, III, 17, nota; os elementos 1 e 2, 5 e 6 aparecem emparelhados em Manu. Sobre o aspecto hierárquico: Arthashastra, VIII, 1, 5; Manu, IX, 295; outras enumerações: Manu VII, 156 (12 elementos) e 157 (5 elementos). Sobre território e população: D. R. Bhandar-

A cidade fortificada, *durgā, pura* em Manu, é descrita em outro Livro (II, 2) como a capital, tanto do reino quanto de cada distrito ou *janapada*. Segundo Jayaswal, o par *paurajānapada* "habitantes da cidade e do campo" remeteria a um sistema de assembléias, mas essa hipótese não foi demonstrada. O exército tem o mesmo nome: *daṇḍa*, sendo chamado também, no mesmo texto, de *bala*, "a força".

O último termo, o aliado ou amigo, parece não ter lugar aqui, porque é evidentemente externo ao reino. Na realidade, ele demonstra a importância conferida na Índia à relação como fator ou suporte do ser particular. É o tipo de relação que pode levar à compreensão do quanto estamos aqui distanciados da mentalidade ocidental moderna para a qual "o indivíduo" existe por si só, tipo de relação, ainda, que conceberia o Estado, definido em si mesmo, como "tendo relações estrangeiras".

Com relação a três pontos – hierarquia, território-e-população, relação externa como parte integrante do ser real –, uma descrição de um grupo indiano moderno extraída apenas da observação mostra uma situação exatamente semelhante àquela fornecida pelo Arthashastra (estou falando de minha monografia sobre uma subcasta da Índia do Sul). Isso não aconteceu por acaso[17].

## CONCLUSÃO

Tentei colocar numa perspectiva global e comparativa alguns dados bastante conhecidos sobre a concepção da realeza na Índia antiga. Isso me levou a insistir em dois acontecimentos em duas etapas. O primeiro acontecimento, que na verdade se configura no palco da história da Índia, é a secularização da realeza expressa na relação *brahman-kṣatra*. Ela nos convida a rever algumas noções correntes sobre a relação entre hierarquia e poder. A segunda etapa é mais complexa. Ela nos surgiu em duas formas: por um lado, na idéia de realeza contratual, que parece emanar dos renunciantes; por outro, na teoria do *artha*, que possui ligações com o individualismo dos renunciantes e sua negação dos valores bramânicos, mas constitui um domínio político-econômico. Esse domínio é, na tradição predominante, *relativamente* autônomo com relação aos valores absolutos. Na medida em que ele seja autônomo, existe *grosso modo* um paralelismo com o desenvolvimento ocidental moderno, e isso leva a uma generalização hipotética: esse domínio, tal como o conhecemos, emergiria necessariamente em oposição ao domínio universal e englobando religião e valores últimos e se separando dele; o fundamento de semelhante desenvolvimento seria o reconhecimento do indivíduo[18].

kar, *Aspects*, pp. 68-69, cf. Arthashastra, XII, 4; Pran Nath, *A Study in the Economic Condition of Ancient India*, London, 1929, *passim*. Sobre as dimensões do *janapada*, Pran Nath, pp. 45 e ss. Bouglé observa que na Índia não existe uso local (*lex loci*): "cada indivíduo, para onde quer que ele emigre, leva consigo a lei de seu grupo", o direito é dito "pessoal" (*Régime des Castes*, p. 184). Um estudo recente e importante da forma do Arthashastra, que aclara também seu conteúdo, nos lembra de que a discussão em forma de alternativa não é especial para esse texto, mas é típica do gramático Patanjali e aparece até mesmo na literatura filosófica (L. Renou, "Sur la forme de quelques textes sanskrits", em *Journal Asiatique*, Paris, 1961, n. 2, pp. 191-192).

17. *Une Sous-caste*, pp. 141 e ss., 150-152; 12-13; 156, § 3.

18. Trata-se sobretudo nesta hipótese de formular uma relação entre dois domínios ou "sistemas" de que se ocupa a antropologia. Uma dificuldade aparente mencionada brevemente acima (p. 346) e em outro lugar (Ap. A. p. 313) deve, sem dúvida alguma, ser discutida aqui. Pode-se discordar de que o próprio termo política provenha da *polis* grega e de que, mesmo que se deixem de lado suas próprias constituições políticas, a Grécia antiga nos ofereça, no pensamento de seus filósofos, um domínio político que não é nem oposto à religião como sistema de valores absolutos, nem fundado no indivíduo. Mais precisamente, a especulação grega é nitidamente diferente da de Maquiavel e de Hobbes, delas difere como a filosofia política da ciência política, uma essencialmente normativa, parte da sociedade ou do Estado, a outra, empírica pelo menos em princípio, parte do indivíduo. Tanto na filosofia quanto na religião, tudo é governado pelos valores últimos, eis por que o Estado ideal de Platão é uma sociedade hierárquica. Em outros termos, a filosofia está, pelo menos nos seus começos, no interior da esfera da religião (ou, mais exatamente, dos valores últimos do tipo geral), o domínio político, tal como visto pelos modernos, não está aí. Ao mesmo tempo, a filosofia difere da religião no sentido de que os valores últimos não são dados por revelação, tradição ou fé, mas descobertos ou estabelecidos apenas pelo uso da razão humana. (Isso não é nada novo, cf. Hegel, *Vorlesungen in die Geschichte der Philosophie*, ed. Michelet, Stuttgart, 1940 – *Oeuvres complètes*, t. XVI – I, p. 92.) Como a razão se exprime de fato através dos homens particulares, o recurso à razão não podia não conduzir ao reconhecimento do indivíduo, como com os Estóicos, e a razão devia, para os modernos, se tornar a arma do indivíduo.
Isso não é fazer um julgamento de valor da filosofia antiga, nem negar o papel que ela representou na gênese do indivíduo no Ocidente, mas apenas dizer que a filosofia política, e a dos Gregos em particular, representa no conjunto, entre os dois extremos considerados neste estudo, uma etapa intermediária na medida em que o padrão que ela aplica à sociedade e ao Estado não é o indivíduo, mas é derivado de valores últimos englobantes, como na esfera religiosa. Pode-se então perguntar da oportunidade de se definir a esfera política tão estreitamente como foi feito aqui. Tratando-se da concepção que predomina entre os modernos, na qual vivemos, e do fato de que o sociólogo ou o antropólogo a trazem consigo, conscientemente ou não, pode-se pensar que seja absolutamente necessário distingui-la, com um ou outro nome, se se quiser evitar confusões.



Surpreendem muito mais as semelhanças com o Ocidente se tivermos em mente as vastas diferenças contextuais: diferença no ponto de partida, diferença na gênese e na situação do indivíduo (cf. Ap. A, p. 313, e B, p. 322 e p. 325), diferença também no resultado final: na Índia, a autonomia do domínio é relativa, e no domínio mesmo o econômico e o político não estão verdadeiramente diferenciados. Como naquilo que se refere à religião (Ap. B, nota 27), a diferença parece estar menos no desenvolvimento em si, em seu princípio e sua orientação, do que no fato de que o desenvolvimento indiano ocorreu no interior do quadro dado, sem que ele fosse alterado ou que dele se emancipasse. Insistamos nesse ponto, antecipando um outro estudo: no Oeste, a esfera política, tendo-se tornado absolutamente autônoma com relação à religião, constituiu-se num absoluto: comparativamente, a "nação" moderna encarna seus valores absolutos próprios. Isso não se produziu na Índia. E é possível supor que tal só aconteceria se o domínio político-econômico fosse relativamente autônomo e se o indivíduo permanecesse, no essencial, fora do mundo social.

Sem abrir aqui a ampla questão da história da Índia, observarei um paradoxo bastante bem-vindo. Neste estudo, como anteriormente a propósito da religião, quando estávamos preocupados com caracteres permanentes, fomos conduzidos a reconhecer um desenvolvimento histórico, quero dizer um desenvolvimento não só cronológico, mas significativo no quadro indiano comparado ao Ocidente. E mais: agora que tomamos cuidado no supor inicialmente que a história da Índia seja redutível a esquemas ocidentais, terminamos por constatar um paralelismo. Isso contrasta com os trabalhos de alguns historiadores modernos. Eles seguem Marx, exceto num ponto: ali onde – com razão, segundo seu ponto de vista – ele via uma estagnação, querem agora encontrar um movimento, nem que seja o da mudança material em lugar da mudança significativa. Parecem até tentar estabelecer a realidade da Índia na linguagem do Ocidente. Consideramos preferível um esforço para submeter nossa linguagem à realidade indiana. A pesquisa do sentido libera uma pensamento, a pesquisa das mudanças não libera a história.

Que me seja permitido, para terminar, chamar a atenção para alguns dos limites desse ensaio e para suas razões. Deixei de lado os acontecimentos factuais para os quais as inscrições são a única fonte. Mas, mesmo no nível das idéias, fui obrigado a passar em branco sobre muitos aspectos da questão por uma razão que pode surpreender; porque se pressente, para os próprios fatos ocidentais, a ausência de uma formulação mais satisfatória do ponto de vista sociológico do que aqueles de que dispomos no momento atual, pelo menos segundo meu conhecimento. A uma primeira vista, imagina-se que nosso lado do quadro é mais bem conhecido e que todo esforço deve ser dirigido para o lado indiano. Mas se percebe também que nossas instituições e nossas formas de pensamento raramente foram formuladas em termos comparativos. De fato, é só porque a situação indiana é, de certo modo, tão nítida e lógica que se encoraja a proposta de uma visão comparativa. Mas, para ir mais longe, seria preciso começar por limpar o terreno que está à nossa frente. Essa tarefa comparativa se impõe, seja quando a

propósito da religião falamos de uma certa "ultramundanidade" e do lugar do monarquismo no cristianismo, seja quando aqui mesmo tangenciamos uma suposta luta entre as instâncias "espirituais" e "temporais", ou ainda – noção muito utilizada atualmente – quando falamos de "feudalidade" (que seria preciso analisar em traços claramente definidos). Talvez tenha chegado a hora de dirigir para nós mesmos o espelho que o antrópologo dirige para sociedades estrangeiras, de tentar formular nossas próprias instituições numa linguagem comparativa. Quero dizer uma linguagem que dê conta do que aprendemos com outras sociedades, por mais incompleto que seja esse conhecimento. Não há dúvida de que essa tarefa é penosa. Mas pode ser esse o caminho régio para o avanço da compreensão sociológica.

# *APÊNDICE D*

## NACIONALISMO E "COMUNALISMO"[1]

[Propomo-nos aqui refletir sobre um fato maior da história política da Índia no século XX que pode ser grosseiramente designado como o distanciamento crescente entre Hindus e Muçulmanos que levou, finalmente, por ocasião da independência em 1947, à partilha do país entre dois Estados, com os massacres e as enormes transferências de população que se seguiram. Sem dúvida alguma, pode-se, a rigor, atribuir a partilha apenas à intransigência do chefe da Liga Muçulmana, Jinnah, em sua oposição ao Partido do Congresso, com predominância hindu mas de orientação liberal, intransigência essa auxiliada pela decisão dos Ingleses de precipitar sua própria partida. A visão que predomina, sobretudo na Índia, reconhece a existência de uma oposição crescente entre as duas comunidades religiosas, ou seus representantes, desde o começo do século, mas a atribui principalmente à vontade dos Ingleses de dividir o país para aí permanecerem. Acreditamos que esse processo veio de muito longe, mas sobretudo nos esforçaremos para mostrar, com este exemplo maior, que as "mudanças sociais" na Índia contemporânea são compreensíveis como combinações do antigo e do novo, de aspectos tradicionais e de aspectos modernos e, em conseqüência, a partir de uma comparação suficientemente precisa dos dois tipos de sociedade. No caso presente, a tarefa principal consistirá em extrair uma definição comparativa da nação. Trabalharemos nisso em duas etapas, primeiro com relação à religião e aos valores absolutos, depois no que diz respeito ao lugar da noção de território em sua concepção da nação.

A oposição das comunidades religiosas na Índia é designada em inglês pelo termo *communalism*, que transcrevemos por comodidade. Eis uma definição: "a ideologia que insiste no grupo formado pelos adeptos de cada religião como a unidade social, política e econômica, e na distinção e mesmo no antagonismo entre tais grupos"[2].

1. Em inglês: "Nationalism and Communalism", em *Contributions to Indian Sociology* VII, 1964, pp. 30-70. A presente versão difere da anterior em dois pontos: 1. no início, uma longa seção crítica e polêmica (pp. 30-47) foi omitida e substituída por uma breve introdução; 2. foram suprimidas as referências bibliográficas secundárias e reduzidas as notas apenas ao essencial. Os acréscimos estão entre colchetes.
2. Wilfred Cantwell Smith, *Modern Islam in India*, Lahore, 1943, p. 185.

W. C. Smith, a quem foi emprestada essa definição, torna mais precisa a relação à religião e ao nacionalismo numa observação que nos servirá de ponto de partida: "A classe média muçulmana, poder-se-ia dizer, substituía a religião pelo comunalismo exatamente no mesmo sentido em que se poderia dizer que o nacionalismo tomou o lugar da religião no mundo capitalista no Ocidente"[3].]

## I

Existe ao mesmo tempo paralelismo e assimetria entre as expressões "nacionalismo" e "comunalismo". O nacionalismo remete à nação, quer se trate de aspiração de constituir uma nação ou de uma tendência inspirada por sua existência. O comunalismo supõe a existência de uma "comunidade" no sentido de um grupo de pessoas adeptas da mesma religião, mas o termo é formado como "nacionalismo" e é ele que nos dá a direção e como que a intenção de seu sentido: o comunalismo é algo como o nacionalismo, mas no qual a nação seria substituída pela comunidade religiosa. Em outros termos, é a afirmação da referida comunidade enquanto grupo político. Esse caráter híbrido está implicado no termo. Existe mesmo uma contradição implícita entre um e outro, como se o comunalismo propiciasse à sua comunidade o consolo que normalmente deveria ser encaminhado para a nação.

A nação, no sentido restrito de um grupo político moderno provido de certos caracteres, é geralmente definida *no interior do quadro das idéias políticas modernas* como um grupo de pessoas unidas segundo sua própria vontade e tendo certos atributos comuns (território, história e facultativamente outros). Fica claro que, para nosso objetivo atual, teremos de considerá-la num quadro mais amplo, defini-la comparativamente ou pelo menos isolar alguns de seus caracteres comparativos. Para tanto será preciso explicitar, pelo menos em parte, com referência à sociedade em seu conjunto e a outros tipos de sociedades, aquilo que geralmente se deixa implícito na definição[4].

Eis nosso ponto de partida. Por um lado, o comunalismo difere do nacionalismo pelo lugar que nele parece assumir a religião. Por outro, o elemento religioso que entra em sua composição parece ser apenas a sombra da religião, a religião tomada não mais como essência e guia da vida em todos os domínios, mas apenas como sinal da distinção de um grupo humano, e virtualmente pelo menos político com relação a outros.

A primeira implicação dessa situação é que a nação não é construída a partir da religião comum de um grupo de pessoas. Entretanto, temos exemplos de nações, no sentido estrito do termo, que possuem uma religião de Estado e, em termos abstratos, não é inconcebível que todos os membros de uma nação tenham a mesma religião. Pode-se citar a similitude das crenças

3. *Ibid.*, p. 214. Marx dizia o mesmo da religião no mundo moderno, a propósito da "Questão Judaica": "ela não é mais a essência da comunidade, mas a essência da distinção" (*Oeuvres philosophiques*, t. I, pp. 179-180). No que segue, as expressões "nacionalismo" e "comunalismo" se aplicam concretamente apenas à situação estudada. Ampliar sua referência levaria à confusão. Assim, o sentimento de pertença religiosa dos Hindus ou dos Muçulmanos no passado, numa época em que a idéia de nação estava ausente, é chamado comunalismo por uns (Smith, *op. cit.*, p. 44), nacionalismo por outros (N. C. Chaudhuri, *The Autobiography of an Unknown Indian*, Londres, 1951, pp. 408 e ss.). Pode-se tirar proveito da análise deste último autor sem agrupar como ele, no rótulo de "nacionalismo", atitudes que ele próprio caracteriza como diferentes.

4. Marcel Mauss estava muito preocupado, particularmente, parece, em 1919-20, em ver a nação comparativamente (cf. suas notas póstumas, "La Nation", em *L'Année sociologique*, 3e série, 1953-54, pp. 7-68, e a comunicação abaixo, nota 8). Para dar uma definição da nação como tipo de sociedade, ele classifica as sociedades ("provisoriamente"). Entre as sociedades "não segmentárias", distingue dois tipos, aquelas de "integração difusa e poder central extrínseco, que propomos serem chamadas de povos ou impérios" (p. 19), e, em oposição a elas, as nações: "Entendemos por nação uma sociedade material e moralmente integrada, com poder central estável, permanente, com fronteiras determinadas, com relativa unidade moral, mental e cultural dos habitantes, que aderem conscientemente ao Estado e às suas leis" (p. 20). Segundo essa definição, as cidades da Grécia antiga são nações (pp. 16-17). Sobre a "integração moral", ver abaixo, nota 7.



religiosas entre os fatores suscetíveis de contribuir para a homogeneidade cultural de uma determinada nação. Fica claro, então, que a exclusão da religião como base da nação não é uma questão empírica, mas normativa. Por que seria assim? Diz-se muitas vezes que na sociedade moderna, por oposição às sociedades tradicionais, a vida social e política, e em particular o Estado, foram "secularizados". Isso significa que, na sociedade moderna, a esfera da religião foi restringida de tal maneira que a organização política, entre outras, escapa a ela, é *autônoma*, isto é, tem seus próprios valores e é suprema em seu próprio domínio[5]. Esse é um aspecto da revolução moderna que opõe a nação moderna à maior parte das entidades políticas correspondentes do passado, sejam elas hindus, islâmicas ou outras. Observemos que nos livramos de um dificuldade ao evitarmos falar, sem necessidade, da nação como objeto de um culto ou de uma religião e ao substituirmos a "religião" pela consideração dos *valores últimos* aplicados à sociedade em um de seus aspectos. Desse ponto de vista, os sistemas de valores últimos são de dois tipos: no primeiro, todas as esferas da vida são submetidas imediata e formalmente aos mesmos valores; no segundo, algumas esferas têm seus próprios valores, especiais, mas por definição absolutos em sua esfera. Além disso, o primeiro tipo corresponde à religião de grupo, ao passo que, no segundo, a religião está ligada à pessoa individual.

Alguém poderia objetar dizendo que algumas nações possuem uma religião oficial. No Reino Unido a relação entre o Estado e a religião oficial é muito estreita, sendo ambos presididos pelo soberano. Mas essa sobrevivência, precisamente, só é possível em virtude de uma dupla distinção bastante estrita: entre religião e política, e entre o Estado e a nação; não existe religião da nação; ao contrário, o Estado garante a cada membro da nação a liberdade de praticar a religião de sua escolha (ou nenhuma delas). As duas distinções são solidárias, e se tem aqui uma parte de um conjunto ou sistema, pois é apenas a religião do indivíduo que pode permitir que a esfera política escape à sua autoridade.

Para compreender a transformação, e apreciar todo o sentido que o "indivíduo" assume aqui, é preciso voltar uma vez mais à revolução nos valores, crucial para a comparação entre sociedade moderna e sociedades tradicionais (cf. Ap. A, § F; Ap. C, § 8, final e nota 18). A universalidade e a racionalidade, que estariam ligadas à religião enquanto esta governasse a ordem social em conformidade com a natureza última das coisas, foram transferidas para o homem como indivíduo e medida de todas as coisas[6]. A nação é o grupo político concebido como uma coleção de indivíduos[7] e é, ao mesmo tempo, em relação às outras nações, o indivíduo político[8]. Eis por que ela é incompatível com a religião do tipo antigo.

5. Foi com esse ponto de vista que muitas vezes se condenou, na Índia do século XX, a intrusão da religião na política. Sendo a ciência política um dos pontos fortes das universidades indianas, essa atitude era esperada da parte dos chefes políticos esclarecidos, e a Índia independente (Bharat) lhe deve uma Constituição secular. Mas esses chefes esclarecidos falharam em reconhecer que os agitadores políticos mais poderosos de seu partido, como Tilak e Gandhi, misturaram à vontade a religião na política, e com muito sucesso. Esse fato não pode ser ignorado sem alguns danos.

6. [Cf. a definição do "indivíduo" na Introdução, acima, p. 56.] O caso do Islã apresenta algumas dificuldades à primeira vista, como uma religião individualista que não deu autonomia ao domínio político. Mas o Islã não (preparou e) aceitou, como o cristianismo, a revolução moderna dos valores; não é uma religião do indivíduo no sentido atual.

7. Que a nação seja um grupo político formado de indivíduos – no sentido empírico do termo –, isso já foi apontado por Mauss. É o aspecto concreto do que ele chama de "integração moral" (acima, nota 4): uma tal sociedade aboliu "toda segmentação por clãs, cidades, tribos, reinos, domínios feudais". "Essa integração é tal, nas nações de um tipo naturalmente acabado, que não existe, por assim dizer, intermediário entre a nação e o cidadão..., que a onipotência do indivíduo na sociedade e da sociedade sobre o indivíduo... tem algo de desregrado, e que se coloca a questão da reconstituição dos subgrupos" (*loc. cit.*, p. 24) (como pensava Durkheim).

8. Pode parecer existir uma incoerência lógica na conjunção dos dois aspectos: como uma coleção de indivíduos pode constituir um indivíduo de uma ordem superior? Eis aí uma questão importante, o lugar na opinião moderna de uma divisão efetiva que provavelmente só a sociologia possa resolver, e que aqui só pode ser assinalada. Os dois aspectos da nação são dados empiricamente nas diferentes partes da ideologia moderna, mas há uma tendência que inclui o segundo aspecto em nome do primeiro e inibidor à

Vê-se facilmente o contraste entre o tipo de grupo político assim definido, com relação à religião e aos valores últimos, e as entidades políticas mais ou menos correspondentes da espécie tradicional. Tomemos, por comodidade, o caso do reino na Índia antiga (acima, Ap. C). A ordem aí não está fundada na autonomia do homem particular, mas na interdependência dos tipos particulares de homens. Não existe "corpo político" no sentido estrito, dado que o rei é o único sujeito político, e não sem uma reserva importante, pois, se o rei governa, quem reina é o *dharma*. Não existe autonomia da esfera política porque, exceto a religião, só existe um domínio, econômico e também político, no qual não prevalece nenhuma lei, nenhuma regra universal, mas apenas a técnica e a força.

Como o comunalismo se situa entre esses dois extremos? A eles estão misturados, e modificados por sua combinação, elementos dos dois universos. A tendência principal talvez seja moderna. A consciência de uma comunidade de ser diferente das outras tal como um indivíduo é diferente dos outros, sua vontade de viver unida à mesma vontade dos outros, e também sua capacidade de se refletir num território – veremos adiante o caso do Paquistão –, tudo isso aproxima o comunalismo do nacionalismo. Mas a adesão à religião de grupo os distingue fortemente. O traço crítico é que no comunalismo a religião de grupo pretende constituir a particularidade do grupo, ao passo que o acesso do indivíduo exige que a religião de grupo seja substituída pela religião individual.

O comunalismo aparece assim como um fenômeno híbrido, talvez transitório. É muito natural que formas misturadas apareçam na zona de transição entre os dois sistemas que opusemos. Pensemos na modificação profunda que os separa, na diferença de ambiente entre a sociedade européia que deu origem à nação e nos países que nos nossos dias tentam adotá-la. Mesmo entre nós, aliás, o Estado não se separou fácil e imediatamente da religião como uma organização independente; em certos casos, foram necessárias guerras de religião quando confissões em presença estavam infinitamente mais próximas uma da outra do que o hinduísmo e o Islã.

Essa reflexão sugeriria que essas guerras marcaram a mesma transição que produziu o comunalismo na Índia e que existe um certo paralelismo entre os dois fenômenos. Poder-se-ia chamá-las de doenças infantis da nação, mas isso implicaria que toda transição é um fenômeno patológico e que a nação é necessariamente o produto final da transformação. Ora, não estamos seguros disso no caso em questão, e muito menos ainda de que a nação, no sentido estrito, tenha deixado de predominar no mundo de hoje. O próprio comunalismo é ambíguo. Ele pode aparecer finalmente, retrospectivamente, tanto como uma transição verdadeira para a nação, quanto como uma tentativa, por parte da religião, de se opor à transformação, mas apresentando todas as aparências externas de um Estado moderno. Uma espécie de Janus político, voltado ao mesmo tempo para o passado e para o futuro.

tudo, a nação é apenas uma coleção de indivíduos, um dado puramente empírico sem realidade absoluta e normativa: o Estado é apenas o instrumento da dominação de certos interesses sobre outros. O indivíduo não encontra nada de ontologicamente real entre ele mesmo e a humanidade inteira. Numa comunicação de 1920 ("La notion de nation et d'internacionalisme", em *Proceedings of the Aristotelian Society*, Londres, N. S., vol. XX, 1920, pp. 242-252), Mauss chama essa espécie de internacionalismo de "utopia" cosmopolita de uma "seita". Diz que essas idéias não correspondem a nenhum grupo "natural" e não exprime nenhum interesse definido: "elas não são senão a última consecução do individualismo puro, religioso e cristão ou metafísico". A noção do "homem como cidadão do mundo" é a conseqüência "de uma teoria etérea do homem mônada idêntico em toda parte, agente de uma moralidade transcendente às realidades da vida social", alguma coisa que pode ser verdadeira "no limite", mas que não pode ser "motivos de ação nem para a maior parte dos homens nem para nenhuma sociedade". Esse texto é precioso para nós; ele diz em substância que o internacionalismo é um desenvolvimento errôneo do individualismo. Mas, afinal de contas, a partir da idéia moderna geral, normativa, do indivíduo como encarnação do absoluto, o desenvolvimento é lógico. É falso porque negligencia a sociedade de duas maneiras: 1. supondo que a ideologia moderna do homem como indivíduo explica suficientemente a vida real do homem em sociedade; 2. correlativamente, preferindo a coerência imediata de seu esquema intelectual ao reconhecimento da existência da nação no mesmo universo social que deu origem a essa mesma ideologia. Para o sociólogo, a nação é, em primeiro lugar, a sociedade que *se quer a si mesma* como composta de indivi-



Para concluir, o exemplo do comunalismo mostra que uma nação não nasce de um simples tecido de solidariedades sem relação com os valores, como supõem alguns autores. Um sistema de valores exclui a nação, um outro não admite outro grupo político. O exemplo sugere as seguintes conclusões de método: 1. a compreeensão de um fenômeno de "mudança" como esse exige uma comparação entre os universos sociais tradicional e moderno; 2. essa comparação exige que a religião, e em geral os valores últimos – mesmo que eles não tenham ares religiosos –, sejam tomados como constitutivos da sociedade.

## *II*

Para tratarmos de um caso concreto, poderíamos partir do estudo de Beni Prasad, um dos raros esforços de avaliação objetiva das causas da divisão política entre as duas comunidades por parte de um Hindu, ou de um Indiano não muçulmano, e tanto mais notável porque publicado num momento em que a questão era muito delicada em 1945 (o autor, professor de ciência política na Universidade de Allahabad, acabava de morrer[9]). Beni Prasad tem o mérito de fazer intervir fatores que são importantes para o sociólogo. Há quatro pontos principais. Primeiro, durante a dominação muçulmana, não se produziu nenhuma "fusão social geral" entre as duas comunidades, mas apenas influências recíprocas e uma fusão cultural. Em segundo lugar, os Hindus, e mais tarde os Muçulmanos, para reafirmarem sua religião, ou sua cultura, em face do desafio cristão e ocidental, tiveram que se voltar para suas glórias passadas para delas extrair uma reforma de sua religião. Esse apelo, por um lado às Upanishads, ao Veda e à Gita, por outro ao Corão e aos começos do Islã, contribuiu para distanciar uns dos outros. Em terceiro lugar, a transição difícil para uma ideologia igualitária foi deixada completamente nas mãos das classes médias, nas quais a rivalidade se desenvolvia entre membros das duas comunidades "para os poucos postos diponíveis" na administração; os Muçulmanos, atrasados nesse desenvolvimento, chegaram a acreditar que a transferência do poder pelos Ingleses aos Indianos não levasse a um "reino hindu" ("Hindu Raj"). Em quarto lugar, a instituição de eleitorados distintos acentuou a divisão. Beni Prasad insiste em dois fatores, para ele predominantes: a revivescência religiosa e os eleitorados distintos (pp. 48, 52), e meu resumo é insuficiente, principalmente no que concerne às complicações da representação e do governo sob o regime inglês. Mas não se pretende aqui fornecer uma enumeração completa nem, sobretudo, apreciar a importância relativa dos diversos fatores. Isso, sem dúvida, seria prematuro e exigiria, de todo modo, o trabalho de um historiador. Propomo-nos apenas chegar a um quadro aproximado em que os fatores sociológicos estejam presentes. Ele será obtido, acredito, se forem acrescentadas à enumeração de B. Prasad as conseqüências da perda do poder político pelos Muçulmanos. Passando em revista alguns pontos com a ajuda de Beni Prasad e de outros autores, veremos, ademais, despontarem inúmeras questões para pesquisa futura.

