



O Método de Racionalização de Weber e a Não Institucionalização de Dumont: Uma Visão sobre o Hinduísmo e o Vedanta

The Method of Rationalization of Weber and the Non-Institutionalization of Dumont: A Vision on Hinduism and Vedanta

Cecília Guimarães Bastos*

Resumo: Weber descreve que o “racionalismo” concerne à rejeição de todas as formas irracionais de busca do sagrado e que o ascetismo indiano foi o “mais racionalmente desenvolvido no mundo”. O ponto que Weber defende é que o “laicismo culto” da Índia antiga desenvolveu uma “soteriologia livre de padres”, parcialmente entregue a um ceticismo religioso. Essa parece ter sido a pista de Weber da qual partiu Dumont a fim de desenvolvê-la em “*homo hierarchicus*”, e é com esta intenção que desenvolvo o pensamento deste último autor sobre o poder nas sociedades tradicionais de castas e a consequente desinstitucionalização do Hinduísmo. Busco compreender em que sentido Dumont afirma existir uma democratização da instituição e o significado do renunciante como dotado de uma individualidade.

Palavras-chave: Hinduísmo, Índia, Vedanta, Weber, Dumont.

Abstract: Weber describes that the “rationalism” concerns of the rejection of all the irrational forms of searching the sacred and that the Indian asceticism was the most rationally developed in the world. Weber’s main argument is that the Indian laicism has developed a soteriology free from priests, partially delivered to a religious skepticism. This may have been the clue from Weber which Dumont followed to develop it in *homo hierarchicus* and it is with that intention that I develop the thinking of the latter about the power in the traditional caste society and the consequent Hinduism deinstitutionalization. I seek to understand in what way Dumont affirms to exist a democratization of the institution and the meaning of the renunciant as the possessor of an individuality.

Keywords: Hinduism, India, Vedanta, Weber, Dumont.

* Mestre em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social pela UFRJ e doutora em Ciências Sociais (Antropologia) pela UERJ. ceciliagbastos@gmail.com

Reflexões Preliminares

Faço aqui uma pequena síntese do que consiste o Hinduísmo com a finalidade de termos uma base para podermos falar sobre o Vedanta. Inicialmente é necessário desconstruir alguns conceitos sobre o Hinduísmo. De fato, o que se pensa como sendo **uma** religião é uma coleção multifacetada de seitas, tradições, crenças e práticas que se desenvolveram dos Vedas (considerados por muitos como os textos sagrados mais antigos do mundo) e que tomou forma sobre o vasto subcontinente indiano ao longo de muitos séculos.

Sendo uma das religiões mais antigas do mundo, o Hinduísmo é a espinha dorsal da filosofia indiana. Com uma origem de aproximadamente três mil e quinhentos anos, alguns alegam até dez mil anos¹, sua criação está entrelaçada com os mistérios do tempo e, portanto, não se sabe quem o fundou, pois não possui um “início” na história. Apesar de ser desprovido de autoridade central ou hierarquia, o Hinduísmo é herdeiro da tradição védica e tem os Vedas como autoridade última (filosofias como o Budismo e o Jainismo são consideradas religiões diferentes, justamente por não aceitarem os Vedas como autoridade). É atualmente o caminho espiritual de mais de oitenta por cento da população indiana e, portanto, a religião predominante do país².

Os hindus basicamente acreditam que a vida terrena é cíclica, portanto você nasce e renasce, um processo conhecido como *samsara*. A qualidade dessas reencarnações depende do seu *karma* – condutas e ações em vidas passadas. Viver uma vida correta cumprindo seu *dharma*³ (comportamento apropriado para cada estágio da vida) aumenta a chance de nascer em uma casta mais alta e em melhores circunstâncias. Se *karma* negativo suficiente for acumulado, o renascimento pode ter forma animal. Mas é somente como ser humano que se pode ganhar autoconhecimento suficiente a fim de escapar do ciclo de reencarnação e alcançar *moksha* (liberação).

Essencialmente, a filosofia do Vedanta não dualista acredita em *Brahman*, um ser eterno, sem forma e infinito. Tudo o que existe emana dele e irá ultimamente retornar a ele, pois simboliza a essência de toda a existência. É dito que os hindus acreditam em

¹ D. JESTE; I. VAHIA. Comparison of the conceptualization of wisdom in ancient Indian literature.

² De acordo com Mustonen, 83 % da população indiana é hindu. Cf. P.MUSTONEN, Volunteer tourism, p.121

³ O termo *dharma* tem um complexo significado. Radhakrishnan argumenta que ele simboliza todos aqueles ideais e objetivos, influências e instituições que dão forma ao caráter do ser humano, tanto como um indivíduo quanto enquanto um membro da sociedade; é a lei do viver corretamente, o ritual que assegura o objetivo duplo de felicidade na terra e salvação, já que ele é ética e religião combinados. Esse autor ainda explica que a vida de um hindu é regulada, em um nível muito detalhado, pelas leis do *dharma*: seus jejuns e festas, seus laços sociais e familiares, seus hábitos e gostos pessoais são, todos, vistos através dele. Cf. S.RADHAKRISHNAN, S. *The Hindu Dharma*.

aproximadamente 330 milhões de divindades⁴, todas consideradas manifestações de *Brahman*. Para os indianos, a crença em certa divindade é questão de escolha pessoal e de tradição local ou de determinada casta. *Brahman* é frequentemente descrito como tendo três representações principais, o *Trimurti*, que são *Brahma*, *Vishnu* e *Shiva*.

