

Aspectos religiosos e seculares das comunidades rituais sócio-ocupacionais hindus (*jātis*) segundo as *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*

Religious and secular aspects of Hindu socio-occupational communities (*jātis*) according to the *Laws of Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*

*Matheus Landau de Carvalho*¹

RESUMO

O objetivo deste artigo é identificar aspectos religiosos e seculares, de um ponto de vista moderno, nos usos que as *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* fazem das comunidades rituais sócio-ocupacionais hindus (*jātis*). Para isso, lançou-se um olhar sobre a maneira pela qual as *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* descrevem e qualificam estas comunidades segundo as funções seculares que lhe atribui no âmbito do sistema *varṇa-āśrama*, de modo a enxergar nestes usos explicações racionais inerentes à funcionalidade da sociedade védica de acordo com fins práticos necessários à sua manutenção. Além disso, buscou-se salientar o modo como as *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* elaboraram explicações meta-racionais e religiosamente fundamentadas, com ações orientadas para fins transcendentais a partir da prescrição de injunções rituais e a busca por bens espirituais.

PALAVRAS-CHAVE

Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra); Sistema *varṇa-āśrama*; Comunidades rituais sócio-ocupacionais hindus (*jātis*).

¹ Bacharel e Licenciado em História (2009), Especialista (2010), Mestre (2013) e Doutorando (2019-) em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

ABSTRACT

This Paper aims to identify religious and secular aspects, from a modern viewpoint, in the uses that the *Laws of Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*) have upon the Hindu socio-occupational communities (*jātis*). For this, a glance has been cast at the way the *Laws of Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*) describe and qualify these communities according to the secular functions they are assigned to in the ambit of *varṇa-āśrama* system, so as to see in such uses rational explanations inherent in the functionality of the vedic society in accordance with practical aims necessary to its maintenance. Besides this, this Paper tries to highlight the way that the *Laws of Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*) formulate meta-rational explanations religiously grounded, with actions aiming to transcendental purposes according to the prescription of ritual injunctions and the search for spiritual benefits.

KEYWORDS

Laws of Manu (*Mānava-Dharmaśāstra*); *Varṇa-āśrama* system; Hindu socio-occupational communities (*jātis*).

Introdução

As *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*) foram o primeiro texto hindu com características legislativas a ser traduzido para um idioma ocidental moderno com a versão inglesa de Sir William Jones, em 1794, após ser designado juiz da Suprema Corte em 1783, estabelecendo-se em Calcutá, onde fundou a *Sociedade Asiática de Bengala*, da qual foi presidente vitalício. Esta iniciativa foi um reflexo não só de interesses puramente acadêmicos, apresentando as *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*) – doravante *MDh* – para o resto do mundo pela primeira vez, mas também do plano de administração da justiça na Índia proposto em 1772 pelo Governador Geral Britânico Warren Hastings, segundo um projeto de um império europeu na Índia iniciado de maneira mais definitiva com a conquista militar da província de Bengala pela Companhia Inglesa das Índias Orientais na Batalha de Plassey, em 1757. Os juízes britânicos precisavam de um acesso aos textos legislativos originais da

Índia para implementar a política britânica de “administrar a lei nativa para os nativos”²².

Na condição de um tratado hindu que aponta para um modelo espiritual idealizado de prescrição social da cultura védica, o *MDh* é essencialmente constituído por preceitos éticos e jurídicos, injunções rituais e perspectivas futuras de condições ônticas da alma que visam um fim qualitativo a ser alcançado. Uma questão advinda desta perspectiva se debruça sobre as plausibilidades históricas ou empíricas de extensão das realidades rituais e ético-morais prescritas pelo *MDh*, ou até que ponto e de quais maneiras seu conteúdo reflete as condições materiais e os valores culturais identificáveis numa sociedade hindu da época atribuída à sua composição. Dos argumentos apontados por Axel Michaels acerca desta problemática em torno dos *Dharmasāstras* e da prática da lei hindu clássica, destaca-se aquele que afirma ter a lei hindu se baseado na administração de máximas não-escritas enquanto versos flutuantes de normas preservadas mnemonicamente e parcialmente registradas em sânscrito nos livros normativos, muitas das quais “aplicáveis somente a castas e grupos sociais específicos, de modo que deversem ser compreendidas como um registro de costumes regionais e não apenas como códigos legais ou fantasias morais brāhmaṇicas”³³.

Enquanto uma realidade *sui generis* da cultura hindu, as comunidades rituais sócio-ocupacionais hindus recebem, no sânscrito, a denominação de *jātis*. *Jāti*, assim como *varṇa*, é uma das palavras que tem sido substituídas pela palavra *casta*, de origem portuguesa, desde o século XVI E.C., para se referir a um princípio de hierarquização social tipicamente hindu. Nas palavras de Arthur Llewellyn Basham, colonizadores portugueses usaram a palavra *casta* para descrever

²² “administering native law to the natives” (OLIVELLE, Patrick (trad.). *Manu’s Code of Law*. New York: Oxford University Press, 2005, p. 62). Críticas advindas de revisões acadêmicas contemporâneas têm enfatizado os limites e equívocos de aplicação prática desta política, às vezes caracterizada como um “mal-entendido bem intencionado” (“well-intentioned misunderstanding” In: OLIVELLE, 2005, p. 62).

³³ “applicable to specific social groups and castes only, so that it should be understood as a record of regional customs but not just as legal codes or Brahmanical moral fantasies.” (MICHAELS, Axel. The practice of classical Hindu law. In: LUBIN, Timothy; KRISHNAN, Jayanth; DAVIS JR., Donald R. *Hinduism and Law: An Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2010, p. 58).

tribos, clãs ou famílias. O nome ficou e se tornou a palavra usual para o grupo social hindu. Ao tentar explicar a notável proliferação de castas na Índia dos séculos 18 e 19, as autoridades aceitaram com credibilidade a visão tradicional de que, por um processo de casamento misto e subdivisão, as 3.000 ou mais castas da Índia moderna haviam evoluído das quatro classes primitivas [*varṇas*], e o termo ‘casta’ foi aplicada indiscriminadamente a *varṇa* ou classe, e *jāti* ou casta própria⁴⁴.

A partir dessas considerações, é possível questionar: quais são os aspectos religiosos e seculares nos usos que o *MDh* faz das comunidades rituais sócio-ocupacionais hindus (*jātis*)? Como descreve e qualifica estas comunidades segundo as funções sociológicas e religiosas que lhes atribui? Como ele enxerga nestes usos explicações racionais imprescindíveis para a funcionalidade da sociedade védica de acordo com fins práticos necessários à sua manutenção? Como o mesmo *MDh* fundamenta religiosamente as explicações meta-rationais, com ações orientadas para fins transcendentais a partir da prescrição de injunções rituais e a busca por bens espirituais, a partir destas comunidades védicas?

1. As Leis de Manu (*Mānava-Dharmaśāstra*) e o sistema *varṇa-āśrama*

O *MDh* constitui um dos principais *Dharmaśāstras* (*Tratados sobre o Dharma*), i.e., antigos textos sagrados em sânscrito que suplementam e explicam as determinações ou proibições contidas nas quatro tradições ritualísticas e filosóficas dos *Vedas* – *R̥gveda*, *Yajurveda*, *Sāmaveda* e *Atharvaveda* – através de um conjunto de códigos sociais, éticos,

⁴⁴ “tribes, clans or families. The name stuck, and became the usual word for the Hindu social group. In attempting to account for the remarkable proliferation of castes in 18th- and 19th- century India, authorities credulously accepted the traditional view that by a process of intermarriage and subdivision the 3,000 or more castes of modern India had evolved from the four primitive classes, and the term ‘caste’ was applied indiscriminately to both *varṇa* or class, and *jāti* or caste proper.” (BASHAM, Arthur Llewellyn. *The wonder that was India*. Bombay: Orient Logmans Limited, 1963, p. 148, itálico do autor).

políticos e religiosos que contêm regras e diretrizes para a vida social – e em alguns aspectos, também familiar e individual – dos praticantes da cultura védica. Cada uma destas quatro tradições está alicerçada em escolas (*śākhās*) de transmissão discipular de conhecimentos e ensinamentos refletidos em quatro dimensões textuais, quais sejam, os *Mantras*, os *Brāhmaṇas*, os *Āraṇyakas* e as *Upaniṣads*.