1. *Heterogeneidade social definitiva das duas comunidades.* – É o fator fundamental, também colocado por N. C. Chaudhuri no centro de suas considerações. Esse ponto é bastante evidente e, se é muitas vezes esquecido, é porque se tem acreditado ser possível considerar a sociedade independentemente da religião e também porque, particularmente nas aldeias da Índia do Norte, pode parecer ilusório para o observador superficial. De fato, uma sociologia da interação poderia muito bem não se preocupar com esse problema e achar difícil explicar as repentinas explosões de hostilidade, ou mesmo os motins, que se produzem. Seria tudo muito diferente se se tomasse o cuidado de distinguir sistematicamente entre o que se produz e o que deveria idealmente se produzir em conformidade com as normas e os valores dos próprios atores. Na seqüência da conquista muçulmana, as duas comunidades tiveram de viver lado a lado no nível do fato. Com relação aos seus valores respectivos, de um lado os Muçulmanos deixavam que os infiéis vivessem, abolindo até mesmo – de Akbar a Aurangzeb – a capitação devi-

9. Beni Prasad, *India's Hindu-Muslim Questions*, Londres, 1945. Citemos também a biografia já mencionada de N. C. Chaudhuri (pp. 408 e ss.).

da a esse título; por outro lado, os Hindus aceitavam mestres que não podiam transformar em Kshatriyas em razão de sua recusa em se submeter aos Brâmanes. Donde o sentimento de rancor dos Hindus, sobretudo dos Brâmanes, no qual Chaudhuri insistiu talvez excessivamente. O ponto crucial é que a coexistência não produziu síntese ideológica geral. Sejam quais tenham sido os esforços ou as tendências de Akbar nessa direção – uma questão delicada –, só existiram sínteses parciais (mística de Kabir, religião sikh etc.), e isso pode ser facilmente compreendido. Do lado hindu, com efeito, cada movimento se viu preso na forma tradicional: torna-se uma seita superposta ao hinduísmo da casta em vez de o substituir (cf. Ap. B, § 5), pois é somente através da seita que o hinduísmo pode passar ao monoteísmo. Do lado muçulmano, a ortodoxia, o monoteísmo estrito do Islã era constantemente reafirmado a partir de duas fontes: o livro revelado, base da tradição, e o contato com o mundo muçulmano fora da Índia (movimento "Wahhabi" e, numa época de comunicações muito mais fáceis, a agitação dita Khilafat). Beni Prasad pensou, como outros autores, que o hinduísmo se tivesse tornado mais rígido no período muçulmano em conseqüência do desaparecimento de seus poderes temporais normais[10]: "O sistema social hindu se colocou na defesiva e se fechou em si mesmo mais do que nunca. Os sacerdotes tomaram para si a autoridade que o Estado até então exercera de modo flexível no que diz respeito a questões sociais" (p. 15).

Isso é muito possível, se não for demonstrado, e a pesquisa futura pode confirmar a hipótese e mostrar aí um aspecto importante da história social da Índia.

O que é preciso compreender, antes de tudo, é que o *modus vivendi* atingido pelas duas comunidades era, com relação aos seus respectivos valores, um compromisso que só poderia ser mantido enquanto durasse o poder muçulmano. Observou-se freqüentemente, às vezes com espanto, que os Muçulmanos do século XX viviam no temor; temor da agressão hindu, temor da dominação política hindu. Mas o fato é muito antigo (remonta à primeira parte do século XIX para Bengala). E como não sentiriam eles uma insegurança profunda, se percebiam o desaparecimento da força que os protegia até então sem se imaginarem imediata e completamente esmagados? Naturalmente isso não diz respeito a todos os Muçulmanos de todas as partes e ao mesmo tempo. A situação era diferente para os da categoria superior e para os da categoria inferior. Essa distinção é, com efeito, bastante clara, digamos, na planície do Ganges, entre as quatro "tribos" nobres de um lado e, de outro, a categoria inferior, dividida em castas ou semicastas, e que vive nas aldeias em contato imediato com seus vizinhos hindus.

Para estes últimos, a própria forma de sua combinação com os Hindus expressa um compromisso. Suas casas situam-se entre as das castas hindus respeitáveis, apesar de seus costumes diferentes e de seu regime alimentar pelo menos teórico. Sabe-se que os Muçulmanos são supostos comedores de carne. Com relação a esse ponto, especialmente, é claro que o Muçulmano tinha de fazer concessões aos sentimentos muito marcados de seu vizinho Hindu. Considerada do ponto de vista hindu, a situação se apresenta como um equilíbrio entre a religião e o poder de fato, como se esses Muçulmanos tivessem sido elevados acima da posição que lhes pertencia por meio de um fio preso, no fim das contas, ao punho dos senhores muçulmanos. O astucioso Tilak percebeu essa situação quando viu no poder inglês uma possibilidade de reafirmação dos valores hindus se eles fossem impostos a todos, e disseminou suas sociedades para a proteção da vaca. Por outro lado, os instrutores muçulmanos não parecem ter se esforçado muito ativamente para conduzir à ortodoxia esses Muçulmanos de aldeia durante o tempo de duração do poder, e até mesmo depois, uma vez que, após a partilha do país, existiu propaganda feita nesse sentido. O que é notável, e feliz, é a inércia do sistema. A simbiose cultural recuara, e recua ainda, num lento processo favorecido pelas duas partes, processo que pode ser relacionado, em suma, à mudança do poder político e a outros fatores que ainda serão mencionados. Compreende-se pelo menos que, uma vez retirado o sustento do poder, motins possam ter sido facilmente provocados e possam ter explodido de maneira inesperada. Do mesmo modo, em escala maior, o anúncio da partilha do país deve ter parecido à população como que uma ausência total do poder e um convite ao termo do compromisso mútuo e ao estabelecimento de uma nova ordem por seus próprios meios.

10. Cf. Chaudhuri, *op. cit.*, e S. V. Ketkar, *An Essay on Hinduism*, Londres, 1911, p. 149, citado em: Narmadeshwar Prasad, *The Myth of the Caste System*, Patna, 1957, p. 27; Ibbetson, *Panjab Castes*, 1916, pp. 15-16, citado por O'Malley, *Indian Caste Customs*, p. 57.



Sociologicamente, a questão é exemplar. Ela nos ensina que pessoas que viveram juntas durante séculos não constituem verdadeiramente uma sociedade se seus valores não estão fundados em conjunto. Contrariamente ao que muitas vezes se admite, o poder – ou mais exatamente a força diante da qual as pessoas se inclinam de fato – não encontra automaticamente sua "expressão" na forma de valores; a coexistência era aqui aceita empiricamente sem ser legitimada, e por essa razão ela estava, e com ela a simbiose cultural, à mercê de uma mudança do poder.

2. *Mudança na distribuição e na natureza do poder.* – A conquista inglesa acarretou uma mudança no poder que impressionou os Muçulmanos da categoria superior tanto direta quanto indiretamente. Diretamente, eles perderam, com o próprio poder, praticamente todos os seus meios de existência, tanto imediatamente quanto mais tarde e pouco a pouco. Ao mesmo tempo, pela substituição da vontade arbitrária do príncipe pelo "reino da lei", a riqueza – antes de tudo a riqueza mobiliária, mas, em conseqüência, a riqueza imobiliária também – foi emancipada do poder político, e o poder econômico foi tornado independente e indubitável. Para se ver a importância geral dessa mudança, basta imaginar em que dependência abjeta o comerciante estava colocado diante do chefe político até então, pelo menos na Índia dos Mogóis e, em certa medida, também na Índia hindu[11]. Enquanto os Muçulmanos foram precipitados de sua posição de poder e de bem-estar, a riqueza dos comerciantes e dos homens de negócio hindus se constituía num poder.

Em sua descrição dramática, e clássica, da decadência dos Muçulmanos da classe superior de Bengala, W. W. Hunter insiste sobretudo no primeiro desses dois aspectos: como os Muçulmanos perderam o quase-monopólio do emprego de que desfrutavam nos postos superiores do exército e da administração, e mais tarde da justiça, como foram lentamente explusos de sua posição dominante no que concerne à terra[12]. Com relação a este último ponto, Hunter menciona a ascensão dos Hindus e a supõe em termos gerais no quadro da decadência econômica muçulmana: "Há cento e setenta anos era quase impossível que um Muçulmano bem-nascido ficasse pobre; atualmente, é-lhe quase impossível ficar rico" (p. 158).

Ao que acrescenta: "O maior mal que fizemos à aristocracia muçulmana foi termos definido seus direitos" (p. 164). Um detalhe etnográfico é revelador: "Durante os últimos quarenta anos, eles se separaram dos Hindus por diferenças na roupa, no cumprimento, e por outras distinções exteriores que jamais teriam imaginado necessárias nos dias de sua supremacia" (p. 181).

No judiciário, o golpe decisivo foi dado quando o inglês substituiu o persa como língua oficial, em obediência à escolha oficial da instrução inglesa (1835). Os Muçulmanos não se decidiram pelo inglês e foram substituídos pelos Hindus. Observe-se que, após essa medida, uma petição assinada por oito mil Muçulmanos de Calcutá declarava que o objetivo evidente do governo era a conversão dos indígenas, afirmação que será mais tarde enormemente utilizada na preparação da revolta dita dos Cipayos (1857). Enquanto os Hindus se apressavam, com a mesma flexibilidade já exibida anteriormente, em se adaptar à nova ordem política, os Muçulmanos foram afastados não só na economia, mas também na administração e nas profissões liberais. Hunter descreve-os amuados num isolamento moroso. Entretanto, os Muçulmanos superiores de Bengala não tomaram parte na revolta de 1857; ao contrário, cedo existiram sinais

11. Para a época mogol: François Bernier, *Voyages*, ed. 1830, I, pp. 49, 222, 311, 319. Para a Índia hindu, o que tenho a dizer é um esboço provocante. A questão foi pouco estudada. Não existiam salvaguardas jurídicas e morais para a riqueza em face do poder político. De fato, e à primeira vista, períodos diferentes apresentam diferenças; dei início a um estudo da questão.

12. W. W. Hunter, *The Indian Musulmans*, Londres, 1872, cf. Arnold Toynbee, *A Study of History*, t. VIII, 1954, p. 203.

de uma mudança de atitude nessa província, tal como apontados na importante obra de Bimanbehari Majumdar sobre o movimento político[13]. Como de hábito, Bengala está na vanguarda também nessa questão. Em 1868, pouco antes que Syed Ahmed Khan iniciasse sua campanha no mesmo sentido, Abdul Latif declarou que os Muçulmanos estavam prestes a aceitar a instrução inglesa. Em 1882-1883, sempre em Bengala, a Associação Muçulmana Nacional, fundada em 1855, exige privilégios especiais para compensar a inferioridade dos Muçulmanos, e Mohammed Yusuf exige uma representação especial da minoria (hindu ou muçulmana, conforme o caso) nos conselhos locais: "No caso de haver um espírito de partido ou hostilidade entre as duas classes de pessoas, é necessário reservar algum poder para a representação da minoria" (p. 398).

Sisirkumar Ghosh, por outro lado, condena os privilégios especiais porque eles enfraquecem o país (p. 340, segundo um diário de 1882). Lê-se até mesmo que Pearychand se opunha a uma representação separada desde 1852 (p. 213). Assim, a idéia de privilégios desse tipo estava no ar muito antes da época em que se imagina que os ingleses os tivessem inventado (1906). A idéia parece ter acompanhado, entre os Muçulmanos, o começo de seu despertar para as circunstâncias modernas, muito naturalmente, em suma, entre pessoas que, mais do que outras, estavam acostumadas ao poder político.

Isso nos lembra um ponto da história. No momento do motim de 1857, os Ingleses imaginavam que seus principais inspiradores eram os Muçulmanos; essa suposição hoje em dia caiu de moda sem que tivesse sido verdadeiramente refutada. Em todo caso, a comparação entre a descrição do movimento dito "Wahhabi" feita por Hunter e de seu estabelecimento em Patna com os documentos relativos ao Motim no Bihar sugere que esse foi um dos principais centros instigadores, juntamente com Lucknow e Delhi. Aludi à origem muçulmana da propaganda, e essa alusão é confirmada pelas proclamações dos rebeldes em muitos lugares. Em geral, a hipótese concorda com a natureza do movimento – mais a última revolta dos velhos poderes do que o primeiro sinal de um despertar nacional, como a propaganda de hoje tende a fazer acreditar.

3. *O efeito separador da revivescência religiosa.* – Para compreender melhor a importância do segundo ponto colocado à frente por B. Prasad, imaginemos por um instante que os acontecimentos se tenham desenrolado de modo diferente. Suponhamos que muito cedo, guiados por chefes previdentes, Hindus e Muçulmanos tivessem decidido subordinar tudo à sua união necessária contra a dominação inglesa, negligenciar suas diferenças religiosas e estabelecer com espírito fraterno um programa nacionalista puramente secular fundado naquilo que têm em comum e desejam em comum, isto é, reformar a sociedade conforme os princípios modernos e desenvolver a economia para a prosperidade e para a liberdade de todos. Suponhamos, ainda, que essa política, fielmente seguida, tivesse rapidamente se enraizado. Reformas acontecem, Muçulmanos e Hindus se intercasam livremente, a intocabilidade é apenas uma lembrança, a religião se modificou e se tornou uma questão puramente pessoal; o poder colonial não pôde mais recusar ao país o benefício de uma indústria pesada; talvez a independência ainda não tenha sido alcançada, mas ela não poderia tardar. Não existiram sociedades para a proteção das vacas, nada de satyagraha gandhista, as formas da luta foram as da agitação política e das reivindicações nacionais no Ocidente, sem excluir o terrorismo nem operações militares.

Esse quadro imaginário, que corresponderia melhor às visões materialistas mais correntes, evoca imediatamente a importância das idéias religiosas na realidade e mostra até que ponto a consciência de grupo utiliza a imagem que o grupo consegue fazer de seu próprio passado. Pode-se ver, assim, que a ação política de Tilak e de Gandhi estava diretamente fundada na síntese intelectual preparada no século XIX muitas vezes chamada de neo-hinduísmo. Não se pode, infelizmente, traçar aqui o desenvolvimento que, de Ram Mohan Roy a Vivekananda, lançou as bases de todo o movimento político posterior. Esquematicamente, trata-se de uma

13. Bimanbehari Majumdar, *History of Political Thought from Rammohun to Dayananda* (1821-84), vol. I, Bengal, Calcutá, 1939. Para a petição, ver p. 390 (segundo H. H. Wilson diante do "Select Committee" de 1853).



síntese produzida em resposta ao desafio ocidental, mais político e social do que religioso, de uma integração dos valores sociais e políticos novos no interior de uma visão tradicional reformada e que continua a ser, pelo menos externamente, religiosa; em suma, uma reafirmação de valores supostamente hindus em um novo plano. Para nós, o fato maior é o seguinte: essa integração e essa interiorização de visões ocidentais modernas, conscientemente uma reafirmação dos valores hindus tradicionais, era para os Hindus uma condição preliminar de uma luta política ativa contra a dominação estrangeira. Tende-se a falar de um "nacionalismo hindu", expressão que, se não fosse contraditória, indicaria o terreno comum a tendências tão diversas quanto as de Tilak e de Gandhi. Não haveria razão alguma para se favorecer a união entre Hindus e Muçulmanos. Ademais, os Muçulmanos, eles próprios, muito depois que os Hindus, se puseram a reinterpretar sua Escritura e sua tradição de modo a dar lugar a inovações.

O exemplo de Bankim Chandra Chatterji mostra bastante bem os limites encontrados pela *intelligentsia* hindu em seu esforço de constituição de um nacionalismo. B. Majumdar diz-nos como a palavra "nacional" cativava a imaginação da jovem Bengala dos anos 60 (p. 412). Um Bengali cuja sinceridade iguala o poder intelectual, que leu Mill e Comte (à luz da idéia de *dharma*) e se impacienta com reivindicações políticas sem substância, Bankim trabalha conscientemente para a construção de uma consciência nacional para o futuro. Seu patriotismo é um ideal elevado que se inspira no amor a toda a humanidade; em *Ananda Math* o herói recebe o conselho de não combater os Europeus, com os quais o país deve aprender para renascer. O poema de Bankim intitulado *Bande Mataram* (Saudação à Mãe) nasceu de um esforço consciente – talvez único – de transmutar em patriotismo a apercepção do sobre-humano e supra-individual. É um poema sociológico: o país é a vida no corpo de seus habitantes, a deusa é identificada ao país, ao povo. Mas a história posterior do canto nascido desse poema, que não se pôde conservar como hino nacional, mostra os limites estreitos que o esforço esclarecido de Bankim não conseguiu transcender. Seu patriotismo não só permaneceu provincial, mas "comunal". Não existe lugar para os Muçulmanos num patriotismo cujos símbolos são as deusas hindus. Entre a ambição e a realização desse espírito corajoso existe uma grande distância, bastante instrutiva. Bankim estava obrigado a construir com sentimentos existentes, e lhe faltou solo para exaltar a unidade dos Hindus e dos Muçulmanos num plano nacional. Apenas um duro combate em comum contra os Ingleses teria podido forjar semelhante sentimento.

4. *Aspectos segundos do nacionalismo do Congresso; o papel inglês.* – O fundamento ideológico do movimento político nacional está encerrado numa reafirmação dos valores tradicionais, obra do século anterior. Do mesmo modo, e até nossos dias, a esfera política aparece na vida indiana real como um dos ramos cuidadosamente enxertados de uma árvore imensa. Além disso, a combinação da religião e da política está presente de modo espetacular no chefe mais influente do período considerado. Entretanto, muitos autores modernos tendem a esquecer esses fatos e a acusar os Muçulmanos de terem sido os primeiros a introduzir a política na religião e por sua própria conta. É claro que é preciso considerar em seu conjunto o movimento constituído pelo Partido do Congresso, de um lado, e pela Liga Muçulmana, de outro. Os dois movimentos são complementares no sentido de que as atitudes do maior e mais antigo deles, o Congresso, até certo ponto determinaram as do outro. E tanto mais quanto a maioria podia se valer do número para resolver na prática certas questões, ao passo que a minoria não podia fazê-lo e tinha de ser explícita com relação aos mesmos assuntos. Eis-nos diante da questão do lugar da religião no movimento do Congresso até a independência.

Essa é uma questão delicada, sobretudo para um não-Indiano. Mas ela deixou de ser vital: a história, ou a ciência, pode reivindicá-la para si, e sua discussão não pode de modo algum ser nociva nos nossos dias. Cientificamente, trata-se de um assunto de pesquisa para o historiador, pois ela exige a consideração de dados bem mais difíceis de estabelecer e apreciar do que o programa e a ideologia infirmada. Um livro como o de Sanjana, corajoso, útil, até mesmo convincente talvez com relação a alguns pontos, abriu os caminhos para uma pesquisa mais completa e mais isenta, pois é polêmico demais para não exigir controles[14]. Contentar-nos-emos em tentar lançar alguma luz sobre o problema no limite de alguns aspectos cruciais.

Quase não é necessário lembrar que, na ordem do geral e do explícito, o Congresso aparece essencialmente como um movimento puramente nacional. A Constituição da Índia independente é, afinal de contas, a pedra-de-toque da questão. Do mesmo modo, em toda a história do Congresso, não existe traço algum de comunalismo propriamente dito. Muito ao contrário, a tendência dominante consistiu numa recusa a considerar no plano político as distinções religiosas presentes na sociedade indiana. A questão só surge quando se deixa o nível dos princípios pelo nível dos fatos e quando se indaga se essa atitude, aparentemente um simples modernismo político, correspondia ou não a certos interesses políticos particulares, refletia ou não uma tendência a identificar antes de tudo a nação indiana e com os Hindus de casta alta. É muito difícil responder a isso, porque a resposta exigiria transcender não só as declarações conscientes do partido, mas também suas diversas tendências, as vitoriosas como as vencidas. Seria necessário nada menos do que uma visão sociológica do Congresso em seu conjunto.

Se se considera a agitação do Congresso nas primeiras fases de sua história, constata-se em primeiro lugar, como no caso de Bankim, que, a partir do momento em que os chefes, mesmo quando é suposto serem puramente nacionalistas, chegaram a mobilizar imediatamente as energias do povo, eles foram naturalmente levados a apelar a seus sentimentos coletivos profundos, isto é, à religião, em favor da nação-que-viria. (Eles podiam fazê-lo graças à reabilitação do hinduísmo efetuada no século XIX, que havia reconciliado os intelectuais com a religião do povo, se não em geral, pelo menos em todos os seus aspectos.) Se assim foi, então a decisão capital foi tomada quando Tilak sobrepujou Ranade (e virtualmente, ao mesmo tempo, Ram Mohan Roy, Bankim e até mesmo Vivekananda), quero dizer, quando o objetivo deixou de ser o de criar uma nação indiana por meio de reformas e se transformou na utilização de todas as armas disponíveis para a construção de uma oposição sem compromisso contra os estrangeiros. A rigor, talvez a atitude de Tilak não possa ser denominada comunalismo, pois ela estava dirigida, antes de tudo, contra os Ingleses; pelo menos ela produzia infalivelmente um comunalismo enquanto provocava a hostilidade entre Hindus e Muçulmanos. Podemos ir mais longe: se o estabelecimento de uma ideologia nacional exige das sociedades tradicionais uma mudança fundamental em seu sistema de valores, a política de Tilak, se a supusermos puramente nacionalista em seus objetivos, devia destruir a si mesma, os meios determinando o resultados final sem consideração das intenções. O aprendiz de feiticeiro teria desencadeado forças que seus descendentes não poderiam paralisar, teria lançado a semente da colheita de sangue de 1947. Se considerarmos tanto os meios – bastante bem conhecidos – quanto os fins – às vezes ambíguos –, seria preciso dizer, com N. C. Chaudhuri, que, com Tilak, o nacionalismo do Congresso teria mudado de natureza.

A questão é diferente, e muito mais difícil, no caso de Gandhi. Apreciar, em sua ação, o lugar relativo da religião e da política é um verdadeiro problema, que ultrapassa as relações entre Hindus e Muçulmanos e exige que todos os aspectos de sua ação sejam levados em consideração. Seria necessário uma pesquisa especial, tão extensa e tão delicada que a personalidade do pesquisador poderia pesar muito mais do que os dados no resultado. Entretanto, uma observação anterior talvez ofereça um ponto de partida. A posição de Gandhi entre o reformista Gokhale e o extremista Tilak é muito característica; é provável que, como os reformistas antes dele, Gandhi estivesse consciente da contradição presente de fato na exigência da independência ou algo semelhante por parte de uma sociedade de castas, e se pode dizer que ele misturava as duas atitudes quando insistia para que a Índia mostrasse sua capacidade de se reformar ao mesmo tempo que exigia ser deixada a si mesma. Essa síntese está ligada à perfeita integração das aspirações nacionalistas no quadro hindo-jinista de "não-violência", e também ao duplo aspecto da personalidade política de Gandhi, representante político para os Ingleses, renunciante para os Hindus. Para irmos mais longe, recorramos a conjecturas. Pode-se supor que o objetivo de Gandhi fosse ele também duplo: atingir a independência e salvar o hinduísmo. Para tanto, seria preciso mostrar o começo da reforma, mas a reforma estava, senão de fato pelo menos inconscientemente, subordinada à independência. Assim se explicaria a tática surpreendente de Gandhi, por exemplo sua maneira de pôr fim repentino a um movimento, que não deixou de



persuadir a si próprio, que a Índia hindu estava em vias de se reformar; ele alimentava algumas dúvidas nesse sentido, e essas dúvidas se tornavam poderosas quando os acontecimentos lhe mostravam o país como não regenerado. Gandhi concebia que a reforma devia acontecer absolutamente no interior do hinduísmo, e disso deu um exemplo revelador quando jejuou até quase morrer em 1931 em Poona para forçar seu representante Ambedkar a renunciar em nome dos Intocáveis ao eleitorado separado que a Mesa-redonda de Londres acabava de lhe conferir. Vê-se aí que o direito de dispor de si mesmo estava em oposição à Inglaterra, não ao hinduísmo.

Voltemos aos Muçulmanos. Gandhi não se opunha a um eleitorado distinto para eles. É preciso reconhecer que os congressistas que o fizeram não eram pessoas de mentalidade religiosa, mas liberal; e, entretanto, se devemos considerar o Congresso em seu conjunto, é preciso misturar suas diversas motivações e dizer que sua recusa a tais medidas estava tingida de motivos comunalistas, ou assim deveria parecer aos Muçulmanos. Como o Congresso teria podido parecer verdadeiramente não comunal, senão reconhecendo as divisões reais no país e não pretendendo ao monopólio de representar todas as categorias de Indianos enquanto organização puramente nacional. Ele teria, então, parecido aceitar o comunalismo, porque existe complementaridade entre o plano dos princípios e o plano do fato. O mal-entendido fatal teria podido ser evitado ou rompido apenas com a divisão da organização em duas partes: de um lado um órgão de luta nacional, de outro um partido para a política interna. A mistura dos dois, no fundo, remonta ao ataque vitorioso de Tilak contra a Comissão de Reforma Social de Ranade, isto é, à escolha da luta contra o estrangeiro por oposição à reforma interna. Chega-se assim a uma conclusão hipotética: a teoria política liberal servia à luta contra a dominação e, ao mesmo tempo, misturada inextricavelmente a ela, a vontade de poder de um partido. Só um Congresso muito mais preocupado com a reforma e que aceitasse por esta razão as divisões reais do país teria sido inteiramente puro de todo comunalismo, mas então teria subordinado e, pelo menos em sua própria visão das coisas, retardado a independência. Não se quer aqui sugerir que um outro curso dos acontecimentos fosse possível, o que é pouco provável dadas as circunstâncias sociais e econômicas; tentamos apenas esclarecer no nível político as ligações entre os princípios e os fatos, e as implicações da interação entre os diversos grupos em causa.

Quanto à contribuição que a política britânica pode ter trazido para a divisão, basta reduzir a questão às suas proporções reais e nos contentarmos com algumas observações. Trata-se sobretudo de eleitorados separados, da representação especial e dos privilégios compensatórios em geral. A idéia não era nova, como vimos. No momento em que uma minoria ou uma categoria de pessoas que sofre uma longa herança de discriminação social e econômica exige salvaguardas e privilégios compensatórios, o princípio democrático exige que isso lhes seja dado, permanentemente ou até que a herança do passado seja suficientemente neutralizada. Isso é tão verdadeiro que a Índia independente manteve tais dispositivos, se bem que seja muito difundida a sensação de que eles comportam desvantagens graves e não servem completamente seu objetivo. Admite-se geralmente que a declaração Montagu-Chelmsford deu uma vida nova às minorias e às classes desfavorecidas em todo o país, e se pensa também amplamente que os eleitorados separados e a representação especial aumentaram as tendências separatistas ou fracionais de certos grupos. Isso era inevitável, a verdadeira questão é saber se essas medidas contribuíram, abaixo das fraturas evidentes, para uma unidade mais profunda e para o progresso. A Comissão Simon negou que "se a representação por comunidade fosse abolida, a tensão entre comunidades desapareceria", e seu relatório acrescenta que a verdadeira causa da rivalidade hindu-muçulmana "é a luta pelo poder político e pelas possibilidades que ele oferece". Os autores modernos, como vimos, concordam em ver aí um dos fatores, e o trabalho do historiador consistiria em avaliar seu peso relativo. Uma outra declaração da Comissão Simon pode ser citada por sua objetividade, tendo em vista principalmente o fato de ter sido bem acolhida: "Sejam quais forem suas insuficiências e por mais desagradáveis que sejam suas manifestações, ele [o partido do Congresso] surge como a única força na sociedade indiana de hoje que talvez contenha em si a capacidade de ultrapassar as divisões profundas e perigosas que ameaçam a sua paz"[15].

15. *Report of the Indian Statutory Commission* (Simon Commission), Londres, 1930, II, p. 12 e (citação anterior), I, pp. 29-30.

## III

Costuma-se ver as duas comunidades como partes unidas da mesma sociedade. Seu desacordo crescente e a partilha final são, então, acontecimentos pouco verossímeis que é preciso atribuir a uma causa externa ou a uma série de acidentes devidos ao acaso. Ao contrário, as duas comunidades surgem para nós como profundamente divididas por uma série de causas históricas. Essas causas não são independentes, mas se reforçam umas às outras, e seu efeito só pôde crescer quando a luta pela independência se tornou mais intensa e quando a transferência do poder pelos Ingleses, que aumentava gradativamente, estava a ponto de se completar. Desse modo se torna mais compreensível o desenvolvimento, mas, no que diz respeito ao acontecimento decisivo, ele se torna menos improvável. Ainda não conseguimos responder à pergunta: a partilha era inevitável? Ou mais precisamente: supondo-se efetivados os acontecimentos reais até 1938, por exemplo, a Índia teria podido viver normalmente por um longo período como Estado independente e sem partilha? Não responderemos diretamente a essa pergunta, mas, voltando ao modelo comparativo e desenvolvendo uma outra parte, faremos ver uma congruência notável entre o modelo e o acontecimento. Essa comparação me parece fazer inclinar a balança da verossimilhança na direção oposta àquela que se supõe com mais freqüência.

A questão incide sobre o lugar do território na nação moderna. Em suma, a idéia de um território comum parece tão necessária à consciência moderna da identidade política, que é muito improvável que as coisas pudessem ter tomado um outro rumo. Existe, certamente, um outro tipo de explicação, fundado no entrecruzamento das vontades e dos atos de diferentes partidos no anos fatais, uma mistura de explicação voluntarista e acidental. À primeira vista, uma tal explicação e uma compreensão estrutural talvez parecessem mais se completar do que se excluir. Mas não temos direito a algo mais do que uma explicação pela "série de acontecimentos" quando estamos tratando, não com situações temporárias e de equilíbrios instáveis, mas com o único equilíbrio estável possível? Com relação a esse ponto, alguém poderia dizer que a divisão da Índia não durou assim tanto tempo para que pudesse ser considerada estável, que é apenas um compromisso, talvez instável, tendo em vista o fato de que o Paquistão ainda não conseguiu um equilíbrio interno. Mas, também com relação a essa questão, o que segue pode trazer algum esclarecimento.