Existem quatro estágios na vida de um hindu: *brahmachari*, o de estudante celibato, *grihastha*, o de casado para cumprir suas obrigações para com seus ancestrais tendo filhos e oferecendo sacrifícios aos deuses, *vanaprashtha*, o de aposentado, quando a pessoa começa a se desligar de suas obrigações sociais e *sannyasin*, o de peregrino que renuncia às coisas mundanas, inclusive ao nome, laços familiares e bens materiais. Há ainda os *sadhus*, que são os que renunciam a todas as responsabilidades sociais e familiares e bens materiais com a finalidade de seguir uma busca de cunho espiritual. A diferença entre *sannyasin* e *sadhu* é mais uma formalidade, pois ambos são renunciantes. A pessoa que deseja dedicar-se apenas ao conhecimento “toma” *sannyasa* de seu mestre, através de um ritual, no qual o mestre lhe dá um novo nome. O *sadhu* pode abandonar tudo por decisão pessoal e se dedicar às práticas de ascetismo sem ter passado pelo formalismo do ritual de *sannyasa*. Enfim, é importante ressaltar que há basicamente dois caminhos na vida de um hindu: *karma marga*, o da ação, e *jñana marga*, o do conhecimento.

De acordo com Zimmer⁵, o descobrimento do “Eu” e a identificação absolutamente incondicional de si mesmo com o fundamento anônimo e imperecível de toda existência constitui a finalidade de vida do indiano ortodoxo.

O modo de vida de *renúncia* às coisas mundanas consente a independência integral de quem escolher esse caminho, pois, como nos explica Dumont, o homem que busca a verdade última “abandona a vida social e suas restrições para dedicar-se a seu progresso e destinos próprios”. Esse autor também explica que o renunciante “basta-se a si mesmo, só se preocupa consigo mesmo”, quer dizer, o pensamento dele é análogo ao do indivíduo moderno, porém com uma diferença fundamental: “nós vivemos no mundo social, ele vive fora deste”.⁶

Foi baseado nesses argumentos que Dumont denominou o *sannyasi*⁷ um *indivíduo-fora-do-mundo*, indicando que esse caminho (da libertação) está disponível apenas para quem “abandona” os desejos mundanos. O que Dumont⁸ quer dizer é que o distanciamento em relação ao mundo social é uma condição para o “desenvolvimento espiritual” do indivíduo, já que a “relativização da vida no mundo resulta imediatamente da renúncia ao mundo”.

⁴ A. OPPERMAN. Hinduísmo. 330 milhões de divindades.

⁵ H. ZIMMER, *Filosofias de la India*.

⁶ L. DUMONT, *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, pp.37-38.

⁷ Uma pessoa que fez os votos de renúncia, o renunciante indiano.

⁸ L. DUMONT, *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, p. 38.

Os hindus costumam cremar seus mortos (embora os *sannyasis* não sejam cremados) e as cerimônias do funeral são realizadas com a finalidade de purificar e consolar os vivos e os falecidos. Um aspecto importante dos procedimentos é mostrar respeito aos ancestrais oferecendo água e bolo de arroz, o que é repetido a cada aniversário do falecido. Após a cremação, as cinzas são coletadas e, treze dias após a morte, um membro da família as jogará em algum rio sagrado, tal como o Ganges, ou no oceano.

A maioria dos festivais na Índia é enraizada em alguma religião e atrai muitos peregrinos. Peregrinações são realizadas por diversos motivos, tais como para implorar aos deuses a realização de algum desejo, para levar as cinzas de algum parente até um rio sagrado ou para o desenvolvimento espiritual. Na Índia, existem muitos locais sagrados para os quais peregrinos viajam. Os hindus mais idosos procuram fazer de Varanasi seu destino final, pois muitos acreditam, como está descrito nos Vedas, que morrer por lá os liberta do ciclo de reencarnação.

Na cultura védica (da antiga Índia), a religião permeava todos os aspectos da cultura, incluindo a filosofia e as ciências. Através dos brâmanes (a casta mais alta, dos sacerdotes), o conhecimento dos Vedas continuou sendo o elemento central no pensamento indiano. Um fato interessante nesse país é que religião e filosofia não competem, já que a sabedoria filosófica tem o *status* de verdade religiosa. Como consequência disso, a fim de serem aptos a participar de discussões filosóficas no mundo acadêmico, os estudantes têm que ter um conhecimento profundo dos mantras védicos e da fonética correta em sânscrito.

Um das principais fontes da filosofia mística são as Upanishads, a parte final dos quatro Vedas, que promovem a noção do Um universal, no qual não há divisão entre matéria e espírito (não dualismo).

Por volta dos anos 800, um importante santo hindu e filósofo, Shankara, promoveu o não dualismo e a importância do conhecimento como um meio de salvação, argumentando que as pessoas devem ser livres para buscar suas próprias razões, contanto que não contradigam as escrituras védicas⁹.

