

Em Tese

MAX WEBER, O MEDICANTE E O POLÍTICO NA ÍNDIA: OU QUANDO O NÃO-PURITANO GERA A NÃO- VIOLÊNCIA

MAX WEBER, THE BEGGAR AND THE POLITICIAN IN INDIA: OR WHEN THE NON-
PURITAN GENERATES NON-VIOLENCE

Arilson Silva de Oliveira

Pós-doutor em Sociologia da Religião
UFCG, Departamento de Ciências Sociais
Campina Grande, Brasil
arilsonpaganus@yahoo.com.br

 <https://orcid.org/0000-0002-2415-1896>

A lista completa com informações dos autores está no final do artigo ●

RESUMO

Sob o olhar de Max Weber e na esteira de sua teoria com Louis Dumont, analisamos como o contexto e o imaginário indiano antigo nos apresentam possibilidades de coexistência entre a violência e a “não-violência”, entre a irracionalidade do mundo e o desdém para com a ética de fraternidade e o afã pela riqueza, sem colocar em “perigo” a “salvação” ou a libertação da alma. Sumariamente, caracterizam-se a ação violenta e a não-violência em um mesmo patamar: vocacionais, dependendo do contexto e dos agentes sociais envolvidos. Neste caso, há dois agentes específicos: o mendicante intelectual *brāhmaṇa* e o político violento; este último, direcionado pelo primeiro a coexistir com ideias e ações da não-violência. Demostramos, assim, como a força da hierarquia estabelecida na sociedade de casta, junto aos imaginários que a envolvem, foram capazes de sacralizar ações aparentemente contraditórias.

PALAVRAS-CHAVE: Índia. Max Weber. Política. Magia.

ABSTRACT

Under the gaze of Max Weber and in the wake of his theory with that of Louis Dumont's, we analyze how the ancient Indian context and imaginary present us with possibilities of coexistence between violence and "non-violence", between the irrationality of the world and the disdain for the ethics of fraternity and the eagerness for wealth, without endangering the "salvation" or liberation of the soul. This summarily characterizes the violent and the nonviolent actions on the same level: vocational, depending on the context and on the social agents involved. In this case, there are two specific agents: the intellectual mendicant *brāhmaṇa* and the violent politician; the latter, directed by the former to coexist with ideas and actions of nonviolence. We demonstrate, thus, how the strength of the established hierarchy in caste society, along with the imaginaries surrounding it, were able to sacralize seemingly contradictory actions.

KEYWORDS: India. Max Weber. Politics. Magic.

1 INTRODUÇÃO

[...] a “obra” objetivamente necessária às finalidades da guerra, um dever do dharma da casta guerreira e suas regras. Isso não compromete a salvação religiosa; ao contrário, serve a ela.
Max Weber

Seria a Índia antiga um ideal histórico ou um passado desejável para se pensar a não-violência no mundo moderno em geral, incluso na própria Índia? Por que alguns célebres pacifistas e nacionalistas indianos de nossos tempos, como Gandhi e Tagore, invocam um passado distante para promover, inventar ou reavivar um imaginário político (nacionalista) da não-violência (*ahimsā*, em sânscrito)? Do outro lado, por que acadêmicos indianos mais radicais, como Upinder Singh, não concebem a possibilidade de um Estado de bem-estar atrelado à não-violência na Índia antiga? Defendemos aqui que: distante de qualquer anacronismo ou invenção de uma Índia pacífica ou totalmente opressora no passado, o que se têm, *a priori*, hoje e ontem, são circunstâncias diferentes e distorções de uma dominação tradicional típica, como a indiana. E que, além da guerra, certas formas de coerção e violência eram, e ainda são, inerentes e quiçá sagradas aos reinos indianos e a qualquer formação de Estado (ou concepção de uma etnia ou modo de ser e viver: ariana, védica ou brahmânica)¹ antigo ou moderno. Existe, na verdade, um ideacional que dosa (fora do poder político) e direciona (para e por meio do poder político) a violência, seja no período brahmânico (antes do advento do budismo ou em torno de VI a. EV.), ou no período de controle religioso e político budista (III a. EV. - IX EV.), seja no pós-budismo ou reavivamento brahmânico, até os nossos dias.²

Com isso, sob o olhar de Max Weber e na esteira de sua teoria com Louis Dumont, analisamos como o contexto e o imaginário indiano antigo nos apresentam possibilidades de coexistência entre a violência e a “não-violência”, entre a irracionalidade do mundo e o desdém para com a ética de fraternidade e o afã pela riqueza, sem colocar em “perigo” a “salvação” ou a libertação da alma. Sumariamente, caracterizam-se a ação violenta e a não-violência em um mesmo patamar: vocacionais, dependendo do contexto e dos agentes sociais envolvidos. Neste caso, há dois agentes específicos: o mendicante intelectual *brāhmaṇa* e o político violento; este último, direcionado pelo primeiro a

¹ Três termos que são comumente utilizados pela indologia para caracterizar fases ou modos de ser da Índia, especificamente hinduísta e antes do advento do jainismo e budismo.