Comecemos por nos perguntar de onde vem a importância do território na nação. Com a vontade da população, é o único elemento cuja presença é geralmente considerada como um *sine qua non* na constituição de uma nação, ao passo que outros elementos, como uma história comum (muito recomendável), uma cultura comum, uma linguagem comum, podem ser encontrados, mas não são indispensáveis. Talvez se dissesse que o território é quase sinônimo de domínio político, e que dizer que a nação tem um território é a mesma coisa que dizer que ela é um grupo político. Não é assim, pois se deve distinguir entre a presença empírica de um território – que acompanha todo grupo humano de dimensão suficiente – e o lugar do território como tal na consciência que o grupo tem de si mesmo. A França não é, para os Franceses, apenas uma coleção de pessoas ou uma individualidade coletiva: essa imagem tem como complemento a imagem de um território de uma certa forma. A ênfase sobre a unidade deste último é clara: a Revolução insistiu na indivisibilidade da República, e, após a perda da Alsace-Lorraine em 1871, seus deputados mantiveram seus assentos até as eleições seguintes, pois um deputado representava constitucionalmente todo o povo e não a circunscrição particular que o elegera. Notemos também que, durante muito tempo, a soberania não era territorial. *Sir* Henry Sumner Maine insistiu nisso com muito vigor[16]. Segundo ele, a noção que corria na Europa após as invasões bárbaras era a de *soberania de tribo*, em alternância com a idéia de *dominação universal*. (Essas noções não são estranhas à Índia antiga.) Ele acrescenta que a idéia de soberania territorial é um derivado tardio da feudalidade. Rousseau insiste com vigor no *domínio real* como constitutivo do Estado: ele liga sutilmente a propriedade privada (do solo) e a soberania territorial. Segundo ele, é só no interior do Estado territorialmente soberano que a propriedade é

16. Henry Sumner Maine, *Ancient Law*, London, 1887, pp. 103 e ss.



garantida, e marca a distinção entre "Rei dos Persas" e "Rei da França"[17]. Esse ponto é importante e exigiria um estudo.

Em todo o caso, a nação moderna é caracterizada em primeiro lugar por um Povo (um grupo de pessoas dotadas de uma vontade comum) como o sujeito político, e por um território como seu atributo inalienável. A extensão contínua do país não simboliza apenas a unidade da coletividade (que pode não ter rei), ela forma a base da soberania real do Povo como pessoa moral, e a relação entre Povo e território reflete a distinção entre alma e corpo ou humanidade e natureza. Se comparamos isso ao antigo reino hindu tal como o podemos imaginar segundo a literatura de dharma e, para o que for pertinente, segundo o Arthashastra, o que encontramos? O rei reina em nome da ordem universal, dharma, sobre o "país", isto é, sobre uma entidade que deve ser entendida como população-e-território (*janapada*). Nada disso é apenas uma questão lingüística, pois, como vimos anteriormente, tanto os homens quanto a terra são meios para os fins do rei (cf. Ap. C, § 11). Em suma, o rei, em sua função oficial, serve de mediador entre a ordem universal e o objeto empírico, população-e-território. Pode-se supor que essa fórmula particularmente clara seja válida de alguma maneira para todos os reinos tradicionais.

Em comparação com a nação republicana verificamos que uma substituição do rei pelo Povo como soberano implica uma diferenciação entre povo e território. O que toma o lugar do dharma é a lei, e, sendo a lei aqui a vontade do povo, não é necessário distinguir entre Povo e lei. O dharma é de fato substituído pelo Povo como indivíduo político que se reflete em seu território. O soberano político recebeu uma promoção: era o mediador entre valores e meios, tornou-se a encarnação dos valores. O que é governado, em vez da população-e-território, é uma coleção de indivíduos e suas propriedades. O mediador entre a população como soberano (o Povo) e como sujeitado (uma coleção de indivíduos) está nos princípios de liberdade e de igualdade.

Mas só o território nos interessa diretamente aqui. Com relação a isso, o fato bruto que a comparação faz surgir aqui é a *diferença entre população e território, o território se tornando, num lugar secundário, e como que atributo necessário do Povo, parte integrante do aspecto cognitivo e normativo do sistema*. Em outros termos, o território é um fator necessário da individuação essencial ao sistema.

Voltemos agora à Índia e à fase final dos acontecimentos que levaram à partilha. Em 1937, a Liga Muçulmana foi vencida nas eleições, e o Congresso, com a formação de gabinetes homogêneos (nas províncias) e a inauguração de sua campanha dita "de contato de massa muçulmano", exacerba o sentimento comunalista entre os Muçulmanos. Nos anos seguintes, a política da Liga Muçulmana, exceto sua reorganização, a utilização de chefes religiosos e a reprovação da política nacionalista extrema do Congresso, está centrada na palavra de ordem de um "Paquistão", isto é, na reivindicação de seus próprios territórios por parte dos Muçulmanos. As eleições seguintes, em janeiro de 1946, são um triunfo para a Liga. Esse sucesso vai fornecer uma base para a intransigência de Jinnah nas negociações subseqüentes e se constituir, assim, no fator principal da partilha. Não está claro que a Liga havia encontrado a única forma que podia exprimir, para as massas muçulmanas, seu sentimento de separação e seu desejo de escapar a uma coexistência cada vez mais irritante com seus vizinhos hindus e de viver como um povo separado? Foi realmente assim, ou o sucesso da separação territorial foi inspirado por modelos religiosos? Já se observou que a opinião ortodoxa, então e depois, exprimiu a oposição da tradição islâmica ao "estado territorial". Mas é preciso lembrar também que, no século XIX, alguns Muçulmanos abandonavam o país na mão dos infiéis. É impossível excluir tanto a motivação tradicional quanto a moderna; seria melhor supor que sua associação explicasse o sucesso repentino e retumbante da Liga.

Em suma, a partilha talvez tenha sido inevitável como um mal menor na medida em que o sentimento dos Muçulmanos de serem socialmente distintos dos Hindus foi negligenciado pelos chefes do Congresso nacionalista. Eles tentaram à força fazer a Índia entrar no quadro abstrato da teoria política moderna em vez de reconhecer sua dualidade e de tentar construir a

17. Jean-Jacques Rousseau, *Contrat social*, I, IX.

união das duas comunidades, pelo menos por um longo período intermediário, com base em sua própria separação. Talvez fosse isso o que Beni Prasad queria dizer quando declarava que o Estado não devia necessariamente ser "uninacional" (p. 82). Não se pode objetar a coexistência atual na República indiana (Bharat) de Muçulmanos e Hindus, pois é preciso levar em consideração a existência do Paquistão como um elemento da situação global.

Para concluir[18], tentamos chegar aqui a uma compreensão de um fenômeno político particular mas importante como um aspecto da interação de uma parte da sociedade tradicional e do legado da história, de outro da dominação britânica e dos ideais e das normas ocidentais. Para situar os grandes traços dessa interação e as dificuldades encontradas na emergência, incompleta, de nações e do nacionalismo, comparamos em seu aspecto político os dois universos sociais assim confrontados. Vimos que elementos como Povo e território, normativamente enfatizados de um lado, se encontram de outro como *um dado empírico e indiferenciado*. Uma diferença mais radical e mais complexa incide sobre a orientação com relação aos valores. Do lado tradicional, os valores últimos estão na conformidade de cada elemento ao papel que lhe é atribuído no todo do Ser como tal; na sociedade moderna, eles estão no elemento humano indivisível tomado como fim em si, o Indivíduo. A história mostra que a transição é difícil e deu origem a formas intermediárias.

18. [Para algumas referências a trabalhos recentes, ver Contributions VII, 1964, p. 69, nota etc.]

# POSFÁCIO PARA A EDIÇÃO "TEL"

## PARA UMA TEORIA DA HIERARQUIA

Aqui voltamos nossas costas para a Índia ou, antes, partimos daquilo que ela nos ensinou sobre a oposição entre o englobante e o englobado para tentar esclarecer um pouco e, senão oferecer uma teoria da hierarquia, pelo menos nos aproximarmos dela.

É preciso aqui falar de nossa aversão pela hierarquia. Essa aversão não só explica a dificuldade que se experimenta no avanço no conhecimento da hierarquia, mas estamos diante de uma espécie de tabu, ou de uma censura caracterizada, e a prudência exige adotar uma caminhada circunspecta, evitar toda declaração provocativa, toda afirmação prematura. É isso pelo menos o que pensei e, na solidão em que estava, escolhi avançar lentamente, ver se adensar o dossiê, se afirmar o solo, se tornar preciso o horizonte.

Acontecerá o mesmo aqui. Na falta de um estudo aprofundado, prefiro deixar de lado toda referência externa, renunciar a alusões ou a incursões tentadoras propiciadas pela biologia, pela estética, bem como pela matemática e pela mística, e me limitar a uma apresentação sucinta do que considero assentado após meus trabalhos posteriores a *H. h.*, fazendo referência apenas àqueles que foram publicados[1]. Uma vez mais se trata de assentar uma pedra num edifício que deve merecer o interesse de outros e não de inaugurar uma habitação pessoal.

1. Utilizarei de preferência um texto recente a ser publicado em *L'Homme*, 18 (3-4), juillet-décembre 1978 (abaixo "L'Homme") e recorrerei, para detalhes, a um texto mais antigo, "On Putative Hierarchy and some Allergies to it", em *Contrib. to Indian Sociol.*, N. S., V, Dec. 1971 (abaixo CIS 1971).

Acredito que a hierarquia não seja essencialmente uma cadeia de ordens superpostas, ou mesmo de seres de dignidade decrescente, nem uma árvore taxonômica, mas uma relação a qual se pode chamar sucintamente de *englobamento do contrário*.

O melhor exemplo que encontrei é bíblico. Trata-se, no primeiro livro do Gênese (Cap. 2), da narrativa da criação de Eva a partir de uma costela de Adão. Deus criou primeiro Adão, ou seja, o homem indiferenciado, protótipo da espécie humana. Depois, num segundo tempo, extraiu de algum modo desse primeiro Adão um ser diferente. Eis face a face Adão e Eva, protótipos dos dois sexos. Nessa curiosa operação, por um lado Adão mudou de identidade, porque de indiferenciado que era se tornou macho, por outro lado surgiu um ser que é ao mesmo tempo membro da espécie humana e diferente do representante maior dessa espécie. Tudo junto, Adão, ou, na nossa língua, o homem, é duas coisas ao mesmo tempo: o representante da espécie humana e o protótipo dos indivíduos machos dessa espécie. Num primeiro nível, homem e mulher são idênticos; num segundo nível, a mulher é o oposto ou o contrário do homem. Essas duas relações tomadas em conjunto caracterizam a relação hierárquica, que não pode ser mais bem simbolizada senão pelo englobamento material da futura Eva no corpo do primeiro Adão. Essa relação hierárquica é muito geralmente aquela que existe entre um todo (ou um conjunto) e um elemento desse todo (ou desse conjunto): o elemento faz parte do conjunto, é-lhe nesse sentido consubstancial ou idêntico, e ao mesmo tempo dele se distingue ou se opõe a ele. É isso o que designo com a expressão *englobamento do contrário*.

A questão de Adão e Eva é tão surpreendente, tão contrária às idéias contemporâneas, que um breve comentário pode ser útil. Tomemos primeiramente o aspecto lingüístico: o francês, o inglês designam com a mesma palavra o Homem (representante da espécie, nível 1) e o homem (oposto à mulher, nível 2). Essas línguas inferiorizam assim a mulher, e sabemos que não existe necessidade alguma disso, porque línguas vizinhas como o alemão possuem duas palavras diferentes, mas essa disposição é interessante no sentido de que ela une os dois níveis e remete imediatamente ao englobamento. De resto, ela não é excepcional, mas freqüente nos vocabulários. Quanto ao texto do Gênese, o que fiz foi apenas extrair um esquema. O texto marca a unidade do casal (versículo 24: eles serão apenas uma carne). É importante, porque isso é dizer que *é só com referência ao nível 1 que pode existir unidade no nível 2*. Estamos aqui no centro da questão, no ponto mesmo em que a consciência contemporânea, e diria a consciência moderna em geral, tenta com todas as suas forças – e em vão – se eclipsar. Vocês poderiam muito bem declarar que os dois sexos são iguais, mas, quanto mais vocês o fizessem, tanto mais destruiriam a unidade entre eles (no casal, ou na família), porque *o princípio dessa unidade está fora deles* e porque, *como tal, ele os hierarquiza necessariamente um com relação ao outro*. É preciso acrescentar,



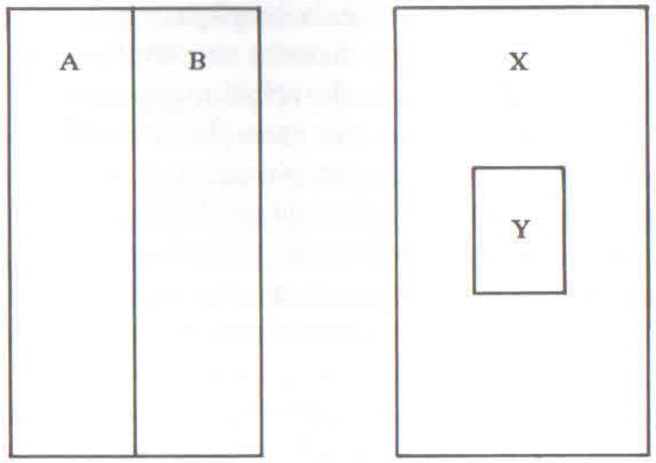
entretanto, que aí está uma verdade incompleta e que o mesmo princípio hierárquico que sujeita de alguma maneira um nível ao outro introduz ao mesmo tempo uma multiplicidade de níveis que permite uma volta à situação: a mãe de família (indiana, por exemplo), por inferiorizada que seja por seu sexo a certos olhares, não domina menos as relações no interior da família. Se se quiser, de um ponto de vista igualitário, são esses retornos que fazem com que as sociedades tradicionais possam ser vividas. A mentalidade igualitária perde isso de vista porque só sabe fixar sua atenção num único nível. Se for obrigada a considerar outro níveis, ela os construirá no mesmo padrão.

Mas deixemos Adão e Eva de lado e retomemos a questão em termos abstratos. Eu disse que a idéia da relação englobante-englobado me veio de Raymond Apthorpe. Isso aconteceu no tempo em que eu "orientava" em Oxford sua tese de doutoramento, bastante original mas ainda inédita[2]. A propósito das diferentes relações lógicas possíveis entre duas classes, Apthorpe completava a apresentação (de Stebbing e) de Euler na forma de círculos em diferentes posições relativas, introduzindo aí a consideração do universo do discurso. Distinguia quatro casos, dos quais fixarei apenas dois. Além disso, ele estava preocupado em fazer corresponder imediatamente a esses tipos lógicos formas de interação, o que ultrapassa meu propósito. No caso hierárquico, segundo Apthorpe, uma categoria (a superior) inclui a outra (a inferior) que, reciprocamente, a exclui.

Consideremos um universo de discurso, figurado por um retângulo, dividido em duas classes ou categorias sem resto nem recobertura. Há dois casos possíveis. No primeiro caso, o retângulo é dividido em partes justapostas, dois retângulos menores A e B. Tomadas em conjunto, as duas classes A e B esgotam o universo do discurso. Pode-se dizer que elas sejam complementares em relação a esse universo, ou ainda contraditórias, no sentido de que uma exclui a outra e de que não existe uma terceira possibilidade. No primeiro caso, considera-se o universo do discurso em sua constituição (perspectiva estrutural); no segundo, considera-se essencialmente uma das duas classes e sua relação lógica à outra, ou, se se quiser, considera-se a relação entre as duas classes, sendo o universo do discurso apenas implicado no plano de fundo da relação (perspectiva substancial).

No caso da hierarquia, a classe X é coextensiva ao universo do discurso, e a outra é distinguida no interior da primeira, como um retângulo Y contido em X : Y faz parte de X e ao mesmo tempo dele difere, como Eva de Adão. Acredito que a formulação mais clara é obtida com a distinção e a combinação dos dois níveis: no nível superior existe unidade; no nível inferior, exis-

2. Raymond Apthorpe, *Social Change: an Empirical and Theoretical Study*, D. Phil Thesis, Universidade de Oxford, 1956. Segundo uma comunicação do autor, uma apresentação sucinta do trabalho foi publicada em "Nsenga Social Ideas", *Mawazo*, Journal of Makerere University, Kampala, I-1, June 1967 (errata no n. 2, dezembro 1967).




te distinção, existe, podemos dizer, como no primeiro caso, complementaridade ou contradição. A hierarquia consiste na combinação dessas duas proposições de nível diferente. Na hierarquia assim definida, a complementaridade ou contradição está contida numa unidade de ordem superior. Mas, tão logo confundamos os dois níveis, obtemos um escândalo lógico, porque não existe ao mesmo tempo identidade e contradição. Sem dúvida esse fato deve ter contribuído para afastar o pensamento moderno da idéia de hierarquia, para que ele a neutralizasse ou a reprimisse. Ao mesmo tempo, ele evoca uma vizinhança terrível, a do empreendimento hegeliano que consiste em transformar o obstáculo em instrumento, em fundar com base na contradição uma compreensão superior. Talvez este seja o momento de confrontar os dois modelos.

De um lado, temos "estrutura", de outro, "dialética". Os adeptos desta consideram aquela estéril. E é verdade que a oposição distintiva e, não mais que ela, a oposição hierárquica, que peço seja juntada a ela, não "produzem" nada. Elas são estáticas: nossas oposições, complementaridades, polaridades não são ultrapassadas com um "desenvolvimento". Entretanto, existe um processo temporal que lhe corresponde, é o da *diferenciação*, que pode ir mais longe, por exemplo, quando, entre os seres vivos, os órgãos da reprodução sexuada se ligam a indivíduos diferentes, como no caso de Adão e Eva. Existe, então, um abuso notório, que deve ser apontado, segundo o qual quem diz diacronia diz "dialético". É verdade, entretanto, que a diferenciação não altera o quadro global dado uma vez por todas: num esquema hierárquico pode-se multiplicar os encaixes sem alterar sua lei.

É completamente diferente o esquema hegeliano fundado na contradição. Pela negação e pela negação da negação, produz-se sinteticamente uma totalidade sem precedente. De fato, no pensamento de Hegel, trata-se de produzir uma totalidade diferenciada a partir de uma substância indiferenciada, isto é, de produzir uma totalidade a partir de uma substância. No esquema hierárquico, ao contrário, a totalidade preexiste e não existe



substância. O que importa para nossa compreensão é que, dos dois lados, existem dois níveis, um dos quais transcende o outro. Para Hegel, a transcendência é produzida sistematicamente, em vez de preexistir, e é esta a visada essencial do filósofo – mesmo que não se esteja no plano do absoluto.

A oposição hierárquica tal como foi definida aqui, enquanto relação englobante-englobado ou relação entre o conjunto e o elemento, é, a meu ver, indispensável para um pensamento estrutural do mesmo modo que a oposição distintiva ou relação de complementaridade que aí se estabeleceu anteriormente. Na verdade, é até surpreendente que não se tenha percebido isso até agora, ou pelo menos isso seria surpreendente se não soubéssemos que força poderosa se opunha a esse reconhecimento.

Tentei mostrá-lo num artigo sobre as classificações dualistas e sobre o tema, clássico desde Hertz, da oposição entre a direita e a esquerda ("L'Homme", pp. 101-109). Observa-se que essa oposição foi tratada como uma polaridade qualquer, elidindo-se a *referência à totalidade* que dela é constitutiva: não existe direita e esquerda senão por referência ao corpo humano (minha direita é a esquerda de meu reflexo). O problema da "preeminência da mão direita" é um falso problema, ou pelo menos está mal colocado: a referência implícita ao todo do corpo tem como conseqüência necessária a preeminência de uma das mãos sobre a outra. As mãos não podem ser iguais numa situação qualquer porque elas são sempre vistas em relação a um todo que as define e as organiza.

Isso significa que o *valor* relativo das mãos, determinado por sua relação ao todo de que fazem parte, é constitutivo de sua distinção, significa que o valor não pode ser dissociado, como se houvesse de um lado uma idéia de polaridade simples e, de outro, um valor que lhe seria acrescentado. E o mesmo é válido para o dualismo em geral, por exemplo o das organizações tribais em metades: ainda aqui a diferenciação quer dizer diferenciação de valores. Diferentemente da simples relação distintiva, a relação hierárquica inclui a dimensão do valor.

Mas tudo isso ainda é muito simples, e é indispensável complicar o quadro. Dissemos acima: "A hierarquia consiste na combinação dessas duas proposições de nível diferente". Essa proposição supõe uma outra: "A hierarquia supõe a distinção de (dois) níveis". Em certo sentido, trata-se dessa mesma distinção. Enquanto modernos, tendemos a colocar tudo no mesmo plano. Se isso fosse possível, não teríamos o que fazer da hierarquia. Quando a introduzimos, é preciso tomar cuidado com o fato de que ela é intrinsecamente bidimensional. Dado que afirmamos uma relação de superior com inferior, é preciso que nos habituemos a especificar em que nível essa mesma relação hierárquica se situa. Ela não pode ser verdadeira de uma ponta à outra da experiência (apenas as hierarquias artificiais têm essa pretensão), porque isso seria negar a própria dimensão hierárquica, que quer que as si-

tuações sejam distinguidas pelo valor. A hierarquia abre, assim, a possibilidade do retorno: aquilo que era superior num nível superior pode se tornar inferior num nível inferior. É assim que a esquerda pode se tornar a direita naquilo que se chamaria de "situação esquerda", ainda que, na complementaridade complexa que as une, as duas metades possam aparecer alternadamente cada uma como superior e inferior.

Pode-se perguntar o que acontece com tudo isso na ideologia igualitária. Não deixamos, nós os modernos, de fazer julgamentos de valor, de valorizar desigualmente pessoas, coisas e situações. Pode-se perguntar como procedemos no passado para nos desembaraçarmos o mais possível da hierarquia e dessa oposição entre o conjunto e o elemento que de algum modo constitui o princípio formal desse conjunto. Um dos procedimentos empregados é precisamente a distinção absoluta que permite considerar os *fatos* independentemente dos *valores*. Observa-se ainda que o englobamento do contrário também acontece com muita freqüência, embora não se dê como tal. Pelo menos é isso o que se extrai, por exemplo, de minha pesquisa sobre o pensamento econômico (cf. *Homo aequalis* I, índice, *s. v.* hierarquia, exemplos de englobamento). Observa-se que todas as vezes em que uma noção assume importância, ela adquire a faculdade de englobar seu contrário. Para citar alguns exemplos, é assim que os bens englobam os serviços na economia política clássica, que o trabalho engloba a troca para Adam Smith, que a produção engloba o consumo para Marx, tudo isso no mesmo sentido em que Adão engloba Eva, e, num sentido um pouco diferente, que o Estado engloba a "sociedade civil" ou o sistema das necessidades para Hegel. Tendo-se em vista a visada essencialmente anti-hierárquica de todos esses autores, isso deve ser suficiente para mostrar que não é fácil ultrapassar a oposição em causa.

Talvez não exista senão uma única lei em sociologia, que se poderia chamar de lei de Parsons, mesmo que Talcott Parsons e seus associados não a tenham formulado dessa forma, para eles bastante grosseira. É que todo subsistema social é comandado em primeiro lugar pelo sistema de que faz parte (as palavras "subsistema" e "sistema" têm aqui um sentido bastante relativo) (cf. Talcott Parsons, Robert F. Bales, Edward A. Shils, *Working Papers in the Theory of Action*, Glencoe, *c*. 1953). Não seria difícil encontrar análogos dessa proposição em outros domínios. É verdade que a definição do "sistema" nos diferentes níveis e, portanto, o reconhecimento dos "níveis" e de sua hierarquia, não é feita sem dificuldades. Entretanto, não é difícil encontrar ilustrações simples desse princípio, que nos comanda, em suma, para extrair um dado nível, de vê-lo em relação com o nível superior, isto é, de *transcendê-lo*. Ora, não há dúvida alguma de que o esforço central e constante do pensamento moderno foi e é dirigido contra a *transcendência* em todas as suas formas, tal como se disse em relação a Hegel. O fato de ela ter sido

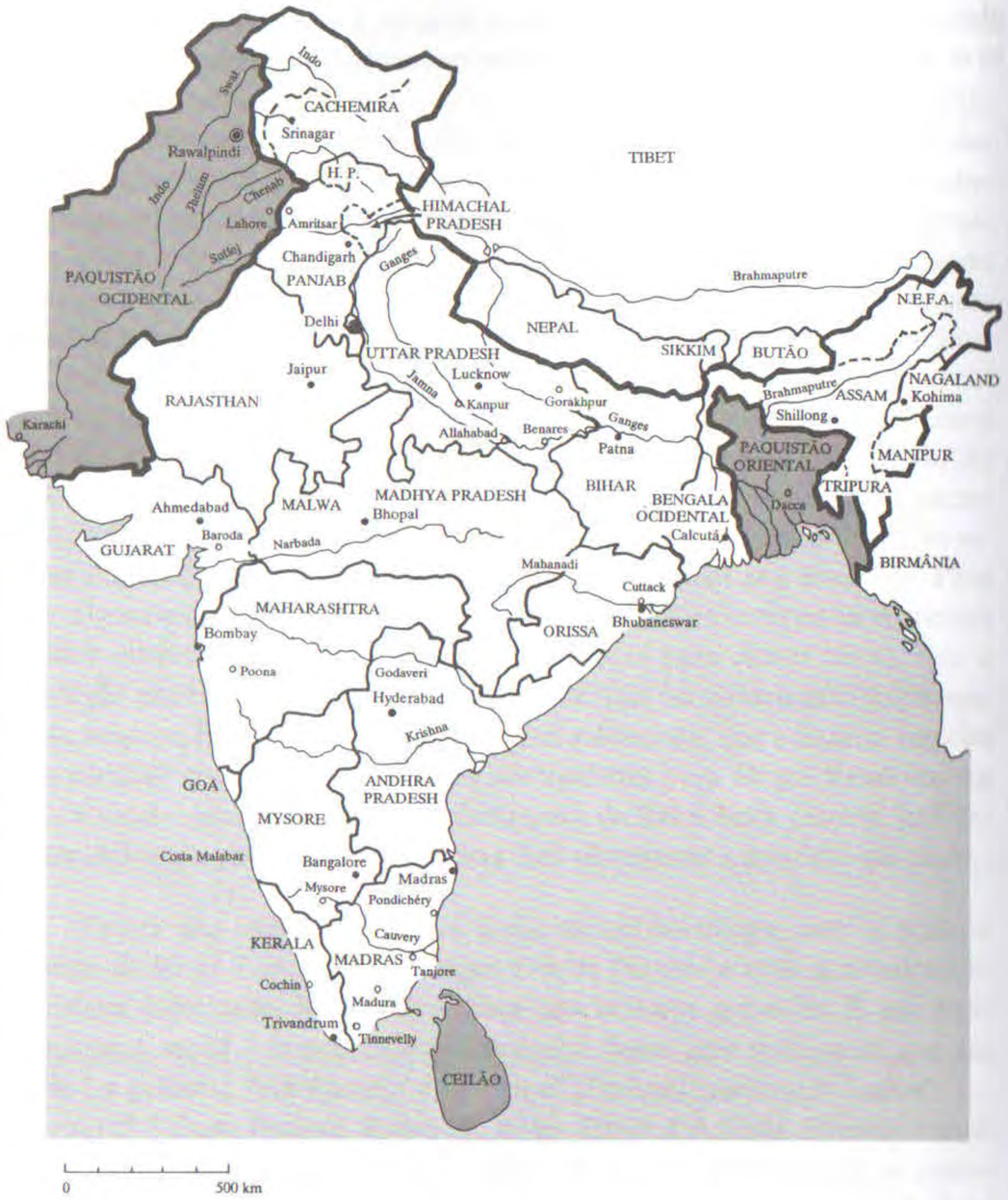


extraída contra a corrente majoritária da ideologia moderna dá à lei de Parsons seu selo de autenticidade.

Em suma, quer se trate da necessidade de restituir à idéia seu valor ou de reconhecer a presença da transcendência no coração da vida social, o englobamento do contrário ou, o que dá no mesmo, a orientação para o conjunto se impõe como um desafio à tendência majoritária da ideologia moderna.