Shankara foi o autor mais importante na escola de filosofia vedantina chamada não dualista. Apesar de sua vida ter durado apenas 32 anos, Zimmer¹⁰ indica que Shankara, quando bem jovem, já dominava todas as ciências e resolveu se retirar para a floresta, onde encontrou o sábio Govinda Bhagavatpāda e se tornou seu discípulo. Ao viajar por todas as partes da Índia travando discussões com os filósofos de seu tempo, os quais ele

⁹ No século XIX, Ramakrishna e seu discípulo Vivekananda começaram um movimento de reforma no Hinduísmo que reconhecia que outras religiões estavam caminhando em direção ao mesmo objetivo do Hinduísmo.

¹⁰ H. ZIMMER, *Filosofias de la India*, p.357.

sempre “vencia”, de acordo com Zimmer¹¹ os comentários de Shankara exerceram uma influência incalculável na história da filosofia por todo o Extremo e Médio Oriente.

A força que possuem as concepções e paradoxos do Vedanta não dualista na vida e na história da consciência hindu e, ainda hoje, na Índia moderna, é incalculável, como sugere Zimmer¹², que afirma ainda que quase todos os hindus educados hoje em dia, salvo os que abraçaram ideias europeias, são adeptos do Vedanta, e que a maior parte deles aceita a interpretação de Shankara dos textos védicos¹³.

Shankara ensinou, com firme coerência, uma doutrina sistemática que tomava o “Eu” (*atman*) como realidade única e considerava a todo o resto como “produto da ignorância” (*avidya*). O cosmos é efeito da ignorância e também o ego interior que em todas as partes é confundido com o “Eu”, afirma Zimmer¹⁴. A ilusão (*maya*) engana a cada instante as faculdades da percepção, do pensamento e da intuição, deixando o “Eu” em um escuro abismo, mas, quando se conhece o “Eu”, não há ignorância, não há *maya*, não há *avidya*; quer dizer, não há macrocosmos nem microcosmos: não há mundo.¹⁵

De acordo com o Vedanta, *Brahman* é *sat-cit-anada*, ou seja, existência, consciência e plenitude¹⁶. Em um sentido absoluto, nega-se realidade a tudo o que se toca, se vê, se ouve, se saboreia, se pensa, se reconhece ou se define na esfera do tempo e do espaço, o que é uma verdade contrária ao sentido comum e à experiência empírica do indivíduo e, em consequência, quando se a representa e interpreta em termos de pensamento e linguagem racional, não pode deixar de parecer cheia de contradições, esclarece Zimmer.¹⁷ De acordo com esse autor, apesar das contradições, essa mensagem, sem dúvida, pode ser captada pelo *yogin* vedantino; além disso, captá-la significa participar da consciência pura, anônima e neutra, vazia de qualidades e, assim, estar mais além da personalidade individualizada de qualquer “divindade suprema” manifesta com atributos como onipotência ou onisciência. O Brahman, o “Eu”, é a consciência absolutamente livre de qualidades, mas esta é uma verdade que somente se pode conhecer pela experiência.

Esta consciência deve ser entendida aqui como a descreve Eliade¹⁸, como “consciência-testemunha”, ou seja, “a consciência desembaraçada de suas estruturas

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

¹³ Existem outras duas escolas de Vedanta que não aceitam a interpretação de Shankara, a do Não-Dualismo Qualificado, de Ramanuja, muito forte no Sul da Índia; e a Dualista, de Shri Madhvacharya, cujos representantes mais famosos no Ocidente são os Hare Krishnas.

¹⁴ H. ZIMMER, *Filosofias de la India*.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Em inglês, “Eternal bliss consciousness”. Cf. K.WERNER, *A popular dictionary of Hinduism translation*.

¹⁷ H. ZIMMER, *Filosofias de la India*.

¹⁸ M. ELIADE, *Yoga: imortalidade e liberdade*, p. 14.

psicofisiológicas e de seu condicionamento temporal, a consciência do ‘liberado’, isto é, daquele que conseguiu livrar-se da temporalidade e partiu em busca da verdade, da inefável liberdade”.

Quem é o hindu segundo Weber e Dumont

Louis Dumont¹⁹, ao explicar a dificuldade de falar sobre o Hinduísmo, em seu livro “*Homo hierarchicus*”, afirma que sua complexidade e diversidade interna parecem contribuir para isto, pois, em sua opinião, o Hinduísmo parece “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, onde se misturam os rituais e as crenças mais variados”, o que demonstra, segundo ele, uma “heterogeneidade de natureza”.

As representações do *karma* e do *samsara*, segundo Dumont²⁰, têm uma relação direta com a crença na possibilidade de “escapar à cadeia das existências” e “atingir a liberação”. A natureza da liberação e os caminhos e técnicas para chegar a ela ocupam, como ele afirma, “o maior lugar na especulação” dos indianos, o que significa que o ascetismo, não só como via de salvação, mas como orientação geral, “impregna profundamente o Hinduísmo”.

Esse autor entende o princípio hierárquico exibido na Índia como em “estado puro”, ou seja, como um princípio de sua unidade “não material, mas conceptual e simbólica”, cuja função essencial exprime a unidade de uma dada sociedade ao ligá-la ao que é entendido como universal, ou seja, uma “concepção da ordem cósmica, comporte ela ou não um Deus ou um rei como mediador”²¹

Weber e o “método de racionalização” hindu

Dentre as seis escolas oficiais de Veda ortodoxas, Samkhya e Vedanta eram tão notavelmente importantes que a metafísica do resto foi ignorada no livro de Weber (1958). Em *The Religion of India*, ele estava interessado em ambas as doutrinas na medida em que elas determinavam éticas práticas. Neste livro, Weber investigou a maneira como a religião indiana, enquanto um fator dentre muitos, pode ter prevenido o desenvolvimento do capitalismo como o Ocidente o entende. Para compreender seu pensamento, iniciaremos com a sua visão do Hinduísmo como um método “racional” de investigação do mundo.