Compostos de forma poética com versos citados para legitimar julgamentos e conselhos legais, os *Dharmaśāstras* servem como um encaminhamento propedêutico àqueles textos que propiciam uma relação direta e imediata com o conhecimento e a experiência presentes nas quatro tradições ritualísticas dos *Vedas*, a saber, os *Brāhmaṇas*, manuais em prosa sobre como realizar os rituais védicos, discutindo muitas das ações individuais destes rituais⁵⁵ com instruções e comentários sobre o significado dos *mantras* e sua aplicação nas cerimônias rituais relativas a estas tradições ritualísticas. Os *Brāhmaṇas* não só refletem as demandas do *dharma*, mas também nos dizem como estas demandas se processam no universo do ritual.

O conceito de *dharma* tal como se apresenta nos *Dharmaśāstras* pode ser compreendido a partir da doutrina dos *puruṣārthas*, um paradigma pan-indiano baseado em quatro aspirações fundamentais da condição existencial humana postuladas por tradições hindus, e que consistem no *kāma*, no *artha*, no *dharma* e no *mokṣa*. Vistas desta maneira, estão organicamente interrelacionadas, hierarquicamente dispostas e se alocam em progressão ascendente, de modo que a aspiração subsequente não exclui suas precedentes, mas as incorpora e empresta um novo sentido. *Kāma* se refere à satisfação de instintos orgânico-sexuais, assim como ao amor, ao afeto, e a todo um conjunto de experiências possíveis no âmbito do gozo dos sentidos. *Artha*, por sua vez, engloba não só a busca e obtenção de prosperidade material, como também trata de aspectos relacionados ao exercício da política e da economia. O último dos *puruṣārthas* acima elencados, *mokṣa*, vem da raiz sânscrita *muc*, que significa libertar-se, desatrelar-se, abandonar, buscar a libertação no sentido de um

⁵⁵ “many of the individual actions of the ritual” (WITZEL, Michael. *Vedas and Upaniṣads*. In: FLOOD, Gavin (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003, p. 81).

desvencilhamento efetivo da alma eterna e individual (*ātman*) do ciclo de transmigrações, de sua emancipação de sucessivos nascimentos e mortes em diferentes esferas de existência kármica⁶⁶.

A dimensão semântica do conceito de *dharma* que interessa aqui é a de que ele governa todo aspecto e toda atividade na vida de um praticante hindu ao englobar toda uma prescrição de deveres éticos e pressupor a realização de rituais por parte do indivíduo que se constituem em causa instrumental na produção de objetos transcendentais de fruição numa outra vida, que pode ser um paraíso (*svarga*) propriamente dito ou um renascimento numa condição humana superior. Esta fruição transcendente futura, *a posteriori*, fundamenta-se na doutrina da transmigração da alma (*saṃsāra*), baseada num ciclo de repetidos nascimentos e mortes de um ser, numa pluralidade de estágios transmigratórios que se interrelacionam através de um princípio de causa e efeito (*karma*) fundado em ações produzidas em existências anteriores pelo indivíduo, que também podem produzir consequências para existências vindouras de sua respectiva alma.

Vale ressaltar que o *saṃsāra* incorpora a polissemia dos termos modernos secular e religioso na medida em que consequências espirituais podem estar vinculadas não somente a ações rituais, mas também a ações ausentes de qualquer pretexto ou natureza religiosos, assim como ações rituais podem ter reflexos não apenas em condições espirituais, mas adquirir dimensões seculares no contexto hindu de acordo com o *MDh*, de modo que, apesar de apoiar-se numa dinâmica espiritual, “o termo *saṃsāra* também é amplamente aplicado à existência mundana em si.”⁷⁷. A compreensão de *dharma* tal como desenvolvido no *MDh* se dá muito em função da compreensão da doutrina do *saṃsāra* por esta conferir uma plausibilidade material e espiritual à vida de um hindu em sua totalidade.

⁶⁶ APTE, Vaman Shrivam. *The Student's Sanskrit-English Dictionary*. 2. ed. Delhi: Motilal Barnarsidass Publishers, 2011, pp. 448c-449a; MONIER-WILLIAMS, Monier. *A Sanskrit-English Dictionary*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 1899, p. 834c-835a; WILSON, Horace Hayman. *A Dictionary, Sanskrit and English*. Calcutta, Hindoostanee Press, 1819, p. 697b.

⁷⁷ “the term *saṃsāra* is also applied broadly to worldly existence itself” (RODRIGUES, Hillary. *Introducing Hinduism*. New York: Routledge, 2006, p. 51, itálico da autora).

O sistema *varṇa-āśrama* pode ser visto não só como uma característica religiosa e secular exclusiva das tradições hindus, como também um dos desdobramentos da antiga e plural cultura védica, na qual convivem e se sobrepõem dois critérios distintos – o das quatro estratificações sócio-ocupacionais (*varṇas*), e o das quatro etapas de vida (*āśramas*) – que guardam entre si relações orgânicas e de interdependência, de modo que se busque uma estabilidade social, econômica e política, bem como o bem-estar espiritual de todos os membros da sociedade védica.

As divisões sócio-ocupacionais (*varṇas*) são dispostas numa hierarquia encabeçada pelo *brāhmaṇa* (erudito védico), abaixo do qual vem o *kṣatriya* ou *rājanya* (guerreiro e/ou administrador público), seguido, por sua vez, pelo *vaiśya* (comerciante) e pelo *śūdra* (servo). Esta hierarquia é um reflexo do *saṃsāra*, concepção religiosa hindu baseada no fluxo espiritual de evolução da alma individual através de várias de suas existências. Uma dimensão implícita no sistema de *varṇas* é o fato de configurar uma condição ôntica da alma eterna neste mundo que pressupõe uma mobilidade na hierarquia sócio-ocupacional através deste fluxo transmigracional, de modo que o indivíduo do *varṇa* mais elevado, o *brāhmaṇa*, adquira simultaneamente um status de paradigma ético-espiritual e uma condição teleológica por excelência neste mundo dos indivíduos dos outros *varṇas*, constituindo-se com isso numa possibilidade ôntica dentro de um quadro de evolução espiritual aberta aos demais *varṇas*.

As etapas de vida (*āśramas*) consistem na etapa do estudante védico (*brahmacarya*), que se constitui na prática do estudo e recitação dos *Vedas* e de austeridades morais a serem vividas pelo estudante hindu (*brahmacārī*); no estágio marital (*gṛhastha*), baseado no cumprimento de condutas éticas e injunções rituais, seja de modo restrito no âmbito familiar, seja na dimensão mais ampla da sociedade hindu; na etapa de vida retirada na floresta (*vānaprastha*) enquanto uma fase intermediária e, simultaneamente, propedêutica ao quarto estágio (*parivrājyā*), no qual deve haver uma busca pela renúncia aos apegos que vinculem aos laços familiares e sociais, de modo que o *parivrājaka* adote o *modus vivendi* de um asceta errante e mendicante. Tecnicamente, o sistema de *āśramas* não tem que ser obrigatoriamente cumprido em sua totalidade numa só existência neste mundo, podendo o hindu optar pela permanência no

brahmacarya por toda sua vida, ou pelo ingresso subsequente em qualquer um dos outros três *āśramas* até sua morte.

