

Shudra: o trabalhador como movedor do mundo e seu mítico serviço na Índia antiga.

Shudra: worker as carrier of the world and his mythical service in ancient India.

Arilson Oliveira¹

Resumo: Dentro do contexto literário brahmânico da Índia antiga, os *shudras* (nosso objeto em foco) estão inseridos na primeira divisão do sistema social (*varna*), constituída por trabalhadores manuais de um modo geral, os quais fazem parte de uma categoria que opera serviços manuais pesados, técnicos ou comuns, como dirá Weber. Aqui, observamos como eles são apresentados visivelmente sem o desejo ou inclinação de devaneios filosóficos, do cultivo de *svadhyaya* (conhecimento intelectual), da vida guerreira ou econômica, possuindo, não obstante, uma *psique* ontológica inserida em uma realidade aparentemente em oposição aos *brahmanas* (sacerdotes e intelectuais), mas que na realidade lhes são naturalizados certos dons particulares que os ameniza das responsabilidades sócio religiosas, além de protegê-los socialmente.

Palavras-chave: Índia Antiga. Sistema Social. Trabalhadores.

Abstract: Within the literary context of brahmanic ancient India, the *shudras* (our focused object in this work) are situated in the first division of the social system (*varna*), formed by laborers, who are part of a category which is in charge of heavy, handmade, technical, general work, as stated by Weber. Here, we analyze how they are presented without any desire or propensity for philosophical reverie, or for endeavor towards *svadhyaya* (intellectual knowledge), neither for the warrior or economic lifestyle, possessing, however, an ontological psyche in a reality apparently opposed to that of the *brahmanas* (priests and intellectuals), but, in fact, due to their particular vocations, they are released from some social religious duties, and, in this position, they are socially protected.

Keywords: Ancient India. Social System. Laborers.

Contexto imaginário do sistema social indiano na antiguidade

A priori, devemos entender que a *varnasrama*, sistema social óctuplo (quatro categorias sociais e quatro ordens ou estágios religiosos),² característico da Índia antiga brahmânica, possui

¹ Prof. Adjunto do Departamento de Ciências Sociais da UFMS. Indólogo e Doutor em História Social pela USP. E-mail: arilsonpaganus@yahoo.com.br

² De acordo com Louis Dumont, o sistema social da Índia antiga, *varnasrama*, conhece mais do que uma ortodoxia coletiva, conhece uma ortopraxia, ou seja, uma prática social que se molda de acordo com o tempo, o lugar e a circunstância, ao mesmo tempo em que define limites exatos (éticas próprias) de cada grupo. Sem observamos isto, conclui Dumont, estaremos projetando nosso igualitarismo eurocêntrico para

divisões, diferenciações, orientações e, inclusive, uma regulação em busca de quatro metas ou sentidos da vida, denominados de *purushartha* ou os quatro princípios que o homem deve observar em relação à sua posição na *varnasrama*, a qual é determinada por meio do nascimento. Como afirma a *Bhagavata Purana*: “as várias divisões ocupacionais e sociais da sociedade humana apareceram de acordo com a natureza inferior e superior manifestadas na situação do nascimento do indivíduo” (BHAGAVATA PURANA, 1995: XI.17.15).

Podemos classificar esses “sentidos da vida” da seguinte forma: *moksha* (libertação), *dharma* (dever ritual), *artha* (desenvolvimento econômico, fama e poder) e *kama* (prazer, erotismo e toda espécie de satisfação obtida dos sentidos, direta ou indiretamente, como, por exemplo, tudo aquilo que expressa lazer, segurança, adorno e conforto materiais).

Esses quatro sentidos consistem, portanto, na ordenação de todos os valores particulares em torno de quatro valores de referência, hierarquizados e irredutíveis uns aos outros. A ideia é que todas as ações humanas possam ser interpretadas e designadas para um desses sentidos, tomados isoladamente ou combinados entre si. Desta forma, todos os homens, em algum momento, serão impulsionados por cada um dos sentidos em graus variados e não podem pretender, sem o devido prejuízo para si mesmos, ignorar esse ou aquele grau manifestado.