¹⁹ L. DUMONT, *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, p. 318.

²⁰ *Ibid.*, p. 324.

²¹ *Ibid.*, p.312.

Segundo Weber²², as classes educadas hindus, ortodoxas ou heterodoxas, encontraram “a verdadeira esfera de seus interesses” completamente fora da vida mundana, no sentido de uma busca pela salvação mística e eterna da alma e de como escapar do “ciclo” sem sentido da existência. Todos os hindus aceitam dois princípios básicos, ensina Weber²³: a crença no *samsara* (na transmigração das almas) e no *karma* (a “doutrina da compensação”). Estas são as duas doutrinas verdadeiramente “dogmáticas” de todo o Hinduísmo e, nesta exata inter-relação, elas representam a singular “teodiceia hindu” do existente sistema social de castas.

A casta, isto é, os deveres e direitos que ela dá e impõe, e a posição dos brâmanes, é a “instituição fundamental do Hinduísmo”, como explica Weber²⁴. Segundo ele, antes de tudo, sem a casta não há hindu. No entanto, ele relativiza essa questão ao dizer que a posição em relação à autoridade do brâmane pode variar extraordinariamente, da submissão incondicional à contestação de sua autoridade (contestação no sentido de não reconhecimento de sua autoridade em questões controversas e no sentido de seus conselhos não serem buscados).

Weber²⁵ descreve dois princípios característicos do “racionalismo” bramânico: acreditava-se que cada ato eticamente relevante tinha consequências no destino do ator, daí nenhuma consequência podia ficar “perdida” (a doutrina do *karma*) e se acreditava que a ideia de compensação estava ligada ao “destino social” do indivíduo na organização societal e, deste modo, à ordem de castas. Todos os méritos e faltas (rituais ou éticas) do indivíduo formava um tipo de livro-razão de descrições; e a balança irrefutavelmente determinava o destino da alma no nascimento, isto na exata proporção ao excedente de um ou outro lado do livro-razão. Esse autor ainda acrescenta que não poderia haver uma recompensa ou punição “eterna” para o indivíduo, pois isto, sem dúvida, seria totalmente “fora de proporções aos atos finitos”, ou seja, trata-se da ideia de que alguém pode permanecer no paraíso ou no inferno apenas por um período finito²⁶.

Weber (1958) explica que a situação da casta na qual o indivíduo se encontra não deve ser pensada como “acidental”, pois o indiano entende o indivíduo como nascido dentro da casta merecida por sua conduta em uma vida passada. Nesse sentido, um hindu ortodoxo confrontado com a situação deplorável de um membro de uma casta impura pensaria apenas que ele tem muito mais pecados para se redimir de sua existência prévia; o reverso disto é que um membro de uma casta impura pensa primariamente em como melhorar suas oportunidades sociais futuras em seu novo

²² Ibid., p.338.

²³ Ibid., p.118.

²⁴ M. WEBER, *The religion of India*, p.29.

²⁵ Ibid., p.119.

²⁶ Ibid., p.120.

nascimento ao levar uma vida exemplar de acordo com o ritual da casta. Sendo assim, a causalidade permanente e inescapável está em harmonia com a eternidade do mundo, da vida e, acima de tudo, da ordem de castas, e é neste sentido que percebemos que toda a existência do indivíduo ganha significado dentro desta ideologia filosófica. A doutrina do *karma*, segundo Weber²⁷, transformou o mundo em um “cosmos estritamente racional e eticamente determinado”, que representa “a teodiceia mais consistente já produzida pela história”. Desta perspectiva, o hindu devoto permanece em uma estrutura que faz sentido apenas em seu contexto intelectual e que, desse modo, apresenta consequências em sua conduta.

Para o indivíduo, lembra Weber (1958, p. 180), o *dharma* significa o “caminho” do comportamento ético-social, o “dever”, e, desta forma, era um conceito que tendia a significar a “ordem cósmica”. Segundo esse autor, o Vedanta possuía a ideia de que o cumprimento de deveres em rituais e sacrifícios facilitava indiretamente a obtenção do conhecimento correto, e não que esses deveres fossem, em si, um caminho para a salvação, pois os rituais não teriam mais uso para aquele que alcançou a sabedoria perfeita e, com isto, a felicidade.

O Vedanta, particularmente, colocou ênfase determinante na felicidade terrena alcançada através da “união com Brahman”, como explica Weber (1958, p. 178), o que significou uma “emancipação” mundana do ciclo do *karma*. Deste modo, através do conhecimento perfeito, o indivíduo redimido escapa do mecanismo de compensação ética e “nenhum ato se pendura nele”, quer dizer, ele está “livre dos pecados”, no sentido hindu e, sendo assim, a pergunta “o que fiz de bom ou mal” não o atormenta mais. É neste sentido que Weber afirma que esse indivíduo não se vincula mais ao ritual, pois ele permanece “acima” dele e pode fazer qualquer coisa sem prejudicar sua sacralidade.