As etapas de vida (*āśramas*) que constituem o sistema *varṇa-āśrama* adquirem uma relevância especial para os *brāhmaṇas*, os *kṣatriyas* e os *vaiśyas* do sexo masculino, pois os varões destes três *varṇas* superiores passam por um rito de transição (*saṃskāra*) que simboliza uma transformação segundo as tradições hindus equivalente a um ritual de iniciação (*upanayana*), no qual recebem um cordão sagrado (*yajñopavīta*), representando seu segundo nascimento – daí os membros dos três *varṇas* superiores serem designados como *dvijas*, ou duplamente nascidos –, e ingresso na comunidade dos *āryas* – da qual não fazem parte os *sūdras* – designados como *ekajātayah*, “o grupo de pessoas tendo apenas o nascimento físico”, visto não passarem pelo *upanayana*⁸.

Uma característica determinante de todo o *MDh*, importante também para a compreensão dos aspectos religiosos e seculares das comunidades rituais sócio-ocupacionais hindus (*jātis*), é sua propensão em classificar e qualificar, exaustivamente, todo e qualquer tipo de existência possível, seja humana, animal, material e espiritual, nos limites de experiência e objetivos seculares e religiosos previstos pelo sistema *varṇa-āśrama*, sendo possível identificar certas tendências taxonômicas e, de certo modo, enciclopédicas, na compilação e avaliação aplicadas a certos contextos de elegibilidade e seleção qualitativas de elementos humanos e materiais para o desempenho dos rituais e as condutas éticas segundo os fins materiais e espirituais almejados.

Vale destacar também a relevância dos nove comentários (*bhāṣyas*) em sânscrito redigidos entre os séculos VI e XVII E.C. para a compreensão de alguns pontos obscuros ou controversos propensos a várias interpretações possíveis e legítimas sobre a maneira como o *MDh* prescreve e descreve as realidades seculares e religiosas do sistema *varṇa-āśrama* identificáveis em todo o seu texto, e, por extensão, das comunidades rituais sócio-ocupacionais hindus (*jātis*). Os comentários (*bhāṣyas*) sobre o *MDh* são o *Rjunitākṣarā* de Bhāruci, o *Manubhāṣya* de Medhātithi, o *Manuṭīkā* de Govindarāja, o *Manvarthamuktāvalī* de Kullūka, o *Man-*

⁸ “the group of people having physical birth only.” (GOPAL, Ram. *India of Vedic Kalpasūtras*. 2. ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983, p. 114).

varthavivṛtti de Nārāyaṇa, o *Manvarthacandrikā* de Rāghavānanda, o *Nandinī* de Nandana, além dos comentários de Rāmacandra e Maṇirāma.

2. *Varṇa, jāti e casta*

Alguns desafios enfrentados por estudos sociológicos e antropológicos contemporâneos se baseiam num processo recente de desambiguação dos sentidos que a palavra *casta* pode assumir em pesquisas sobre a sociedade hindu, usada por vezes de forma ambivalente, e nem sempre consciente, para designar tanto a categoria ético-espiritual dos *varṇas* quanto para se referir às comunidades rituais sócio-ocupacionais hindus (*jātis*) especificamente.

A palavra sânscrita *jāti* pode significar “nascimento”, “produção”, a forma de existência estabelecida pelo nascimento, assim como “raça”, “família”, “linhagem”, ou uma “casta”, “tribo” ou “classe”⁹. Segundo o *MDh* IV,148, “Ao recitar constantemente o Veda, ao realizar purificações, ao se engajar no esforço ascético, e ao não mostrar hostilidade a qualquer criatura, ele [o *brāhmaṇa*] consegue se lembrar de seu nascimento (*jāti*) anterior”¹⁰.

Uma dimensão que o conceito de *varṇa* pode adquirir para além daquela supracitada, segundo apontamentos dos antropólogos Louis Dumont e Mysore Narasimhachar Srinivas, é a de um grande conjunto compreendendo uma pluralidade de comunidades rituais sócio-ocupacionais, as *jātis*, como se cada *varṇa* fosse uma unidade espiritual e sócio-ocupacional maior, subsumindo várias *jātis* como suas compartimentações empíricas menores, com suas denominações próprias; ou ainda, segundo Srinivas, como se o sistema de *varṇas* fosse um esquema simples, claro e aplicável a toda a Índia para se entender a realidade mais ampla e complexa do sistema de *jātis* (castas)¹¹, permanecendo o *varṇa* como um

⁹ Cf. APTE, 2011, p. 219b; MONIER-WILLIAMS, 1899, p. 418a.

¹⁰ Na *saṃhitā* consta: “vedābhyāsenā satataṃ śaucena tapasaiva ca / adroheṇa ca bhūtānāṃ jātiṃ smarati paurvikīm”. (*MDh* IV,148. In: OLIVELLE, 2005, p. 553).

¹¹ SRINIVAS, Mysore Narasimhachar. *Caste in Modern India and other essays*. Bombay: Asia Publishing House, 1962, p. 69. Gaarder, Hellern e Notaker afirmam que, na Índia, “No início do século XX havia em torno de 3 mil castas.” (GAARDER,

modelo, um referencial ético que se superpõe a uma realidade empírica mais plural. *Jāti* é um termo que tem sido traduzido pela palavra *casta*, e, segundo Decan Quigley¹², assim como Dumont e Srinivas, designa a comunidade empírica geograficamente determinada à qual se pertence por nascimento, o grupo hereditário, que tradicionalmente baseia sua identidade específica no pertencimento a uma comunidade ritual e simbólica, endogâmica, e caracterizada por uma ocupação própria, apesar destes autores reconhecerem mudanças sociais em curso que conferem uma aplicação mais elástica ao conceito de *jāti*, o qual pode se referir também ao grupo étnico, sem excluir a prática da exogamia¹³. Com efeito, alguns autores, como Jeaneane Fowler¹⁴, afirmam que, apesar de algumas pessoas considerarem as *jātis* como meras segregações ocupacionais, de fato a estrutura delas não impede que um de seus membros trabalhe em outra ocupação.

O caráter hereditário e plural que configura o sistema de *jātis* estabelece uma estruturação social que aponta para uma mobilidade de grupos, seja dentro de cada *varṇa*, seja entre *varṇas* diferentes, mobilidade esta possibilitada por três fatores apontados por Srinivas: primeiramente a dissociação, em nível regional, entre o poder político-econômico e o princípio de ordenação ético-religiosa – “Ocasionalmente, encontramos castas [*jātis*] que desfrutavam de poder político e econômico, mas não eram altamente classificadas na escala ritual. Isto é, havia um hiato entre suas posições ritual e político-econômica”¹⁵.

Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. *O livro das religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 46).

¹² “When asked to name their *jāti*, people may name their patrilineage, the name of the group of lineages they conventionally marry into, or even the name of what would now be called an ethnic group. However, even though the concept is elastic, the idea of origin by birth is constant.” (QUIGLEY, Declan. On the Relationship between Caste and Hinduism. In: FLOOD, Gavin (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003, p. 502, itálico do autor).

¹³ DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: O sistema de castas e suas implicações*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1997, p. 113.

¹⁴ FOWLER, Jeaneane. *Hinduism: Beliefs and Practices*. Eastbourne: Sussex Academic Press, 1997, p. 23.

¹⁵ “Occasionally we find castes which enjoyed political and economic power but were not rated high in ritual ranking. That is, there was a hiatus between their ritual and politico-economic positions.” (SRINIVAS, 1962, p. 45.)

Em segundo lugar, o sistema de *jātis* comporta um processo denominado por este autor de *sanscritização*, ou seja, quando membros de uma *jāti* em posição inferior na hierarquia adotam costumes, ritos e crenças de *varṇas* ou *jātis* superiores, principalmente dos *brāhmaṇas* – os quais têm no idioma *sânscrito* o emblema de seu conhecimento –, na esperança de uma ascensão na hierarquia social do respectivo sistema.