² Utilizamos o termo “brahmânico” em relação à dominação hinduísta, exercida pelos *brāhmaṇas* (intelectuais, artistas ou magos mendicantes) na Índia antiga.

coexistir com ideias e ações da não-violência. Demostramos, assim, como a força da hierarquia estabelecida na sociedade de casta, junto aos imaginários que a envolvem, foram capazes de sacralizar ações aparentemente contraditórias.

De início, sabemos que a violência é parte intrínseca e indissociável da política, é o instrumento e “meio decisivo” (WEBER, 2013b, p. 495), já que “todo Estado é fundado sobre a força” (Ibid., p. 433). Mas a violência não é o único elemento da política, ela também se mune com o instinto do poder, a responsabilidade (instrumental), o senso de proporção, a paixão e, conseqüentemente, a consciência do trágico (Ibid. p. 489). Assim sendo, mesmo com todos estes elementos coexistindo e onde a leveza não cabe, talvez possa a violência inerente ao poder também coexistir em sinergia com uma *teoria da dádiva*, como apontada por Marcel Mauss (2003, p. 277-287), ou com a não-violência, longe dos parâmetros dos mercadores ou de uma ética puritana. Noutros termos, coexistir com uma tipologia da não-violência, delimitada por um ideacional acima do poder político e que define a violência *em si*, do e nesse poder, talvez só a Índia tenha manifestado. Mas o que haveria em destaque/motivação na sociedade indiana para se alcançar isso?

Inicial e prioritariamente, o que não se pode esquecer, afirma Louis Dumont (1997, p. 49), é que o sistema de castas, típico desta sociedade, é “o oposto à nossa [ocidentalizada] moral e rebelde à nossa inteligência”, e para apreendê-lo sem cair na armadilha do anacronismo, orientalismo ou visão colonialista, “devemos, então, proceder em dois tempos: primeiro, ir à escola dos hindus, [...] para ver as coisas como eles” (Ibid., p. 87) e, então, entender que o *brāhmaṇa* (mendicante culto) é agente central, tanto na construção desse sistema como em sua manutenção milenar. Weber (2009, p. 268) resume tal categoria ou “camada saciada” como uma casta hereditária de letrados, afastados de qualquer cargo e que influíam na ordem social. Weber (1992, p. 512), assim, verifica a posição elevada dos *brāhmaṇas*, chegando à conclusão de que a posição social na Índia é determinada mais com referência a eles do que com qualquer outro aspecto. Ademais, conclui que eles se utilizam da magia e do carisma, tornando-se “magos ordenadores do mundo”. Isso levou Flávio Pierucci (2003, p. 123), baseado em Weber, a afirmar que são agentes “que pensam magicamente, agem magicamente, ameaçam magicamente e administram magicamente os bens de salvação [ou libertação]”. Huston Smith (1997, p. 70) complementa que “essas pessoas corretamente são chamadas de ‘videntes’, no sentido literal dessa palavra, pois eles são os olhos da

comunidade”. Dumont (1997, p. 121), citando o Manu-Smṛti (X.75),³ observa que três ações diferenciam os *brāhmaṇas* das demais castas clássicas: “fazer estudar e estudar, fazer sacrificar e sacrificar, dar e receber” e nunca acumular posses. Por tais razões culturais e ideárias, por seu ascetismo e mística extramundanos, tais agentes são legitimados no sistema social de casta como “superiores”, entronando e destronando, consagrando ou execrando quem deve gerir politicamente a todos. Esses indivíduos políticos sob o domínio dos *brāhmaṇas* são os *Kṣatriyas*.

KSATRIYA: O IMAGINÁRIO NA ÍNDIA ANTIGA

Segundo Weber, quem são os agentes sociais encarregados, par excellence por vocação, de gerir as ações políticas nesse contexto indiano de castas? São os membros da camada social encorpada de espírito bélico, uma espécie de “aristocratas da libertação”, tendo o habitus de governar ou administrar pessoas e territórios, denominados *kṣatriyas*⁴. Homo politicus da Índia antiga, providos daquilo que Tocqueville chama de “espírito de corte”.

Em sânscrito, esse homo politicus, quando faz parte do principado, é denominado mahārāja, o “maior dos apaixonados” (dinâmicos) ou “aquele que mais se apresenta”, tornando-se o centro das atenções públicas, especialmente urbanas. No período brahmânico, são educados desde os cinco anos em sessenta e quatro disciplinas destinadas à tal casta por um *brāhmaṇa* das artes marciais e do manuseio mágico e prático das armas, além de serem orientados para todas as situações diplomáticas, culturais e de guerra⁵.