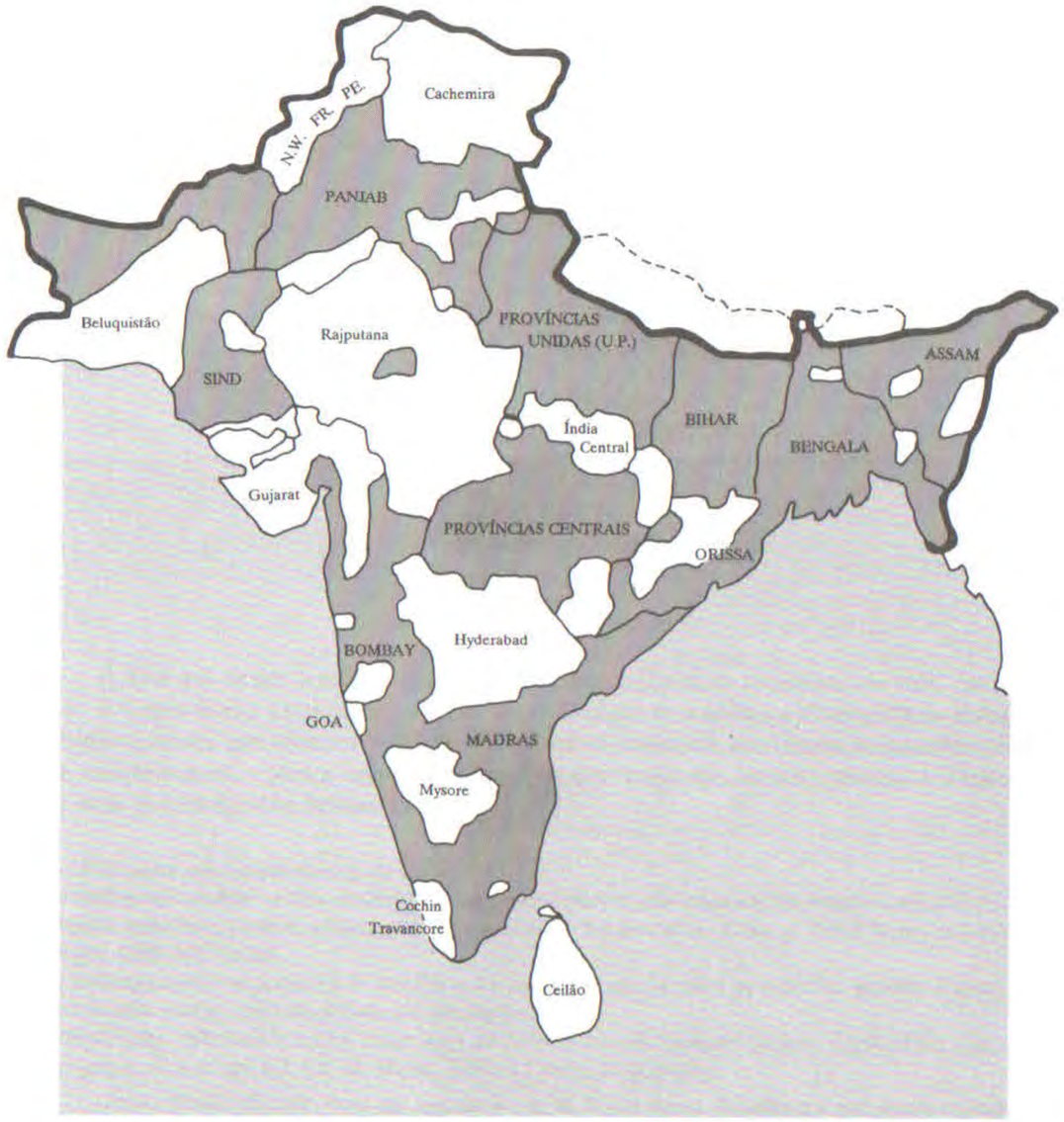
*Dezembro de 1978*

## ÍNDIA CONTEMPORÂNEA (ESTADOS ETC... 1965)






## ANTES DA INDEPENDÊNCIA (1945)




Províncias inglesas

Territórios correspondentes a Estados sob protetorado

# BIBLIOGRAFIA

A lista que segue limita-se aos trabalhos citados (na obra propriamente dita, com exclusão dos apêndices). Com efeito, pareceu impossível dar uma idéia mais completa da literatura contemporânea sem tornar a enumeração excessiva e sem sair dos limites da presente obra. Para complementos, e para o estudo em particular das "mudanças sociais", remete-se o leitor a uma série de bibliografias inclusas na lista abaixo:

1. A bibliografia geral, monumental, de Gilbert.
2. A bibliografia contida na obra de Hutton, facilmente acessível, praticamente interrompida em 1940.
3. Para os trabalhos recentes, a bibliografia comentada de Srinivas *et al.*: *Caste, a Trend Report and Bibliography*, 1959 (161 títulos).
4. A bibliografia antropológica de E. von Fürer-Haimendorf, que dá todos os trabalhos recentes e deve, em seu terceiro volume, ser completada com um índice.
5. Ver também: Patterson e Inden, *South Asia, an Introductory Bibliography* (section C); Kanitkar *et al.*, *Bibliography of Indology*, vol. I; J. M. Mahar, *India, a Critical Bibliography*.

*Ordem de classificação*: para um mesmo autor, os títulos foram classificados em ordem alfabética, primeiro os livros e depois os artigos.


AIYAPPAN, A. "Iravas and Culture Change". *Bulletin of the Madras Government Museum*, N. S. vol. V, n. 1, General Section.

_____ . "Caste and Joint Family in Tamilnad". *Sociological Bulletin*, vol. IV, n. 2, 1955, pp. 177-222.

ALEXANDROVICZ, A. "La liberté religieuse dans la Constitution de l'Inde". *Revue internationale de Droit comparé*, n. 2, 1964, pp. 319-330.

ALSDORF, Ludwig. *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*. Wiesbaden, F. Steiner Verlag, 1962. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz – Abhandlungen der Geistes – und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang, n. 6, 1961, pp. 559-625.)

AMMAN, mons. "Rites Malabares". *Dictionnaire de théologie catholique*, t. IX-2, 1927, pp. 1704-1746.

*ANNUAIRE de l'École Pratique des Hautes Études, section de Sciences économiques et sociales*, Paris, 1964-65.

ANSARI, Ghaus. *Muslim Caste in Uttar Pradesh. A Study of Culture Contact*. With a foreword by HUTTON, J. H. Lucknow, The Ethnographic & Folk Culture Society, 1960.

*ANTHROPOLOGY on the March*. Ver BALA RATNAM (org.).
APPADORAI, A. *Economic Conditions in Southern India (1000-1500 A. D.)*. Madras University, 1936, 2 vols. (Madras Univ. Hist. Series, 12, 12 *bis*.)
ARISTÓTELES. *La Politique*. Trad. J. Tricot. Paris, Vrin, 1962, 2 vols.
*ASPECTS of Caste*. Ver LEACH, E. R. (org.).
AYYAR, L. K. Anantakrishna. *Anthropology of the Syrian Christians*. Ernakulam, Govt. Press, 1926.
BADEN-POWELL, B. H. *The Land Systems of British India*. Oxford, 1892, 3 vols.
BAILEY, F. G. *Caste and the Economic Frontier. A Village in Highland Orissa*. Manchester Univ. Press, 1957.
_____ . *Politics and Social Change, Orissa in 1959*. Berkeley, Univ. of California Press; London, Oxford Univ. Press, 1963.
_____ . "Closed Social Stratification in India". *Archives européennes de Sociologie*, vol. IV, n. 1, 1963, pp. 107-124.
_____ . "For a Sociology of India?". *Contribution to Indian Sociology*, III, 1959, pp. 88-101 [Cf. discussão: "A Rejoinder to Dr. Bailey", *ibidem*, IV, 1960, pp. 82-88.].
_____ . "Politics in Orissa". *Economic Weekly*, vol. XI, n. 35, 37-42, Aug.-Nov. 1959.
_____ . "Traditional Society and Representation. A Case Study in Orissa". *Archives Européennes de Sociologie*, I, 1960, pp. 121-141.
BAINES, Athelstane. *Ethnography (Castes and Tribes)*. Strasbourg, K. J. Trübner, 1912. (Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde II, 5.)
BALA RATNAM (org.). *Anthropology on the March. Recent Studies of Indian Beliefs, Attitudes and Social Institutions*. Madras, 1963. [Social Sciences Association, for the birth centenary of L. K. Anantakrishna Iyer, 34 contributions.]
BALES, R. F. & SLATER, Ph. E. "Role Differentiation in Small Decision Making Groups". In: PARSONS, T. & BALES, R. F. (orgs.) *et al. Family, Socialization and Interaction Process*. London, Routledge & Kegan, 1956, pp. 259-306.
BARTH, Frederik. "Ecological Relationships of Ethnic Groups in Swat, North Pakistan". *American Anthropologist*, 58, 1956, pp. 1079-1089.
_____ . "The System of Social Stratification in Swat, North Pakistan". In: E. R. LEACH (org.). *Aspects of Caste*. 1960, pp. 113-146.
BEALS, Alan R. "Interplay among Factors of Change in a Mysore Village". In: McKim MARRIOTT, *Village India*, 1955, pp. 78-101.
_____ . "Leadership in a Mysore Village". In: PARK & TINKER (orgs.). *Leadership*, 1959, pp. 427-437.
BEALS, A. R. & SIEGEL, B. J. "Pervasive Factionalism". *American Anthropologist*, 62, 1960, pp. 394-417.
BECK, Brenda. *Marriage Ceremonies in South India*. Oxford, Institute of Social Anthropology, 1964. Tese inédita.
BEIDELMAN, Thomas O. *A Comparative Analysis of the Jajmani System*. Locust Valley, N. Y., *c*. 1959. (Monographs of the Association for Asian Studies, VIII.)
BERNIER, François. *Voyages de F. Bernier... contenant la description des États du Grand Mogol ... et où l'on voit comment l'or et l'argent, après avoir circulé dans le monde, passent dans l'Indoustan d'où ils ne reviennent plus*. Paris, 1830, 2 vols.
BERREMAN, Gerald D. *Hindus of the Himalayas*. Berkeley, Univ. of California Press, 1963.
BERREMAN, Gerald D. & DUMONT, Louis. [Discussão de] "Caste, Race and Stratification". *Contributions to Indian Sociology*, VI, 1962, pp. 122-124.
BERTRAND, Joseph, *s. j. Lettres édifiantes et curieuses de la nouvelle Mission de Maduré*. Paris-Lyon, 1865, 2 vols.
_____ . *Mémoires historiques sur les ordres religieux et spécialement sur les questions du clergé indigène et des rites Malabares d'après des documents inédits*. Paris, 2e éd. 1862.
_____ . *La Mission du Maduré d'après des documents inédits*. Paris, 1847-1854, 4 vols.
BETEILLE, André. *Caste*. Ver M. N. SRINIVAS *et al.*
_____ . "A Note on the Referents of Caste". *Archives Européennes de Sociologie*, V, 1964, pp. 130-134.
BHANDARKAR, Ramakrishna Gopal. *Vaisnavism, Saivaism and Minor Religious Systems*. Strasbourg, K. Trübner, 1913. (Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde, III, 6.)
BHATT, G. S. "The Camar of Lucknow". *Eastern Anthropologist*, vol. VIII, n. 1, 1954, pp. 27-41.
BHATTACHARYA, Jogendranath. *Hindu Castes and Sects*. Calcutá, 1896.
BIARDEAU, Madeleine. *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le Brahmanisme classique*. Paris, La Haye, Mouton, 1964. (École pratique des Hautes Études, 6e section. – Le Monde d'Outre-Mer Passé et Présent. Première série: Études, XXIII.)



_____ . "L'Inde et l'histoire". *Revue historique*, 475, juill.-sept. 1965, pp. 47-58.
BLUNT, E. A. H. *The Caste System of Northern India with special Reference to the United Provinces of Agra and Oudh*. London, Oxford Univ. Press, 1931.
_____ . "United Provinces of Agra and Oudh". *Census of India 1911*. vol. XV, Part I, Report. Allahabad, Govt. Press, 1912.
BOSE, Nirmal Kumar (org.) *Data on Caste, Orissa*. Calcutta, Anthropological Survey, 1960. (Memoir n. 7.)
_____ . "Caste in India". *Man in India*, vol. XXXI, n. 3-4, 1951, pp. 107-123.
BOSE, Nirmal Kumar. "Some aspects of Caste in Bengal". In: M. SINGER (org.). *Traditional India*. 1959, pp. 191-206.
BOUGLÉ, Célestin. *Essais sur le régime des castes*. Paris, Alcan (le éd. 1908), 1927. (Travaux de l'Année Sociologique). [A primeira parte do livro foi publicada anteriormente na forma de artigo: "Remarques sur le régime des castes". *Année Sociologique*, t. IV, 1900, pp. 1-64. Tradução inglesa da introdução em *Contributions to Indian Sociology* II, 1958.]
_____ . *Les Idées égalitaires: étude sociologique*. Paris, 1899.
BROGLIE, Louis de. *Continu et discontinu en physique moderne*. Paris, Albin Michel, 1941.
BROWN, D. Mackenzie. "Traditional Concepts of Indian Leadership". In: PARK & TINKER (orgs.). *Leadership*. 1959, pp. 3-17.
BROWN, W. Norman. "La vache sacrée". *Annales*. Économies, Société, Civilisations, vol. XIX, n. 4, 1964, pp. 643-664.
CAMPBELL, George. *Modern India. A Sketch of the System of Civil Government*. London, 1852.
CARSTAIRS, G. Morris. *The Twice-Born. A Study of a Community of High-Caste Hindus*. Bloomingthon, Indiana Univ. Pr., 1961. [Crítica severa de D. F. POCOCK em *Contrib. to Indian Sociology*, V, 1961, pp. 46 e ss.]
_____ . "Bhil Villages of Western Udaipur". In: M. N. SRINIVAS (org.) *India's Villages*. 2nd ed. 1960, pp. 68-76.
*CASTE. A Trend Report and Bibliography*. Ver M. N. SRINIVAS *et al.*
*CENSUS of India* [Estatística decenal, para o conjunto da Índia e por províncias ou Estados, de 1881 a 1961. Indicamos na melhor medida do possível os autores dos textos citados.]
*CENSUS of India 1881*, Punjab. Ver D. C. J. IBBETSON.
_____ .*1901*, India. Ver H. H. RISLEY.
_____ .*1911*, India. Ver E. A. GAIT.
_____ .*1911*, United Provinces. Ver E. A. H. BLUNT.
_____ .*1931*, Rajputana. Ver B. L. COLE.
CHAMBARD, J. -L. "Marriages secondaires et foires aux femmes en Inde Centrale". *L'Homme*, vol. I, n. 2, mai-août 1961, pp. 51-88.
CHANDRASHEKHARAIYAH, K. "Mobility Patterns within the Caste". *Sociological Bulletin*, vol. XI, n. 1-2, 1962, pp. 62-67.
CHAPEKAR, N. G. "Social Change in Rural Maharashtra". In: K. M. KAPADIA (org.). *Ghurye Felicit*. Vol.. 1954, pp. 169-182.
CHATTOPADHYAY, K. P. (org.). *Study of Change in Traditional Culture* (Proceedings of Conferences held by the University of Calcutta in Co-operation with Unesco). Calcutta, Univ. of Calcutta, 1957.
CHATTOPADHYAY, K. P. *Some Approaches to Study of Social Change*. Poona, Gokhale Inst. of Politics and Economics, 1959. (R. R. KALE Memorial Lecture, 1959.)
_____ . "History of Indian Social Organisation". *Journal of the Asiatic Society of Bengal*. Letters, vol. I, 1935, pp. 377-395.
CHAUDHURI, Nirad C. *The Autobiography of an Unknown Indian*. London, MacMillan, 1951.
CHAUDHURI, Sachin. "Centralization and the Alternate Forms of Decentralization: A Key Issue". In: Roy TURNER (org.). *India's Urban Future*. 1962, pp. 213-239.
COHN, Bernard. "Chamar Family in a North Indian Village. A Structural Contingent". *Economic Weekly*. Bombay, vol. XIII, Sp. Nr. 27-28-29, July 1961, pp. 1051-1055.
_____ . "The Changing Status of a Depressed Caste". In: McKim MARRIOTT (org.). *Village India*, 1955, pp. 53-77.
_____ . "Changing Traditions of a Low Caste". In: M. SINGER (org.). *Traditional India*. 1959, pp. 207-215.
_____ . [resenha de] "McKim MARRIOTT: *Caste Ranking* (Poona, 1960)". *Journal of the American Oriental Society*, vol. 82, n. 3, 1962, pp. 425-430.
_____ . "Law and Change (Some Notes on) in North India". *Economic Development and Cultural Change*, vol. VIII, n. 1, 1959, pp. 79-93.
_____ . "Madhopur Revisited". *Economic Weekly*. Bombay, vol. XI, July 1959, pp. 963-966.

———— . "Political Systems in Eighteenth Century India: The Banaras Region". *Journal of the American Oriental Society*, vol. 82, n. 3, July-Sept. 1962, pp. 312-320.

COLE, B. L. "The Rajput clans of Rajputana". *Census of India*, 1931, vol. XXVII (App.). Meerut, 1932, pp. 134-141.

*CONTRIBUTIONS to Indian Sociology*, Paris, La Haye, Mouton, I-IX, 1957-1966. L. Dumont e D. F. Pocock. orgs. [e autores dos n. I-III]. (École pratique des Hautes Études, 6e section, Paris.)

COUPLAND, Sir Reginald. *India, a Re-statement*. London, Oxford Univ. Pr., 1945.

COX, C. Oliver. *Caste, Class and Race: a Study in Social Dynamics*. New York, Doubleday, 1948.

CRAWLEY, Ernest. *The Mystic Rose*. London (1902), 4th ed., Watts, 1932.

CROOKE, W. *Tribes and Castes of the North-Western Provinces and Oudh*. Calcutta, 1896, 4 vols.

———— . "Hinduism". *Encyclopaedia of Religions and Ethics, s. v.*, vol. VI, pp. 686-715.

———— . "The Veneration of the Cow in India". *Folklore*, 23, 1912, pp. 275-306.

DALTON, Edward Tuite. *Descriptive Ethnology of Bengal*. Calcutta, (1872) 1960.

DAMLE, Y. B. *Caste*. Ver SRINIVAS, M. N. *et al.*

DAS, Abinas Chandra. *The Vaishya Caste*. I. *The Gandhavaniks of Bengal*. Calcutta, 1903.

DAVIS, Kingsley. *The Population of India and Pakistan*. Princeton Univ. Press, 1951.

DAVY, Georges. *Éléments de Sociologie*. I. *Sociologie Politique*. Paris, Vrin (1924) 1950.

DELACROIX, mons. S. (org.). *Histoire universelle des missions catholiques*. Paris, Grand, 1956-59, 4 vols.

DESAI, A. R. *Recent Trends in Indian Nationalism*. Bombay, Popular Book Depot, 1960.

———— . *Social Background of Indian Nationalism*. Bombay, Oxford Univ. Press, 1948. [disc. crítica L. Dumont, *Contributions to Indian Sociology*, VII, 1964, pp. 32-39.]

DESAI, I. P. & DAMLE, Y. B. "A Note on the Change in the Caste". In: KAPADIA, K. M. (org.). *Ghurye Felic. Vol.*, 1954, pp. 266-276.

DHILLON, H. S. *et al. Leadership and Groups in a South Indian Village*. New Delhi, Govt. of India Press, 1955. (Planning Comission, Programme Evaluation Organisation, Publication 9.)

DIEHL, Carl Gustav. *Church and Shrine. Intermingling Patterns in the Life of some Christian Groups in South India*. Uppsala, 1965. (Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum, 2.)

DUBE, S. C. *Indian Village*. London, Routledge & Kegan Paul, 1955. (International Library of Sociology and Social Reconstruction.)

DUBOIS, *abbé* J. A. *Moeurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde*. Paris, Imprimerie Royale, 1825, 2 vols.

DUMÉZIL, Georges. "Métiers et classes fonctionnelles chez divers peuples Indo-Européens". *Annales*, Économies, Sociétés, Civilisations, 13e année, n. 4, oct.-déc. 1958, pp. 716-724.

DUMONT, Louis. *La civilisation indienne et nous. Esquisse de sociologie comparée*. Paris, A. Colin, 1964. (Cahiers des Annales, n. 23.)

———— . *Hierarchy and Marriage Alliance in South Indian Kinship*. London, Royal Anthropological Institute, 1957. (Occasional Papers, n. 12.)

———— . *Une Sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*. Paris-La Haye, Mouton, 1957. (École pratique des Hautes Études, VIe section. Le Monde d'Outre-Mer Passé et Présent, 1re série, Études I.)

———— . *La Tarasque*. Paris, Gallimard, 1951.

———— . "Caste, racisme et 'stratification', [Réflexions d'un anthropologue social]". *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 29, 1960, pp. 91-112. [Versão inglesa em *Contributions to Indian Sociology*, V, 1961, pp. 20-43.]

———— . "Définition structurale d'un dieu populaire tamoul, Aiyanâr, le Maître". *Civil. indienne et nous*, 2e éd., p. 110.

———— . *Le Deuil à Rampur* [a ser publicado].

———— . "India in the 19th Century". *Scientific and Cultural History of Mankind*, Unesco. [a ser publicado]

———— . "The Individual as an Impediment to Sociological Comparison and Indian History". In: SINGH, V. B. & SINGH, Baljit. (orgs.). *Social and Economic Change. Essays in Honour of D. P. Mukerji*. Bombay, Allied Publishers. [a ser publicado]

———— . "Introductory Note: Change, Interaction and Comparison". *Contributions to India Sociology*, VII, 1964, pp. 7-17.

———— . "Marriage in India, the Present State of the Question: I. Marriage Allience in SE India and Ceylon; Postscript to Part 1, II. Marriage and Status, Nayar and Newar; III. North India in relation to South India". *Contributions to Indian Sociology*, V, 1961, pp. 79-95; VII, 1964, pp. 77-98; IX, 1966, pp. 90-114.





———— . "Le mariage secondaire dans l'Inde du Nord". *VIe Congrès international des Sciences anthropologiques et ethnologiques*, Paris, 1960, II-I, pp. 53-55.

———— . "Les mariages Nayar comme faits indiens". *L'Homme*, vol. I, n. 1, 1961, pp. 11-36.

———— . "The Modern Conception of the Individual, Notes on its Genesis". *Contributions to Indian Sociology*, VIII, 1965, pp. 13-61. [Em francês: *Esprit*, n. 14, févr. 1978, pp. 18-54.]

———— . "La notion de *sapiṇḍa* dans l'Inde ancienne". [a ser publicado]

———— . "Pour une sociologie de l'Inde". *La Civilisation indienne et Nous*, 1964, pp. 89-113.

———— . "A Remarkable Feature of South-Indian Pot-Making". *Man*, n. 121, 1952.

DUMONT, Louis & POCOCK, David F. "A. M. Hocart on Caste: Religion and Power". *Contributions to Indian Sociology*, II, 1958, pp. 45-63.

———— . "Commented Summary of the Ist Part of Bouglé's Essais". *Contributions to Indian Sociology*, II, 1958, pp. 31-44.

———— . "On the Different Aspects or Levels in Hinduism". *Contributions to Indian Sociology*, III, 1959, pp. 40-54.

———— . "Possession and Priesthood". *Contributions to Indian Sociology*, III, 1959, pp. 55-74.

———— . "Pure and Impure". *Contributions to Indian Sociology*, III, 1959, pp. 9-39.

———— . "Village Studies". *Contributions to Indian Sociology*, I, 1957, pp. 23-41.

DURKHEIM, Émile. [Resenha de] "B. H. BADEN-POWELL, *The Indian Village Community* (London, 1896)". *Année sociologique*, I, 1897, pp. 359-362.

DUTT, N. K. *Origin and Growth of Caste in India*, vol. I. (B. C. 2000-300), London, Trübner, 1931.

DUTT, Romesh Chunder. *The Economic History of India*. London, Routledge & Kegan Paul (1902), 1956, 2 vols.

ELLEFSEN, Richard A. "City-Hinterland Relationships in India". In: TURNER, Roy (org.). *India's Urban Future*. 1962, pp. 94-116.

ELLIOT, H. M. *Memoirs on the History, Folklore and Distribution of the Races of the NW. Provinces of India*, org. por J. Beanes. London, 1869, 2 vols. [edição ampliada da obra seguinte]

———— . *Supplement to the Glossary of Indian Terms*. Agra, 1845.

ELMORE, Wilber Theodore. *Dravidian Gods in Modern Hinduism. A Study of the Local and Village Deities of Southern India*. New York, Hamilton, 1915.

ELPHINSTONE, Mountstuart. *Report on the Territores conquered from the Paishwa. Submitted to the Supreme Government of British India.* (Calcutta, 1821) Bombay, Govt. Press, 1838.

ENTHOVEN, R. E. *The Tribes and Castes of Bombay*. Bombay, Govt. Central Press, 1920-22, 3 vols.

———— . "Lingayat". *Encyclopaedia of Religion and Ethics, s. v.*, t.VIII, pp. 69-75.

EPSTEIN, T. Scarlett. *Economic Development and Social Change in South India*. Manchester Univ. Press, 1962.

*ESSAYS on Caste* [três ensaios escritos por missionários, respectivamente H. BOWER, S. C. DATTA e K. M. BANERJEA, publicados em Calcutta; British Museum, 4505 aaa16].

EVANS-PRITCHARD, E. E. (orgs.). Ver FORTES, M. & EVANS-PRITCHARD, E. E. (orgs.).

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Kinship and Marriage among the Nuer*. Oxford, Clarendon Press, 1951.

———— . *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford, Clarendon Press, 1940.

FARQHUAR, J. N. *An Outline of the Religious Literature of India*. London, Oxford Univ. Press, 1920. (The Religious Quest of India.)

*FIFTH Report*. Ver FIRMINGER, W. K. (org.).

FIRMINGER, W. K. (org.). *The Fifth Report from the Select Committee ... 28th July*. 1812. Calcutta, 1917-18, 3 vols.

FIRTH, Raymond *et al.* "Factions in Indian and Overseas Indian Societies". *British Journal of Sociology*, 8, 1957.

FISHMAN, Alvin Texas. *Culture Change and the Underprivileged. A Study of Madigas in South India under Christian Guidance*. Madras, The Christ. Liter. Soc., 1941.

FORTES, M. & EVANS-PRITCHARD, E. E. (orgs.). *African Political Systems*. London, Oxford Univ. Press, (1940) 1961. (International African Institute.)

FUCHS, Stephen. *The Children of Hari: Study of the Nimar Balahis in the Central Provinces of India*. Vienna, Herold, 1950. (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, vol. 8.)

———— . "The Scarvengers of Nimar District in Madhya Pradesh". *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. 27, n. 1, 1951, pp. 86-98.

FÜRER-HAIMENDORF, Christoph von. [resenha de] "L. DUMONT, *Une Sous-caste de l'Inde du Sud* (1957)". *Sociologus*, NF, Jahrgang 9, Heft 1, 1959, pp. 79-83.

FÜRER-HAIMENDORF, Elizabeth von. *An Anthropological Biblioghraphy of South Asia, together with a Directory of Recent Anthropological Field Work*. Paris, La Haye, Mouton, 1958-64, 2 vols. (I. [Até 1954]; II. 1955-59.) (École pratique des Hautes Études, VI[e] section. – Le Monde d'Outre-Mer Passé et Présent. 4[e] série: Bibliographies, III.)

GAIT, E. A. "Caste". *Encyclopaedia of Religion and Ethics, s. v.*, t. III, pp. 230-239.

_____ . "India". *Census of India* 1911, vol. I, Part I, Report. Calcutta, Govt. Printing, 1913.

GANDHI, M. K. *Expériences de vérité. Autobiographie*. Paris, Pr. Univ. de Fr., 1950. [*The Story of my Experiments with Truth*, Ahmedabad, Navajivan, 1927-29, 2 vols.]

GEIGER, Wilhelm. *Culture in Mediaeval Ceylon*. Org. por Heinz Bechert, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1960.

GHURYE, G. S. *Caste and Race in India*. London, Kegan Paul, New York, 1932. [Ver também a obra seguinte.]

_____ . *Caste and Class in India*. Bombay, Popular Book Depot, 1950. [Reedição modificada da obra anterior.]

*GHURYE Felicitation Volume*. Ver KAPADIA, K. M. (org.).

GILBERT, William H. *Caste in India. A Bibliography*. Washington, D. C., Library of Congress, 1948. [mimeo., 5.340 títulos]

_____ . "The Sinhalese Caste System of Central and Southern Ceylon". *The Ceylon Historical Journal*, vol. II, n. 3-4, jan-sept 1953. [Reimpresso de *Journal of the Washington Academy of Sciences*, vol. 35, 1945.]

GIST, Noël P. "Occupational Differenciation in South India". *Social Forces*. Chapel Hill N. C., 33, 1954, p. 129.

GOLDSTEIN, Kurt. *Der Aufbau des Organismus*. Haag, 1934. [Trad. fr., Paris, Gallimard, 1951.]

GOODINE, R. N. *Report on the Village Communities of the Deccan*. Bombay, 1852. (Selections from the Records of the Bombay Government, n. 4.)

GOUGH, E. Kathleen. "Caste in a Tanjore Village". In: LEACH, E. R. (org.). *Aspects of Caste*, 1960, pp. 11-60.

_____ . "Criteria of Caste Ranking in South India". *Man in India*, vol. 39, 2, 1959, pp. 115-126.

_____ . "The Hindu Jajmani System". *Economic Development and Cultural Change*, vol. 9, n. 1, oct. 1960, pp. 83 e ss.

_____ . "The Social Structure of a Tanjore Village". In: SRINIVAS, M. N. (org.). *India's Villages*, 1955, pp. 82-92.

_____ . "The Social Structure of a Tanjore Village". In: MARRIOTT, McKim (org.). *Village India*, 1955, pp. 36-52.

GOULD, Harold A. "Sanscritization and Westernization: A Dynamic View". *Economic Weekly*, 13, 1961, pp. 945-950.

GRIMSHAW, Allen D. "The Anglo-Indian Community; the Integration of a Marginal Group". *Journal of Asian Studies*, vol. 18, 1958-59, pp. 227-240.

GUHA, B. S. (org.). *Studies in Social Tensions among the Refugees from Eastern Pakistan*. Calcutta, Govt. of India Press, 1959. (Govt. of India. Dpt. of Anthropology, Memoir n. 1, 1954.)

GUNE, Vithal Trimbak. *The Judicial System of the Marathas*. Poona, Deccan College Research Institute, 1953.

HALEVY, Elie. *La formation du radicalisme philosophique*. Paris, Alcan, 1901, 2 vols.

HARPER, Edward B. "Two Systems of Economic Exchange in Village India". *American Anthropologist*, 61, 1959, pp. 760-778.

HEESTERMAN, J. C. "Brahmin, Ritual and Renouncer". *Wiener Zeitscrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*, 8, 1964, pp. 1-31.

HEGEL, G. W. F. *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*. Traduzido por J. Gibelin. Paris, Vrin (2 vols., 1937), 1946.

HITCHCOCK, John T. "Leadership in a North Indian Village: Two Case Studies". In: PARK & TINKER (orgs.). *Leadership*. 1959, pp. 395-414.

HOBSON-JOBSON. Ver YULE & BURNELL.

HOCART, A. M. *Les Castes*. Paris, Geuthner, 1938. (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de Vulgarisation, t. 54.)

_____ . *Kings and Concillors*. Cairo, 1936.

HOPKINS, Edwards Washburn. *India, Old and New, with a Memorial Address*. New York, 1896. [Ancient and Moderns Guilds, pp. 169-205.]

HOSELITZ, Bert F. (org.). *The Progress of Underdeveloped Areas*. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1952.



_____ . "The Role of Urbanization in Economic Development: Some International Comparisons". In: TURNER, Roy (org.). *India's Urban Future*, 1962, pp. 157-181.

_____ . "A Survey of the Literature on Urbanization in India". In: TURNER, Roy (org.). *India's Urban Future*. 1962, pp. 425-443.