Convém inicialmente ter muito claro que *artha* e *kama*, mesmo situados na base da hierarquia dos “sentidos”, são considerados como valores universais e legítimos. Eis por que ambos puderam suscitar literaturas sagradas e técnicas que escandalizaram muitos ocidentais – como o *Kamasutra* (tratado erótico) e o *Arthashastra* (tratado político).³

Além de se recusar a opor o espiritual ao corporal, o pensamento brahmânico trata a sexualidade humana como algo que deve ser usufruído com arte. Nesse sentido, Joseph Campbell esclarece que, “na doutrina clássica indiana das quatro finalidades para as quais se supõe que os homens vivam, duas, *artha* e *kama*, são manifestações [aproximadas] do que Freud chamou de ‘princípio do prazer’” (CAMPBELL, 1999: 26).

Entretanto, tem-se a reflexão do *dharma* para administrar essas duas bases (*artha* e *kama*), pois elas possuem um dispositivo autodestrutivo tão logo entregues a si mesmas, ocasionando a guerra de todos contra todos, a corrupção, o medo e, finalmente, a destruição das satisfações sobre as quais se fundam. É o sentido do adágio: “destruído, o *dharma* destrói; protegido, o *dharma* protege” (MANU-SMRTI, 1924: VIII.15). O *dharma* será definido, portanto, como o conjunto das regras que devem ser respeitadas para que a busca dos outros sentidos não

essa sociedade, o que acarretará em uma imagem distorcida e parcial da mesma, porque não podemos esquecer, ao estudamos a sociedade indiana antiga, que estamos lidando com “uma vasta sociedade historicamente portadora de uma grande civilização” (DUMONT, Louis. **Homo Hierarchicus**: o sistema de castas e suas implicações. São Paulo: EDUSP, 1997, pp. 21, 250).

³ Diz Weber: “A literatura hindu chega a oferecer-nos uma exposição clássica do ‘maquiavelismo’ radical, no sentido popular de maquiavelismo. Basta ler o *Arthashastra*, de Kautilya [...]” (WEBER, Max **Ciência e Política**: duas vocações. São Paulo: Cultrix, 2004, p. 117).

resulte em um caos; em outras palavras, refere-se a um típico “dever ritual” – o que também podemos caracterizar como *Yoga social* –, como bem constata a visão weberiana.

O último sentido, extramundano e mais elevado, *moksha*, instala uma barreira entre o *dharma* e os dois sentidos inferiores. Com isso, não é concebível que *artha* e *kama* possam desembocar diretamente na libertação da alma. Por outro lado, com a mediação da observação do *dharma*, manifesta-se uma condição prévia, embora jamais suficiente, a todo objetivo soteriológico. Ou seja, o *dharma* legitima os limites de *artha* e *kama*, enquanto proporciona *moksha* (libertação); e *moksha* torna-se a principal preocupação do pensamento quando tudo aquilo que prende o ser humano às suas exigências materiais já não oferece nenhuma altivez.

Assim, dos sentidos que permeiam a *varnasrama* (sistema social), o *dharma* é impreterivelmente vislumbrado como a busca real de um ser social; é ele que caracteriza, em essência, as categorias e ordens supletivas dessa sociedade, promovendo uma ética específica para cada camada social em tempos, circunstâncias e vidas diferentes. Se hoje eu sou um rei, na próxima vida poderei ser um artesão, agricultor ou mendicante. A partir da encarnação humana, as reencarnações regressivas deixam de ser inevitáveis e passam a ser possíveis. Tudo depende do *dharma* pessoal, pois, “o *dharma* é distinto segundo a situação social, e também não é algo absolutamente fechado, por estar submetido a um ‘desenvolvimento’. Com isto, afirma-se que o *dharma* se rege pela casta [ou *varna*] na qual cada indivíduo nasceu” (WEBER, 1996: 80).