Weber²⁸ explica que alguém que renunciou ao desejo pelos valores mundanos, por meio de sua ação, não se sobrecarrega com culpa, pois ele age somente com o objetivo de “manter o corpo” e está contente com o que isso oferece, e é neste sentido que essas ações podem ser entendidas como “livres de *karma*”.

De fato, como Weber (1958, p. 165) afirma, a ioga era em si uma forma suprema e específica de “conquista intelectualizada do sagrado”, pois os sentimentos direcionados através de altos níveis de concentração deveriam primeiramente ser experienciados com a maior consciência possível. Para alcançar isto, os sentimentos de afeição (a Deus), compaixão (pelas criaturas), bem-aventurança e, finalmente, indiferença (para com o mundo) eram buscados no *self* “de maneira planejada e racional” através de exercícios de meditação. Weber explica que essas formas de ascetismo metodológicas e emocionais eram racionalmente sistematizadas, e que esta

²⁷ Ibid., p.121.

²⁸ Ibid., p.185.

sistematização essencialmente representava “um nível de racionalidade superior” ao da contemplação, que era mais racional em relação ao conhecimento, e não ao sentimento. Ao mesmo tempo, Weber (1958, p. 189) afirma que o desejo pela salvação tem o significado de uma “constância” no estado de graça.

A racionalização do “êxtase apático” através da meditação e da contemplação, como propõe Weber²⁹, como a técnica de autoconcentração da ioga, uma vez realizada consistentemente, despertava capacidades especiais e insuperáveis entre “virtuosos”, indianos conscientemente intelectualizados, para vários processos psíquicos do *self*, particularmente estados de sentimentos. Isto significa que o hábito do indivíduo ao interesse nos eventos e processos de sua vida psíquica, ao mesmo tempo em que o *self* se transforma em um observador desinteressado, foi alcançado através da técnica da ioga. Isto deve ter naturalmente levado a concepções do “Eu” como uma entidade de fora de todos os processos “espirituais” de consciência, e, como explica Weber, de fora do repositório da consciência e sua “estreiteza”.

Weber³⁰ entende o Vedanta como sendo um conhecimento “esotérico” de uma “comunidade de virtuosos” altamente “intelectualizados”, e denomina o Vedanta como sendo a única forma consistente de soteriologia, apesar de que, na prática, fosse operado de maneira extremamente tradicional. No entanto, acrescenta ele, trata-se da única e lógica forma de ensinamento sagrado que já existiu (1958, p. 333). É nesse sentido que Weber (1958, p. 177) afirma que os grandes sistemas doutrinários indianos representavam “concepções racionais de pensadores” que eram consistentes a seu modo; por outro lado, continua ele, a natureza mística do sagrado determinava fortemente seus ensinamentos, o que resultou da situação interna de uma classe de intelectuais que, enquanto pensadores, encaravam a vida e ponderavam sobre seu significado, mas não compartilhavam suas tarefas práticas enquanto atores. Sendo assim, o tipo de orientação, sensibilidade e “sentimento do mundo” que resultava disto era apenas em parte derivado de suas imagens racionais do mundo.

Os ensinamentos básicos de toda a teoria da salvação, isto é, da “transmigração das almas”, como Weber³¹ a concebe, foram apenas gradualmente desenvolvidos. No entanto, uma vez concebidos sob a pressão de “requisitos racionais de teodiceia”, esses ensinamentos decididamente influenciaram a interpretação de todas as buscas sagradas ascéticas e contemplativas; foram estes ensinamentos que isolaram a natureza transitória das coisas terrenas como a razão essencial para a “desvalorização do mundo”, e também estabeleceram a ideia de que a natureza múltipla do mundo, suas formas e

²⁹ Ibid., p.171.

³⁰ Ibid., p.187.

³¹ Ibid., p.169.

indivíduos, é um sinal determinante de seu esquecimento, ou, ao menos, de seu afastamento de Brahman (e não mais sua criação).

A partir disto, podemos conceber que a busca por salvação não rejeitava o sofrimento, o pecado ou a imperfeição do mundo, ao invés, ela rejeitava a “natureza transitória”. Isto significa, como Weber³² explica, que a qualidade de “transitoriedade” adere a tudo, seja disponibilizada pela percepção dos sentidos ou pela imaginação do homem das formas e coisas terrenas, celestiais ou infernais, ou seja, é uma qualidade do mundo de formas enquanto um todo. O mundo é como uma “roda” eterna e sem sentido, continua Weber, de recorrentes nascimentos e mortes girando continuamente através de toda a eternidade. Dessa perspectiva, apenas duas realidades atemporais são constatadas nele: a ordem eterna em si, e os seres que, através do escape de contínuos renascimentos, devem ser concebidos como seus sujeitos (as almas). Sendo assim, a preocupação central de toda a filosofia hindu era com a estrutura e a relação desses seres com o mundo e a divindade; e a única questão da filosofia hindu se baseava em descobrir como as almas podiam ser desconectadas da rede do *karma* (causalidade que os amarra à roda do mundo). Uma pressuposição absoluta da filosofia hindu, após o desenvolvimento completo das doutrinas do *karma* e do *samsara*, era no sentido de que escapar desse ciclo de renascimentos só podia ser a única função concebível de uma “salvação”.