Em terceiro lugar, há uma sobreposição da solidariedade regional determinada pelo âmbito da aldeia sobre a solidariedade orgânica com a própria *jāti*:

Um ponto que emergiu da pesquisa de campo recente é que a posição de uma casta [*jāti*] na hierarquia pode variar de aldeia para aldeia. Não é só que a hierarquia é nebulosa aqui e ali, e que castas [*jātis*] são imóveis por um período de tempo, mas a hierarquia é até certo ponto local. O esquema de *varṇa* oferece um contraste perfeito a este quadro¹⁶.

Para o sociólogo indiano André Béteille, *jāti* possui uma realidade muito mais elástica do que *varṇa*:

Enquanto *varṇa* se refere principalmente à ordem e classificação, a principal referência da *jāti* é o nascimento e a identidade social atribuída ao nascimento. É pensada como um tipo natural, cujos membros compartilham uma substância comum, embora o sentido disso possa ser fraco ou forte, dependendo da amplitude na qual o grupo é concebido. Ao contrário das classes [*varṇas*], as *jātis* são vistas como divisões orgânicas, auto-geradas e auto-reprodutíveis¹⁷.

¹⁶ “A point that has emerged from recent field-research is that the position of a caste in the hierarchy may vary from village to village. It is not only that the hierarchy is nebulous here and there, and that castes are mobile over a period of time, but the hierarchy is also to some extent local. The *varṇa*-scheme offers a perfect contrast to this picture.” (SRINIVAS, 1962, p. 67, itálico do autor).

¹⁷ “Whereas *varṇa* refers primarily to order and classification, the primary reference of *jāti* is to birth and the social identity ascribed by birth. It is thought of as a natural kind whose members share a common substance, although the sense of that may be weak or strong, depending on how broadly the group is conceived. *Jātis*, unlike classes, are thought of as organic divisions, self-generated and self-reproducing.” (BÉTEILLE, André. “Varna and jati”. *Sociological Bulletin*, v. 45, n. 1, p. 15-27, março 1996, p. 22, itálico do autor).

Para Dumont, o princípio ideológico que confere racionalidade e coerência para os que vivem no sistema de *jātis* é a oposição ritual-simbólica do puro e do impuro, regida pela hierarquia das estratificações distinguidas e relacionadas entre si de três maneiras, a saber, (i) pela gradação de status de hierarquia – a superioridade do puro sobre o impuro –, (ii) pelas regras detalhadas que asseguram a separação – visto que é preciso manter separados o puro do impuro –, e (iii) pela divisão do trabalho e sua conseqüente interdependência – pois ao mesmo tempo que ocupações puras e impuras devem ser mantidas separadas,

a execução das tarefas impuras por uns é necessária à manutenção da pureza entre os outros. Os dois pólos são igualmente necessários, embora desiguais. [...] A conclusão é que a realidade social é uma totalidade feita de duas metades desiguais mas complementares¹⁸.

Segundo Dumont, o sistema de *jātis* seria um todo orgânico fundado numa oposição comandada por uma hierarquia na qual a divisão do trabalho religioso caminha paralelamente com a atribuição permanente de um certo nível de impureza:

a fonte imediata da noção se encontra na impureza temporária que o Hindu [...] contrai em relação com a vida orgânica. [...] [A] especialização nas tarefas impuras [...] leva à atribuição a determinadas categorias de pessoas de uma impureza rígida e permanente¹⁹.

Porém, a oposição do puro e do impuro não guardaria relação de necessidade atual com o contexto de superioridade e inferioridade espirituais circunscrito ao sistema de *varṇas*.

A realidade social com a qual a tradição literária dos *Dharmaśāstras* lida, descreve e explica, segundo Dumont, é o sistema de *varṇas*:

Em particular, esse será o único esquema que os textos clássicos do Hinduísmo utilizarão para caracterizar as pessoas e suas funções na sociedade, mesmo quando apareçam grupos concretos, quando então

¹⁸ DUMONT, 1997, p. 106.

¹⁹ DUMONT, 1997, p. 98.

o lugar desses grupos no esquema será sempre ambíguo. [...] é sempre às varnas que eles se reportarão, é sempre através das varnas que eles a verão”²⁰.

A antropóloga indiana Veena Das reconhece que o *MDh* tentou explicar a proliferação de *jātis* devido a matrimônios entre indivíduos de *varnas* diferentes – como se observa no capítulo décimo (*daśamo ’dhyā-yah*) do *MDh*, acerca das regras de ação para casos excepcionais não previstos, como os casos de matrimônio que ultrapassaram a endogamia prevista para cada *varna* e as normas de conduta para aqueles que não conseguem viver segundo as prescrições e as exigências de seu próprio *varna* –, gerando um contexto que não se encaixava no sistema de *varnas*:

É óbvio que a teoria de Manu [*MDh*] não consegue explicar adequadamente o vasto número de *jātis* que não encontram lugar no esquema de *varnas*. Mas o ponto é que pensadores hindus estavam eles mesmos conscientes que as *jātis* eram anômalas em relação à ordem dos *varnas*”²¹.

3. Origens das comunidades rituais sócio-ocupacionais hindus (*jātis*) segundo as *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*

Existem, basicamente, duas correntes que tentam explicar as origens das comunidades rituais sócio-ocupacionais hindus (*jātis*) – por vezes denominadas de castas –, uma debruçada em fatores religioso-ideológicos, outra em fatores sócio-econômicos. Representantes desta segunda corrente, como Gerald Duane Berreman, McKim Marriott e Nicholas Dirks, acreditam que estas comunidades estão em constante mudança, cujas origens e evolução só podem ser entendidas adequadamente pelo

²⁰ DUMONT, 1997, p. 120-121.

²¹ “It is obvious that Manu’s theory cannot adequately explain the vast number of *jātis* which find no place in the *varna* scheme. But the point is that Hindu thinkers were themselves aware that the *jātis* were anomalous in relation to the *varna* order.” (DAS, Veena. *Structure and Cognition: Aspects of Hindu Caste and Ritual*. Oxford: Oxford University Press, 1977, p. 65, itálico da autora).

estudo das condições econômicas e políticas identificáveis na história da Índia²². Esta corrente se dedicou à pesquisa das sociedades antiga e medieval na Índia, do domínio muçulmano entre os séculos XII e XVIII E.C, e das políticas do domínio britânico colonial do século XVIII E.C. até meados do século XX E.C.

A outra corrente, particularmente comum entre os estudiosos da era colonial britânica, e posteriormente articulada por Louis Dumont, alega que fatores religiosos e ideológicos dirigem e sustentam a existência destas comunidades, cujas raízes devem ser encontradas nos quatro *varṇas*. O *MDh* é a fonte privilegiada desta corrente. Perspectivas de ambas estas correntes estão presentes nas abordagens deste artigo, cujo tema e bibliografia privilegiam aqui, obviamente, um diálogo mais aproximado com o *MDh*.

Desde seus primeiros versos, o *MDh* mostra plena consciência da existência de grupos humanos intermediários (*antaraprabhavāṇām*) entre os quatro *varṇas*:

Manu estava sentado, absorto em contemplação, quando grandes ṛṣis vieram até ele, prestaram reverência [pūjā] na maneira apropriada, e se dirigiram a ele nestas palavras:

“Por favor, Senhor [Bhagavan], diga-nos precisamente e na ordem apropriada os dharmas de todos os varṇas, assim como de seus grupos intermediários [antaraprabhavāṇām];

Pois somente tu, Mestre, conheces o verdadeiro significado contido em toda esta lei do Não-Criado [Svayambhu], uma lei que transcende os poderes do pensamento e da cognição”²³.

Com efeito, as *jātis* estão presentes no *MDh*, mas sempre em função do paradigma maior que se constitui no seu principal eixo temático: o sistema *varṇa-āśrama*. Como corroboração desta assertiva, reitera-se, no capítulo décimo (*daśamo 'dhyāyaḥ*) do *MDh*, a prescrição do capítulo segundo (*dviṭīyo 'dhyāyaḥ*): “Três varṇas – brāhmaṇa, kṣatriya e vaiśya

²² Béteille, 1996.