HSU, F. L. K. *Clan, Caste and Club*. Princeton, New Jersey, D. van Nostrand, 1963.

HUBERT, H. & MAUSS, M. "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice". *Mélanges d'Histoire des Religions*. Paris, Alcan, 1929, p. 1-130. [ou *Année sociologique*, II, 1899, p. 29-138.]

HUTTON, J. H. *Caste in India, its Nature, Function, and Origins*. Cambridge, Univ. Press, 1946. [trad. fr., Paris, Payot, 1940.]

_____ . [Resenha de] "A. M. HOCART, *Caste, a Comparative Study*". *Man*, n. 235, 1951.

IBBETSON, Denzil Charles Jelf. *Panjab Castes*. Being a Reprint of the Chapter on "The Races, Castes..." in ... the Census of the Punjab (1881). Lahore, Govt. Printing, 1916.

_____ . "The Races, Castes and Tribes of the People". *Report on the Census of the Punjab, taken on the 17th Feb.* 1881. Chap. VI, pp. 172-341.

*INDE Classique*. Ver RENOU, L. *et al.*

*INDIA'S Urban Future*. Ver TURNER, Roy (org.).

*INDIA'S Villages*. Ver SRINIVAS, M. N. (org.).

IRVING, B. A. *The Theory and Practice of Caste, Being an Inquiry into the Effects of Caste on the Institutions and Probable Destiny of the Anglo-Indian Empire*. London, 1853.

JACKSON, A. M. T. "Note on the History of the Caste System". *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, N. S., vol. 3, n. 7, july 1907, pp. 509-515.

JOLLY, Julius. *Recht und Sitte*. Strasbourg, 1896. (*Grundriss der Indo-Arischen Phi. u. Altertumskunde*. II, 8.) [Existe trad. inglesa.]

JOLLY, J. & SCHMIDT, R. (org.). *Arthaśāstra of Kauṭilya*. Lahore, 1923-4, 2 vols.

KANE, Pandurang Vaman. *History of Dharmaśāstra (Ancient and Mediaeval, Religious and Civil Law)*. Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1930-62, 5 vols. (Govt. Or. Series, Class B, n. 6.)

KANITKAR, J. M.; BANERJEE, D. L. & OHDEKAR, A. K. *A Bibliografy of Indology*. Vol. I. *Indian Anthropology*. Calcutta, National Library, Govt. of India, 1960.

KAPADIA, K. M. (org.). *Ghurye Felicitation Volume. Issued under the Auspices of Ghurye 60th Birthday Celebration Committee*. Bombay, Popular Book Depot, 1954.

KAPADIA, K. M. *Hindu Kinship. An Important Chapter in Hindu Social History*. Bombay, Popular Book Depot, 1947.

_____ . *Marriage and Family in India*. London, Oxford Univ. Press, 1955.

_____ . "Caste in Transition". *Sociological Bulletin*, vol. XI, 1-2, 1962, pp. 73-90.

KARDINER, Abraam & LINTON, Ralph. *The Individual and His Society. The Psychodynamics of Primitive Social Organisations*. New York, (1939) 1947.

KARIM, Nazmul. *Changing Society in India and Pakistan. A Study in Social Change and Social Stratification*. Dacca, Oxford Univ. Press, 1956.

KARVE, Irawati. *Hindu Society. An Interpretation*. Poona, Deccan College, 1961.

_____ . *Kinship Organisation in India*. Poona, Deccan College, 1953. (Deccan Col. Monogr. Series, 11.)

KARVE, I. & DAMLE, Y. B. *Group Relations in Village Community*. Poona, Deccan College Res. Inst., 1963. (Deccan Coll. Monogr. Series, 24.) [144 quadros.]

KETKAR, Shridhar V. *The History of Caste in India: Evidence of the Laws of Manu on the Social Conditions in India during the Third Century A. D., Interpreted and Examined; with an Appendix on Radical Defects of Ethnology*, vol. I. Ithaca, New York, 1909.

_____ . *An Essay on Hinduism, its Formation and Future; illustrating the Laws of Social Evolution as reflected in the History of the Formation of the Hindu Community*. (History of Caste in India, vol. II.) London, Luzac, 1911.

KOEHLER, Wolfgang. *Gestaltpsychoterapy*. London, 1930. [Trad. fr. *Psychologie de la forme*. Paris, Gallimard. (Idées).]

KOSAMBI, D. D. *An Introduction to the Study of Indian History*. Bombay, Popular Book Depot, 1956.

_____ . "Early Stages of the Caste System in Northern India". *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, 22, 1946, pp. 33-48.

KOYRÉ, Alexandre. *Études d'Histoire de la Pensée Philosophique*. Paris, Armand Colin, 1961. (Cahiers des Annales, 19.)

_____ . *Introduction à la lecture de Platon* suivi de *Entretiens sur Descartes*. Paris, Gallimard, 1962. (Les Essais, CVII.)

KUPPUSWAMY, B. "A Statistical Study of Attitudes to the Caste System in South India". *The Journal of Psychology*, Worcester, Mass., 42, 1956, pp. 169-206.
LAMBERT, Richard D. *Workers, Factories and Social Change in India*. Princeton, N. J., Princeton Univ. Press, 1963.
_____ . "The Impact of Urban Society upon Village Life". In: TURNER, Roy (org.). *India's Urban Future*. 1962, pp. 117-140.
LASLETT, Peter (org.). *Philosophy, Politics and Society*. 2nd Series. Oxford, Blackwell, 1956.
LAUNAY, Adrien. *Histoire des Missions de l'Inde (Pondichéry. Maissour, Coimbatour)*. Paris, 1898, 5 vols.
LEACH, E. R. (org.). *Aspects of Caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan*. Cambridge, Univ. Press, 1960. (Cambridge Papers in Social Anthropology, 2.)
LEACH, Edmund R. *Pul Eliya. A Village in Ceylon. A Study of Land Tenure and Kinship*. Cambrige, Univ. Press, 1961.
*LETTRES édifiantes et curieuses...* Paris, Le Clerc, 1707-76, 34 vols. [etc.]
[LETTRES édifiantes...]. *Choix des Lettres édifiantes... Missions de l'Inde*. 3e ed., Paris, t. VIII, 1835.
LEVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris, Plon, 1958.
LEWIS, Oscar. *Village Life in North India*. Urbana, Univ. of Illinois Press, 1958.
LEWIS, Oscar & DHILLON, Harvant Singh. *Group Dynamics in a North-Indian Village. A Study of Factions*. Delhi, Planning Commision, Programme Evaluation Organisation, 1954.
LINGAT, Robert. *Les Sources du Droit dans le systèmes traditionnel de l'Inde*. Paris, La Haye, Mouton (École pratique des Hautes Études, VIe section), *c*. 1967.
_____ . "L'influence juridique de l'Inde au Champa et au Cambodge d'après l'epigraphie". *Journal Asiatique*, 237-2, 1949, pp. 273-290.
_____ . "Time and the Dharma; on *Manu* I, 85-86". *Contributions to Indian Sociology*, VI, 1962, pp. 7-16.
_____ . "Vinaya et droit laique". *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, 27, 1937, pp. 415-477.
LYALL, Alfred. *Asiatic Studies*. London, Murray (1849), 1899. 2 vols.
LYNCH, Owen M. "Some Aspects of Rural-Urban Continuum in India". In: BALA RATNAM (org.). *Anthropology on the March*, 1963, pp. 178-205.
Mc CORMACK, William. "Factionalism in a Mysore Village". In: PARK & TINKER (orgs.). *Leadership*, 1959, pp. 438-444.
_____ . "Lingayats as a Sect". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 93, n. 1, 1963, pp. 59-71.
MAC IVER, R. M. *The Web of Government*, New York, 1947.
MAC LEAN. "Syrian (Christians)". *Encyclopaedia of Religion and Ethics, s. v.*, t. XII, pp. 167-181.
MAHALINGAM, T. V. *South Indian Polity*. Madras, Univ. of Madras, 1955. (Madras Univ. Hist. Series, n. 21.)
MAHAR, J. Michael. *India, A Critical Bibliography*. Tucson, Arizona, The Univ. of Arizona Press, 1964.
MAHAR, Pauline M. "A Multiple Scaling Technique for Caste Ranking". *Man in India*, vol. 39, n. 2, 1959, pp. 127-147.
MAINE, H. Sumner. "India". In: WARD, Humphrey. *The Reign of Queen Victoria*. London, 1887, 2 vols. = vol. 1, pp. 460-522.
MAJUMDAR, D. N. *Caste and communication in an Indian Village*. Delhi, Asia Publ. House, 1959.
_____ . *Races and Cultures of India* (Lucknow, 1944), Bombay, Asia Publ. House, 1958.
MALSON, Lucien. *Les enfants sauvages, mythes et réalité*. Paris, Union générale d'Éditions, 1964. (Le Monde en 10 x 18.)
MANDELBAUM, David G. "Concepts and Methods in the Study of Caste". *Economic Weekly*, vol. II, n. 4-6, 1959, pp. 145-148.
_____ . "The Jewish Way of Life in Cochin". *Jewish Social Studies*, vol. I, n. 4, 1939, pp. 423-460.
_____ . "The World and the World View of the Kota". In: MARRIOTT, McKim (org.). *Village India*. 1955, pp. 233-254.
MARCUSE, Herbert. *Reason and Revolution*. (New York, 1941). Boston, Beacon Press, 1960.
MARRIOTT, McKim (org.). *Village India. Studies in the Little Community*. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1955. (Comparative Studies of Cultures and Civilizations. Publ. also as Memoir n. 83 of the Amer. Anthrop. Association.)
_____ . *Caste Ranking and Community Structure in Five Regions of India and Pakistan*. Poona, 1960. (Deccan Coll. Monogr. Series, 23.) [Anteriormente, *Bull. Decc. Coll. Res. Inst.*, 1958.]
_____ . "Interactional and Attributional Theories of Caste Ranking". *Man in India*, vol. XXXIX, n. 2, 1959, pp. 92-107.



_____ . "La modernisation de l'agriculture dans les régions rurales surdéveloppées". *Chronique Sociale de France*, Lyon, avr. 1954, pp. 123-134. [Em inglês, "Technological Change in Over-developped Rural Areas". *Economic Development and Cultural Change*, I, 1952, pp. 261-272.]
_____ . "Social Change in an Indian Village". *Economic Development and Cultural Change*, 2, June 1952, pp. 145-155.
_____ . "Social Structure and Change in U. P. Village". In: SRINIVAS (org.). *India's Villages*. 1955, pp. 96-109.
_____ . "Village Structure and the Panjab Government. A Restatement". *American Anthropologist*, vol. LV, n. 1, 1953, pp. 137-143.
MARTIN, Montgomery. *The History, Antiquities, Topography and Statistics of Eastern India*. London, 1838. 3 vols. [Texto de Francis Buchanan, anos 1807 e ss.]
MARX, Karl. *Le Capital*, t. II. Paris, Éditions Sociales, *c*. 1948.
MATHUR, K. S. "Villages Studies in India". *Man in India*, vol. XXXIX, n. 1, 1959, pp. 45-52.
MATTHAI, John. *Village Government in British India*. London, 1915. (Studies in Economic and Political Science, n. 48.)
MAUSS, Marcel. *Manuel d'Ethnographie*. Paris, Payot, 1947. (Bibliothèque Scientifique.)
_____ . "Parentés à plaisanteries". *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études*, Section des Sciences Religieuses, 1927-28, pp. 3-21.
_____ . Ver HUBERT & MAUSS.
MAX MULLER, Friedrich. *Chips from a German Workshop*. London, 1867-75, 4 vols. ["Caste", vol. II, pp. 297-356.]
MAYER, Adrian C. *Caste and Kinship in Central India. A Village and its Region*. London, Routledge, 1960.
_____ . "Associations in Fiji Indian Rural Society". *American Anthropologist*, 58, 1956, pp. 97-108.
_____ . "The Dominant Caste in a Region of Central India". *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. XIV, 1958, pp. 407-427.
_____ . "Local Government Election in a Malwa Society". *Eastern Anthropologist*, vol. XI, 1958, pp. 189-202.
MAZUMDAR, Bhakat Prasad. *Socio-Economic History of Northern India (1030.1194 A. D.)*. Calcutta, K. L. Mukhopadhyay, 1960.
MERLEAU-PONTY, Maurice. *La Structure du comportement*. Paris, Pr. Univ. de Fr., 1942. (Bibl. de Philosophie Contemporaine.)
MILL, James. *The History of British India*. London, 1817, 3 vols. (5th ed. with notes and continuation by Horace Hayman Wilson, 1858, 10 vols.)
_____ . "Caste". *Encyclopaedia Britannica*, Edinburg, Supplement 1824, 6 vols., *s. v.* [assinado "F. F."]
MILLER, Eric J. "Caste and Territory in Malabar". *American Anthropologist*, vol. LVI, n. 3, 1954, pp. 410-420.
MOOKERJI, Radha Kumud. *Local Government in Ancient India*. Oxford (1919) 1958. (Mysore Univ. Studies, Hist. Series. n. 1)
MOORE, Harvey C. "Cumulation and Cultural Processes". *American Anthropologist*, vol. LVI, n. 3, 1954, pp. 347-357.
MUIR, J. *Original Sanskrit Texts on the Origen and History of the People of India, their Religion and their Institutions*. London, Edinburgh, 1860, 2 vols.
MUKERJI, Radha Kamal. *Inter-caste Tensions. Caste Tensions Studies*. Lucknow Univ., 1951.
MUKHERJEE, Bhabananda. "Caste-Ranking among Rajbanshis in North Bengal". In: BALA RATNAM (org.). *Anthropology on the March*. 1963, pp. 206-212.
MUKHERJEE, Ramkrishna. *The Dynamics of a Rural Society. A Study of the Economic Structure in Bengal Villages*. Berlin, Akademie Verlag, 1957.
MURDOCH, John. *Caste its supposed Origin; its History, its Effects...* Madras, The Christ. Vernacular Educ. Soc., 1887.
MURPHY, Gardner. *In the Minds of Men. The Study of Human Behaviour and Social Tensions in India*. New York, Basic Books, 1953.
NADEL, S. F. "Caste and Government in Primitive Society". *Journal of the Anthropological Society of Bombay*, vol. III, n. 2, 1954, pp. 9-22.
NATH, Y. V. S. "The Bhils of Ratanmal". *Economic Weekly*, Bombay, vol. VI, 4-12, 1954, pp. 1355-1360.
NEHRU, Jawaharlal. *Toward Freedom. The Autobiography of Jawaharlal Nehru*. Boston, Beacon Press, 1958.
NESFIELD, John C. *Brief View of the Caste System of the North-Western Provinces and Oudh, together with an Examination of the Names and Figures shown in the Census Report*, 1882. Allahabad, 1885.
*NOTES and Queeries on Anthropology*. 6th ed. revised and rewritten by a Committee of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. London, Routledge and Kegan Paul, 1951.

OLDENBERG, H. "Zur Geschichte des Indien Kastenwesens". *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 51, 1897, pp. 267-290.
OLIVIER, Georges. *L'anthropologie des Tamouls du sud de l'Inde*. [Précédé de "Les divisions sociales du sud de l'Inde" par Jean Filliozat.] Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1961. (Publ. hors série de l'Ec. fr. d'Extr.-Or..)
O'MALLEY, L. S. S. *Indian Caste Customs*. Cambridge, Univ. Press, 1932.
_____ (org.). *Modern India and the West. A Story of the Interaction of their Civilizations*. London, Oxford Univ. Press, 1941.
OPLER, Morris E. & SINGH, Rudra D. "The Division of Labour in an Indian Village". In: COON, C. S. (org.). *A Reader in General Anthropology*. New York, 1948, pp. 464-496.
OPLER, Morris E. "The Extensions of an Indian Village". *Journal of Asian Studies*, vol. XVI, 1957, pp. 5-10.
_____ . "The Problem of Selective Culture Change". In: HOSELITZ, B. F. (org.). *The Progress of Underdeveloped Areas*. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1952, pp. 126-134.
ORANS, Martin. "A Tribal People in an Industrial Setting". In: SINGER, M. (org.). *Traditional India*. 1959, pp. 216-239.
ORENSTEIN, Henry. "Exploitation and Function in the Interpretation of Jajmani". *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. XVIII, n. 4, 1962, pp. 302-315.
PARK, Richard L. & TINKER, Irene (orgs.). *Leadership and Political Institutions*. Princeton, Univ. Press, 1959.
PARSONS, Talcott. *Éléments pour une Sociologie de l'Action*. Trad. F. Bourricaud. Paris, Plon, 1955. (Recherches en Sciences Humaines.)
_____ . *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*. New York, The Free Press of Glencoe (1949), 1961.
PARVATHAMMA (Srta.). *Religion and Politics in a Mysore Village*. University of Manchester [data?; tese inédita].
PATNAIK, Nityananda. "Service Relationship between Barbers and Villagers in a small village in Rampur". *Economic Weekly*, vol. XII, n. 20, 1960, pp. 737-742.
PATTERSON, Maureen L. P. & INDEN, Ronald B. (orgs.). *South Asia: An Introductory Bibliography*. Chicago, The University of Chicago Press, nov. 1962. (Introduction to the Civilization of India.) [Section C: "Social Structure and Organization", pp. 104-170.]
PIEIRIS, Ralph. *Sinhalese Social Organization. The Kandyan Period*. Ceylon Univ. Press Board, 1956.
PIGNEDE, Bernard. *Les Gurungs. Une population himalayenne du Nepal*. Paris, La Haye, Mouton, 1966. (École pratique des Hautes Études, VI$^{e}$ section – Le Monde d'Outre-Mer Passé et Présent. 1$^{re}$ série: Études.)
PITT-RIVERS, Julian. *The People of the Sierra*. London, Weidenfeld and Nicolson, 1954.
POCOCK, David F. "The Anthropology of Time-Reckoning". *Contributions to Indian Sociology*, VII, 1964, pp. 18-29.
_____ . "'Difference' in East Africa: a Study of Caste and Religion in Modern Indian Society". *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. XIII, n. 4, 1957, pp. 289-300.
_____ . "The Hipergamy of the Patidars". In: KAPADIA, K. M. (org.). *Ghurye Felicit. Vol*, pp. 195-204.
_____ . "Notes on *Jajmāni* Relationships". *Contributions to India Sociology*, VI, 1962, pp. 78-95.
POHLMAN, Edw. W. "Evidence of Disparity between the Hindu Practice of Caste and the Ideal Type". *American Sociological Review*, 16, 1951, pp. 375-379.
POLANYI, Karl. *The Great Transformation*. New York, 1944.
PRASAD, Kali. *Social Integration Research. A Study in Intercaste Relationships*. Lucknow Univ., 1954.
PREMCHAND. *Karmbhūmi*. Banaras, Sarasvati Press, *c*. 1946 [em hindi].
PUNDALIK, V. G. & PATWARDHAN, Sunanda (Smt.). "A Note on the Behaviour of the Caste in a Crisis-Situation". *Sociological Bulletin*, vol. XI, n. 1-2, 1962, pp. 68-72.
RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Structure and Function in Primitive Society*. London, Cohen and West, 1952.
RAO, M. S. A. *Social Change in Malabar*. Bombay, Popular Book Depot, 1957.
_____ . "Caste in Kerala". *Sociological Bulletin*, vol. IV, n. 2, 1955, pp. 122-129.
REDDY, N. S. "Functional Relations of Lohars in a North Indian Village". *Eastern Anthropologist*, 8, 1955, pp. 129-140.
RENOU, Louis *L'Hindouisme. Les textes, les doctrines et l'histoire*. Paris, Pr. Univ. de Fr., 1958. (Que Sais-je, n. 475.)
RENOU, Louis & FILLIOZAT, Jean. *L'Inde classique. Manuel des études indiennes*. T. I. Avec le concours de P. Meile, A. M. Esnoul, L. Silburn. Paris, Payot, 1947. T. II. Avec le concours de P. Demiéville, Olivier Lacombe, P. Meile. Hanoi, École française d'Extrême-Orient, 1953.



*REPORT from the Select Committee of House of Commons*, 1832, Evidence vol. III, Revenue.
*REPORT of the Seminar on Casteism and Removal of Untouchability, Delhi September 26-October 2, 1955*. Bombay, Indian Conference of Social Work, 1955.
*REPORT of the Study Team on Nyaya Panchayat, April 1962, Government of India, Ministry of Law*. Delhi, Manager of Publications, 1962.
RHYS DAVIDS, T. W. "Ahiṃsā". *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, *s. v.*, t. I, 231.
RISLEY, Herbert H. *Census of India* 1901, vol. I: India Report I, Report II, Ethnographic Appendices. Calcutta, Govt. Printing, 1903, 2 vols.
_____ . *The People of India*. London, W. Thacker, 1908.
_____ . *The Tribes and Castes of Bengal. Ethnographical Glossary*. Calcutta, Bengal Secretariat Press, 1891, 2 vols.
RIVERS, W. H. R. "The Origin of Hypergamy". *Journal of the Bihar and Orissa Research Society*. Patna, 8, 1921, pp. 9-24.
RONALDSHAY (Earl of), *India, a Bird's-Eye View*. London, 1924.
ROSE, H. A. "Caste". *Encyclopaedia Britannica*, edition 1945, t. IV, *s. v.*, pp. 976-986.
ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contrat social. Oeuvres complètes* t. III. Paris, Gallimard, 1964. (Bibliothèque de La Pléiade.)
ROY, Sarat Chandra. "Caste, Race and Religion in India". *Man in India*, vol. XIV, 1934 Parts I-III; vol. XVII, 1937 e XVIII, 1938 Part IV.
RUDOLPH, Lloyd I. & RUDOLPH, Susanne Hoeber. "The Political Role of India's Caste Association". *Pacific Affairs*, vol. XXXIII, n. 1, 1960, pp. 5-22.
RYAN, Brice. *Caste in Modern Ceylon*. New Brunswick, Rutgers Univ. Press, 1953.
SANGAVE, Vilas Adinath. *Jaina Community, a Social Survey*. Bombay, Popular Book Depot, 1959.
_____ . "Changing Pattern of Caste Organisation in Kolhapur City". *Sociological Bulletin*, vol. XI, 1962, pp. 36-61.
SARDESAI, Govind Sakharam. *New History of the Marathas*. Bombay, Phoenix Publications, 1946-48, 3 vols.
SASTRI, K. A. Nilakanta. *The Cōḷas*. Madras, Univ. of Madras (1935-37, 2 vols.) 1955. (Madras Univ. Hist. Series, n. 9.)
_____ . *Studies in Cōḷa History and Administration*. Madras, Univ. of Madras, 1932. (Madras Univ. Hist. Series, n. 7.)
SENART, Émile. *Les Castes dans l'Inde. Les faits et le système*. Paris, E. Leroux, 1894.
SHAH, A. M. "Caste, Economy and Territory in the Central Panchmahals". *Journal of the M. S. University of Baroda*, vol. IV, n. 1, 1955, pp. 65-95.
_____ . "Political System in Eighteenth Century Gujarat". *Enquiry*, Delhi, vol. I, n. 1, 1964, pp. 83-95.
SHAH, B. V. *Social Change and College Students of Gujarat*. Baroda, M. S. University, 1964.
SHAHANI, S. Ver SRINIVAS, M. N. *et al.*, *Caste*.
SHARMA, R. S. *Śūdras in Ancient India. A Survey of the Position of the Lower Orders down to circa A. D. 500*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1958.
SHELVANKAR, K. S. *The Problem of India*. London, Penguin Books, 1940.
SHILS, Edward. *The Intellectual between Tradition and Modernity: the Indian Situation*. The Hague, Mouton, 1961. (Comparative Studies in Society and History. Supplement, I.)
SHORE, Frederick John. *Notes on Indian Affairs*. London, 1837, 2 vols.
SINGER, Milton (org.). *Traditional India: Structure and Change*. Philadelphia, Am. Folk. Soc., 1939. (Bibliog. a. Special Series, vol. X.)
SINGH, Indera. "A Sikh Village". In: SINGER, M. (org.). *Traditional India*. 1959, pp. 273-297.
SINHA, Surajit. "State Formation and Rajput Myth in Tribal Central India". *Man in India*, vol. XLII, n. 1, 1962, pp. 35-80.
SMITH, Marian W. "Structured and Unstructured Class Societies". *American Anthropologist*, vol. LV, n. 2, 1953, pp. 302-305.
SPEAR, Percival. *Twilight of the Mughuls. Studies in the Late Mughul Delhi*. Cambridge, Univ. Press, 1951.
SRINIVAS, M. N. (org.). *India's Villages*. London, Asia Publ. House, (1955) 1960.
SRINIVAS, M. S. *Caste in Modern India and Other Essays*. Bombay, Asia Publ. House, *c*. 1962.
_____ . *Religion and Society among the Coorgs of South India*. Oxford, Clarendon Press, 1952.
_____ . *The Study of Disputes*. University of Delhi, s. d. (mimeo.)
_____ . "The Case of the Potter and the Priest". *Man in India*, vol. XXXIX, n. 3, 1959, pp. 190-209.
_____ . "A Caste Dispute among Washermen of Mysore". *Eastern Anthropologist*, vol. VII, n. 3-4, 1954, pp. 149-168.
_____ . "Caste in Modern India". *Journal of Asian Studies*, vol. XVI, n. 4, 1957, pp. 529-548; [e] *Cas-*

_____ . "The Dominant Caste in Rampura". *American Anthropologist*, 61, 1959, pp. 1-16.

_____ . "Introduction" (*India's Villages*, 1955, pp. 1-12) [antes em *Economic Weekly*, 6, 1954, pp. 695-698.]

_____ . "A Joint Family Dispute in a Mysore Village". *Journal of the M. S. University of Baroda*, vol. I, 1952, pp. 7-31.

_____ . "Sanskritization and Westernization". In: AIYAPPAN & BALA RATNAM (orgs.). *Society in India*, Madras. 1955, pp. 73-115. Tb. em *Far Eastern Quarterly*, vol. XIV, n. 4, 1956, pp. 481-496. [Reimpr. em *Caste in Mod. India*, pp. 42-62.]

_____ . "The Social Structure of a Mysore Village". *India's Villages*. 1955, p. 19-32. [Antes em *Economic Weekly*, 3, 1953, pp. 1051-1056.]

_____ . "The Social System of a Mysore Village". In: MARRIOTT, McKim (org.). *Village India*, 1955, pp. 1-36.

_____ . "Varna and Caste". *A. R. Wadia: Essays in Philosophy presented in His Honour*. Bangalore, 1954. [Reimpr. em *Caste in Modern India*, pp. 63-69.]

_____ ; DAMLE, Y. B.; SHAHANI, S. & BETEILLE, André. *Caste, A Trend Report and Bibliography*. Oxford, Blackwell, 1959. Tb. *Current Sociology*, vol. VIII, n. 3, 1959.

SRIVASTAVA, S. K. "The Process of Desanskritization in Village India". In: BALA RATNAM (org.). *Anthropology on the March*. 1963, pp. 263-267.

STAAL, J. F. "Sanskrit and Sanskritization". *Journal of Asian Studies*, vol. XXII, n. 3, 1963, pp. 261-275.

_____ . "Über die Idee der Toleranz im Hinduismus". *Kairos*, Salzburg, 4, 1959, pp. 215-218.

STARK, Werner. *The Sociology of Knowledge. An Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas*. London, Routledge and Kegan Paul, 1958.

STEVENSON, H. N. C. "Caste". *Encyclopaedia Britannica*, 1961, t. IV, pp. 973-982.

_____ . "Status Evaluation in the Hindu Caste System". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. LXXXIV, n. 1-2, 1954, pp. 45-65.

STOKES, Eric. *The English Utilitarians and India*. Oxford, Clarendon Press, 1959.

STRIZOWER, Schifra. "Jews as an Indian Caste". *Jewish Journal of Sociology*, 1959, pp. 43-57.

SUAU, Pierre, s. j. *L'Inde tamoule*. Paris, 1907.

TAMBIAH, H. W. *The Laws and Customs of the Tamils of Ceylon*. Colombo, Tamil Cult. Soc. of Ceylon, 1954.

TAMBIAH, S. J. "The Structure of Kinship and its Relationship to Land Possession and Residence in Pata Dumbara, Central Ceylon". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. LXXXVIII, Part I, 1958, pp. 21-44.

THAKKAR, K. K. "The Problem of Casteism and Untouchability". *Indian Journal of Social Work*, Bombay, vol. XVII, n. 2, 1956, pp. 44-84.

THOMPSON, Edward. *Suttee. A Historical and Philosophical Enquiry into the Hindu Rite of Widow-burning*. London, Allen and Unwin, 1928.

THORNER, Daniel. "Marx on India and the Asiatic Mode of Production". *Contribution to Indian Sociology*, IX, 1966, pp. 33-66.

_____ . "The Village Panchayat as a Vehicle of Change". *Economic Development and Cultural Change*, 2, 1953, pp. 209-215.

THURSTON, E. & RANGACHARI, K. *Castes and Tribes of Southern India*. Madras, 1909, 7 vols.

TINKER, Hugh. *The Foundations of Local Self-Government in India, Pakistan and Burma*. London, The Athlone Press, 1954. (University of London Historical Studies, I.)

TOCQUEVILLE, Alexis de. *L'Ancien Régime et la Révolution*. Paris, Gallimard, 1952-53, 2 vols. (*Oeuvres complètes*, t. II.)

_____ . *De La Démocratie en Amérique*. Paris, Gallimard, 1961, 2 vols. (*Oeuvres complètes*, t. I.)

TOD, James. *Annals and Antiquities of Rajasthan, or the Central and Western Rajpoot States of India* (1829-32, 2 vols.) London, Routledge and Kegan Paul, 1950.

TROUBETSKOI, Nicolas Serguevitch. *Principes de phonologie*. Trad. Jean Cantineau. Paris, C. Klincksieck, 1949.

TURNER, Roy (org.). *India's Urban Future. Selected Studies from an International Conference...* Berkeley and Los Angeles, Univ. of California Press, 1962.