Como efeito, diz Weber, o guerreiro indiano está tão certo de que alcançará o céu do deus Indra (rei dos semideuses, semelhante a Odin), após sua morte heroica, que esse imaginário político é o seu sentido existencial por completo: morrer com todas as honras diante do inimigo (WEBER, 2013b, p. 498).

Algumas características desses *kṣatriyas*, de acordo com a literatura brahmânica, relacionam-se com ser influente na batalha e buscar a invencibilidade, perseverança e desafio constante. Ademais, para a tradição, os *kṣatriyas* devem exercer controle sobre

³ Código de Manu, Manu-Smṛti ou literatura jurídica sagrada da Índia Antiga.

⁴ Todas as referências a características, habilidades, educação etc. das pessoas que fazem parte das *varṇas* ou camadas sociais da Índia são comuns a homens e mulheres desta.

⁵ É sabido, por exemplo, que os guerreiros da época usavam enormes brincos, braceletes e cabelos compridos, os quais só eram amarrados em batalha – ao contrário dos *brāhmaṇas* que, também com cabelos longos, apenas soltavam seus longos *dreads* quando em ação, no caso, mágica ou ritual.

as necessidades corpóreas e a dor, serem submissos aos brāhmaṇas (MANU, VII.37-38) e sempre dizerem “sim” à vida (BP, VII.11.22). Por fim, devem demonstrar heroísmo, destreza, coragem, generosidade e liderança (BG, XVIII.43). E essa “demonstração” deve ser sintomatizada até os 12 anos a partir de indícios evidentes e comprovados por educadores, pois isto é determinante para que se fixe na casta, paralelamente à circunstância de nascimento (castas dos pais). A linhagem é importante, mas os sintomas de vocação são tão ou mais importantes quanto. Isso difere as castas na antiguidade das modernas, uma vez que, na modernidade, apenas a linhagem é determinante, desconsiderando-se se o indivíduo possui ou não vocação; essa desconsideração reforça a teoria weberiana e nos transporta para a ideia de que haja políticos que vivem da ou para a política.

A partir dessas características, deve-se notar que representam os braços do corpo social, ou seja, o poder (kṣatra). Poder que inclui social e sagradamente uma prontidão defensiva de todas as criaturas (humanas e não-humanas) presentes no seu reino, principalmente aos ṣūdras ou trabalhadores manuais (garantido seu direito de não pagar impostos e protegê-los fisicamente por serem desprovidos de magia, destreza militar e, algumas vezes, poder econômico), às mulheres (estimulando progênie desejada e garantindo igualdade profissional, igualdade de casta e superioridade ritualística), aos homossexuais (garantindo seu importante status e suas atividades exclusivas e prioritárias, como as artísticas), às vacas (mantendo a economia, a alimentação e o planeta em equilíbrio, sem a necessidade de uma produção “industrial” para isso, o que racionalmente provoca desequilíbrios naturais), as crianças (dando à forma humana sua melhor oportunidade para se preparar para as intemperes da vida e ao caminho extramundano) e, por fim, aos(às) anciãos(às) (lhes assegurando o ócio necessário para uma morte lúcida) (BP, I.8.5; ZIMMER, 1997, p. 98).

Deve-se, aqui, ressaltar que todos os animais ou homens nascidos sob a jurisdição territorial de um rei kṣatriya são considerados um prajā: “ser vivo, membro do reinado”. Portanto, matar ou maltratar um animal (membro do reinado) equivale (ou sendo mais grave, como no caso dos bovinos) a matar ou maltratar uma pessoa. Só o Estado tem o direito de tirar a vida de um animal feroz ou contagioso (que demonstre ameaça) ou autorizar algum desmatamento, mineração ou desvio de rios, enquanto só um brāhmaṇa pode sacrificar um animal com propósitos mágicos. Isso equivale a dizer que nenhum mercador, nesse período, possui autonomia para explorar a natureza ou comercializar qualquer coisa ao seu bel-prazer. E, antes do advento do budismo (e de

seu domínio religioso e político por mais de um milênio), aos brāhmaṇas e aos camponeses que lidassem com a produção de bens materiais ou alimentícios, lhes era proibido uma alimentação com qualquer tipo de carne (inclusive peixes e ovos). Aos kṣatriyas e trabalhadores manuais (casta que se inclui advogados auxiliares, engenheiros e médicos que lidavam com sangue ou cirurgias), não havia esse tabu, de fato, havia apenas pouquíssimas restrições de pureza.