²³ Na *saṃhitā* consta: “manumekāgramāsīnamabhogīmya maharṣayaḥ / pratipūjya yathānyāyamidaṃ vacanamabruvan / bhagavansarvavarāṇāṇāṃ yathāvadanupūrvaśaḥ / antaraprabhavāṇāṃ ca dharmānno vaktumarhasi / tvameko hyasya sarvasya vidhānasya svayambhuvāḥ / acintyasyāprameyasya kāryatattvārthavitprabho”. (*MDh* I, 1-3. In: OLIVELLE, 2005, p. 383).

– são duplamente nascidos [dvijas]; o quarto, sūdra, tem um nascimento apenas. Não há o quinto [varṇa]”²⁴.

Porém, ao longo dos trechos dedicados aos *dharmas* dos quatro *varṇas* (*MDh* II,26-IX,336) – pelo menos no que concerne ao cumprimento adequado das prescrições éticas e injunções rituais segundo parâmetros ideais do *MDh*, e não em tempos adversos, num número que excede os quatro *varṇas* previstos –, é possível identificar no *MDh* a presença de vários grupos sócio-ocupacionais (*jātis*) que aparentemente escapam às prescrições ideais do sistema *varṇa-āśrama*, mas que são concretamente reconhecidos pelo *MDh* na sociedade hindu da época atribuída ao seu surgimento (c. 200 A.E.C. – c. 200 E.C.), tratados principalmente no *daśamo'dhyāyah* do *MDh*. A partir da análise do *MDh*, identificamos três tipos de causa para o surgimento dessas comunidades mediante as determinações ideais do sistema *varṇa-āśrama*, sejam de natureza interna, sejam de natureza externa ao *Āryāvarta* – extensão territorial sob a direção espiritual de *brāhmaṇas* virtuosos e instruídos, equivalente à área da planície indo-gangética.

A causa de natureza externa é identificável no *MDh* através de indícios da assimilação de povos estrangeiros segundo um processo de inclusão pela desqualificação ritual e ocupacional dentro da hierarquia dos *varṇas*, entre os quais reconhece-se inclusive alguns nomes étnicos, como os *coḍas* e os *draviḍas*, dravidianos presentes no sul do subcontinente indiano, os *kāmbojas* da região atual do Paquistão, além dos persas, dos gregos e dos chineses, denominados de *dasyus* como um todo:

Ao negligenciar os ritos e não visitar *brāhmaṇas*, entretanto, estes homens, *kṣatriyas* de nascimento, gradualmente alcançaram, neste mundo, o nível de *sūdras* – *puṇḍrakas*, *coḍas*, *draviḍas*, *kāmbojas*, *yavanas*, *śakas*, *pāradas*, *pahlavas*, *cīnas*, *kirātas* e *daradas*. Todas as *jātis* no mundo que estão fora daqueles nascidos da boca, dos braços, das coxas e dos pés – se eles falam línguas estrangeiras ou *āryas* – a tradição [*smṛti*] os denomina *dasyus*²⁵.

²⁴ Na *saṃhitā* consta: “*brāhmaṇaḥ kṣatriyo vaiśyastrayo varṇā dvijātayaḥ / caturya ekajātistu sūdro nāsti tu pañcamah*”. (*MDh* X,4. In: OLIVELLE, 2005, p. 810).

²⁵ Na *saṃhitā* consta: “*śanakaystu kriyālopādīmāḥ kṣatriyajātayaḥ / vṛṣalatvaṃ gatā loke brāhmaṇādarśanena ca / puṇḍrakāścoḍadraviḍāḥ kāmbojā yavanāḥ śakāḥ /*

Uma das causas de natureza interna ao sistema *varṇa-āśrama* está na negligência do cumprimento dos prazos de realização do *upanayana*, circunstância que comporta consequências religiosas com a exclusão ritual e matrimonial do filho de pais duplamente nascidos da comunidade dos *āryas* e sua conseqüente desqualificação ritual ainda numa existência terrena, pois o menino de um dos três *varṇas* que excede os prazos estipulados se torna um *vrātya* desqualificado do *upanayana* e deve ser rejeitado pelos *āryas*.

A rejeição védica aos *vrātyas* adquire, segundo prescrições do *MDh*, determinadas implicações negativas no universo ritual hindu. A condição de existir como um *vrātya* na sociedade védica é assertivamente classificada, dentre várias outras, como uma transgressão secundária, com a subsequente desqualificação ritual hindu (*MDh* XI,63), de modo que a penitência denominada *prājāpatya* (circunscrita a uma determinada dieta rigorosa, cf. *MDh* XI,212) é prevista para todo hindu que ministrar um sacrifício védico de *vrātyas*. No capítulo décimo o *MDh* elenca os *vrātyas* correspondentes a cada *varṇa*:

Quando crianças filhas de homens com mulheres duplamente nascidos [dvijas] do mesmo *varṇa* não guardam as observâncias e se desqualificam com relação ao Sāvitrī, estas devem ser chamadas pelo nome *vrātya*. De um *vrātya* do *varṇa* dos brāhmaṇas advém o *bhṛj-jakaṅṭaka*, de natureza perversa, o *āvantya*, o *vāṭadhāna*, o *puṣpadha* e o *śaikha*. De um *vrātya* do *varṇa* dos *kṣatriyas* advém o *jhalla*, o *malla*, o *licchivi*, o *naṭa*, o *karaṇa*, o *khasa* e o *draviḍa*. De um *vrātya* do *varṇa* dos *vaiśyas* advém o *sudhanvan*, o *ācārya*, o *kāruṣa*, o *vijanman*, o *maitra* e o *sātvata*²⁶.

pāradāḥ pahlavāścīnāḥ kirātā daradāstathā / mukhabāhūrupajjānām yā loke jātayo bahiḥ / mlecchavāco'ryavāco vā sarva te dasyavaḥ smṛtāḥ". (*MDh* X,43-45. In: OLIVELLE, 2005, pp. 818-819).

²⁶ Na *saṃhitā* consta: "dvijātayah savarṇāsu janayantyavratāmstu yān/ tānsāvitrīparibhraṣṭān vrātyānityabhinirdiṣet/ vrātyātu jāyate viprāt pāpātmā bhṛjjakaṅṭkaḥ/ āvantyaṅvāṭadhānau ca puṣpadhaḥ śaikha eva ca/ jhallo mallaśca rājanyād vrātyālicchivireva ca/ naṭaśca karaṇaścaiva khaso draviḍa eva ca/ vaiśyātu jāyate vrātyāt sudhanvācārya eva ca/ kāruṣaśca vijanmā ca maitraḥ sātvata eva ca". (*MDh* X,20-23. In: OLIVELLE, 2005, p. 813-814).

Em nota a este trecho, Olivelle afirma que esses nomes também se referem a nomes étnicos e tribais, presentes no texto do *MDh* como uma tentativa de explicar ou lidar com a presença de grupos étnicos estrangeiros assimilados como *jātis* segundo um processo de inclusão pela desqualificação ritual e ocupacional dentro da hierarquia dos *varṇas*²⁷.

Esta estratégia de lidar com realidades tão adversas quanto irrevogáveis revela importantes dimensões seculares da vida de um praticante hindu no momento determinante de seu ingresso oficial na comunidade dos *āryas* não só pela exclusão matrimonial, como também pelo fato do *MDh* tentar lidar com a presença de elementos humanos que escapavam a uma realidade social idealmente prescrita nos moldes do sistema *varṇa-āśrama*, pois a menos que se purifique de acordo com a respectiva regra, um *brāhmaṇa* nunca deve estabelecer laços védicos ou matrimoniais com um *vrātya*, mesmo num contexto de casos excepcionais não previstos, como no trecho acima.