ULLAH, Inayat. "Caste, Patti and Factions in the Life of a Punjab Village". *Sociologus*, vol. VIII, n. 2, 1953, pp. 170-186.

VAKIL, C. N. & CABINETMAKER, P. H. *Government and the Displaced Persons: a Study in Social Tensions*. Bombay, 1956.

VAKIL, C. N. & MEHTA, U. *Government and the Governed: a Study in Social Tensions*. Bombay, Vora & Cª, 1956.





VIDYARTHI, L. P. "The Extensions of an Indian Priestly Class". *Man in India*, vol. XXXIX, n. 1, 1959, pp. 28-35.

*VILLAGE India*. Ver MARRIOTT (org.).

VREEDE-DE-STUERS, Cora. "Le Mariage chez les Musulmans de condition 'Ashraf' dans l'Inde du Nord. Coutumes et cérémonies". *Orient*, vol. 25, 37 p.

WEBER, Max. *L'Éthique protestante et l'Esprit du Capitalisme – Études de Sociologie de la Religion*. T. I, Ire partie. Traduit de l'allemand par Jacques Chavy. Paris, Plon, 1964. (Recherches en Sciences Humaines.) [Trad. de *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band I, 4. Aufl. (Tübingen, Mohr, 1947), pp. 1-236.]

_____ . *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. T II. *Hinduismus und Buddhismus*. Tübingen, Mohr, 1920.

_____ . *The Theory of Social and Economic Organisation*. Transl. Henderson and Talcott Parsons. Glencoe, Illinois, s. d. [traduzido de *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1re partie.]

WEIL, Eric. *Philosophie Politique*. Paris, Vrin, 1956.

WEINER, Myron. "Changing Patterns of Leadership in West Bengal". *Pacific Affairs*, vol. XXXII, n. 3, 1959, pp. 277-287.

WHITEHEAD, Henry. *The Village Gods of South India* (London, 1916). Calcutta, Association Press, 1921. (The Religious Life of India Series.)

WILLIAMS, J. Charles. *Oudh* [Census of 1869.]. Vol. I, Report, Lucknow, 1869.

WILSON, John. *Indian Caste*. Bombay; London, 1877, 2 vols.

WILSON, Robert Smith. *The Indirect Effects of Christian Missions...* London, 1928.

WISER, William Henricks. *The Hindu Jajmani System: a Socio-Economic Interrelating Members of a Hindu Village Community in Services*. Lucknow, Locknow Publ. House, 1936.

YALMAN, Nur. "The Flexibility of Caste Principles in a Kandyan Community". In: LEACH, E. R. (org.). *Aspects of Caste*. 1960, pp. 78-112.

_____ . "On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and Malabar". *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. XCIII, Part I, jan.-june 1963, pp. 25-58.

YULE, H. & BURNELL, A. C. *Hobson-Jobson. A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words and Phrases*. London (1886), 1903.

# ÍNDICE DOS AUTORES CITADOS

*Referências às páginas, em itálico, para as citações. Os apêndices estão excluídos. Foram incluídas as obras anônimas modernas, e as fontes antigas quando o texto a elas remete diretamente.*


AIYANGAR, M. S., 110 nota 25i
AIYAPPAN, A., 252 nota 94d, 263 nota 102c, 285 nota 114a
ALEXANDROVICZ, A., 290 nota 117a
ALSDORF, L., 202 e ss.
AMMAN (mons.), 264 nota 102e, 265 notas 102j e 102k
ANSARI, G., 267 nota 103e
ANSTEY, V., *228*
APPADORAI, A., 230 nota 83f
ARISTÓTELES, 52, *88 nota 114e*
*Arthashastra*, 206
AYYAR, L. K. A., 264 nota 102d

BADEN-POWELL, B. H., 215 nota 73c, 217 nota 74b
BAILEY, F. G., 70 nota 12a, *85* nota 21c, 86 nota 21d, *95* nota 24d, 96 nota 24f, *129* nota 24c, 189 nota 62g, 210 nota 71a, 216 nota 74a, 230 nota 83f, 231 nota 84a, 235 nota 84h, 240, 241 nota 85a, 275 nota 108a, 281 nota 112c, *286* e nota 114b, 288 e ss., 289 nota 116b, 292 nota 117e
BAINES, A., 218 nota 74e
BALES, F. F., 186 nota 61a
BARTH, F., 85 nota 21c, 157 nota 42i, 268 e ss.
BEALS, A. R., 221 nota 74k, 230 nota 83f, 240
BECK, B., 164 nota 51b
BEIDELMAN, T. O., 80, 156 e ss.
BENTINCK (Lorde), 165 nota 51e
BERNIER, F., 223 nota 75b, *250* nota 94a
BERREMAN, G. D., 89 nota 62g, 297 nota 118g
BERTRAND, J., *s. j.*, 262 nota 162a, 264 notas 102f e 102g, 265 notas 102h e 102k
BETEILLE, A., 96 e nota 24f, 289 nota 116b
BHANDARKAR, R. G., 247 nota 93c, 248 e notas 93d e 93e, 249 nota 93g
BHATT, G. S., 89 nota 62g
BHATTACHARYA, J., 175 nota 55d
BIARDEAU, M., *204* e ss., 204 nota 65d, 205 nota 65h
BLUNT, E. A. H., 71 nota 12b, 79 nota 18b, 109, 112 e nota 26a, 113 nota 26b, 114 nota 26d, 115 nota 26e, 125 nota 33a, 146 e ss., *146* nota 41b, 149 nota 41e, 150 nota 41g,

152 nota 42d, 164 nota 51d, 165 nota 51f, 166 nota 51h, *169* nota 53c, 170 nota 53d, 171 nota 54b, 176 e nota 55f, 177 nota 55g, 179 nota 56a, 192, 194 nota 63c, 196 e ss., *212* nota 72e, 227 nota 82c, 232 e ss., 263 nota 102b, 267 nota 103e, 292 nota 117h
BONALD, L. de, 54 nota 2c, 56 nota 2d
BOSE, N. K., 147 nota 42i, 231 nota 84a, 287 e nota 114d
BOSSUET, *118* nota 31b
BOUGLE, C., 42 e s., 59 nota 3d, 61 nota 5b, 64 nota 5d, 69 e nota 11a, 70 nota 12a, 75 nota 14d, 76 nota 15a, 78, 85, 88 nota 22b, 93 e ss., 94 nota 24c, 124 nota 32h, 146 nota 41a, 149, 174, 210, 243 nota 91a, 250 nota 94a, 256, 272 e ss.
BROGLIE, L. de, *90*
BROWN, D. Mackenzie, 288 nota 115a
BROWN, W. Norman, 203 nota 65b, 206 nota 65l
BUCHANAN, F., 110 nota 25i, 164 nota 51c, 176 nota 55f
BURNELL, A. C., 69 nota 11b

CABINETMAKER, P. H., 286 nota 114c
CAMPBELL, G., *217* e nota 74b, 219
CARSTAIRS, G. M., 231 nota 84a, 241 nota 85a
*Census of India*, 199, 201, 228
*Census of India 1901, Bombay Report*, 192, 199; 247 nota 93c
*Census of India 1911*, 174 nota 55c, 179, 227 nota 82b, 232, 258 nota 97c, 281 nota 112c; Bombay, 229
*Census of India 1931, 85*, 149 nota 41e, 172 nota 54d; U. P., 281 nota 112c
CHAMBARD, J. L., 169
CHANDRASHEKHARAIYAH, K., 285 nota 113c
CHAPEKAR, N. G., 285 nota 113d
CHATTOPADHYAY, K. P., 75 nota 14d, 277 nota 111a
CHAUDHURI, N. C., 262 nota 102a, 284 nota 113b
CHAUDHURI, S., 285 e nota 113d
COHN, B. S., 132 nota 35c, 189 nota 62g, 212 nota 72d, 213 nota 72g, 220, 232 nota 84b, 292 nota 117b
COLE, B. L., 172 nota 54d
COUPLAND, R., *229* nota 83d
COX, C. O., 149 nota 41e, 244 nota 92a, 257 nota 97a
CRAWLEY, E., 195 nota 63e
CROOKE, W., 112 nota 26a, 146 nota 41b, 170 nota 53d, 176 nota 55f, 205 nota 65h, 206 nota 65l, 247 nota 93b

DALTON, E. T., 108
DAMLE, Y. B., 218 nota 74d, 284 nota 113a
DAS, A. C., 102, 223 nota 75b
DAVIS, K., 70 nota 12a
DAVY, G., 58 nota 3a
DELACROIX (mons.), S., 264 nota 102e
DESAI, A. R., 125 nota 33a, 285 nota 113a, 286, 290 nota 117a
DESAI, I. P., 284
DHILLON, H. S., 221 nota 74j
DIEHL, C. G., 266 nota 1021
DUBE, S. C., 218 nota 74d
DUBOIS (*abbé*), J. A., 49, *71*, 74, 85, 134 nota 35d, *212* nota 72e, 223 nota 75b, 235, 237 e ss., 247 nota 93c, 249 nota 93h
DUMEZIL, G., 120, 162 nota 43a
DUMONT, L., 43 nota 1, 96 nota 24e, 97 nota 25a, 134 nota 35d, 164 nota 51b, 190 nota 62h, 241 nota 85a
DURKHEIM, E., 54, 56, 58 nota 3a, 67, 94 e s., 217 nota 74b, 275 nota 107b, 288, 298
DUTT, N. K., 206 nota 65f
DUTT, R. C., 216 nota 74a, 229 nota 83d

ELLEFSEN, R. A., 285 nota 113d
ELLIOT, H. M., 169 nota 53c, 176 nota 55f
ELMORE, W. T., 190 nota 62h
ELPHINSTONE, Mountstuart, 216, *223* nota 75b, 229
ENTHOVEN, R. E., *211* nota 72a, 247 nota 93c
EPSTEIN, T. S., 278 nota 111a
EVANS-PRITCHARD, E. E., *92* e nota 23b, 113, 124 nota 32g, 193 nota 63b

FARQUHAR, J. N., 247 nota 93c
FICK, R., 104
FILLIZOLAT, J., 124 nota 32c, 204 nota 65d
FIRTH, R., 221 nota 94k
FISHMAN, A. T., 100 nota 25c, 263 nota 102c, 284 nota 113a
FORTES, Meyer, 124 nota 32g
FORTUNE, R., 99 nota 25b
FUCHS, S., 189 nota 62g
FURER-HAIMENDORF, C. von, 253 nota 95c

GAIT, E. A., 112 nota 26a, 113 nota 26b, 125 nota 33a, 174 nota 55c, *211* nota 72a, 258 nota 97c, 267 nota 103e



GANDHI, M. K., 98, 204, 235 nota 84g, 244 nota 92a, 251 nota 94c, 263 nota 102b, 282 notas 112d e nota 112f
GEIGER, W., 134 nota 35d
GHURYE, G. S., 77 nota 15c, *112* e ss., 148, 280 e ss., 287 nota 114d, 289
GILBERT, W. H., 276 nota 108c
GIST, N. P., 157 nota 42i
GOLDSTEIN, K., 90 nota 23a
GOODDINE, R. N., 152 nota 42d
GOUGH, E. K., 80 nota 18c, 110 nota 25j, 152 nota 42d, 155 nota 42f, 157 nota 42i, 231 nota 84a, 235, 240, 281 nota 112b
GRIMSHAW, A. D., 262 nota 102a
GUHA, B. S., 286 nota 114c
GUNE, V. T., 226 nota 82a, 230 nota 83e, 236 nota 84i

HALEVY, E., 72 nota 13b
HARPER, E. B., 156 nota 42g
HEESTERMAN, J. C., 102 nota 25d, 204 nota 65e, 296 nota 118f
HEGEL, G. W. F., 56 nota 2d, 59, 93, 95, 300
HERTZ, R., 42, 195 nota 63f
HITCHCOCK, J. T., 220 nota 74i
HOCART, A. M., 42, 77 nota 15d, 78 nota 17b, 88 nota 22b, 95 nota 24b, 99, 119, 124 nota 32h, 134 nota 35d, 142, 146 nota 41b, 157, 273, 276
HOPKINS, E. Washburn, 150 nota 41g
HOSELITZ, B. F., 267 nota 103l, 285 nota 113d
HSU, F. L. K., 81 nota 18f, 95, 97
HUBERT, H., 102 nota 25d, 204 nota 65e
HUTTON, J. H., 42 e s., 69 nota 11b, 75, 77, 80, *84* e ss., 110 nota 25i, 113 nota 26b, 134 nota 35d, 146 nota 41b, 152, 175 nota 55d, 179 nota 56a, 195, 197 nota 64a, 211, 227, 232 nota 84b, *234* nota 84d, 263 nota 102b, 265 nota 102j

IBBETSON, D. C. J., 75 nota 14d, 227
IRVING, B. A., 73 nota 14b, 127 nota 34a

JACKSON, A. M. T., 211 nota 72a
JACOBI, 206
JOLLY, J., 164 nota 51d, 206 nota 65l

KANE, P. V., 99, 101, 103, 121, 123, 164 nota 51d, 155 nota 51g, 171 nota 54c, 180 nota 57a, 196 nota 63g, 201 nota 64f, 205 nota 65h, 227 nota 82c
KAPADIA, K. M., *118* nota 31c, 180 nota 57a, 284, 290 nota 117a
KARDINER, A., 118 nota 31c
KARIM, N., 267 nota 103e, 277 nota 111a
KARVE, I., 80, 112, 171 nota 54b, 176, 212, 218 nota 74d, 252, 258, 289
KETKAR, S. V., 69 nota 11b, 100 nota 25c, 104 nota 25e, 106 nota 25g, 112 e s., 120 nota 32d, 132 nota 35c, 187, *228* nota 82d
KOEHLER, W., 90 nota 23a
KOSAMBI, D. D., 205 nota 65i, 224 nota 75d
KOYRE, A., 54 nota 2c, 56 nota 2d
KROEBER, 74, 289
KUPPUSWAMY, B., 285 nota 114a, 286 nota 114c

LAMBERT, R. D., 267 nota 103l, 285
LASLETT, P., 56 nota 2d
LAUNAY, A., 265 nota 102j
LEACH, E. R., 86 nota 21c, 87 nota 22a, 142, 152 nota 42d, 155 nota 42f, 166 nota 51h, 269, 276 nota 108d, 288 e s.
*Lettres édifiantes et curieuses*, 264 nota 102e
LEVI-STRAUSS, C., 90, 92
LEWIS, O., 157 nota 42i, 221, 230 nota 83f, 234, 236, 240 e s.
LINGAT, R., 150, 226 nota 81a, 244 nota 92a, 254 nota 96b, 276 nota 108b
LITTRE, 70, 118 nota 31b
LYNCH, O. M., 288 nota 114e

McCORMACK, W., 221 nota 74k, 247 nota 93c
Mac Iver, R. M., 51 nota 1a
MAHALINGAM, T. V., 134 nota 35d
MAHAR, P. M., 141, 148
MAINE, H. Sumner, 198 nota 64b, 217, 219
MAJUMDAR, D. N., 77 nota 15c, 157 nota 42i
MALSON, L., 54 nota 2a
MANDELBAUM, D. G., 85 nota 21c, *134* nota 35d, 266 nota 102l
*Manu, Leis de*, 72 nota 13a, 100 e ss., 123 nota 32f, 124, 150 nota 41f, 165 nota 51g, 180 e ss., 203 e ss.
MARCUSE, H., 56 nota 2d
MARRIOTT, McKim, 79, 132 nota 35c, 134 nota 35d, 135 e ss., 147 e nota 41c, 162 nota 43a, 187, 196 nota 63h, 200, 212 nota 72c, 231 nota 84a, 234 nota 84e, 251 nota 94c, 277 nota 111a
MARTIN, M., 176 nota 55f
MARTIN (*Père*), 70 nota 11c

MARX, Karl, 56 nota 2d, 59, 125, 151 nota 42a, 158 nota 42l, 216 nota 74a, *278*
MATHUR, K. S., 218 nota 74d
MATTHAI, J., 229 nota 83b
MAUSS, M., 42, 55, 58 nota 3a, 102, 151 nota 42b, 158, 195, 204 nota 65e, 275 nota 107b
MAX MULLER, F., 73, 77
MAYER, A. C., *113*, 134 nota 35d, 136 e s., 141, 157 nota 42i, 168 nota 52c, 172 nota 54d, 198 nota 64b, 231 nota 84a, 233, *236*, 238 nota 84p, 240 e s., 257
MAZUMBAR, B. P., 134 nota 35d
MEGÁSTENES, 206 nota 65k
MEHTA, U., 286 nota 114c
MERLEAU-PONTY, M., 90 nota 23a
METCALFE, C., 216, 221, 286 nota 114b
MILL, J., 72, 75 nota 14d, 159 nota 42n
MILLER, E. J., 127 nota 34a, 211, 286
MOOKERJI, Radha Kumud, 229 nota 83c
MOORE, H. C., 253 nota 95c
MORGAN, L. H., 58 nota 3a
MUIR, J., 151 nota 42b
MUKERJI, D. P., 58 nota 3a
MUKERJI, Radha Kamal, 187 nota 62c, 286 nota 114c
MUKHERJEE, B., 174
MUKHERJEE, Ramkrishna, 75 nota 14d, 127 nota 34a, 279 nota 111b
MURDOCH, J., 73 nota 14b
MURPHY, G., 187 nota 62c, 286 nota 114c

NADEL, S. F., 275 nota 107b
NATH, Y. V. S., 236 nota 84j
NEHRU, Jawaharlal, *244* nota 92a
NESFIELD, J. C., 74 e s., 127, 151 nota 42b, 165 nota 51g, 172 nota 54e, 227, 247 nota 93a, 258, 267 nota 103e
NOBILI, R. de, *s. j.*, 73 e s., 264
*Notes and Queries*, 158

OLDENBERG, H., 119 nota 32a
OLIVIER, G., 77 nota 25c
O'MALLEY, L. S., 69 nota 11b, 109, *113*, 146 nota 41b, 164 nota 51c, 165 nota 51g, 170 nota 53d, 171 nota 54c, 173 nota 55a, 212 nota 74d, 227, 234 nota 84e, 235 e ss., 250 nota 93i, 281 nota 112c
OPLER, M. E., 157 nota 42i, 218 nota 74d, 251 nota 94c
ORANS, M., 277 nota 111a
ORENSTEIN, H., 157, 159

PANINI, 123
*Panjab Census Report 1911*, 122
PARK, R. L., 221 nota 74k, 242 nota 85b, 288 nota 115a
PARSONS TALCOTT, 66, 70 nota 12a, 118 nota 31c, 158 nota 42l, 298
PARVATHAMMA (Srta.), 250 nota 93i
PATNAIK, N., 157 nota 42i
PATWARDHAN, S., 285 nota 113d
PIEIRIS, R., 276 nota 108c
PIGNEDE, B., 164 nota 51a
PITT-RIVERS, J., 186 nota 61a
PLATÃO, 57, 66, 118
POCOCK, D. F., 43 nota 1, 88 nota 22b, 96 nota 24e, 97 nota 25a, 157 nota 42j, 162 nota 43a, 178 nota 55h, 201 nota 64h, 212 nota 72d, 254 nota 96a, 288 nota 114e
POHLMAN, E. W., 88 nota 22b
POLANYI, K., 222 nota 75a
PRASAD, K., 286 nota 114b
PREMCHAND, 109
PUNDALIK, V. G., 285 nota 113d

RADCLIFFE-BROWN, A. R., 90 nota 23a, 269 nota 104b
RAO, M. S. A., 213 nota 72f, 277 nota 111a
REDDY, N. S., 157 nota 42i
RENOU, L., 95, 102 nota 25d, 181, 204 nota 65d
*Report of the Study Team on Nyaya Panchayats, 229* nota 83c
RHYS DAVIDS, T. W., 204 nota 65f
RICHELET, 70
RIMBAUD, Arthur, 54 nota 2b
RISLEY, H. H., 76, 131 nota 35a, 133, 146 nota 41b, 172 nota 54e, 197 nota 64a, 282 nota 112d
RIVERS, W. H. R., 172 nota 54d
ROBERTSON, 230 nota 83e
RONALDSHAY (Lorde), 198 nota 64b, 227 nota 82c
ROSE, H. A., 69 nota 11b
ROUSSEAU, J. J., 58, 60, 63 nota 5c, 298 e ss.
ROY, S. C., 75 nota 14d
RUDOLPH, L. I. e RUDOLPH, S. H., 281 nota 112c, *287* nota 114d
RUNCIMAN, W. G., 56 nota 2d
RYAN, B., 276 nota 108c

SANGAVE, V. A., 109 nota 25h, 247 nota 93a, 285 nota 113d
SARDESAI, G. S., 134 nota 35d
SASTRI, K. A. N., 230 nota 83f



SCHMIDT, H. P., 203 nota 65b
SCHWARTZ, 73 nota 14b
SENART, E., 41, 76 nota 15a, 111 e ss., 119 nota 32a, 196 e s.
SHAH, A. M., 213 nota 72g
SHAH, B. V., 284
SHARMA, R. S., 123 nota 32f
SHELVANKAR, K. S., 217 nota 74c
SHILS, E., 277 nota 111a
SHORE, F. J., *199* nota 64e
SIEGEL, 221 nota 74k
SIMMEL, 59 nota 3d
SINGH, I., 157 nota 42i, 218 nota 74d
SINHA, S., 252 nota 95b
SLATER, Ph. E., 186 nota 61a
SMITH, M. W., 127 nota 34a
SPEAR, P., 216 nota 74a, 223 nota 75b, 267 nota 103b.
SRINIVAS, M. N., 79, 85 nota 21c, 110 nota 25i, 120 nota 32d, 125 nota 33a, 124 nota 34b, 147 nota 41c, 162 nota 43a, 170 nota 53d, 189 nota 62f, 190 nota 62h, *211* nota 72a, *218* nota 74e, 219 nota 74f, 231 nota 84a, 233, 237 e s., 240 e s., *252* nota 94d, 267 nota 103d, *285* e ss., *289* nota 115b, 292 nota 117c
SRIVASTAVA, S. K., 251 nota 94c
STAAL, J. F., 250
STARK, W., 51 nota 1a
STEVENSON, A. M., 109 nota 25h
STEVENSON, H. N. C., 80 nota 19d, 86 nota 21d, 97 nota 25a, 100 nota 25c, 141, 187 nota 62a, 195 nota 63e, 197, 212 nota 72d
STOKES, E., 72 nota 13b
STRIZOWER, S., 266 nota 102l
SUAU, P., *s. j.*, 265 nota 102j

TAMBIAH, S. J., 276
THAKKAR, K. K., 262 nota 102a
THOMPSON, E., 165 nota 51e
THORNER, D., 216 nota 74a, 277 nota 111a
THURSTON, E., 134 nota 35d, 162 nota 43a, 234 nota 84d, 247 nota 93c, 263 nota 102c
TINKER, H., 229 nota 83b, *230* nota 83f
TINKER, I., 221 nota 74k, 242 nota 85b, 288 nota 115a
TOCQUEVILLE, A. de, 44, 49, 61 e ss., 118, 298
TOD, J., 170 nota 53d
TROUBETZKOY, N. S., 90 nota 23a
TUKARAM, 106 nota 25 g

ULLAH, I., 221 nota 74k
*Upanishad, Chandogya*, 204

VAKIL, C. N., 286 nota 114c
VIDYARTHI, L. P., 146 nota 41b
VREEDE-DE-STUERS, C., 267 nota 103e

WEBER, Max, 56, 65 e ss., 74 nota 14c, 78, 95, 119 nota 32a, 134 nota 35d, 158 e ss., 214 nota 73b, 224 nota 75d, 244 nota 92a, 247 nota 93c, 275 nota 107b
WEIL, E., 56 nota 2d
WEINER, M., 292 nota 117c
WHITEHEAD, H., 190 nota 62f
WILKS, 216
WILLIAMS, J. C., 169 nota 53c
WILSON, J., 176 nota 55f
WILSON, R. S., 263 nota 102b
WISER, W. H., 80, 152 e ss., *159* nota 42m, 189 nota 62g, 220

YALMAN, N., 173 nota 55a, 187 nota 62a, 276 nota 108d
YULE, H., 69 nota 11b

# ÍNDICE DE ASSUNTOS

*Referências às páginas. Os apêndices estão excluídos. Os nomes das castas e de agrupamentos estão em maiúsculas, as palavras indianas transliteradas estão em itálico com indicação da língua de que provêm (B: Bengali, H: Hindi, C: Canarês, M: Marata, S: Sânscrito, T: Tamil).*


ABHIRA *abhīrā* (S.), tribo, 147
*āçauca* (S.), impureza, 100
*adhikār* (H.), privilégio, responsabilidade, 151
adjetivo, 294 e ss.; *v.* substantivo
adultério, 164, 168; caso de – 164 nota 51c, 235 e s.
Afegãos, 267
afinidade e consangüinidade, 166
África, 208; – do Sul, 88 nota 22b, 274; Leste africano, 287 e s.
AGARWAL, Vaishyas do Noroeste, 176, 197 nota 64a
*aghnya* (S.), 203 nota 65b
Agra, região de – 251 nota 94c
agregação, 252, 256 e ss., 291
agricultura, 120, 278; a – , ocupação principal (estatística), 149 e s., fracamente ligada à casta, 160; cultivadores, 159, 214 e s., 233 e s.; possuidores de terras, 147; mão-de-obra agrícola não livre, 192; culturas alimentares e industriais, 278; reforma agrária, 298
água, 70 nota 11b, 192 e s., 195, 198 e ss., 204; – aceita ou não, 131 e ss., de quem se aceita na prática, 199 e s.
*ahiṃsā* (S.), ausência de desejo de matar, 105 nota 25f, 202 e ss., (def.), 204 e s.
AHIR, *ahīr* (H.), boiadeiros, 147, 281 nota 112c
Ahmedabad, 150 nota 41g, 235
Aitareya Brahmana, 203 nota 65b
Aiyanar, 186 nota 61a
álcool, consumo de – , *v.* de carne
aldeia, 79, 114, 141, 215-217, 220 e s., 225-226, 229, 234, 252, 267, 285 e s., 291; – do Malwa, 136 e ss., do U. P., 152e ss.; – unicasta e multicasta, 114 nota 26c, 229 nota 83b,
– comunidade de aldeia, 79, 152, 156, 161, 214, 216 e ss., 228-230, 282 nota 112 d, – e indivisão, 219 – , aspecto econômico, 150 e s. – vulnerável à chicana, 216; assembléia de aldeia, 226-230; solidariedade, 240; autoridade da aldeia

e poder central, 217, 241 e s.; mudanças, 288 e s.
aliança, *v.* afinidade
alimentação, *v.* alimento
alimento, 70 nota 11b, 185-187, 192 e ss., 199, 239, 248, 281; – em geral: caracteres comparados do – cozido, 194 e s., – e relações de afinidade, 193;
– nas relações intercastas, 142, diferentes tipos, 132, 135 e ss.; – cru, do dom, 197 e s.; – cozido ordinário, 198, 200, *v. kaccā* – dos banquetes, 200, *v. pakkā*; tomates cebolas alho peixe ovos, 196; – de ascese, 196 nota 63i; regimes alimentares, 107; regulamentação em Manu, 203; *v.* vegetarianismo, *v.* carne; mudanças, 200, 291; *v.* comensalidade, *v.* cozinha, *v.* refeição
Ambedkar, 283
ancestrais, oferendas aos – 203; *v.* luto
anciãos, 241, *v.* autoridade
andaluz, aldeia – 186 nota 61a
Andhra Pradesh, 100 e s. nota 25c, 133, 263 nota 102b
Anglo-Indianos, 263 nota 102a
animistas, noções – 195
antropologia, 50 e ss; literatura contemporânea, 211
*anuloma* (S.), 180 e s.
*āpaddharma* (S.), ocupações lucrativas permitidas em caso de força maior, 150 nota 41f
árabe, Muçulmanos de origem – 267 e s.
arado, 150 nota 41f
arbitragem, 225 e s., 229 e ss., 235, 238 e ss.
areca, noz de – 109, 156 nota 42g
ariano, pré- – 273
aristocrática, mentalidade – 71
arroz, descascamento, 189 nota 62g; – fervido, 198; *v. ciurā, lāvā*
artesanato: funções fortemente ligadas à casta, 160; decadência de alguns – 149; artesãos, 134 nota 35d, 157 e s. – fabricantes de imagens sagradas, 146 nota 41b; *v.* serviço
*arṭha* (S.), 89 nota 22c, 100, 210 nota 71a, 223 e nota 75c, 255
Arya Samaj, 253 nota 95d, 291
Ashoka, o imperador, 205
ASHRAF, 267 e s., 270; não-Ashraf, 268
Assam, 108
assembléia de casta, 197, 228, 231 e ss, 236 e ss., 281, 288; *v.* pancayat
associações, de casta, *sabhā, samiti*, 165 nota 51d, 271, 281 nota 112c, 282 nota 112c, dravídicas, 283
atribuição, *v.* interação
autoridade, 222, 226, 231 e s.; – religiosa, jurídica e judiciária, 225 e s., 241; – externa e interna à casta, 237, 241 e s.; – aldeã, 195, 201 e s., plural, 273; notáveis, 232; *v.* dominância, *v.* justiça, *v.* poder
*ayudhapūjā* (S.), festa, 146 nota 41b