Aos kṣatriyas também é permitido (pelo dharma ou dever de casta) a prática da caça, porque sem tal prática não são capazes de eliminar feras inoportunas, como os animais que podem atacar um brāhmaṇa ou um yogī (praticante de ascetismo extramundano) em estado longíssimo de meditação na floresta. Desta forma, a violência contra humanos e não-humanos é permitida aos kṣatriyas para causas específicas; causas estas que fazem parte de seus deveres existenciais ou sociorrituais (dharma)⁶, a partir de quando participam do rito de passagem que marca a transição de criança para a fase adulta – não existindo a ideia de adolescência nesse período (BP, III.21.50; MANU, VII.2).

Weber dirá que tanto o conceito de dharma como a teodiceia do karma são fundamentais e centrais para se entender a sociedade de casta indiana, hoje e ontem. Ambos os conceitos lidam com a Eigengesetzlichkeit ou autonomia de grupo (dharma) ou individual (karma), e uma autonomia que se distancia de todo e qualquer desencantamento ou guerra de esferas sociais (Wertsphären) modernas. Trata-se de uma autonomia específica: atrelada ao todo social, mas sem perder seus direitos e deveres próprios; mantendo-os como proteção das vocações específicas e invioláveis de cada casta. Ao político, portanto, estão assegurados seus direitos e atribuídos seus deveres junto à sua vocação em dharma; como assim é para as demais castas. Cada casta no seu ciclo, no seu território, na sua agremiação, na sua jurisprudência, com os

⁶ Para entendermos esse conceito central na cultura e no sistema de casta da Índia, segundo Panikkar, e aqui lembrando mais uma vez o caráter desse conceito para a intelectualidade indiana, o *dharma* “é o que sustenta, dá coesão e, portanto, força a uma dada coisa, à realidade e, em última instância, aos três mundos (*triloka*)” – uma referência à divisão cosmológica védica que divide o Cosmos em três distintos mundos que coexistem. Panikkar ainda dirá que “Um mundo onde a noção de *dharma* é central e quase onipresente, não está preocupado em encontrar o ‘direito’ de um indivíduo contra outro ou do indivíduo perante a sociedade, mas antes em avaliar o caráter *dhármico* (correto, verdadeiro, consistente) ou *adhármico* de qualquer coisa ou ação no complexo antropocósmico total da realidade” (PANIKKAR, 1982, p. 39). Ainda a esse respeito, Boaventura de Souza Santos acrescentará: “Vistos a partir do *topos* do *dharma*, os direitos humanos são incompletos na medida em que não estabelecem a ligação entre a parte (o indivíduo) e o todo (o Cosmos), ou dito de forma mais radical, na medida em que se centram no que é meramente derivado, os direitos, em vez de se centrarem no imperativo primordial, o dever dos indivíduos de encontrarem o seu lugar na ordem geral da sociedade e de todo o Cosmos” (SOUZA SANTOS, 1997, p. 116).

seus valores específicos que se alinham aos valores do todo social. Para Weber, tudo isso representa uma inusitada situação da autonomia das esferas sociais no mundo tradicional.

Tão inusitado que Dieter Conrad (1986, p. 180) entende que Weber utilizará inicialmente o termo *Eigengesetzlichkeit*⁷, curiosamente ausente em A Ética Protestante, durante sua composição de *Hinduismus und Buddhismus*, especialmente quando aborda a questão do dharma ou dever sociorritual na Índia antiga. E será justamente a teoria do dharma indiano que apontará uma autonomia das diversas camadas portadoras da sociedade, amplamente apresentadas por Weber. Outrossim, Conrad vai mais fundo, chegando a avistar que seria “como se ao estudar o objeto indiano, Weber houvesse descoberto feitos paradigmáticos de uma ideia geral que havia tratado de identificar para definir sua atitude básica no debate científico contemporâneo, [e] o mesmo que em política” (1986, p. 180). Desta forma, ao aprofundar sua análise, Conrad percebe curiosas relações e influências entre teorias weberianas e ideias indianas, tais como aquelas presentes na sua ideia do “irredutível politeísmo dos valores”⁸ modernos (em autonomia e obedientes exclusivamente às suas lógicas internas, como a ciência) ou “guerra de deuses desdivinizados” em um mundo moderno desencantado, o qual promove a total perda de sentido da vida (racionalidade substantiva).

E, uma vez que o mundo tipicamente contraposto ao desencanto moderno, como a Índia, assemelha-se ao caos realístico e indiferenciado do mundo – com sua dor inerente –, unido ao panteão hierarquizado de Deuses, os quais mantêm o mundo encantado em imanência, vê-se Weber, insistentemente, usando comparativos com esses contrapontos extremos. Surgindo, diante desse embate, inclusive, uma caracterização de valores atrelada ao conceito “autonomia”.