Outra causa de natureza interna ao sistema *varṇa-āśrama* para explicar a existência de grupos sócio-ocupacionais que se constituam como casos excepcionais não previstos é a ocorrência de tipos anômalos de exogamia, resultantes de adultérios entre os *varṇas* e de determinados casamentos não consentidos, além do abandono das ocupações próprias de cada homem hindu segundo seu respectivo *varṇa* (*MDh* X,24). Em alguns casos o *MDh* pressupõe inclusive certos padrões psicológicos negativos, como uma agressividade no comportamento dos *ugras*, seres “com as características físicas tanto de um *kṣatriya* quanto de uma *śūdra*” (*MDh* X,9), citados dentre as pessoas das quais um *gṛhin* não deve aceitar provisões oferecidas num sacrifício (*yajña*) para consumo (*MDh* IV,212).

Um trecho chama bastante atenção acerca desta refração védica às exogamias anômalas. Segundo as prescrições do *MDh* sobre o *strīpūṇ-dharma*, circunscrito aos deveres do marido e da esposa, um dos dezoito casos de litígio e transgressão das normas (*vyavahāra*), dimensão jurídica relativa ao *dharma* dos *kṣatriyas* ou *rājanyas* (o *rājadharmā*), uma virgem viúva hindu deve ser tomada por seu cunhado, com quem deve manter relações sexuais até que conceba uma criança (*MDh* IX,69-70).

²⁷ OLIVELLE, 2005, p. 335, nota 10.21-3.

Para o *MDh*, *dvijas* que indicam qualquer homem para uma viúva agridem o *dharmā* hindu, lançando mão, por conta disso, da memória do reino de um certo Vena, proeminente monarca que teria criado exatamente matrimônios heterodoxos entre *varṇas* devido à luxúria (*kāma*) que dominou sua mente (*MDh* IX,67), e arruinou a si mesmo por falta de disciplina (*vinaya*) (*MDh* VII,41).

4. Aspectos religiosos e seculares das comunidades rituais sócio-ocupacionais hindus (*jātis*)

A partir das prescrições e descrições do *MDh*, conclui-se que quanto maior o hibridismo entre *jātis* de *varṇas* diferentes que antecedem e determinam o nascimento de um hindu – e, portanto, seu afastamento de uma prescrição sócio-ocupacional ideal –, maior o grau de exclusão que recai sobre ele, pois “homens excluídos (pelos *āryas*) [*bāhyas*] que se aproximam de mulheres hierarquicamente superiores geram *varṇas* ainda mais dignos de serem excluídos, [e] homens inferiores [*hīnās*,] *varṇas* ainda mais inferiores”²⁸.

Observa-se no *MDh* uma preocupação não só com a definição das características comuns mais proeminentes dos casos excepcionais, como também sobre os meios pelos quais eles seriam distinguíveis dos *āryas* legítimos no convívio cotidiano da sociedade hindu, pois, apesar da aparência ou compleição de uma pessoa serem insuficientes para discerni-la como um *ārya* legítimo de um não-*ārya*, seria possível reconhecer-la através de suas ocupações, sua negligência ritual e certos traços psicológicos supostamente inocultáveis e pressupostos sobre sua *jāti*, como a aspereza e a crueldade: “Ainda que um homem tenha nascido numa família eminente, indubitavelmente ele compartilhará, em maior ou menor grau, do caráter de seus pais se for gerado através de uma relação adversa”²⁹.

²⁸ Na *saṃhitā* consta: “*pratikūlaṃ vartamānā bāhyā bāhyatarānpunaḥ / hīnā hīnān prasūyante varṇānpañcadaśaiva tu*”. (*MDh* X,31. In: OLIVELLE, 2005, p. 816).

²⁹ Na *saṃhitā* consta: “*kule mukhye’pi jātasya yasya syādyonisamkaraḥ / saṃśrayatyeva tacchīlaṃ naro’lpamapi vā bahu*”. (*MDh* X,60. In: OLIVELLE, 2005, p. 822).

Acerca das ocupações, o *MDh* aponta as *jātis* desqualificadas por agredirem os seres vivos (*hiṃsā*) através da caça, pesca e morte de animais (*sairandhras*, *niṣādas*, *medas*, *cuñcus*, *andhras*, *magdus*, *kṣattr̥s*, *ugras* e *pulkasas*), e também do curtimento de couro (*kārāvaras* e *dhigvanas*); *jātis* com ocupações típicas dos *vaiśyas* e dos *śūdras*, como a pecuária, o comércio e a servidão (*sūtas*, *māgadhas* e *sairandhras*); assim como aquelas envolvidas com atividades consideradas desqualificadas, como a cura de doenças pelos *ambasthas*, a carpintaria pelos *āyogavas*, o cuidado para com as mulheres dos *vaidehakas*, a lida com bambus pelos *pāṇḍusopākas* e com barcos pelos *dāsas*, e a soada de instrumentos musicais pelos *veṇas*. Os indivíduos nascidos nestas *jātis* “devem viver próximos de árvores célebres e de cemitérios, montes e pequenos bosques, bem identificados e vivendo das ocupações que lhes são específicas”³⁰.

O desprezo e desqualificação do indivíduo é proporcional ao ostracismo da aldeia ou à proximidade com atividades fúnebres atribuídas à sua respectiva *jāti*, como no caso das mulheres *āyogavas*, que se vestem com roupas dos mortos e devem consumir alimentos desprezíveis; dos *andhras* e *medas*, que habitam fora da aldeia; dos *sopākas*, considerados vis e desprezados pelas pessoas virtuosas, e que ganham a vida como algozes; dos *antyāvasāyins*, empregados em serviços funerários e desprezados mesmo por aqueles excluídos da comunidade *ārya*; e, principalmente, os *śvapacas* e os *cāṇḍālas*, cujos adornos devem ser de ferro, de modo que levem uma vida errante, sem lugar fixo, sendo-lhes proibido perambular por aldeias e cidades à noite, e pela manhã somente para realizar tarefas sob ordens do rei, sem esquecer-se de carregar consigo marcas que lhes distingam claramente na sociedade, e cujas propriedades consistam em cães e asnos (*MDh* X,54-55).

Chama a atenção a condição de infortúnio social, ritual e transmigracional atribuída aos *cāṇḍālas* na cultura védica, segundo o *MDh*. Além de serem considerados “os piores (adhama) de todos os homens” (*MDh* X,12.26), cuja companhia deve ser evitada pelos chefes de família hindus (*MDh* IV,79), os *cāṇḍālas* anulam a eficácia de um *pitṛ-yajña* e um *deva-yajña* quando olham para um *brāhmaṇa* consumindo de seus

³⁰ Na *saṃhitā* consta: “caityadrumaśmaśāneṣu śaileṣu pavaneṣu ca / vaseyurete vijñātā vartayantahaḥ svakarmabhiḥ”. (*MDh* X,50. In: OLIVELLE, 2005, p. 820).

frutos rituais (*MDh* III,239), de modo que o útero de uma *cāṇḍāla* é um dos destinos transmigracionais designados pelo *MDh* para os assassinos de *brāhmaṇas* (*MDh* XII,55). O *deva-yajña* e o *pitṛ-yajña* são dois dos cinco grandes sacrifícios domésticos diários (*Pañca Mahāyajña*) constituintes dos *dharmas* do chefe de família (*grhin*), do eremita da floresta (*vānaprasthin*) e do asceta renunciante (*parivrājaka*), referindo-se, respectivamente, a uma oferenda com fogo sacrificial aos deuses (*devas*) e uma libação oferecida aos ancestrais (*pitṛs*) do oficiante do ritual védico.

A inferioridade do nascimento na condição de *cāṇḍāla* é reforçada pelo *MDh* na medida em que um conhecedor do *dharma* renasce nesta mesma condição ao esmolar a um *śūdra* por dinheiro para realizar um sacrifício védico (*yajña*); assim como um *brāhmaṇa* que tem relações sexuais ou aceita comida ou presentes de uma mulher, se desqualifica ritualmente ao assim agir inadvertidamente, ou se iguala a ela ao fazê-lo intencionalmente (*MDh* XI,24.176). No caso de esposar uma mulher que não seja *brāhmaṇa* para cuidar de sua saúde física ou participar de seus ritos diários prescritos pelo *dharma*, na possibilidade de ter escolhido uma de seu próprio *varṇa*, um *brāhmaṇa* “se torna, exatamente, um *brāhmaṇa-cāṇḍāla* descrito pelos antigos (*pūrvas*)”³¹.