Para Weber, o *dharma* também é o principal aspecto que mantém e ampara o sistema social indiano, sustentando toda a estrutura típica das possibilidades de libertação da alma, sejam elas quais forem; e, por fim, cessação da existência individual ou união em simbiose com o Absoluto (WEBER, 1996: 77). Portanto, a exposição de Weber admite que ao hinduísmo se lhe pode denominar *civilização dhármica* (com base no *dharma*), o que implica dizer que a variabilidade própria do *dharma* não contradiz a estrutura total do hinduísmo, pelo contrário, a confirma e a sustenta. Nosso autor considera, portanto, que o *dharma* ou o dever ritual é o fator decisivo no hinduísmo.

Ele ainda acrescenta que os representantes modernos do hinduísmo expressam essa ideia apontando que a doutrina e a meta de libertação são mutáveis e até efêmeras, quer dizer, que se pode eleger livremente ou filosoficamente, mas que o *dharma* é eterno e válido em todos os casos – o que implica dizer que a essência do hinduísmo não é a doutrina em si, mas o *dharma*, e um *dharma*, por conseguinte, associado à tradição sagrada e racionalmente desenvolvido nas literaturas brahmânicas.

De acordo com o sanscritista Carlos Fonseca, *dharma* é o “ponto fundamental de todas as considerações sociais na Índia antiga, a verdadeira pedra-de-toque da vida cotidiana” (FONSECA, 1987: 62). Fonseca ainda acrescenta que *dharma* aborda um termo aparentado ao latim “forma”, “que na Índia se resume no próprio ‘formato’ da sociedade [*varnasrama*], na sua

organização e na sua dinâmica. Para cada participante dessa sociedade há um lugar a ocupar e uma função a cumprir, bem como uma longa lista de deveres e direitos” (FONSECA, 1987: 62).

Para Will Durant, o “*dharma* é para o indivíduo o que o desenvolvimento normal é para a semente – o ordenado desdobrar de um destino, de uma natureza inerente” (DURANT, 1995: 328), sempre em transformação por vidas e vidas.

Em suma, podemos compreender que, de acordo com a lógica indiana antiga, uma sociedade que não está baseada na ação comunitária (adequada à natureza posta de cada um) destrói inevitavelmente o seu *dharma* inerente, tendo as seguintes consequências: as características psicofísicas do indivíduo não se manifestam plenamente, a coletividade não se harmoniza e o sentido espiritual da vida não se concretiza, ou seja, assim como o calor e a luz compõem o *dharma* do fogo – pois sem calor e luz o fogo não faz sentido –, a ação comunitária combinada ao dever (particular de cada um) exprime o *dharma* universal de todas as criaturas, de toda a composição cósmica. Além disso, pode-se compreender que, para o indiano, sendo esse servir algo inerente do ser social, deve-se servir inicialmente aos propósitos superiores e não perecíveis, os quais possam elevar o ser ao estágio de liberto do mundo, promovendo a inter-relação salutar entre as camadas sociais e os êxitos espirituais de libertação.

Nesta lógica indiana – e aqui estamos falando novamente de toda a Índia – a igualdade só é vislumbrada diante da natureza espiritual ou do propósito do dever, nunca em sentido material. A igualdade material é uma ilusão caótica desprovida de realidade.

Os Shudras

Dentro do contexto literário brahmânico da Índia antiga, portanto, esta é a primeira divisão do quadro ocupacional (*varna*), constituída por trabalhadores manuais de um modo geral, os quais fazem parte de uma categoria que opera serviços manuais pesados ou comuns. São homens sem o desejo ou inclinação de devaneios filosóficos, do cultivo de *svadhyaya* (conhecimento intelectual), da vida guerreira ou econômica. Consequentemente, eles ajudam na manutenção das demais categorias e são sempre representados na literatura brahmânica como surgidos dos pés míticos da divindade, o que lhes garante a adjetivação – dada por nós – de trabalhadores movedores do mundo.