Assim conclui Conrad (1986, p. 181):

Este descobrimento textual nos leva a crer que não pareça inverossímil a ideia de que Weber acunhou o termo em conexão com sua interpretação de dharma, já que todo o tema dessa interpretação é a elaboração do princípio de *svadharma* [*dharma* pessoal de cada um, ou seja, *autonomia*]⁹, levado, incluso, ao ponto da exageração. O que

⁷ O termo é relativamente comum em obras do século XIX. Aparecendo, por exemplo, em 1875 na obra *Die Doppelnatur der Causalität*, de Ludwig Noiré (2021, p. 110, 183).

⁸ Vale ressaltar que também parece haver uma conexão da ideia de “politeísmo dos valores” com a filosofia de Stuart Mill, atestada pelas referências que Weber faz a Mill, mesmo achando-o superficial e paradoxal, em *Ciência como Vocação*, logo após abordar que “os diferentes sistemas de valor do mundo se encontram em insolúvel conflito entre si” (WEBER, 2013, p. 419). Lembrando que tanto Mill como o seu pai foram estudiosos da Índia.

⁹ Também pode ser traduzido como representando o “si próprio”, o “eu verdadeiro” ou a “face real” de alguma coisa.

parece haver impressionado a Weber é a racionalização normativa independente das diferentes esferas da ação [das castas indianas]; um paradigma prematuro para a diferenciação cultural moderna em suas distintas esferas reguladas por sua própria racionalidade.

Nesse sentido, o próprio Weber (1992, p. 40) definirá o que ele entende por autonomia: “autonomia significa, ao contrário de heteronomia, que a ordem da associação não está outorgada – imposta – por alguém de fora da mesma e exterior a ela, senão por seus próprios membros e em virtude da qualidade de tais”. Em outras palavras, cada qual possui uma vocação particular, *autônoma*, e que se insere socialmente em um grupo que a acolhe e a utiliza. Eis o princípio e prática social do *dharma* presente nas castas indianas e em pleno vigor no conceito de *autonomia* de Weber.

Gabriel Cohn (1999, p. 28-29) ainda nos aclarará, reforçando a ideia inusitada da Índia em Weber, que: “já foi assinalado, no comentário sobre a Sociologia da Religião de Weber, a importância que ele dá à autonomia interna das diferentes esferas da existência humana – ou, mais precisamente, da ação social orientada por sentidos particulares [...]”. E, finalmente, adverte:

Chegamos à ideia, totalmente decisiva em Weber, da autonomia das esferas de ação, tomando-se o termo autonomia no seu sentido exato, de legalidade própria (que é, aliás, a tradução mais aproximada do termo originalmente utilizado por Weber). Vale dizer, cada esfera da ação desenvolve-se, enquanto processo, conforme sua lógica imanente particular, ao mesmo tempo em que entra em contato e estabelece relações com as demais, através dos sujeitos individuais (COHN, 1999, p. 28-29).

Curiosamente, Cohn, ao analisar esse ponto sobre a ideia de *autonomia* em Weber, descreve o sistema de casta como ele é, tal e qual: com cada casta “conforme sua lógica imanente particular, ao mesmo tempo em que entra em contato e estabelece relações com as demais, através de sujeitos individuais”. É como se Weber estivesse, ao definir as esferas de valores, transpondo ou encaixando os valores de casta para entendê-las. Ou, como pensa Conrad, a teoria das esferas parece ser uma transfiguração da sociedade de casta.

Aqui, nos interessa saber os elementos culturais (motivos) que envolvem o político na Índia, para que tenha uma *autonomia* de casta ou de ação política violenta e que, ao mesmo tempo, se alinhe com o todo social por meio do seu *dharma* específico. Alinhamento e *autonomia* esses que os torna, sem precedentes ou subsequentes,

submissos a agentes mendicantes da não-violência; tão submissos que os protege, prioritariamente, como “Deuses vivos”.

O simbolismo e a realidade prática dessa “proteção” do rei é, de fato, considerada a energia ativa e defensora dos Deuses, mas tendo via dupla: uma, para proteger os cidadãos que seguem seu dharma; outra, para aniquilar – no sentido literal – os profanadores da lei brahmânica. Para isso, se faz necessário a confirmação da divinização do rei ou construção de seus dois corpos de linhagem divina, físico e místico (KANTOROWICZ, 1997), ou, no dizer de Adrian Mayer (1985, p. 207), em relação às realezas da Índia moderna, o resgate das antigas tradições, de seus dois tronos (*simhāsan* ou o assento do leão; e *takht* ou a cadeira de Estado), já que seus tronos (corpo e trono de poder) são expansões e legitimações de sua linhagem extramundana. Situação que se diferencia dos reis taumaturgos da Europa medieval (BLOCH, 1998), já que os reis indianos muitas vezes são vistos como filhos de Semideuses ou Deuses, como em muitas culturas antigas. Contudo, mesmo estando em uma posição de *devarāja* (rei-divino), ele deve, ao mesmo tempo, seguir o dharma da casta (ser violento) e se submeter aos brāhmaṇas (agentes da não-violência) – é o que nos confirma Weber e Dumont.