BALAHI, distrito de Nimar, 189 nota 62g
Ballal Sen, rei de Bengala, 177
*bālutedār* (M.), funcionários, 152 nota 42d
banho, 101 e ss., 109, 196, 200, 266
*banjiga*, mercadores Lingayat, 248.
banquetes, *v.* refeição
BANYA *baniyā* (H.), mercadores (vaishya), 148, 251 nota 94c
barbeiros, 84, 106, 114, 131, 146, 150 e s., 155, 156 nota 42g, 158, 164, 189 nota 62f, 199, 233 nota 84c, 235, 269; ex. de funções e pagamento, 153 e 154 nota 42e; relação contratual, 156 nota 42g; – como sacerdote funerário, 99, 108, 146, – como mensageiro auspicioso, 108
BARHAI, carpinteiros, 199
BARI *bārī* (H.), 151, 199
Baroda, 227, 284
Basavi, filhas encarregadas de dar um filho a seu pai, 173
bastardos, 170 nota 53d; linhagens bastardas, 258
bebida, *v.* água
Benares, rei de – 213 nota 72g
Bengala, 108, 128 nota 34a, 132, 147, 172 notas 54c e 54e, 174, 177, 187, 196, 281 nota 112c, 284 nota 113b
BERI CHETTI, 134 nota 35d
Besant, Annie, 251 nota 94c
bétel, 109; folha de – 156 nota 42g
*bhakti*, 248, 250
BHANGI *bhangī* (H.), lixeiro ou limpador de fossas, 112 nota 26a, 155 nota 42f, 190
BHARBHUNJA, tostadores de grãos, 198 nota 64c, 199
*bhāṭ* (H.), genealogista, 151 nota 42b
*bhāt* (H.), refeição de arroz, 201
BHILS, de Udaipur, 231 nota 84a; de Ratanmal, 236 nota 84j
BHUINHAR, *bhuinhār*, ou BHUMIHAR, *bhūmihār* (H.), de *bhūmi*, terra, 147
BHUMIJ, 252 nota 95b
*biāhdarī* (H.), "círculo de casamento", 268
Bihar, 108, 164 nota 51c
*birādarī* (H.), ou *bhāiband* (H.), "fraternidade", 114 nota 26c, 233
boi, *v.* carne, *v.* vaca
Bombay, 132, 280, 284
Bouphonia, 102 nota 25d
*brahmacārin* (S.), 206, nota 65k
*brahman* (S.), 210, 255; *brahman/kṣatra*, 275; *brahman-kṣatra-viç*, tríade indo-européia, 120
Brahmanas, comentários rituais védicos, 120
Brahmo Samaj, 253 nota 95d
Brâmanes, 71, 74 e s., 84, 98, 100, 103-110, 119-126, 130 e ss., 136, 140, 142, 150 e s., 155, 158, 164 e ss., 171, 181 e ss., 187, 194, 198 e ss., 206 e s., 210 e ss., 219, 225 e ss., 240 e s., 245, 248, 251, 253, 255, 263 e s., 268, 270, 273, 276, 297;
Brâmanes e Kshatriyas, 120; Brâmanes como sacrificadores, 151; caráter completo de sua atividade, 121; privilégios e imunidades, 122; – como especialistas do dharma, 226; – como casta dominante ou reis, 153, 220; – sacerdotes domésticos, 158, 200 e s.; cozinheiros de escolha, 194; pagamento dos – 197; alimentação, diferenças regionais, 196; Brâmane que coabita com mulher intocável, 237; Bramanismo, 205, 247, – e seitas, 205 e s., 249, *v.* renunciante; *v.* Mahabrahmane; Movimento anti-Brâmane ou "não-Brâmane" moderno, 280-283, 286 e s.; atitude bramânica moderna, 283;
Castas Brâmanes: GAYAWAL; 146 nota 41b, HAVIK, 156 nota 42g; KANAUJIYA, 176 nota 55f; NAGARA, 109 nota 25h, 194 nota 63c, 206 nota 65j, NAMBUDIRI, 127 nota 34a, 134 e s., 164 nota 51c, 173, 211, 238 nota 84o; RARHI, 174 e s.; RIGVEDIN, 201 nota 64f; SANADH, 176 nota 55f; SARAVASTI, 176 nota 55f; SARASWAT, 112 nota 26a, 228 nota 82d; SARJUPARI ou SARVARIYA, 176, 193 nota 63a; SMARTA, 96 nota 24f, 248; Títulos, 177
Brandolin (*Père*), 265 nota 102i
*brit* (H.), 151
britânico, *v.* inglês
Buda/Buddha, 204; *v.* Jataka
budismo, 109 nota 25h, 202 e ss., 212, 246, 253, 276; *v.* renúncia
burguesia/proletariado, 125



Cachemira, 227
cachimbo, 192; maneira de partilhar o – 136 e Fig. 1*b*, 199
Calcutá, 227 nota 82c, 238 nota 84o
CAMAR *camār* (H.), "pessoas do couro", 105, 155 nota 42f, 157, 189 nota 62g, 190, 192 nota 62i, 201 nota 64g, 232 nota 84b, 235; – como mão-de-obra agrícola, 192; mulheres – , parteiras, 190
*çamitar* (S.), 102 nota 25d, 204 nota 65e
*caṇḍāla, cāṇḍāla* (S.), protótipo antigo do Intocável, 103, 123
Candelária, 99
*capātī* (H.), biscoitos de trigo, 198
carīra (S.), 100
carne, consumo de – e de álcool inferioriza, 196, 254, 262, 292, *v.* vegetarianismo; – peixe, álcool, 204 e s.; consumo de – e sacrifício animal desde a época védica, 202 e ss.; – traço régio, 212 , entre os Brâmanes, 196; regime carnívoro, em Manu, 203, distinções: aves porco boi, 133, *v.* vaca
carpinteiros, 150
casamento, 104, 114, 163 e ss., 185 e s., 189, 233, 256; importância social, 163 e ss., 196 e s.; conubialidade e comensalidade, 196 e s.; critérios hierárquicos: casamento de crianças e recasamento de viúvas; 107, 131, 164 e s., 258;
hierarquia e separação, 163 e ss.; distinção de legitimidade, 169, distinção de estatuto, 169,
casamentos primário e secundário (assunto feminino), 165, 168 e s., 172 e s., 178, casamento principal e subdisiário (assunto masculino), 168, 181 e s.;
casamento e parentesco, Norte e Sul, 166, 170 e s.; prestações, 171 nota 54c; hipergamia, 170 e s., 193, recusa de refeição pelo noivo, 193, migração Leste-Oeste, 176 nota 55f;
– e varna nos tratados, 180 e ss., finalidades do – 118 nota 31c;
despesas de – 223 nota 75b; direitos sobre os – 228; conflitos, 235 e s.; aspectos jajmani 151; – Muçulmanos, 268; mudanças modernas, 164, 180, 282, 284, 291; *v.* divórcio,
*v.* endogamia, *v.* monogamia, *v.* poligamia
casta: a palavra, 79 e s.; definições, 69 nota 11a e 11b, 70 nota 11b, 11c, 11d, 12a, 88

nota 22b, 113 nota 26b; castas, 143 e ss., 196, 209; a casta como substância ou indivíduo, 78, 80, 83 e ss., 91, 145 e s., 287 e ss.; – como sistema, 84;
sistema das castas, dois sentidos da expressão, 83, 85; conjuntos territorialmente definidos, 85, 202-212, 247, 250, 270, 287 e s., exemplos: aldeia do Malwa 136 e ss., do U. P., 152 e ss.; sistema ideológico geral, 69 (def.), 94 (def.), 264 e ss., 271 e ss., 277 e ss.; *v.* divisão do trabalho; *v.* interdependência; *v.* hierarquia; *v.* profissão; *v.* separação; valor funcional, 271 e s.; relações entre castas, alimento etc., 136 e ss., – aliadas, 137 e ss.; servis, 137, 199; pagamento numa aldeia do U. P., 153 e ss.; – inferiores, 262; – da mão direita e da mão esquerda, 134 nota 35d; segmentação, relatividade dos níveis, 84, 111-115; nomes de castas e subcastas, 148 e s., 212 e s.; *v.* subcasta; relações dentro e fora da – 113 e s., 212 e ss.; solidariedade de – , 234 e s.; governo das – , 225 e s.; *v.* pancayat; sistema das castas e aldeia, 145 e s.; – e propriedade imobiliária, 214 e s.; – e varnas, 125 e ss.; *v.* varna; – e seita, 246 e ss.; Cristãos, 263 e ss.; Muçulmanos, 266 e ss.;
teorias: tipos de explicação, 70 e ss.; natureza social ou religiosa, 73 e s.; teorias de origem: criação voluntária, 71-73, divisão do trabalho, 74 e s., origem indo-européia e dravídica, 76, teoria racial, 76 e s., difusionista, 77, fatores múltiplos, 76 e s., – e classe, 74, 289 e s.;
mudanças modernas, 278 e ss.; da interdependência à competição, 282, 288 e ss.; papel na política, 285 e s.; *v.* associações;
comparação, 274-276, com a sociedade igualitária, 279, 293 e ss.
casta dominante, *v.* dominante, casta –
castigo, *v.* expiação e castigo
*caukā* (H.), "espaço quadrado", puro onde se come, 194
cavalo, sacrifício do – 203
Ceilão, 134 nota 35d, 146 nota 41b; reino kandiano, 276; sistema social, 276; Cingaleses, 276
cerimônias: papéis e prestações cerimoniais, 165 e s.
China, 81 nota 18f, 96 nota 24e
cidadão, 299 e s.
cidade, *v.* urbanização
*cilam* (H.), cachimbo de terra sem tubo, 136
cinética dos grupos, 256
cisão, 243, 256-258, 263, *v.* segmentação
*ciurā, ciuṛā, cirvā* (H.), 198, 201
clã, 93 nota 23c, 167, 275
classe social, 296; – econômica, 128 nota 34a
clientes, 151, 155 e s.; clientela, 219, 257
clivagem, *v.* dicotomia
Cochim, 227
coletivo, *v.* homem – ; consciência e representações coletivas, 54
*color bar*, U. S. A., 274
comitê, 231-234
comensalidade, 137, 140, 196 e ss., 199 e ss., 212, 235, 264, 271, 284; – entre os Muçulmanos, 268; regras de – 248, – diferente segundo a aldeia, 217 nota 74c; cessação de – 237, depois de uma briga no grupo patrilinear, 201 e s.; *v.* cozinha, *v.* endogamia, *v.* alimento, *v.* refeição
comerciante, *v.* mercador
comércio, 224; ligação entre o – e algumas seitas, 224
Community Development, 199 nota 64d
comparação, 261 e ss., 279 e s., 293 e ss.; comparativismo indo-europeu, 78 nota 17b; caráter comparativo fundamental do sistema das castas, 272 e ss.; *v.* Ocidente
competição, 288 nota 115a; – como fato moderno, 278 e s.; – industrial, 150; – entre castas, 282, 286-289; – e interdependência, *v.* interdependência
complementaridade, 51 nota 1a, 131, 252 e s., 265, 296; – puro-impuro, 94 e s., 105; – dos direitos sobre o solo, 215; *v.* dicotomia, *v.* estrutura
comportamento, 271 e s., 274; – e representações conscientes, 129 e ss.; *v.* ideologia
comunalismo, 292
comunicações, 278, 286
comunidade: – religiosa, 266 e s.; *v.* aldeia
comunismo: suposto – dos primitivos, 58, 216; – indo-europeu, 216
conciliação, *v.* arbitragem
concubina, 169; – de casta baixa (não se partilha o alimento dela), 197; concubinato, 236
conflitos intracastas e intercastas, 225, 231 e s., 235, 240 e s.; – na aldeia, *v.* facções;



– no grupo patrilinear, *v.* comensalidade; *v.* tensões
conquista, 252
consangüinidade e afinidade, 166
Constituição de 1951, 282 nota 112d, 290 nota 117a
contato, 186 e s., 194, 250, 256; interdições de – , interpretações modernas, 186 e s., relação com hierarquia e divisão do trabalho (serviços domésticos), 185-188; *v.* hierárquicos, critérios –
contrato, 156 nota 42g, 268
controle, 234; – régio e – religioso, 226 e s.
conúbio, *v.* endogamia
conversão, 252, 263 e s.
corporações de profissão, 145 e s., 150
*corporate*, 92 nota 23b; *corporate group*, 246
Corte Suprema, 290 nota 117a
costume, 226, 232, 252; – e regulamento, 134; costumes hindus entre os Muçulmanos inferiores, 268; reformas dos – 233
couro, pessoas do – 147, *v.* CAMAR; trabalho do – 133; além do – 108 e s.
cozinha: lugar, 188, 194, técnica, 200 e s.; casta do cozinheiro, 197, 200 e s.; cozinheira, 194
*çrāddha* (S.), 182, 201 nota 64f
*çramana* (S.), asceta, 206 nota 65k
criação, 120, 202
crianças-lobo, 54
Cristãos, 97, 109, 249, 253, 262 e ss., 265 nota 102k, 266, 270-272; Cristãos Sírios, 263 e s; católicos, 99, 265; *v.* conversão, *v.* missionários
critério, *v.* hierarquia; seita como – de distinção, 246 e s.; – dicotômicos, 270 nota 104c
*çrotriya* (S.), Brâmanes – 122
cru e cozido, 195
*çuddhi* (S.), purificação, 100
Çukranitisara, 134 nota 35d
cultivador, *v.* agricultura
culto dos utensílios, 146 nota 41b
cultura, *v.* estrutura
Curgos, 85 nota 21c

*dahī* (H.), iogurte, 198, 201
*dāsa, dasyu* (S.), 120
Dasahra (festa), 146 nota 41b
Decão, 109, 221, 280
decisão, modo de – das assembléias, 236
Declaração dos Direitos do Homem, 50
degenerescência, 72 nota 13a, 254, 257
degradação, 109
Delhi, 108, 216, 223 nota 75b; região de – 216 nota 74a, 221, 230 nota 83f, 240
democracia, 293; – moderna, 63 nota 5c; – individualista, 294; – na América, 61; ideal democrático, 56 nota 2d, *v.* igualdade, *v.* indivíduo
dependentes, *v.* dominância
*dēsam* (T.), 211
despotismo, 217
destiladores, 240, 241 nota 85a, 286 nota 114b
Devadasi, prostitutas rituais, 173
*devalaka* (S.), sacerdotes do templo, 96 nota 24f, 122
*dhakṛā* (H.), 170 nota 53d
DHANUK, 179
*dharma*, lei religiosa, 72 nota 13a, 89 nota 22c, 100, 118 nota 31c, 121, 130, 150 nota 41f, 164 nota 51d, 182, 203, 205 nota 65h, 210 nota 71a, 226, 254 nota 96a, 255; dharma e direito, 130;
Dharma Sabha, 227;
*dharmādhikarī* (H.), 227 nota 82c;
Dharmashastras, 121 nota 32e, 121 e ss., 226, 296 nota 118f; teoria da impureza nos – 99 e ss.,
Dharmasutras, 122;
*dhàrmik* (H.), 151
Dharwar, 247
DHOBI: *dhobā* (B.), 146 nota 41b; *dhobī* (H.), lavadeiros, 112, 190
diacronia, *v.* história
dicotomia, 244; clivagens observadas, 137, 141, 265; *v.* complementaridade, *v.* hierarquia, *v.* estrutura
diferença, 250, 297; – e relação com o conjunto, 93; diferenças regionais, 107 e s.; diferenciação e indiferenciação, 124, 270
difusionismo, 78 nota 17b
*dīkṣā* (S.), 102 nota 25d
dinastias, 255
Dindigul, 292
direito: – natural, 58 e s; *v. dharma, v.* solo, direitos sobre o –
divisão do trabalho, ocidental moderna, 59, 299, indiana entre castas, 94 e ss., 143 e ss., 158, 159 nota 42n, 160, 269, 278, comparação, 145 e s.; – na aldeia, *v. jajmānī; v.* casta
divórcio, 107, 165, 236; ausência do – 165
Dobu, 99
doceiros, 150, 198, 235

DOM, *dom* (H.), 146 nota 41b, 192 e nota 62i; funções fúnebres, 190
dom, 171
dominância, casta dominante, 79, 127 nota 34a, 160 e s., 214 e ss., 218 e ss., 230, 234, 237, 240 e s., 286 nota 114b, e função régia, 220, e juridisção, 226; dominância e estatuto hierárquico, 218 e s., 257, 269, 273; Brâmanes como casta dominante (ex. U. P.), 152 e ss.; dominantes, administradores e dependentes, 215 e s., 225 e ss., 231 e ss., 240 e s., 251 e s., 257, 286; assembléia dos dominantes, 230; cisão em casta dominante: facções, 221; dominante (nota pre-) e comparação das ideologias, 110; *v.* poder, *v.* política, *v.* rei, *v.* solo, direito sobre o -
*dravida kaLagam* (T.), Associação dravídica, 281

East India Company, 72
economia, 222 e ss., 294; problema de definição, 157 e ss., 222 e s., lugar na Índia tradicional, 223 e s.; - e religião, 121, *v. jajmānī*; aspectos econômicos-políticos, 156 nota 42g, 160 e s., 223; - natural e - mercantil, 150 e s., 158, 278, 291; a terra única riqueza reconhecida, 214, emancipação moderna da riqueza mobiliária, 214 nota 73a, 222, e da econômica, 291; sistema econômico, 269; mudanças recentes, 286-292; *v.* endividamento, *v.* política
educação, 53 e s.
eleições, 200, 219, 236, 287, 292
empréstimo, 252, 269; - intrínseco e extrínseco, 251, 253 e s.; modificação intrínseca, 253; mistura e combinação, 291-293
endividamento, casamento de uma filha, 164
endogamia, 112 e s., 126, 163, 166-168, 172 e s., 185, 248, 264, 268 e ss., 281; grupo endógamo, 198; unidade - 167 nota 52b (def.), 177, 259, e unidade de comensalidade, 201 e s., 282 nota 112e; - e hierarquia, 167, 178 e s., 213; exclusão do conúbio, 237
englobante e englobado, 129, 131, 223
esmolas, 244
especialização das castas, *v.* divisão do trabalho
estabilidade, 254
estagnação, 254
estatuto hierárquico, 193, 197, 238 e s., 243, 256-258, 267-269, 272 e s., 299; segmentação do - 106; *v.* hierarquia; - e poder, 124, 270 nota 104c, 273 e s., 275 e s., 294, 297 , e dominância, 219, e endogamia, 167, e (inter)casamento, 170 e s., 177 e s., 180 e ss.; - no interior da casta, assinalado por números, 175 e s., atribuído a grupos exógamos ou endógamos, 177; *v.* vegetarianismo
estratificação social, 51 e s., 70 nota 12a, 74, 80, 87, 118, 128, 195, 262, 274
estrutura, 90 e s., 289 nota 116b; - e substância, 286 nota 114b, 288 e s., 293; - e mudança, 279; fusão e cisão, 256; - social, 90 nota 23a, - e cultura, 85 nota 21c, 245 e s., 269; *v.* conjunto, relação ao -
etapas da vida, 104; tonsura, iniciação, 200; *v.* luto, *v.* nascimento, *v.* casamento
exército, 257

fabricantes de óleo, 147 nota 41c, 150
fenomenologia, 90
ferreiros-musicistas, 275
Fiji, 100, 124 e 125 nota 32h, 236 nota 84j, 273
filiação, 166 e s., 174
filosofia, 296, 300; - individualista, 245; - política, 55; especulações filosóficas, 244 e s.
fissiparidade, 171, *v.* segmentação
fonologia, 90
força, 255-257, 267; - e conquista, 217; *v.* poder
fraternidade de casta, 114 nota 26c, 233, *v. birādarī*
função; varna como - 120 nota 32d; - expressiva, instrumental, 186 nota 61a
funerais, 197, 200, 233, 266; rito de passagem: mortos em *sursis*, 238 nota 84o; *v.* luto
fusão, 257-259, *v.* segmentação

Gandhi, *v.* índice de autores; movimento gandhista, 253, 292
Ganges, 102; planície gangética, 279
Gaya, 146 nota 41b
gerentes, *v.* dominantes
*Gestaltheorie*, 90
Gita (Bhagavad -), 106 nota 25g
Goa, 70 nota 11b
*goghna* (S.), "matador de vaca", 203
*golā* (H.), 170 nota 53d



Gorakhpur e distrito, 192 nota 62i, 200 e s., 235, 280 nota 11c
GOSAIN, 247
*gota* (M.), 230 nota 83e
gradação de estatutos, *v.* hierarquia, *v.* estatuto
grão, distribuição de - na área a cultivar, 159, 214; pagamento em - 153 e ss.; tostadores de - 150, 198 nota 64c, v. BHARBHUNJA
grupos sociais: classificação, 261, distinção analítica, 80 nota 18d, grupo "real" e grupo complexo, 111, 113, grupo efetivo, 114 e nota 26c
Gujarat, Gujerat, 109 nota 25h, 178 nota 55h, 194 nota 63c, 201 nota 64h, 206 nota 65j, 213 nota 72g, 247; Gujeratis, 287.
guru, guru, mestre espiritual, 198, 227, 237

HALVAI, doceiros, 198 nota 64c, 199
"Harijan", 98, *v.* Intocáveis
*Harīta*, 100
Harivamsha, 151 nota 42b
Hebreus, 109
herança, direito à - e legitimidade, 181 e s., *v.* legitimidade
"heresias", *v.* budismo, *v.* jinismo
heteronomia, 252
hierarquia, 43 e ss., 51, 64 e ss., 134 e ss., 161, 217, 243, 251-255, 258, 264 e s., 269, 272-274, 281, 288, 294-299; incompreensão da - 79 e ss,; definição, 117 e s., base dicotômica, 107; hierarquia e poder, 87, 272, 294, - e autoridade, 241 e s.; - e igualdade, 159, 293 e s. *v.* igualdade; - e reciprocidade, 155 e s., e separação, 199 e s., 250, 256 e s., e território, 211 e s., - das castas: gradações de estatuto, 94, 127 e 128 nota 34a, 131 e ss., 134 e ss., 141, 155, 188, 212, 257, 268 e s, natureza religiosa, 118, *v.* estatuto; quadro global, 290, lugar dos Muçulmanos, 266 e s., intervenção do rei, 227; negação, 249; ordem hierárquica, 90, 128; critérios hierárquicos, 106 e ss., 196, 212, critérios absolutos e relativos, 131 e s., 142, traços impostos, 134 e s.; critérios e fatores, 96; *v.* contato; hierarquia dos alimentos, 196-198, dos casamentos, 168, 182, *v.* endogamia, no parentesco, 86; *v.* varna
higiene, 98, 111, 186
hinduísmo, 249, 267, 270; - popular, 205; - e empréstimos, 253 e s.; neo- - 253, 263 nota 102b, 291; influência hindu, 253; não-Hindus, 253, 270;
hindu-muçulmanas, relações, 271 e s.
hipergamia, 166, 174, 177 e s., 227, 248; definição, 171; - obrigatória e facultativa, 172
hipogamia, 172 nota 54e
história, 213, 240, 244 e s., 254 e s., 264, 280, 297, 299; implicações diacrônicas, 243, 252 e ss., 256; dados históricos, 44; - cultural e análise sociológica, 269; origem do sistema, 273; o pequeno reino, 212; século XII, 230, 249; dominação muçulmana, 251, 259; século XVII, 264; dominação inglesa, 229, 259, 269, 278, 280, 291, 298; motim de 1857, 291, 297; movimento não-Brâmane, 280 e s.; Hindus e Muçulmanos, 292
holismo, 56 e ss., *v.* conjunto, *v.* homem coletivo
homem: - coletivo e - elementar ou individual, 56-58, 245, 294 *Homo Major* e *homo minor; v.* indivíduo; homem-no-mundo, 244
*hūkah*, "hookah", narguilé, 136, 199

Idade Média européia, 224 nota 75d
ideologia, 43, 85 nota 21c, 114, 129 e s., 270 e ss., 299; preconceito contra a - 95 e ss.; definição e lugar da - 51 e nota 1a, 87 e ss.; - e comparação, 261 e s., 293 e s.; - e comportamento, 129 e s., 217, 244, - e acontecimento, 256, - moderna e realidade social, 300; e - resíduo não ideológico, 129 e s., 209 e s., 293 e s.; - e outros aspectos, relação de fato, 279
Id-ul-Zuha, 267 nota 103b
igualdade, 59 e ss.; 63 e s., 249, 289, 294; análise positivista, 61 nota 5b; - e identidade, 64; sociedade igualitária, 63 e s., 118; 274 e s., 299; teoria e mentalidade - 51 e s., 63, 273; 293, religião - 263, 266; Muçulmanos, 270; mudanças modernas: subconjunto igualitário, 290 e s.; empréstimo, 289 nota 116a; *v.* hierarquia
ILUVAR, 234 nota 84d
imitação, 243, 251 e s.; modelo Kshatriya, 142; ocidentalização, 291; *v.* sanscritização

implicações, concomitâncias e – 243, 294
impureza, 187, 190, 254, 261, 266, 280; – temporária e permanente, 98 e ss.; irrupção do orgânico na vida social, 196, impureza familiar (nascimento, morte), 101, 122 e s., excreção e alimento, 195 e ss.
– de casta, 104 e ss., – e estatuto, 238 e s.; – dos objetos e apropriação, 100, 198 e s.;
negação da – 249 e s., 270; *v.* poluição, *v.* puro/impuro, *v.* refeição
independência, 286
indiferenciação, *v.* diferença
indivíduo, 52 e ss., 284 e s., 296, 298 e s., (def.) 56 e s.; individualismo, 57, 282, 296, *v.* casta; nação, 296;
– e coletividade, 159, *v.* homem coletivo; – e sociedade, 58 nota 3a; indivíduo-fora-do-mundo, 244 e ss., 297 e s., traços do, 296 nota 118d
Indo, 132 nota 35c
Indochina, 276
Indo-europeu, 202; pré-história indo-européia, 216; as três funções – 253; disjunção – 253
indologia, 261
Indonésia, 276
infanticídio das filhas, 173
infrações, 235
Inglês, 217; governo – 73 nota 14b, 227, 297; poder, conquista, dominação – 213, 228 e s., 231, 262 e s.; política dos – 182 nota 112d, 291; administradores, 214, 216, 262
iniciação (segundo nascimento), 120
instrução moderna, 284 e s.; grau de – como critério de dominância, 219
integração, 252 e s.
interação, 297; – Índia-Ocidente, 293 e s., tipos; rejeição, mistura, combinação, 291; "interação" e "atribuição", 135 nota 36a, 141 e ss., 148 e s., 187
intercasamento, 112
interdependência, 245, 287 e ss.; – das castas, 145, 157, 159, 190, *v.* casta; – e separação, 294
"intermediários", 214
internacionalismo, 296
Intocáveis, 84, 98 e s., 105 e s., 119, 121, 123 e nota 32f, 128, 132 e s., 135 e ss., 153 nota 42e, 155 nota 42f, 156 nota 42g, 170 nota 53d, 187, 189, 199-201, 206, 219, 237 nota 84n, 248, 253, 263 e nota 102b, 265 e s., 270, 275, 291, 292 nota 117b, 293;
intocabilidade, 108, 189, 192, 278, 291; o termo "intocável", 98; segregação dos Intocáveis, 189 e s.; funções impuras, 189 e s.; – Brâmanes, 103 e s.; intocabilidade entre – 190; casta e profissão, 149 nota 41e; – como trabalhadores não livres, 157 e s., lavrador – 158, funções musicais e de sacerdócio, 190;
transição da tribo à casta – 252; conversão ao Islã, ao cristianismo, 263, 268; movimento – 280 e s., 283; esforços de sanscritização e barreira de intocabilidade, 251 nota 94b, 252 nota 94d, 286 nota 114b;
*v.* contato, *v.* impureza, *v.* vaca.
IRAVAR, 213 nota 72f, 263 nota 102c
Islã, *v.* Muçulmanos
isogamia, 170 e s.
itinerantes, estrangeiros – 275

Jainas, *v.* Jinistas
jajman, *jajmān*; jajmani, *jajmānī* (H.), (def.), 150-152, 216; sistema *jajmānī*, 86 e nota 21d, 145, 150 e ss., 223, 234, 297, – no Swat, 268; empréstimo no sistema *jajmānī*, 150
*jangama* (C.), sacerdotes e gurus entre os Lingayat, 248
Japão, 275
JAT, *jāt* (H.), cultivadores (Panjab e U. P. ocidental), 190, 216, 221, 230 nota 83f, 233 nota 84c, 240
*Jātaka* (S.), vidas anteriores do Buddha, 103
*jāti, jāt, zāt*, "nascimento": casta etc., 87, 93, 113, 114 nota 26c, 119, 123, 125 e ss., 178
Jinistas, 109, 150 nota 41f, 206 nota 65j, 247, 253; jinismo, 109 nota 25h, 202 e ss., 212, 246 e ss., 253, – e comércio, 224; *v.* renúncia
joalheiro, 150, 223 nota 75b
Judeus, 266 nota 102l
JULAHA, tecelões muçulmanos, 268
juramento, 236
justiça, 114, 231; textos clássicos, 226; – de casta, penal e de arbitragem, 228, 238 e ss., *v.* arbitragem; – régia tradicional e oficial moderna, 227 e ss., 240; lugar das diferentes instâncias, 240 e ss.; – e autoridade, 240 e ss.; *v.* autoridade, *v.* pancayat, *v.* procedimento, *v.* tribunal
Justice Party, 281



kacca, *kaccā*, alimento "imperfeito", cotidiano e de serviço, 136 e ss., 188, 198 e 64b, 199 e ss., 201 nota 64g
KAHAR, *kahār* (H.), carregadores de água, 148, 189, 198 e s.
KAIBARTA, KAIBARTTA, 147, 172 nota 54e
Kali, era de – 165 nota 51g, 203, 254
*Kalivarjya* (S.), 254
KALLAR, Pramalai Kallar, 194 nota 63d, 240 e ss.
*kām karnevāle* (H.), trabalhadores, 151-153
KAMMALAR, 134 nota 35d
Kampur (U. P.), 179
*kanyā dān* (H.), dom de menina moça, 171
Karimpur, aldeia do U. P., 153
*kāy* (T.), fruto verde, 111
KAYASTHA, 154 nota 42e, 200 e s.
kerala, 127 nota 34a, 132, 134, 188, 190, 213 e nota 72f, 263, 270
KHATIK, *khatik* (H.), 148
KHATTRI, 176 nota 55f
kolhapur, Marajá de – 280, 285 nota 113d
KOMATI, mercadores, 100 nota 25c, 134 nota 35d
*kṣatra* (S.), 210, 255, 262 nota 102a
kshatriya (varna – ), 119-124, 126 e s., 133, 160, 181-183, 202, 206, 219 nota 74f, 245, 255, 257, 264 nota 102g, 268
KSHATTRI, kshatriya, 200
*kula* (S.), 100