Assim, no imaginário indiano, os *shudras* possuem uma ontologia psíquica inserida em uma realidade aparentemente “nefanda” em comparação com os *brahmanas*, mas que na realidade lhes é “natural” e os ameniza das responsabilidades sociais e religiosas: não pagam impostos (DHARMASUTRA, 1999: A.26.16);⁴ não possuem obrigações sacrificiais e dificilmente são punidos criminalmente. Em outras palavras, eles não possuem o dever de atingir o estado de *virajam* ou “sem amarras materiais”, particular dos *brahmanas*. Eles também não são educados

⁴ Também estão isentas de impostos as mulheres de todas as camadas sociais, jovens na puberdade, estudantes, religiosos devotados ao *dharma*, cegos, surdos, mudos e doentes.

nos estudos dos *Vedas* ou nas atividades ritualísticas. Além disso, casam-se uma única vez, com uma jovem de mesma *varna* (MANU-SMRTI, 1924: III.13), e não acumulam muitas riquezas, o que não os impede de serem homens ricos, diferentemente dos *brahmanas*, os quais estão inclinados a vida simples.

O que diferencia um *shudra* de um *brahmana* é que o segundo infere não ser a mera riqueza produzida pelo trabalho o que diferencia o homem dos demais seres, mas o mergulho interior e pessoal provido da visão filosófica, ou através do próprio controle e permanência em seus deveres sociais junto à capacidade de produzir ideias conclusivas acerca do diferencial corpo e alma (BHAGAVATA-PURANA, 1995: VII.11.12).

Na visão brahmânica, portanto, quanto mais arraigado nas ações corpóreas, mais o indivíduo está propenso ao jugo do vício, da fraqueza emocional, da falta de reclusão e disciplina sob o poder mágico, ficando sem alçada para acatar os pontifícios ociosos e a loquaz idoneidade da vida erudita e mendicante, verdadeiros indícios de uma consciência incomum. É essa imaginada consciência desperta que eleva até os nossos dias o *status* do homem *brahmana*.

Todavia, nessa sociedade defende-se que o trabalhador é tão importante quanto o *brahmana*, pois sem ele não há movimento social, dinâmica ou sustentação de uma ordem adequada. Como os *brahmanas* poderiam pensar se tivessem que trabalhar duramente? E como os trabalhadores poderiam ir para o além-mundo sem a orientação dos *brahmanas*? Esta é a ideia recíproca e dadivosa da sociedade brahmânica. Ela privilegia os *shudras* no que se refere a não lhe cobrar satisfações sociais, no sentido de não exigir que viva sob o jugo constante das obrigações religiosas e domésticas.

Isso os motiva a agirem como membros de um corpo social, tendo como única preocupação manter a ordem do movimento comunal, pois sua libertação das amarras do mundo só é possível por meio do trabalho, mas não de um trabalho qualquer, e sim daquele voltado para a satisfação e aprovação comunal, ou seja, seu *dharma*. Em suma, mesmo desprovidos de grandes virtudes brahmânicas, eles têm os seus espaços garantidos devido ao apoio literário e a mítica certeza de estarem cumprindo o seu *dharma* – um *dharma* que lhes permite prazeres pessoais e satisfações dos sentidos sensoriais sem muitas restrições.

Com isso eles certamente pensam: por que eu devo invejar um mendigo (*brahmana*) que passa toda a vida fazendo austeridades e especulando sobre a existência? Por que eu devo almejar ser um guerreiro (*kshatriya*) que passa a vida querendo a honra de morrer em uma batalha? Por que eu devo desejar a prosperidade de um fazendeiro (*vaishya*) que passa a vida com medo de perder tudo? Não, eu prefiro ser um homem simples, executar meu trabalho, gozar a vida e celebrar a natureza.

Não obstante, o *shudra* não perde a sua condição de sujeito, nem mesmo se curva diante de sua produção (frutos de suas ações) ou se coisifica, uma vez que a vida do seu objeto não é

uma força hostil e antagônica, pelo contrário, ao realizar uma ação, realiza-se, satisfaz-se; e ao produzir algo, busca desapegar-se. Por esse motivo, a consequência de seu trabalho não é a alienação, mas a libertação do mundo. Ao realizar a tarefa diária, sem se preocupar com o fruto da ação, e com o prazer de estar agindo como um ente preste a ser liberto da jaula orgânica (o corpo), ele passa a estar miticamente uno com a divindade. Nesta condição, o *karma* míngua seus efeitos sobre ele, rodeando-o apenas pelas bordas da existência, ou seja, tocando-o apenas com os ditames do gênero, da velhice, da doença e da morte.