Em um diálogo entre o *brāhmaṇa* Kardama Muni e o rei Svāyambhuva Manu, no *Bhāgavata Purāṇa*, por exemplo, se demonstra muito bem o imaginário sacro em torno da violência autorizada pela não-violência. O *brāhmaṇa* diz o seguinte:

Se não montasses tua vitoriosa quadriga coberta de joias, cuja mera presença ameaça os criminosos, se não produzisses furiosos sons com a vibração de teu arco e se não vagasses pelo mundo como o sol brilhante, liderando um imenso exército cuja marcha faz o globo da Terra tremer, então todas as leis que governam as *varṇas* [castas] e *āśramas* [estágios da vida] criadas pelo próprio senhor [*Viṣṇu*]¹⁰ seriam violadas por canalhas desprezíveis (BHĀGAVATA PURĀṆA III, 21.52-54).

E tal cenário será abordado por Weber em *Política como Vocação*, quando ele afirma, provavelmente inspirado na literatura indiana, ser um elemento essencial e incontestável da história, o fato de que o resultado de nossas ações, no caso, ações políticas, raramente corresponder “à intenção original do agente”. É como se estivesse analisando o caso do guerreiro indiano Arjuna – um dos agentes protagonistas do famoso capítulo *Bhagavad-gītā*, presente no épico *Mahābhārata* –, que diante do exército inimigo

¹⁰ Um dos mais famosos Deuses do hinduísmo.

(seus parentes, mestres e amigos) titubeia e se lamenta, como se estivesse perdendo o seu instinto de poder; Weber dirá que o sentido político, no serviço a uma causa política:

Não pode de modo algum faltar quando a ação possuir sustentação interna [valor cultural que o excite]. Saber quais feições [ideias] deve ter a causa a cujo serviço [dharma] o político [Arjuna] anseia por poder e faz uso do poder é questão de fé [ideia subjetiva e valorativa que o alimenta]. Ele pode servir a metas nacionais ou de toda a humanidade, sociais e éticas ou culturais, intramundanas e religiosas [...], pode reivindicar estar a serviço de uma “ideia” [...] ou querer servir a metas exteriores [materiais] da vida cotidiana (WEBER, 2013b, p. 489).

Weber dirá que o “instinto de poder”, além de uma “característica normal”, é a arma do político para abafar sua vaidade, sua mera aparência de poder, sendo o “pecado contra o espírito santo [dharma] de sua profissão” (WEBER, 2013b, p. 488). Tal instinto é perdido quando se torna mero delírio subjetivo (como o caso do guerreiro indiano Arjuna), em vez de se colocar exclusivamente a serviço da “causa”. Preocupar-se apenas com a “impressão” ou visibilidade de si, ou seja, apenas consigo, é fatal para o político, complementa Weber. Poder reluzente, ao invés de poder de fato, elimina o instrumento indispensável e a força motriz da política, “não havendo desfiguração mais nociva do que a vanglória arrivista” (WEBER, 2013b, p. 488), restando apenas atuação no vazio e sem sentido, fraqueza interior e impotência; em suma, uma atitude blasée. É como se Weber realmente estivesse lendo a *Bhagavad-gītā* e os “pecados” políticos de Arjuna enquanto escreve sobre os “pecados” da política em geral.

Semelhantemente, dirá um dos *devarājas* dos hinduístas, Kṛṣṇa, a seu discípulo Arjuna na *Bhagavad-gītā* (Cap. II), com o intuito de convencê-lo do seu instinto de poder e da necessária e sagrada luta (ou sustentação interna) que ali se instaurara:

[...] Aparta de ti essa debilidade do coração e levanta-te, aniquilador dos inimigos (II.3). [...] Te lamentas pelo que não deverias lamentar-te, mesmo falando sensatamente. Os verdadeiros sábios não se angustiam nem pelos vivos nem pelos mortos (II.11). [...] E tendo em conta teu próprio dever, não deves vacilar, já que não há nada melhor para os que pertencem à casta dos guerreiros do que lutar por uma causa justa (II.31); [...] cometerás um grave erro ao descuidar de teu próprio dever e de tua honra. Esses grandes guerreiros, que te estimam, pensarão que abandonastes o campo de batalha pelo temor e te menosprezarão. E teus inimigos te recriminarão com desagradáveis palavras, e depreciarão teu poder. Pode haver algo mais doloroso? Se morreres na luta, conseguirás o firmamento, e se venceres, desfrutarás da terra. Portanto, levanta-te e decide lutar. Empreende a batalha sem tomar em conta o prazer ou a dor, a vitória ou a derrota. Assim não cairás em falta (II. 33-38) (MARTÍN, 2009, p. 45-65).