Segundo o *MDh*, as condições de sobrevivência material dos *cāṇḍālas* restringem-se a fazer negócios – e contrair matrimônios – somente com pessoas de suas mesmas *jātis*, e depender de outros para ter o que comer, necessariamente obtido em recipientes quebrados. Além disso,

Eles devem levar os cadáveres daqueles sem parentes – esta é a norma estabelecida. Eles sempre devem executar aqueles condenados à morte da maneira prescrita pelos textos autorizados e ao comando do rei; e eles podem tomar para si as roupas, as camas, e os ornamentos daqueles condenados à morte³².

³¹ Na *saṃhitā* consta: “yastu tatkārayenmohāt svajātyā sthitayānyayā / yathā brāhmaṇa-caṇḍālaḥ pūrvadr̥ṣṭastathaiva saḥ”. (*MDh* IX,87. In: OLIVELLE, 2005, p. 762).

³² Na *saṃhitā* consta: “abāndhavaṃ śavaṃ caiva nirhareyuriti sthitiḥ / vadhyāṃca hanyuḥ satataṃ yathāśāstraṃ nṛpājñayā / vadhyavāsāmsi grhṇīyuh śāyāścābharāṇīni ca”. (*MDh* X,55b-56. In: OLIVELLE, 2005, p. 821).

Ao sustentar que é “absolutamente sem fundamento supor que todas as sub-castas [*jātis*] compreendidas na casta [*varṇa*] dos sūdras devam sua origem aos matrimônios inter-castas”³³, Gopal alude ao caso dos *niṣādas*, tecnicamente filhos de pai *brāhmaṇa* e mãe *sūdra*, como perfis humanos tão numerosos a ponto de constituírem grandes e importantes tribos com seus próprios costumes e maneiras de ser na sociedade védica. Alguns assentamentos, aldeias e até reinos de *niṣādas* merecem atenção de várias fontes hindus, como o *Mahābhārata* de Vyāsa, o *Rāmāyaṇa* de Vālmiki, além de alguns *Brāhmaṇas* e *Śrautasūtras*³⁴. O autor também cita alguns sacrifícios especificamente ligados aos *niṣādas*³⁵, concluindo, por sua vez, que “Os *niṣādas* eram, evidentemente, um povo pacífico de origem não-ariana. Portanto, pouco peso poderia ser atribuído à hipótese de que o *niṣāda* era descendente de um pai *brāhmaṇa* e uma mãe *sūdra*”³⁶.

As *jātis* também estão no horizonte legítimo da governança política inerente ao *dharma* dos *kṣatriyas* ou *rājanyas* (*rājadharmā*) na medida em que o governante deve saber conciliar as diretrizes gerais do *dharma* hindu com o *dharma* específico de cada região (*jānapada*), guilda (*śreṇi*), família (*kula*) e *jāti* de seu reino (*MDh* VIII,41), de modo que “Ele deve ratificar as práticas reconhecidas por homens virtuosos (*dharmaikas*) e *dvijas* honrados, se tais práticas não entram em conflito com aquelas de uma região, família ou *jāti* particular”³⁷, aplicando as devidas punições a indivíduos que violaram contratos dentro de uma aldeia, associação ou *jāti* (*MDh* VIII,221).

Com relação às punições para casos de agressão verbal (*vākpāruṣya*) previstos entre os dezoito casos de litígio e transgressão das normas

³³ “absolutely gratuitous to assume that all the sub-castes comprised in the Sūdra caste owe their origin to inter-caste marriages.” (GOPAL, 1983, p. 115).

³⁴ GOPAL, 1983, p. 116.

³⁵ Interessante o arranjo linguístico por trás do sentido conferido a certas *jātis*: segundo o *MDh*, concebidos pela luxúria de um pai *brāhmaṇa* e uma mãe *sūdra*, os *niṣādas* também são chamados de *pāraśavas* (*MDh* X,8) porque mesmo capazes (*pārayan*) são considerados cadáveres (*śava*).

³⁶ “The Nishādas were evidently a peace-loving people of non-Aryan stock. Little weight could therefore be attached to the hypothesis that the Nishāda was the progeny of a Brāhmaṇa father and a Sūdra mother.” (GOPAL, 1983, p. 116).

³⁷ Na *saṃhitā* consta: “sadbhirācaritaṃ yat syād dhārmikāisā dvijātibhiḥ / taddeśakulajātīnāmaviruddhaṃ prakalpayet”. (*MDh* VIII,46. In: OLIVELLE, 2005, p. 666).

(*vyavahāra*) – uma parte considerável do *rājadharmā* – as *jātis* também são referenciadas na medida em que *sūdras* que invocam determinadas *jātis* com desdém devem ter suas línguas cortadas, e que, além disso, quem quer que tenha caluniado qualquer *jāti* deve pagar uma multa de 200 moedas de cobre (*paṇas*) (*MDh* VIII,273).

A partir de todas essas observações acerca da presença de vários grupos sócio-ocupacionais que escapam às prescrições ideais brāhmaṇicas do sistema *varṇa-āśrama*, é possível enxergar no *MDh* alguns aspectos seculares trabalhados também na obra *Homo hierarchicus* de Dumont acerca das *jātis*, assim como de suas diferenças tanto com os *varṇas* de modo geral quanto com os *sūdras* em particular. Ao se referir à questão sobre a distinção entre os *sūdras* e estas *jātis* socialmente desqualificadas, Louis Dumont não só remete a uma separação também presente no próprio capítulo X do *MDh* – “Três varṇas – brāhmaṇa, kṣatriya e vaiśya – são dvijas; o quarto, sūdra, tem um nascimento apenas. Não há o quinto [varṇa]”³⁸ –, como também faz alusão a um processo de diferenciação que se desenvolveu com o tempo até resultar na cunhagem de um termo genérico para estes grupos sócio-ocupacionais cuja existência escapava à prescrição da teoria dos *varṇas*, pois

Mais tarde, expressões como ‘os últimos’, os ‘externos’ etc. se multiplicam, e a palavra ‘intocável’ (*aspr̥cya*) 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 Intocáveis³⁹.

Na esteira de identificar em textos sagrados hindus alguns reflexos de mudanças históricas na sociedade védica, Ram Gopal, em sua obra *India of Vedic Kalpasūtras*, sustenta a ideia de que, até certo momento da história indiana (os três últimos séculos A.E.C., período tradicionalmente atribuído à composição dos primeiros *Dharmasūtras*), os *sūdras* não formavam uma categoria de intocáveis: “O toque

³⁸ Na *saṃhitā* consta: “brāhmaṇaḥ kṣatriyo vaiśyastrayo varṇā dvijātayaḥ / caturya ekajātistu śūdro nāsti tu pañcamah”. (*MDh* X,4. In: OLIVELLE, 2005, p. 810).

³⁹ DUMONT, 1997, p. 123, itálico do autor.

de um *śūdra* era livre da poluição à qual veio a ser atrelada em tempos posteriores”⁴⁰.

Dumont se refere a alguns indícios que apontaram para a existência concreta dessas *jātis* em meio aos *varṇas* ao longo da história do subcontinente indiano, seja com relação ao seu status de excluídos do espaço da aldeia e desqualificados na sociedade hindu – “textos budistas testemunham desde uma época muito antiga a existência de fato de castas [*jātis*] desprezadas e também de profissões inferiores”⁴¹ –, seja com relação ao problema e, na perspectiva do próprio *MDh*, de se encaixá-los e inclui-los no paradigma sócio-ocupacional idealmente prescrito – “Trata-se da teoria [...] da ‘mistura de varṇas’, que dava nascimento a categorias mistas, inferiores e em si mesmas mais ou menos hierarquizadas [...] utilizada para congregar as *jāti* reais às varṇas”⁴² –, tornando-se as tarefas de classificar e incluir os casos excepcionais na hierarquia dos *varṇas* partes constitutivas da agenda do *MDh*. Nesta direção, Halbfass ratifica o argumento de que os textos sagrados hindus não reconhecem qualquer “sistema de *jātis*” independente do sistema dos quatro *varṇas*⁴³.