De acordo com Huston Smith, este homem está envolvido “numa dieta redutora radical, destinada a ‘matar a fome’ do eu infinito, privando-o das consequências da ação que o alimenta”. E Smith vai mais longe, afirmando que “essa dieta tampouco permite aquele egoísmo inato que o mundo [moderno] vê como autoestima” (SMITH, 1997: 54-55).

Desta forma, para o *shudra*, a existência de um “capital”, fruto de seu trabalho, não representa sua existência, já que para “colher a flor da vida” ele não gira em volta de si mesmo, nem tampouco o seu produto lhe é estranho, muito menos se sente forçado ou mortificado, pois é de sua natureza agir assim: não se nega, sente-se bem, sente-se inserido no trabalho e não encara a vida produtiva como único meio de satisfação de uma necessidade; ou seja, a de manter sua existência corpórea, pois sabe que o seu *dharma* o levará ao além-mundo. A vida não se revela simplesmente como meio de sustentação do corpo, uma vez que o corpo se distingue da verdadeira atividade vital.

Aqui entra o mito com força total, pois esse homem antigo, ao trabalhar, imagina-se reproduzindo as ações dos Deuses, os imita; e, ao imitá-los, se associa imagetivamente com eles através da ação. Assim, transcende o estado de “senhor da natureza”, passando a estar uno com ela, celebrando-a. Ele imagina que, ao manipular a natureza, será manipulado em efeito; se a destruir, será destruído.

Desta forma, ao mesmo tempo em que os *shudras* estão mais propensos ao ato em nesciência (sem regalo intelectual, mas com plausível fulgor), são cúmplices de uma limitação natural dada pelos próprios Deuses – com a consciência de que seus atos e desejos vivenciados em outras vidas assim o formaram –; fato que os restringe ao serviço comum: sem administrar diretamente os bens econômicos da comunidade ou a educação das camadas superiores. Seu *dharma* é servir, movendo a roldana do corpo social, o que lhes garante sem reservas a libertação do mundo, pois, mesmo sendo pessoas simples, não agem socialmente como uma mera peça de máquina sofisticada, mas, sim, como os Deuses hão designado.

O seu trabalho é a única atividade em toda a sociedade brahmânica que não depende diretamente dos ritos purificatórios védicos. Contudo, não podemos esquecer que os ritos mágicos (para conseguir casamento, ter filhos, ganhar dinheiro, curar-se de enfermidades etc.) do *Atharva-Veda*, por exemplo, estão sempre à sua disposição sob a guia de um *brahmana*.

Diante de tudo isso, podemos inferir que, mesmo sem possuir uma educação brahmânica ortodoxa, os seus filhos são educados geralmente no ofício hereditário, por isso, se desenvolvem como carpinteiros, sapateiros, barbeiros, lavadeiros, artesãos (MANU-SMRTI, 1924: X.99), cocheiros, dançarinos, atores, engenheiros, médicos, cantores públicos etc. Por outro lado, não se envolvem no cozimento de alimentos para as demais camadas sociais ou em qualquer atividade que manipule o fogo ou a água destinada aos *dvijas* (homens ritualmente puros).

Por isso, Weber (1996: 119-120) confirma que a demanda de membros de casta alta para o serviço doméstico é, naturalmente, grande, pois estas pessoas têm que ser ritualmente puras para poderem servir.

No entanto, mesmo sem esse serviço direto aos magicamente puros – na manipulação de objetos sagrados ou do alimento –, o seu valor material e espiritual fica explícito quando se obtém o uso de sua força bruta e laboriosa (ZIMMER, 1997: 39), sabendo que sua natureza social e mítica define sua participação junto aos demais ou aos seus instrumentos de trabalho, os quais representam uma unidade mágica (não ortodoxa) e orgiástica em relação ao próprio trabalho e ao Cosmos.