Schopenhauer resumirá o fato da seguinte maneira:



Na *Bhagavad-gītā*, Kṛṣṇa coloca seu noviço, Arjuna, nesse ponto de vista, quando este, cheio de desgosto (parecido a Xerxes) pela visão dos exércitos prontos para o combate, perde a coragem e quer evitar a luta, a fim de evitar o sucumbir de tantos milhares. É quando Kṛṣṇa o conduz a esse ponto de vista, e, assim, a morte daqueles milhares não pode mais deter: dá então o sinal para a batalha (SCHOPENHAUER, 2005, p. 368-369).

Weber claramente lança mais uma vez seu olhar transeuropeu indológico em uma plausível aferição à *Bhagavad-gītā*:

Não é nada diferente de quando, após uma guerra vitoriosa, o vencedor reivindicava, numa indigna prepotência: “Venci porque estava com a razão”. Ou, quando alguém, em meio aos horrores da guerra, entra em colapso emocional e então, em vez de simplesmente dizer “isso passou mesmo dos limites [como Arjuna disse]¹¹, sente necessidade de legitimar diante de si mesmo seu cansaço em relação à guerra [como também fez Arjuna], substituindo a sensação: “Não pude suportar isso porque tive de lutar por uma causa moralmente nefasta” (WEBER, 2013b, p. 490).

E ainda com quase as mesmas palavras do deus ou *devarāja* Kṛṣṇa, Weber conclui: “Uma nação pode perdoar quem feriu seus interesses, mas não perdoa que lhe venham ferir a honra” (WEBER, 2013b, p. 491). Só faltou dizer: “levanta-te e luta”, pois isso implica dizer que “qualquer um com postura viril e firme”, mesmo diante de uma possível derrota consumada, sabe que quem produz a guerra é a estrutura da sociedade ali dada, o que descarta de imediato “uma atitude de prepotência clerical” ou uma “lamentação indigna”, e passa a “moralmente sepultar a guerra após o fim desta”. E Weber (2013b, p. 491) conclui: “isso só é possível por meio da objetividade, da atitude cortês cavalheiresca e, acima de tudo, da *dignidade*. Nunca, porém, por meio de uma ‘ética’”. Não devendo o político viril, como Arjuna, diz Weber, se preocupar com questões politicamente estéreis, insolúveis, contrair dívidas políticas “ligadas à culpa”, pois, “se existe algo que se pode chamar de ‘infame’¹², então é precisamente isso, e essa é a consequência de tal modo de utilização da ‘ética’” (WEBER, 2013b, p. 491).

A ética e o pacifismo não combinam com uma guerra e nem com uma revolução. Tanto na *Bhagavad-gītā* quanto no pensar de Weber, é “infame” para o político e não lhe cabe, não havendo nenhuma relação possível. Weber chega ao ápice de seu argumento e constata que uma “ética absoluta” só tem como consequência a total fadiga e uma paz

¹¹ Arjuna dirá: “seria melhor para mim viver mendigando neste mundo, do que matar a esses nobres preceptores. Porque se o fizera, apesar da ambição deles, todas as minhas riquezas e prazeres estariam manchados com seu sangue. Não se sabe o que seria melhor, se vencê-los ou ser vencido [...], não vou lutar” (Cap. II.5-6 e 9). (MARTÍN, 2009, p. 45-46)

¹² O termo alemão utilizado por Weber é “*gemein*”, que também se pode traduzir como “vil”, “mau”, “vergonhoso” ou, em certo sentido, como “crime”.

desacreditada, já que “nenhuma ética do mundo pode ignorar o fato de que para atingir ‘bons’ fins, em numerosos casos, o sujeito tem de recorrer também a meios moralmente discutíveis ou no mínimo perigosos” (WEBER, 2013b, p. 494). O weberólogo Wolfgang Schluchter, olhando para a tese weberiana do eticamente indiferente como um “valor”, elucida que Weber combateu a cultura ética ou o “pan-moralismo” ou os “políticos românticos” em sua expressão mais ampla, “movimento que, segundo ele, além de suas ilusões políticas, cometia erros parecidos com os da economia ética” (SCHLUCHTER, 2011, p. 76). Segundo Schluchter (2011, p. 81), até mesmo uma “ética orientada para o sucesso”, com responsabilidade prospectiva ou conveniência, que seria mais “adequada” aos ditames da violência política, foi criticada por Weber no âmbito político, uma vez que também a distinguiu da autopreservação da ação política, pois “tanto em Weber como em Kant, sempre há uma tensão entre o eticamente imperativo e a busca da felicidade” (SCHLUCHTER, 2011, p. 84).