Outro aspecto ocupacional essencial para a compreensão destas *jātis* desprezadas pelos padrões ideais de prescrição secular e religiosa é o fato de suas atividades serem ao mesmo tempo a condição de sua desqualificação existencial e o fator de sua imprescindibilidade para a funcionalidade da sociedade segundo fins práticos para sua manutenção, como, por exemplo, no caso dos ofícios fúnebres de trato com os cadáveres, uma das atividades que, inevitavelmente, conferem uma impureza orgânica permanente àqueles envolvidos.

O único horizonte de alcance de uma beatitude existencial para os casos excepcionais é determinado pela escolha voluntária de certa conduta ética a ser seguida pelo indivíduo, e não por certas injunções rituais que lhes sejam prescritas ou ocupações que lhes tenham sido designadas – no que também se diferem dos *śūdras*, aos quais também é possível

⁴⁰ “The touch of a *Śūdra* was free from the pollution which came to be attached to it in later times.” (GOPAL, 1983, p. 125).

⁴¹ DUMONT, 1997, p. 123.

⁴² DUMONT, 1997, p. 12.

⁴³ HALBFASS, Wilhelm. *Tradition and Reflection: explorations in Indian thought*. New York: State University of New York Press, 1991, p. 351.

aspirar a uma condição melhor numa existência vindoura de sua alma neste mundo através do cumprimento de suas ocupações específicas –, pois, apesar do estabelecimento de uma inferioridade ritual dos homens excluídos pelos *āryas* (*bāhyas*), o *MDh* aponta para perspectivas existenciais positivas de uma bem-aventurança para estes indivíduos no caso de se desviarem do *modus vivendi* que se lhes é pressuposto e se dedicarem gratuitamente à benemerência para com os *brāhmaṇas*, as vacas e as pessoas material e ritualmente condicionadas aos homens *āryas*, sem esperar qualquer recompensa por isto (*MDh* X,62).

Um último aspecto religioso das *jātis* merece atenção: para as tradições hindus, a alma eterna e individual (*ātman*) é definida por três atributos (*guṇas*), quais sejam, *sattva*, *rajas* e *tamas*. A condição de nascimento de um hindu neste mundo reflete o grau de evolução existencial segundo a predominância de um destes atributos em sua alma. Portanto, se a alma do respectivo hindu é predominantemente composta por *sattva*, sua condição espiritual será plena de júbilo, imersa numa espécie de luz pura e tranquila; no caso de *rajas*, uma condição espiritual plena de dor e aflição, sem qualquer alívio ou satisfação duradouros para a alma; e *tamas*, por sua vez, configura um estado de confusão, sem uma referência nítida, insondável e imperceptível ao intelecto humano. O *MDh* classifica três *jātis* – *jhallas*, *mallas* e *naṭas* – entre os seres humanos cujas almas correspondem ao primeiro curso relativo a *rajas*, ao lado de homens que vivem de ocupações vis, e pessoas viciadas em jogo e bebida (*MDh* XII, 45).

Considerações Finais

A meio caminho entre paradigmas ideais brāhmaṇicos e a percepção sutil de realidades empíricas que envolvem e determinam a vida de um praticante hindu, o reconhecimento das comunidades rituais sócio-ocupacionais hindus (*jātis*) pelo *MDh* deve-se, muito provavelmente, às diretrizes taxonômicas e enciclopédicas que caracterizam seus processos de prescrição e descrição da ortodoxia e ortopraxia hindus, segundo sua propensão em classificar e qualificar, exaustivamente, a existência humana nos limites de experiência e objetivos seculares e religiosos previstos pela consuetudinidade védica do sistema *varṇa-āśrama*.

Como foi abordado neste artigo, a existência das *jātis per se* é uma dimensão interessante na compreensão das características das tradições hindus como um todo na medida em que enxergamos estas tradições como um conjunto de expressões culturais singulares que tendem a se adequar às diversidades regionais, históricas, individuais e comunitárias, segundo uma pluralidade de tradições com suas comunidades de praticantes, seus sistemas de atos, seus conjuntos de doutrinas e seus processos de sedimentação de experiências, revelando uma flexibilidade e uma abertura acostuada à coexistência de opostos nas esferas ritualística, gnóstica e mística. As *jātis* são um reflexo bastante nítido da potencialidade desta *dynamis* das tradições hindus de conjugar paradigmas (brāhmaṇicos) fundadores de uma projeção ideal de realidade religiosa com mecanismos culturais de diálogo com contextos históricos específicos.

Na condição de instituição religiosa mais antiga do que a *saṅgha* budista, a sinagoga judaica e a igreja cristã, as comunidades rituais sócio-ocupacionais hindus (*jātis*) – além, é claro, do sistema *varṇa-āśrama* –, são uma manifestação genuína ainda existente de religiosidade milenar da cultura hindu, além de um capítulo singular de espiritualidade na história do *homo religiosus* como um todo, contribuindo, entre outros, para que a Índia se constitua, de fato, num dos casos de exceção em nível superlativo da humanidade.

Referências

- APTE, Vaman Shrivam. *The Student's English-Sanskrit Dictionary*. Delhi: Motilal Barnarsidass Publishers, 2009.
- _____. *The Student's Sanskrit-English Dictionary*. 2. ed. Delhi: Motilal Barnarsidass Publishers, 2011.
- BASHAM, Arthur Llewellyn. *The wonder that was India*. Bombay: Orient Logmans Limited, 1963.
- BÉTEILLE, André. “Varna and jati”. *Sociological Bulletin*, v. 45, n. 1, pp. 15-27, março 1996.
- BÜHLER, Georg (trad.). *The Laws of Manu*. Oxford: The Clarendon Press, 1886. (The Sacred Books of the East, Volume XXV).

- DAS, Veena. *Structure and Cognition: Aspects of Hindu Caste and Ritual*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: O sistema de castas e suas implicações*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1997.
- FOWLER, Jeaneane. *Hinduism: Beliefs and Practices*. Eastbourne: Sussex Academic Press, 1997.
- GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. *O livro das religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- GOPAL, Ram. *India of Vedic Kalpasūtras*. 2. ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.
- HALBFASS, Wilhelm. *Tradition and Reflection: explorations in Indian thought*. New York: State University of New York Press, 1991.
- MICHAELS, Axel. The practice of classical Hindu law. In: LUBIN, Timothy; KRISHNAN, Jayanth; DAVIS JR., Donald R. *Hinduism and Law: An Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2010, pp. 58-77.
- MONIER-WILLIAMS, Monier. *A Sanskrit-English Dictionary*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 1899.
- OLIVELLE, Patrick (trad.). *Manu's Code of Law*. New York: Oxford University Press, 2005.
- QUIGLEY, Declan. On the Relationship between Caste and Hinduism. In: FLOOD, Gavin (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003, pp. 495-508.
- RODRIGUES, Hillary. *Introducing Hinduism*. New York: Routledge, 2006.
- SRINIVAS, Mysore Narasimhachar. *Caste in Modern India and other essays*. Bombay: Asia Publishing House, 1962.
- WILSON, Horace Hayman. *A Dictionary, Sanskrit and English*. Calcutta, Hindoostanee Press, 1819.
- WITZEL, Michael. Vedas and Upaniṣads. In: FLOOD, Gavin (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003, p. 68-98.

Submetido em: 02/03/2021

Aprovado em: 20/06/2022