Conclusão

Em suma, os *shudras* são aqueles que contribuem socialmente com o necessário labor físico, fato que leva Huston Smith a185concebe-los como:

[...] seguidores ou servos. Mão-de-obra não-qualificada seria outro nome para eles. São pessoas que, quando querem seguir uma carreira, precisam de longos períodos de treinamento; quando abrem o próprio negócio, fracassam. Como sua atenção se fixa por tempo relativamente curto, elas não se dispõem a sacrificar o ganho presente com vistas a recompensas futuras. Sob supervisão, contudo, são capazes de trabalho duro e serviço devotado. Tais pessoas se sentem melhor, na verdade mais felizes, trabalhando para os outros do que por conta própria (SMITH, 1997: 68).

Smith acrescenta que nós, cidadãos egocêntricos do reino individualista, com nossos sentimentos democráticos e igualitários, não gostamos de admitir que haja pessoas assim. No entanto, devemos observar que entre as *varnas* não há nenhuma igualdade, mas dentro de cada *varna* os direitos estão mais assegurados do que se um *shudra* fosse forçado a se defender sozinho no mundo. Cada *varna* se governa, cada *varna* julga os seus pares. Os *shudras*, por conseguinte, não são indivíduos que, se fracassarem na vida ou não buscarem as elucubrações econômicas, terão apenas suas proles como bens palpáveis; não é assim, como bem se caracteriza a modernidade. Os *shudras* têm como bem palpável toda a comunidade e todas as regalias que ela lhes oferece, estando socialmente abrigados por um pacto entre o nascimento e a realização pessoal.

Sendo assim, na sociedade brahmânica todos devem agir conforme o seu *dharma*, o qual representa a sua ética pessoal e intransferível, bem como o seu mundo sagrado e necessário

para sua libertação; mesmo que para um *brahmana* pacífico seja necessário sacrificar um animal, mesmo que um *kshatriya* protetor tenha que agir violentamente contra os seus inimigos ou mentir em nome da diplomacia, mesmo que o *vaishya* provedor da sociedade omita sobre os seus ganhos ou aja com aleivosia. O que dizer, então, do homem *shudra*, o qual simplesmente age a serviço de todos?

Tudo isso se vale da natureza posta pela tradição, a qual valida qualquer serviço de acordo com a natureza “escrita nas estrelas”, implicando em uma ação em nome não só da sociedade como um aglomerado humano, mas de uma sociogonia original, dividida e hierarquizada pelos poderes divinos, na qual todos os indivíduos, de todas as camadas sociais, possuem seu *dharma* particular. Pensando assim, como já bem aferimos, um *shudra* vive sob a imagem de um homem liberto através de seu trabalho, com uma consciência religiosa particular: servir a sociedade para que o caos não se estabeleça e o ritmo dos Deuses não seja interrompido.

Em sânscrito, esse caminho social em direção aos Deuses e por meio de um *dharma* específico é denominado *karma-yoga*, um impulso psicológico e não econômico, como afirma Huston Smith (1997: 51), obtendo o segredo de um trabalho livre do autocentramento, e não só de trivialidades vivendo, mas imaginando que cada tarefa torna-se um ato sagrado em prol do divino. Com esse imaginário, os *shudras* mergulham em uma imagem encorajadora, pois obter vitórias materiais na vida não é o que mais os motiva, e sim a certeza de estarem cumprindo a lei brahmânica ao servirem progressivamente a sociedade.

Não confundir o termo “encorajadora” aqui empregado com uma possível autoestima, porque os *shudras* buscam não uma mera sensação de “estar sendo” uma pessoa útil, mas de “ser” essa pessoa; “sentir-se ser” algo é trocado por “ser” esse algo. A imagem para os *shudras* em torno de sua posição social não é um simples sentimento, eles vivem realmente essa imagem. Os mitos não fazem parte só da criação, eles estão à flor da pele e nos mínimos detalhes da vida, pois os respiram e os tocam, permanentemente, a cada manuseio de uma ferramenta; deixando assim, que cada coisa siga seu próprio rumo, privando-se das consequências da ação que alimenta seu ego (SMITH, 1997: 53-55).