*Land Revenue*, 278
*lāvā* (H.), arroz estourado na areia quente, 198
lavadeiros, 99, 106, 112, 146, 150, 164, 190, 234, 269; ambivalência, 189 e s.
legitimidade; ilegítimas, uniões – 162, 178; filhos – 169 e s.
levirato, 165
liberais, 300
liberdade; trabalhadores não livres, 156 nota 42g, 157 e s., 160; *v.* Intocáveis
líderes, *v.* autoridade
linga, 247-249
LINGAYAT, *Lingāyat* (K.), 97, 247 ss, 261, 270-272, 280
linhagem: linhagens especializadas, 273; *v.* bastardos, *v.* clã, *v.* dominância
literatura antiga, 100-104
"liturgia", 270, 276
lixeiros, 108, 112 nota 26a, 150, 155, 190; *v.* BHANGI
LOHAR, ferreiros, 157 nota 42i
lotā (H.), copo, 198
Lucknow, 280 nota 111c
luto, a cerimônia principal, 164 nota 51a, fim de – 200 e s., *v.* impureza familiar

Madagascar, 275
*madhuparka* (S.), rito de hospitalidade, 203 nota 65b
MADIGA, casta intocável, 134 nota 35d
Madras, Estado ou região de – 132 e s., 281 nota 112c, 283, 287 nota 114d, 292
Madura, 73, 264, 293 nota 117d; rei de – 242 nota 85b; Madurai, 262 nota 102a
Mahabrahmanas, especialistas funerários, 108, 146 nota 41b, 190
MAHAR, casta intocável, 106 nota 25g
Maharashtra, 104 nota 25e, 146 nota 41b, 152 nota 42d, 213, 228 nota 82d, 230 nota 83e, 258, 283 nota 112f
MALA, casta intocável, 100 nota 25c
Malabar (Kerala), 132, 164 nota 51c, 173, 211
Malnad, 156 nota 42g
Malwa, 136, 169, 172 nota 54d, 212, 240
Manasollasa, 134 nota 35d
Manipur, 227
manteiga, *v.* vaca, produtos da –
mantra, 182
mão-de-obra, 278, *v.* agricultura
mão esquerda, 100, *v.* casta
Maratha, 176
Maratha, região – 112 nota 26a, 166, 177 nota 54b, 176, 223 nota 75b, 280, *v.* Maharashtra; dinastia, 226 nota 82a
MARAVAR, 135, Kondeiyam Kottai – 239 nota 84r
matança/morte, 239
*maths*, mosteiros, 248
mercado, 146, 158 e s., 278
mercadores, 248, 297, mercador e rei, 224 e s.
metodologia, 275 nota 107b, *v.* ideologia
minorias, privilégios atribuídos às – 280
Mirasdar, 230 nota 83a, *v.* dominância
missionários, 73 e ss., 262 e ss., diferentes espécies, 264 (Índia do Sul)
Mitakshara, 86 nota 21e
mito, 254
mobiliário, capital – 297
mobilidade, 256 e ss.; – espacial, 256, 291; – social, 256 e ss., 244 e ss., acesso ao sistema, 252; – entre os Muçulmanos, 266 e s.; *v.* sanscritização

modernização, *v.* mudanças, *v.* ocidentalização
modos e costumes, 250
moeda, 162, circulação de – 278
mongóis, soberanos – 227
monismo, 248
monogamia, 165, 182 e s.; monoginia (bramânica), 168
Montagu-Chelmsford, declaração – de 1917, 281
MOPLAH, 237 nota 84l
moral, disciplina – 298
morfologia, 274
mosteiros Lingayat, 248
Muçulmanos, 97, 155, 192 nota 62i, 200, 249, 253, 262, 266 e ss., Islã, 108, 237 nota 84l; – superiores, 147; – inferiores, origem indiana, 267 e s.; carregador de água – 108; casamento da prima patrilinear, 268; dominação muçulmana, 212, 223 nota 75b, 262 nota 102a; influência – 108, 280; Muçulmanos e Hindus, séculos XIX-XX, 266
mudanças sociais modernas, 219, 253, 256 e ss., 279 e s., 286 nota 114b, 293 e s., 297; modernização, 263 nota 102b, 285; *v.* ocidentalização, *v.* sanscritização; previsão das – 277-280; – principais ideológicas e empíricas, 290 e s.;
*v.* casta, *v.* casamento, *v.* alimento, *v.* pancayat, *v.* profissão, *v.* tensões, *v.* aldeia;
emancipação da riqueza mobiliária, 222; unificação territorial, 212 e s., *v.* território, econômico e político, 221 e s.; autoridade esfacelada, 241 e s.; ideologia não alterada, 284; fim da tolerância, 293
MUGHAL, 267 e s.
mundo, *v.* homem-no-mundo; mentalidade mundana tradicional, 298
músicos, 106
Mysore, 72, 156 nota 42g, 218, 223 nota 75b, 230 nota 83f, 232 nota 84b, 234, 236 nota 84j, 240, 247, 250 nota 93i, 267 nota 103d

nação, 211, 296; nacionalistas, Indianos – 217
nad, *nāḍ* (T.), autoridade da aldeia
NADAR, 263 nota 102c
NAI, barbeiros, 199
*nāi* (P.), barbeiro, 146 nota 41b
NAMASUDRA, 147
*nāpit* (B.), barbeiro, 146 nota 41b
nascimento, 101
NAYAKKAR, 264
NAYAR, 173 e s.
Nehru, Motilal, 287 nota 114d
Nepal, 164 nota 51c, 173
NEWAR, 173
neo-hinduísmo, *v.* hinduísmo
níveis primário e secundário, 131, *v.* segmentação
*niyoga* (S.), 165 nota 51g
Norte da Índia, 146 nota 41b, 166 nota 51h, 170 nota 53d, 171 nota 54b, 190 nota 62h, 216 nota 74a; – e Sul, 51 nota 1a, diferenças regionais, 189 e s., diferenças no casamento, 166, 169
notáveis, *v.* autoridade
Nuer, 193
número, aumento por agregação, 252; – que exprime o estatuto, 176 e ss.; unidade de endogamia numerosa e hipergamia, 177 e s.; *v.* conjunto

objetos, impureza dos – 100 e 101 nota 25c; relação com os – e relação entre pessoas, 159
observação, 114; – e informação, 199
Ocidente, 72 nota 13a, 185, 244 e s., 250, 251 nota 94c, 293; influência e impacto ocidentais, 284, 297 e s.; ocidentalização, 251, e sanscritização, 291 e s.
oleiros, 149 e s., 212, 258; – como sacerdote, 146 nota 41b
ordálio, 236
ordem, 117
organização: – social, 209, – dos Lingayat, 247 e s.; sistema orgânico e sistema segmentário, 288
orientação, *v.* conjunto, orientação para o –
Orissa, 128 nota 34c, 189 nota 62g, 216 nota 74a, 227, 231 nota 83f, 240
ortodoxia e "ortopraxia", 250
Oudh, Nawab de – 213 nota 72g

pakka, *pakkā* (H.), alimento "perfeito" das festas e dos banquetes, 136 e ss., 188, 198-201
*paLam* (T.), fruto maduro, 111
PALLAR, casta intocável, 110
*pañc* (H.), cinco, 233
"*pañcādari*", 176 nota 55f
*pāñcāla* (T.), artesãos, 162 nota 43a
pancayat, *pañcāyat*; a palavra, 230 notas 83e, 83f, 231 e ss.;
– de casta, 227, 229, 231, 234, 239 e s., 281; permanente e não permanente, 232 e s.; funções, 228; autoridade, 239; *v.* autoridade; *v.* assembléia; decadência moderna, 228, 239;
– de clã, de facção (Jats), 240; – de aldeia, 217 e s., 228 e ss., 240; – da casta dominante na aldeia, 231; *v.* justiça.
*paṇḍāram* (T.), 265 nota 102g
Pandit, 194
PANIKKAR, 234 nota 84d
Panjab, 108, 176 nota 55f, 227, 234, 291
papéis, acúmulo de – 270, *v.* diferenciação; papel social e – do renunciante, 244
Paquistão, partilha política entre Índia e – 266
*Paraçara*, 165 nota 51g
*paRai* (T.), tambor, 105
PARAIYAR, *paRaiyar* (T.), os do tambor, "párias", 105, 134 nota 35d
PARAVAR, pescadores convertidos, 264
parentesco, 193; sistema de – 269; parentesco por afinidade, 58 nota 3a; o casamento no – 166 nota 51h
Párias, 265, 275; *v.* intocáveis, *v.* PARAIYAR
*paravrājaka* (S.), "errante", "andarilho", 206
parteira, 235
Patel, chefe de aldeia, 230 nota 83e
PATHAN, 267 e s.
PATIDAR, 178 nota 55h
patrão e clientes, 151, 155, 234, 240, 270, 288, 291
*patria potestas*, 86 nota 21e
*pauni* (H.), trabalhador, 151
peregrinações, 233
pesca, 147
Peshwa, 228 nota 82d, 230 nota 83e
Phule, fundador de escolas não-Brâmanes, 280
poços, 132
poder (político), 118, 126 e s., 128-131, 134, 135, 159 e s., 210, 223, 225, 257, 266 e s., 272-274, 287, 296-298; ausência de "poder" espiritual, 124; – e estatuto, princípio, 124, situação de fato, 137-140, 271, metodologia, 210 nota 71a, *v.* estatuto; posse do solo, fonte principal do – e da riqueza, 155 e s., 215; aldeia e – central, 216; aspecto estrutural das funções de governo, 213 nota 72g; poder e autoridade judiciária, 225, *v.* autoridade, *v.* dominância, *v.* política, *v.* rei, *v.* território
polícia, 240
poliginia, 126, 173; – hierarquizada ("régia"), 165, 168, 182
Polinésia, 99; alimento cozido, 195
política, 255 e s., 294, 299; sistema político, 269; teoria – moderna, 299; – e sociedade, 59, – e religião, 61 e ss.; domínio político ou político-econômico, 209 e s., 223, 290-297; – economia, 276; autonomia – 216; história: períodos de unificação e de instabilidade – 213, 224;
fatos modernos: tendência liberal, 283; a casta na política, 285-288;
*v.* poder, *v.* rei, *v.* religião, *v.* economia
poluição, 109, 132; escala das – 187 e ss.; – externa e – interna, 186 e ss.; – intercasta, 141; – dos objetos (vaso de terra, de bronze), 187 e s., dos lugares (pátio dos templos, cozinha), 187 e s., da casa (pelos lavadeiros), 188; poluentes e não-poluentes, 133; *v.* impureza
Poona, 280, 285 nota 113d
população, unicasta e multicasta, 114 nota 26c, 240; *v.* aldeia
Português, 69 nota 11b, 264
*prajā* (H.), criatura, descendente, sujeito, 118 nota 31c, 152
*pratiloma* (S.), 180-183
*prayaçcitta* (S.), expiação, 237e s.
prestações, 151, 164, 171, 193; – e contraprestações: no sistema jajmani, 152, entre castas numa aldeia do U. P., 153 e ss.
prestígio, 164, 165 nota 51d; 171, 292; estranho prestigioso, 251
primogênito/caçula, oposição – 241
procedimento, 236
profano, 273
profissão, 75 nota 14d, 131 e s., 146 e s., 258, 297; classificação, 147 e s.; castas funcionais, 147 e s., profissionais, 248, 255, 258, 269; solidariedade e interesses profissionais, 150, 234; especializações profissionais e ocupações agrícolas, 257;
profissões modernas, 281, 285, 291, e especialidades aldeãs, 297; mudança de – 148 e s., 257, 291; *v.* divisão de trabalho
propriedade, insegurança da – 223 nota 75b, 238; – imobiliária, *v.* solo, direitos sobre o –
proveito individual, 145
PULAYAN, 135
Puranas, 106 nota 25g
*pūrī* (H.), biscoitos de trigo fritos na manteiga, 198

puro/impuro, oposição – 94 e ss., 97 e s., 146 e s., 161, 196, 205-207, 245, 260, 270, 272-274, 290, 292 e s.;
conotações distantes, 110 e s.; condição de existência da noção, 127; o impuro com relação ao sagrado, 125 nota 32h;
*v.* água, *v.* impureza, *v.* poluição, *v.* vaca
*purohit* (H.), sacerdote doméstico, 151, 201

racionalização, 59 nota 3d, 257 e s.
racismo, 64, 104 nota 25e, 274, 296, 299
RAJ GOND, 109
RAJPUT, *rajpūt* (H.), "filho de rei", 126, 132, 137, 147, 152 nota 42d, 164 nota 51d, 170 nota 53d, 172 e s., 198, 212 nota 72 e, 227 nota 82b, 233 nota 84c, 252 nota 95b; – convertidos ao Islã, 268
Ram Mohan Roy, 298
raspagem, 102
*rati* (S.), prazer, 118 nota 31c
recenseamentos decenais, 73 nota 14b, 126, 131 e ss.
recrutamento, seitas, 246; – dos serviços públicos, 290 nota 117a
REDDI, 134 nota 35d
refeição, 200; vulnerabilidade do comensal e do alimento cozido, 194 e s.; banquetes intercastas, 197 e s., 233; café-da-manhã, 200; – à fraternidade com sanção, 237 e s.; *v.* comensalidade, *v.* cozinha, *v.* alimento
regime carnívoro, *v.* carne, consumo de –
rei, 100, 101, 103, 120, 122, 126, 129-131, 142, 158-160, 212, 214-215, 224, 228, 237, 241, 255 e s., 273, 275 e s.
realeza, 124 nota 32g, 255, – e sacerdócio, 223, *v.* sacerdócio; o rei, juiz supremo, 226, função régia, 226, autoridade régia, 239; modo de vida régio, 212, modelo de imitação, 251, 291;
pequeno reino, 79, 212;
*v.* dominância, *v.* poder, *v.* sacerdote, *v.* solo
reintegração, *v.* excomunhão
religião, 159, 163, 227, 244, 249, 296 e ss.; – e domínio político-econômico, 131, 192, 266 e s., 298; – e modos de subsistência, 121; – e interdependência no conjunto, 161; – e economia na divisão do trabalho, 145 e ss, 157, 159 e s.;
autoridade e sanções religiosas, 225, 236; conversão, 258, *v.* conversão; – individual, 246, 296, e – de grupo, 246, 276
renúncia, 243, 246 e s., 248-250, 255, 270, 298; – e vegetarianismo, 106, e sistema das castas, 244 e s.; renunciantes, 201, 204-206, 244 e ss., 248-250, 254, 264, 271, 295, – e homens-no-mundo, 204, 298, rivalidade entre Brâmanes e – 109 nota 25h, 249, 253; *v.* budismo, *v.* jinismo, *v.* seita, *v.* VIRASHAIVA
representações, *v.* ideologia
repulsa, 174, 256, 258
reputação, 238
retribuição, dos atos, 205
Rig-Veda, 120
rito de passagem, 174, 195, 248, 254
ritual, 248; "ritual" em inglês = religioso, 95 nota 24d
Roma, 265 e s.
*ryotwari settlement*, 216 nota 74a

*sabhā*, *v.* associações de casta
sacerdotes, 106, 130, 247, 250, 255, 273, 276; suposta dominação dos – 75 nota 14d; sacerdócio e realeza, 124 e ss.; hegemonia dos – e explosão do sagrado, 125 nota 32h; Brâmane sacerdote doméstico, 122; "casta" da seita Lingayat, 247 e s.; *v.* Brâmane, *v.* religião
sacrifício, – animal, 209 e ss., *v.* carne, consumo de – interdição (Madras 1950), 292; – interior, 204
SADH, casta sectária, 247
*sadyàḥ* (S.), no mesmo dia, 101
sagrado, 109, 196, 273; – /profano, 125 nota 32h; *v.* puro/impuro
SAIYID, descendentes de Fátima e de Ali, 267 e s.
SAKKILIYAR, casta intocável, 134 nota 35d
salvação, disciplinas de – 246 e s., *v.* renúncia, *v.* seita
*sambandham* (S.), 173 nota 55a
*samiti*, *v.* assembléia de casta
sanção, 232; duas espécies, 241, *v.* castigo, *v.* expiação; – e meio, 238 e s.; *v.* excomunhão, *v.* refeição
sannyasi, 264 nota 102g, 298, *v.* renunciante
sanscritização, 79, 251 e s., 257, 291 e s.
sânscrito, 79, 106 nota 25g
São Francisco Xavier, 264
SAORA, tribo, 252 nota 95a
*sapiṇḍa* (S.), 86 nota 21e
*sarpañc* (H.), 233
*sati* (S.), suicídio da viúva, 165 e nota 51e
*scholarship*, 298



secularização, 214
segmento, segmentação, 92 e s., 96 nota 24f, 111-115, 163, 167; *v.* agregação, *v.* fusão, *v.* cisão, *v.* castas, sistemas das –
seita, 109 nota 25h, 227, 243, 246-250, 253, 263, 272; *v.* renunciante, *v.* Brâmane
sentença, 235
separação das castas, 94, 110, 163 e ss., 185 e s., *v.* castas
serviço, servidão, 120; serviços rituais intercastas, 142, servidores e especialistas, 198, 237, 249; relações de servidão, 127 nota 34a; *v.* Shudras
sexuais, relações – 168, 181, antes do casamento, 164
SHAGIRDPESHA, 170 nota 53d
SHAIKH, 267
Shankaracarya, 227 nota 82c
Shastras, 104 nota 25e
Shiva, 247, 249; shivaítas, 249 nota 93h
Shivaji, 134 nota 35d, 227 nota 82c
Shudra (varna – ), *çūdrā* (S.), 119-126, 134 nota 35d, 173, 181 e s., 265, 270; Shudras – puros (*sat*) e – impuros, 133
*sīdhā* (H.), 197
Sírios, Cristãos – 264 nota 102d
sistema, político etc., 275 nota 107b; – das castas, *v.* casta; – jajmani, *v.* jajmani
Smriti, 203 nota 65b
social, natureza – do homem, 299, *v.* sociologia
socialismo, 159
sociedade, 244 e s., 274, 278, 296-299; – tradicional e moderna, 254, 256, 274; visão individualista da – 52 e s.
sociocentrismo, 80, 111, 118 nota 31c, 128, 274 e s.
sociologia, 55, 254; – francesa, 42; apercepção sociológica, 53, 55 e ss., 59 e ss., solidariedade, 92 nota 23b, 28b, 289 nota 116b; – profissional, 150 nota 41g, 152 nota 42d; – de casta, 281 e s.
solo, direitos sobre o – 156, 214 e s., 240, 278; direitos interdependentes do rei e do cultivador, 215; direito superior do rei e dos dominantes, 218 e s., 252; indivisão, 217, 219; posse do solo, 228, 269; *v.* dominantes, *v.* rei
*soul-stuff*, alma material, 195
subcasta, 111 e ss., 125, 163, 179, 201, 212 e s., 233, 252, 256 e s., 282, 288
substância, casta como – 282; substantivo, 294-299
sudeste asiático, 275
Sul da Índia, 132, 134 nota 35d, 146 nota 41b, 154 nota 42e, 162 nota 43a, 166 nota 51h, 171 nota 54b, 190 nota 62h, 196 nota 63g, 229 nota 83d, 253 nota 95c
*sūtaka* (S.), 101
Swat, 86 nota 21c, 268, 271

tabu, sagrado proibido, 195, 273
Tagore, Rabindranath, 251 nota 94c
*tāli* (T.), 173 nota 55a, 174
tamil, região – 262, 263 nota 102c, 292; os Tamil, 276
Tanjore, 110, 152 nota 42d, 234, 240
Tarascon-sur-Rhône, a Tarasque, 186 nota 61a
tecelões, 150; tecelagem, 100 nota 25c
TELI, fabricantes de óleo, 201
templos, bramânicos, 292 e s.; acesso aos – 131; *Temple Entry Acts*, 253, 292
tempo, concepção do – 243
temporal e espiritual, 255
"tensões", 287
terminologia: extensão e compreensão, 275 nota 107b
terras, concessão de – aos servidores no jajmani, 152; *v.* solo, direitos sobre o –
território, 93 nota 23c, 211 e ss., 258, 282 nota 112 e, 289 nota 116b; lugar do – na organização, 96 nota 24f, 114 nota 26d, 211 e s., 218, 252, *v.* castas, sistemas das – , v. ideologia; – e Brâmanes, 127 nota 34a, 212 nota 72d; fração territorial da unidade de endogamia, 168, 233 e s., 256; distinções territoriais, 148, nomes territoriais, 258;
extensão e unificação modernas, 286, 291;
*v.* espaço
Tinnevelly, 135, 147 nota 41c
*toddy-tappers*, 147 nota 41c, 164 nota 51c
tolerância, 243, 250 e ss.
totalidade, *v.* conjunto
totalitarismo, 54, 295, 299; tendência totalitária moderna, 293
touro sacrificado, 203 nota 65c
tradicional; sociedade tradicional, 214, 275, relações da – e da política moderna, 291 e s.; sistema – 257
transmigração, 106 e nota 25g, 205
tribo, 166 e s., 211, 252
tribunal: – ordinário, 226, 228; tribunais oficiais, 236, 240; – modernos e privilégios tradicionais, 292

trigo: biscoitos de farinha de trigo, *capāti* (H.), 198, – fritos na manteiga, *pūrī* (H.), 198

Udaipur, 232 nota 84b
universidade, 281 nota 112b
Upanishads, 245
*uparī* (M.), hóspede ou cliente, 230 nota 83e
urbanização, 281, 285, 291
usurário, 278, 297 e s.
Uttar Pradesh, 108 e s., 112 e nota 26a, 115 nota 26e, 147, 165 nota 51f, 170 nota 53d, 171 nota 54b, 176, 179, 189 e s., 192, 193 nota 63a, 197-199, 213, 228 e ss., 236-237, 245, 247, 257, 267, 270, 281 nota 112c, 291; – ocidental, 141, 152, 196
Uttaramerur, 230

vaca, 105, 122, 190, 202 e s.; veneração da – e intocabilidade dos que comem carne de vaca, 105, 196; a – desde o Veda, 202 e s., 205 e s.; produtos da vaca, 102, 193, 196, 198, 203, 206, 238; matança de – 227, 236, 238 nota 84q; sacrifícios de – impedidos pelo imperador (Delhi 1857), 267 nota 103b; interdição de açougues (1950), 292 e s.
Vaishyas (varna) – 119-122, 123 nota 32f, 133, 224 nota 75d, 251 nota 94c
valores, 254-256, 271 e s., 291, 298; – de casta e – individualistas, 246, – e força (política), 266 e s.; incompatibilidade dos – e interação, 285; *v.* inglês
VANNIYA, 281 nota 112c
varna, *varṇa* (S.), 77, 84, 106, 113, 119-121, 123 nota 32f, 130, 142, 150 nota 41f, 161, 204, 220, 232, 251; cor, 120 nota 32c; sistema de varnas, 226, oposições que fundam o – 121, 163; varna e jāti, 119, 180; *v.* casamento e varna
vaso, de terra, de bronze, 188 nota 62d
Veda, 73, 105, 119 nota 32a, 202, 204, 254; védico, sacrifício – 102-103 nota 25d, sociedade – 245
vegetarianismo, 105 nota 25f, 109 nota 25h, 196, 205 e s., 248-250, 253, 258; história do – 202 e ss.; deuses vegetarianos e deuses carnívoros, 253 nota 95c; Gandhi, 251 nota 94c; reação intolerante dos vegetarianos, 292; *v.* carne, consumo de –
VELLALAR, 134 nota 35d
*vergüenza*, 186 nota 61a
viagem, 200
Vinoba Bhave, 298
violência, não- – 105, 150 nota 41f, *v. ahiṃsā*
virakta, "desapegado das paixões", 248
VIRASHIVAÍTA, VIRASHAIVA, viraçaiva (S.), "Shivaítas heróicos", chamados *Liṅgāyat*, 247 e s.; virashivaísmo, 249
Vishnu, 98
Vivekananda, 251 nota 94c
voto, *v.* decisão, modo de –
*vrat*, 196 nota 63i

Watandar, 230 nota 83e

*yajati* (S.) "(ele) sacrifica", 203 nota 65b; *yajamāna, yājya* (S.), "sacrificante", 151; *yājya-upādh-yāya* "aquele para quem se sacrifica e o preceptor". 151 nota 42b
*yejmanru* (C.), 156 nota 42g
*yuga* (S.), 254

zamindar, 228

# ÍNDICE DOS MAPAS E DAS FIGURAS

Figura 1*a*. Gradação de estatutos segundo a troca de alimentos numa aldeia do Malwa 138
1*b*. Com que inferiores se compartilha um cachimbo? (mesma localidade). . . . . 139
2. Hipergamia dos Brâmanes Rarhi, em Bengala. . . . . 175
3. Segmentação da casta Dhanuk, distrito de Kanpur, U.P.. . . . . .
4. Intocabilidade de cinco castas do U. P. para vinte e cinco castas muito baixas 191
5. Esquema comparativo. . . . . 295

Mapas: Circunscrições políticas:
A Índia contemporânea (Estados etc., 1965). . . . . 376
Antes da Independência (1945). . . . . 377

COLEÇÃO PONTA

1. *Wittgenstein e a Filosofia Austríaca: Questões*
   Rudolf Haller
2. *Antigos Cultos de Mistérios*
   Walter Burkert
3. *Fundamentos da Composição Musical*
   Arnold Schoenberg
4. *Meta-História*
   Hayden White
5. *A Produção Social do Espaço Urbano*
   Mark Gottdiener
6. *Homo Hierarchicus*
   Louis Dumont
7. *Apenas mais uma Espécie Única*
   Robert Foley
8. *A Matéria Roubada*
   Michel Paty
9. *A Nova Ciência da Mente*
   Howard Gardner
10. *Adaptabilidade Humana*
    Emilio F. Moran
11. *O Jardim de Granito*
    Anne Whiston Spirn
12. *A Estrutura da Matéria*
    André Guinier
13. *As Três Culturas*
    Wolf Lepenies
14. *Dos Relógios aos Caos*
    Leon Glass/Michael C. Mackey
15. *Óptica e Lasers*
    Matt Young
16. *Como as Instituições Pensam*
    Mary Douglas
17. *Jogos Ocultos*
    George Tsebelis
18. *O Indivíduo e a Sociedade na Guiana*
    Peter Rivière
19. *O Jardim Imperfeito*
    Tzvetan Todorov

| | |
|---|---|
| *Título* | *Homo Hierarchicus* |
| *Produção* | Julia Doi |
| *Projeto Gráfico* | Marina Mayumi Watanabe |
| *Capa* | Marina Mayumi Watanabe |
| *Editoração Eletrônica* | Sidney Itto |
| | Adriana Ap. Garcia |
| | PRS |
| *Editoração de Texto* | Alice Kyoko Miyashiro |
| *Revisão de Texto* | Lisena Fujimura |
| *Revisão de Provas* | Valéria Franco Jacintho |
| | Flávia Bancher |
| | Marise Simões Leal |
| | Áurea Maria Corsi |
| | Alípio Correia de Franca Neto |
| *Arte Final* | Julia Doi |
| | Marcos Matsukuma |
| *Divulgação* | Regina Brandão |
| | Cinzia de Araujo |
| | Renan Camilo Gomes |
| *Secretaria Editorial* | Eliane dos Santos |
| *Formato* | 15,5 x 23 cm |
| *Tipologia* | Times 10/12,5 |
| *Papel* | Cartão Supremo 250 g/m$^2$ (capa) |
| | Offset 90 g/m$^2$ (miolo) |
| *Número de Páginas* | 420 |
| *Tiragem* | 1500 |
| *Fotolito* | Quadri-Color |
| *Laserfilm* | Edusp |
| *Impressão e Acabamento* | Rettec Artes Gráficas |

Partindo de textos sânscritos, fundamentais e trabalhando com o conceito de *estrutura*, Dumont entende hierarquia como uma relação de *englobamento do contrário*, de forma que a relação que existe entre um todo e um elemento, que integra este todo, é de identidade mas também de distinção e oposição. A partir daí, o autor elabora uma complexa explicação das "varnas" na Índia, tipo de hierarquia que considera ideal pela separação de poderes entre o rei e o sacerdote.

A discussão é atualizada para o mundo contemporâneo nas explicações dadas aos conflitos entre hindus e muçulmanos, que provocaram a divisão do país em 1947, e nas passagens sobre a relação da Índia moderna com o Ocidente. O livro discute também o impacto do domínio britânico sobre a sociedade de castas, e tenta definir nação como um conceito moderno.

Louis Dumont é professor de Sociologia da Índia e Sociologia Comparada na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais, na França, desde 1955. Entre seus principais livros, encontra-se *Homo aequalis I, Gênese e Triunfo da Ideologia Econômica*, publicado em 1977. Doutor honorário pela Universidade de Chicago, Dumont é membro da Academia Britânica e da Academia Norte-americana de Artes e Ciências. Recebeu o prêmio da Academia Francesa pelo conjunto de sua obra, em 1978.

Foto: Sergio Zalis

*Homo Hierarchicus*, que desencadeou uma apaixonada polêmica na sociologia e na antropologia após a publicação de sua primeira edição em francês, é obra de fundamental importância para o estudo de um dos grandes desafios teóricos destas ciências no século XX: a compreensão da origem, estrutura e funcionamento da sociedade de castas na Índia. Louis Dumont desafia o que considera "nossa aversão pela hierarquia", conceito que não pode ser definido apenas como uma cadeia de ordens superpostas, para fundamentar uma compreensão do mundo moderno e da tensão sempre presente, nos sistemas políticos, entre igualdade e hierarquia.

ISBN 978-85-314-0073-5

HOMO HIERARCHICUS – Louis Dumont

edusp