A atitude e conduta de um brâmane se comparam com as dos representantes do Confucionismo, segundo Weber³³; em ambos encontramos um grupo de cavalheiros letrados cujo carisma mágico repousa sobre o “conhecimento”. Tal conhecimento, escreve ele, era mágico e ritualístico em caráter, depositado em uma literatura sagrada escrita em uma remota língua sagrada; e, em ambos, aparece o mesmo orgulho da educação e da confiança permanente neste conhecimento especial como uma virtude cardinal determinando unicamente todo o bem. Isto quer dizer que a ignorância desse conhecimento significava um “vício cardinal” e a “fonte” de todo o mal. Weber descreve que ambos desenvolveram um “racionalismo” similar – no que concerne à rejeição de todas as formas irracionais de busca do sagrado.

Tecnicamente, o ascetismo indiano foi o “mais racionalmente desenvolvido no mundo”, como explica Weber³⁴; dificilmente há um método ascético não praticado com virtuosidade na Índia, e que não seja frequentemente “racionalizado em uma tecnologia teórica”.

Weber³⁵ afirma que o capital comercial, em sua tentativa de organizar o trabalho industrial tomando por base do sistema de terceirização de trabalho, teve que enfrentar

³² Ibid., p.167.

³³ Ibid., p.139.

³⁴ Ibid., pp.148-149.

³⁵ Ibid., p.112.

uma resistência mais forte na Índia do que no Ocidente. Dessa forma, o capitalismo moderno, segundo Weber³⁶, não se desenvolveu “indigenamente” antes ou durante a dominação inglesa; ele foi tomado como um “artefato pronto sem início autônomo”. É nesse sentido que Weber³⁷ se pergunta como o capitalismo, como o Ocidente o concebe, poderia ter se estabelecido à base de uma religiosidade que recomendava um serviço religioso que demandava da vida laica um asceticismo sagrado no papel de um “mendigo errante” – que permanecia tempos de sua vida sem trabalhar – não somente enquanto uma meta ideal, mas como uma existência contemporânea?

Uma pista para pensarmos a questão da não institucionalização da religião hindu é dada por Weber. Segundo ele, os Dharma Sutras (livros jurídicos) desenharam todas as relações sociais do indivíduo dentro de seu compasso e, deste modo, a vida inteira do indivíduo se tornou imbricada em uma rede de prescrições cerimoniais e ritualísticas. Esse autor também explica que o princípio da *ajucyata* – de proibir a opressão de um brâmane – incluía, entre outras coisas, que um juiz nunca deveria julgar a favor de um não-brâmane contra um brâmane; o respeito para com um brâmane (ou, pelo menos, sua reivindicação para respeitá-lo) era maior do que o de um rei. Weber³⁸ ressalta não importar quanto poder um rei indiano pudesse produzir em termos de ritual, ele nunca era, ao mesmo tempo, um sacerdote.

O ponto que Weber defende é que o “laicismo culto” da Índia antiga desenvolveu uma “soteriologia livre de padres”, parcialmente entregue a um ceticismo religioso³⁹. Essa parece ter sido a pista de Weber da qual partiu Dumont a fim de desenvolvê-la em “*homo hierarchicus*”, e é com esta intenção que desenvolvo a seguir o pensamento deste último autor sobre o poder nas sociedades tradicionais de castas e a consequente desinstitucionalização do Hinduísmo.

Dumont e a não institucionalização do Hinduísmo

Dumont⁴⁰ explica o fato de o temporal (tudo que é transitório) estar “subordinado” ao espiritual (e encerrado nele) na Índia tradicional. Tudo o que não está ligado ao *dharma* pode mudar à vontade, já que a significação está completamente ligada “ao modelo imutável da sociedade e da verdade” (do *dharma*). Isto significa que “tudo pode, então, acontecer no plano que chamamos de político”, contanto que o *dharma* seja suficientemente respeitado e não seja contradito. É nesse sentido que Dumont sugere que a história da Índia repousa sobre uma cumplicidade da força, situação que ele

³⁶ Ibid., p.4.

³⁷ Ibid., p.337.

³⁸ Ibid., p.60.

³⁹ M.Weber, *The religion of India*, p.333.

⁴⁰ L. DUMONT, *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, p.255.

denomina “acordo tácito”, entre um Kshatriya (a casta dos guerreiros e governantes) e um Brâmane (a dos sacerdotes).

Outro aspecto relacionado a isto ressaltado por Dumont se refere à posição da filosofia na sociedade tradicional hindu. Ele explica que, assim como a lógica, a filosofia, proclamada “juiz crítico de todas as coisas” (inclusive do que é o *dharma* ou contrário a ele), vem em primeiro lugar na Índia. Em suas palavras, “essa subordinação da religião à razão crítica é, sem dúvida, excepcional e merece ser sublinhada: ela marca sem ambiguidade a ‘secularização’”⁴¹. Depois de ter exaltado a filosofia, Dumont esclarece que se celebra a religião (*dharma*), mas somente depois de a ter relegado a um segundo lugar. Segundo ele,

o poder está, no absoluto, subordinado ao sacerdócio, ao passo que, de fato, o sacerdócio está submetido ao poder. Estatuto e poder, e conseqüentemente autoridade espiritual e autoridade temporal, são absolutamente distintos. Os textos ditos *Brahmana* 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 politicamente⁴².