Isto pode parecer, *a priori*, para alguns autores modernos, um estado alienante, mas, de acordo com Weber, é uma “missão vocacional”, ou seja, uma perfeita realização técnica, tradicionalista e não racional, pois, segundo o autor alemão,

As normas de castas [que aqui cabe ao conceito de varna] transformam cada atividade parcial do trabalho enquanto se toma como nota diferencial das castas, em uma “vocação” ou “profissão” de caráter religioso e, por conseguinte, sagrada. Toda casta na Índia, incluso as mais baixas – não excluindo até mesmo o ladrão [pária] – vê em sua profissão uma vocação assinada pelos Deuses específicos ou imposta por uma vontade divina específica (WEBER, 1992: 353).

Os *shudras*, portanto, como todas as demais *varnas*, são incentivados a executar seu *dharma* sem pensar em si mesmos, mas na coletividade, até que, em uma união pessoal com o divino, não exista mais nenhum obstáculo, nenhum véu, nenhuma influência da energia de *Maya* (ilusão). Em outras palavras, mesmo sem erudição, iniciativa gerencial ou ginga para os negócios, os *shudras* obtêm motivos para agir convictamente rumo à sua libertação ou para a obtenção de uma nova encarnação junto a uma família virtuosa, a qual facilitará seu avanço espiritual. Para Weber, isto se compreende ao sabermos que,

Era decisivo, sobretudo, para a efetividade da ordem de castas na Índia [...] a conexão com a crença na transmigração das almas [e que] o melhoramento das probabilidades de reencarnação era apenas possível através do cumprimento da vocação profissional imposta à própria casta (WEBER, 1992: 354).

Referências Bibliográficas

BHAGAVAD-GITA. Tradução, organização e comentários de Swami Prabhupada. Bhagavad-Gita Como Ele é. São Paulo BBT, 1995.

BHAGAVATA PURANA. Tradução, organização e comentários de Swami Prabhupada. Srimad-Bhagavatam. São Paulo: BBT, 19 volumes, 1995.

CAMPBELL, Joseph. **As Máscaras de Deus:** Mitologia Oriental. São Paulo: Palas Athena, 1999.

DHARMASUTRA. Translated from the Original Sanskrit and Edited by Patrick Olivelle. New York: Oxford University Press, 1999.

DUMONT, Louis. **Homo Hierarchicus:** o sistema de castas e suas implicações. São Paulo: EDUSP, 1997.

DURANT, Will. **Nossa Herança Oriental.** Rio de Janeiro: Record, 1995.

FONSECA, Carlos Alberto da. A Mulher na Índia Antiga: quando se apaga a brasa do incenso. In: **Revista Bharata, Cadernos de Cultura Indiana.** São Paulo: USP, vol. 1, 1987, pp.

MANU-SMRTI. Versión Castellana de V. García Calderón. Manava-Dharma-Sastra. Paris: Casa Editorial Garnier Hermanos, 1924.

_____. By J. L. Sastri. **Manu-Smrti.** Delhi: Motilal Banarsidass, 1990.

MOOKERJI, Radha Kumud. **Ancient India Education.** Delhi: Motilal Banarsidass, 1989.

SMITH, Brian K. **Classifying the Universe:** The Ancient Indian Varna System and The Origin of Caste. New York and Oxford: Oxford University Press, 1994.

SMITH, Huston. **As Religiões do Mundo:** nossas grandes tradições de sabedoria. São Paulo: Cultrix, 1997.

WEBER, Max. **Hinduismus und Buddhismus.** Tübingen: J. C. B. Mohr, 1996.

_____. **Economía y Sociedad:** esbozo de sociología comprensiva. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

_____. **Ciência e Política:** duas vocações. São Paulo: Cultrix, 2004.

ZIMMER, Heinrich. **Filosofias da Índia.** São Paulo: Palas Athena, 1997.

Recebido em *setembro* de 2011
Aprovado em *novembro* de 2011