Essa citação merece ser vista com atenção. Quando ele diz que na Índia jamais existiu poder espiritual na forma de poder temporal, vemos claramente a questão da não institucionalização da religião hindu (algo altamente valorizado por “buscadores” contemporâneos dentro do contexto de uma espiritualidade Nova Era). É nesse sentido que vemos a importância da análise de Dumont sobre a não institucionalização do Hinduísmo. No Ocidente, a instituição religiosa é entendida como uma organização, com base em certa estrutura. Por outro lado, isto não parece ter acontecido com as religiosidades indianas, porque nunca existiu uma instituição religiosa enquanto autoridade central no Hinduísmo. As pessoas, na Índia, parecem ser atraídas por *swamis* e mestres que as inspiram, e cada mestre pode ter sua própria instituição (*ashram*), o local onde ele ensina seus métodos e filosofias. Isto significa que o Hinduísmo nunca

⁴¹ Ibid., p.349.

⁴² Ibid., p.124.

necessitou ser preservado por uma instituição externa, ao contrário das principais religiosidades ocidentais.

Voltando à época “antiga” na qual Dumont se detém, ele explica que os governantes, para reinarem de maneira estável, submetiam-se aos sacerdotes, não como autoridade de poder em si, mas como autoridade “espiritual”. Dumont ressalta essa passagem do poder à autoridade ao explicar que, se os governantes (o poder) se legitimam ao se submeterem aos ideais dos sacerdotes (autoridade), o poder se encontra “investido pelos submetidos de uma autoridade judicial” e, reconhecido e “interiorizado de algum modo” pelos sujeitos, “o poder se iguala, numa esfera particular, à autoridade por excelência, que é a autoridade religiosa”. Segundo Dumont⁴³, isso significa que, assim como o Brâmane tem autoridade em “matéria religiosa”, o dominante a tem em “matéria judiciária”.

Dumont continua a nos explicar como a hierarquia culmina no Brâmane (sacerdote), pois é ele quem “consagra o poder do rei”, que, por sua vez, repousa apenas na “força”. Nesse sentido, há muito tempo as relações entre o sacerdote e o rei são fixas – assim como o sacerdote é espiritual e “absolutamente supremo”, ele é, por outro lado, “materialmente dependente”. Ao contrário, o governante, apesar de ser materialmente “senhor”, ele está espiritualmente subordinado. Ao distinguir os dois “fins humanos” superiores, como Dumont os denomina, ele vê uma relação semelhante a dos sacerdotes e governantes ali, já que o *dharma* (ação conforme a ordem universal) e o *artha* (ação conforme ao interesse egoísta) estão hierarquizados de modo que o *artha* seja legítimo apenas nos limites prescritos pelo *dharma*. É nesse sentido que ele propõe que a teoria do dom aos sacerdotes deve ser entendida enquanto “estabelecendo um meio de transformação de bens materiais em valores”⁴⁴.

Dumont denomina de “dissociação” o fato de a função do rei indiano ter sido, desde época muito antiga, “secularizada”, como explica em seguida:

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 supremas⁴⁵.

⁴³ Ibid., p.225.

⁴⁴ Ibid., p.312.

⁴⁵ Ibid., p.341.

O fato descrito por Dumont, de o papel de um sacerdote nunca ter sido o de governar, parece muito “natural” e “correto” se pensarmos que o sacerdote “religioso”, se está realmente interessado no universo “espiritual”, não deveria estar interessado no poder “material”, no domínio da força, do interesse e da vantagem, ao qual Dumont se refere.

Outra questão abordada por Dumont, que está relacionada com o que vimos até aqui, se refere ao *sannyasi* (renunciante). Ele explica que praticamente todas as seitas na Índia foram fundadas por renunciantes, sendo que “a maior parte delas comporta uma ordem de *sannyasis* que constitui seu núcleo, enquanto possuem também adeptos no mundo”; a relação entre os renunciantes e os adeptos no mundo é “fornecida pela instituição antiga do mestre espiritual ou *guru*”. É nesse sentido que Dumont⁴⁶ afirma existir aí uma ampliação, “uma democratização da instituição, que é notável”.

Os Brâmanes, como explica Dumont⁴⁷, sendo sacerdotes superiores a todos os outros homens, estão “muito confortavelmente instalados no mundo”. Em contraposição, ele explica que “qualquer pessoa que procure a liberação abandona o mundo e adota um modo de vida completamente diferente”, o da renúncia (*sannyasa*), entendida por Dumont como “um estado social à margem da sociedade propriamente dita”⁴⁸.

Esse autor afirma que a hierarquia culminava em seu contrário, o renunciante, que é entendido por ele como uma personagem “que abandona a vida social para se consagrar à sua liberação”⁴⁹. Um fato decorrido disso é que a ação deste indivíduo, que Dumont denomina indivíduo-fora-do-mundo, foi essencial e decisiva para a “permeabilidade” da sociedade indiana à maneira de pensamento individualista⁵⁰, ou seja, sua ação sobre a “mentalidade” mundana, ao ter relativizado a “religião de grupo”, introduziu a “religião de escolha e do amor”. Isso significou uma introdução de elementos contrários àqueles que resultam da hierarquia na mentalidade geral, desde antes do impacto ocidental ou mogol na Índia⁵¹.

Dumont⁵² esclarece um mal-entendido sobre a situação do renunciante, ao afirmar que

⁴⁶ Ibid., p.333.

⁴⁷ Ibid., p.324.

⁴⁸ Esta questão é controversa e será aprofundada no capítulo quatro.

⁴⁹ L. DUMONT, *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, p.204.

⁵⁰ A sociedade védica, na visão de Dumont, era uma sociedade relativamente “individualista” com relação à das castas, na qual se via o “desenvolvimento de uma especulação filosófica que incide em primeiro lugar sobre o ser universal”. L. DUMONT, *O individualismo* p.245.

⁵¹ Ibid., p.297.

⁵² Ibid., pp.244-245.

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 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; este é o fato crucial, subjetivo e objetivo.⁵³

Esse autor considera que o Hinduísmo, em particular, e a Índia, em geral, efetuam uma “série de distinções” que causam um profundo estranhamento por não serem as que estamos acostumados a fazer. Mas o que Dumont⁵⁴ explica é que elas resultam de um “caminho escolhido”, ao qual a sociedade “deve se submeter e se conformar completamente”, e quando não houver mais “lugar para o homem individual, qualquer um que queira se tornar um indivíduo terá a faculdade de abandonar a sociedade propriamente dita”.

Ao escrever sobre o Hinduísmo, Dumont explica que o renunciante, aquele que “abandonou” o mundo material, podemos dizer assim, deixou o mundo para trás a fim de se dedicar à sua própria liberação, isto é, ele “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, Dumont continua, o renunciante se viu de repente “dotado de uma individualidade, incômoda sem dúvida, a qual ele deve transcender ou extinguir. Seu pensamento é o de um indivíduo. É esse traço essencial que o opõe ao homem-no-mundo e o aproxima, embora o distinga, do pensador ocidental”. Segundo esse autor, outra diferença está 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”. E o que abre a possibilidade da “agregação” de sua religião é no sentido de sua disciplina (do renunciante) se acrescentar à religião do “homem-no-mundo”, ou seja, Dumont⁵⁵ explica que “à religião de grupo se superpõe uma religião individual, fundada numa escolha”.

Outro ponto que Dumont⁵⁶ esclarece é que a ideia que o renunciante tem do mundo que deixou para trás é a de que o indivíduo se torna real no término da “transmigração” (da “alma” de uma vida para outra), o que estabelece a relação entre o

⁵³ Ibid., pp.244-245.

⁵⁴ Ibid., p.334-335.

⁵⁵ Ibid., p.326.

⁵⁶ Ibid., p.327.

indivíduo renunciante e “esses fantasmas de homens que continuaram no mundo e que o alimentam”, isto quer dizer que, desta perspectiva, “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 indivíduo, para Dumont, parece ser alguém que “interioriza” o sagrado e é neste sentido que busco pensar os buscadores na atualidade. Gostaria de terminar este artigo com uma ideia que me foi transmitida ao me aprofundar no estudo do Vedanta e do Hinduísmo. Quando a pessoa começa a se pensar como “eterna”, “completa” e “livre de limitação”, há uma gradual mudança de perspectiva que transforma a maneira como ela lida com todas as pessoas e com o universo, já que estes últimos assumem um status de perecível e limitado.

É dito na literatura do Vedanta que essa visão particular sobre o “Eu” é alcançada através da mente (da racionalidade), mas com uma ressalva. Aquilo que a mente não pode pensar ou alcançar, mas que tem que ser percebido pela mente, em outras palavras, aquilo que não é percebido pela mente, mas que só a mente vai poder alcançar é este pensamento específico de conhecimento, no qual o sujeito e o objeto do pensamento são o mesmo: não se trata de saber “eu conheço isto”, mas “eu sou”, o que significa que o pensador e o pensado, o sujeito e o objeto são o mesmo.

Referências Bibliográficas

DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro. Rocco, 1985.

_____. *Homo hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992.

ELIADE, Mircea. *Yoga: imortalidade e liberdade*. São Paulo: Palas Athena, 1996.

JESTE, Dilip; VAHIA, Ipsit. Comparison of the conceptualization of wisdom in ancient Indian literature with modern views: focus on the Bhagavad Gita. *Psychiatry*. 71(3), p. 197–209, 2008. Disponível em:

<<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2603047/pdf/nihms-58968.pdf>>.

Acesso em: 22 mar. 2012.

MUSTONEN, Pekka. Volunteer tourism – postmodern pilgrimage? *Journal of Tourism and Cultural Change*, v.3 n. 3, 2006. p. 113-131. Disponível em: <http://info.tse.fi/julkaisut/kr/Kre2_2005.pdf#page=113>. Acesso em: 17 jan. 2012.

OPPERMANN, A.: Hinduísmo. 330 milhões de divindades. Disponível em: <<http://super.abril.com.br/religiao/hinduismo-330-milhoes-divindades-619195.shtml>>. Acesso em: 17 set. 2012.

RADHAKRISHNAN, S. The Hindu Dharma. *International journal of ethics*, v. 33, n. 1, p. 1-22, 1922. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2377174>. Acesso em: 6 fev. 2012.

WEBER, Max. *The religion of India*. The sociology of Hinduism and Buddhism. Glencoe, Illinois: Free Press, 1958.

WERNER, Karel. *A popular dictionary of Hinduism translation*. Richmond, Surrey: Curzon Press, 1994.

ZIMMER, Heinrich. *Filosofias de la India*. Buenos Aires, 1979. EUDEBA (Editorial Universitaria de Buenos Aires).

Recebido: 31/03/2013

Aprovado: 18/11/2013