Weber associa claramente sua teoria com o pensamento indiano ao dizer que guerra e política encontram, nesse esquema, o seu lugar, uma vez que “a classificação da guerra no conjunto das ordens da vida pode ser encontrada na *Bhagavad-gītā*, no diálogo entre Kṛṣṇa e Arjuna: ‘faz o que é necessário’ – isto é – a ‘obra’ objetivamente necessária às finalidades da guerra” (WEBER, 2013b, p. 498). Relação resumidamente confirmada por Raymond Aron ao dizer que:

Max Weber, segundo parece, experimentou simpatia pela solução da Índia: a casta dos guerreiros possuía sua própria moral [dharma] que implicava a violência, assim como a política com suas regras em torno de um acabado maquiavelismo, de modo que o bem-estar de cada um estava assegurado pelo respeito às normas próprias da casta. Assim, pois, aceitava a lei da política e optava por uma moral da responsabilidade, a única que não se via condenada a contradições perpétuas (ARON, 1965, p. 140).

Relação também percebida e elucidada por Schluchter ao ecoar sobre o racionalismo religioso da ação intramundana no marco de uma ética social orgânica, bem como sobre o racionalismo religioso do esforço de redenção, orientado para a fuga do mundo no marco de uma mística contemplativa:

No meu modo de ver, Weber observará aí as duas grandes conquistas da história das religiões indiana. Por isso lhe fascinou de um modo especial o intento que se dá na *Bhagavad-gītā* de ligá-los de maneira coerente. Esta fascinação teve, a meu ver, junta a uma vertente científica, também uma vertente pessoal. A distância interior com a qual o herói indiano executa a tarefa necessária [dharma], expressa um sentimento vital que deve ter sido afim (*wahlverwandt*) a si próprio [ao próprio Weber]. Talvez o que Weber desprezasse acima de todas as coisas fosse a falta

de distância (*distanzlosigkeit*), tanto na ciência como na vida pessoal; e até onde lhe foi possível, lutou contra ela. Bem é certo que ele não entendia suas análises como uma ajuda vital, nem para os outros e nem para si. No entanto, se houvera necessitado de tal ajuda vital, a haveria buscado, com certeza, primeiramente no último Goethe e na *Bhagavad-gītā*. Sem ir muito longe, o seu estudo sobre o hinduísmo mostra o muito que se podia afastar de sua própria herança cultural, no tocante a atitudes humanas últimas (SCHLUCHTER, 1984, p. 58-59).

Pedro Monroy jogará a última pá de cal na questão: “Weber havia visto no desafio de Arjuna o seu próprio desafio [pessoal]; por isso o assumirá tanto no terreno da ciência como no da política” (MONROY, 2005, p. 284).

CONSAGRAÇÃO, SÚDITOS E A MÍSTICA “VIOLENTA” DO XADREZ

Na observação weberiana, ao *kṣatriya* compete vencer sem pudores os inimigos e, assim, seguindo seu *dharma*, deve manter a ordem social e cósmica. Ordem que não é meramente prometida, mas exigida, sancionada e coagida pelos Deuses, *brāhmaṇas* e toda a sociedade, a partir do momento que há seu entronamento ou consagração efetiva.

Toda a cerimônia de consagração dura dois anos: um ano de preparação ritualística do terreno e da parafernália mágica e mais um ano de encerramento com a devida coroação. Na fase de encerramento, quando todos os convidados (de todas as camadas sociais) estão presentes para a unção do futuro rei, faz-se uma veneração da personalidade mais ilustre presente. Todos os utensílios dessa veneração, bem como os da preparação de unção, devem ser de ouro, pois assim foi no princípio dos tempos e assim deve continuar a ser. A bebida *Soma*¹³ e outros intoxicantes também são apreciados, como em todos os ritos solenes.

De acordo com Mircea Eliade, entende-se a construção sócio-sagrada do poder na Índia por meio dessa cerimônia central de consagração, compreendendo várias etapas:

O rei ergue os braços e esse gesto tem uma significação cosmogônica: simboliza a elevação do *axis mundi*. Quando recebe a unção, o rei fica em pé sobre o trono, com os braços levantados: encarna o eixo cósmico fixado no umbigo da Terra [...] e que toca o Céu. A aspersão está vinculada às Águas que descem do Céu ao longo do *axis mundi* – ou

¹³ Bebida sagrada do rito védico, utilizada profusamente nos sacrifícios e divinizada com frequência. *Soma* representa, dentre outras coisas, o deus embriagador, e até os nossos dias se discute as características da planta produtora dessa bebida. Uma das hipóteses é a de W. Wilkins (1980), para o qual a planta em questão é a *Asclepias acida*, a qual cresce nas colinas do Punjab, aos arredores de Pune (próxima da atual metrópole Bombaim, Índia).

seja, o Rei –, a fim de fertilizar a Terra. Em seguida, o rei dá um passo em direção aos quatro pontos cardeais e sobe simbolicamente ao zênite. Em decorrência desses ritos, o rei adquire a soberania sobre as quatro direções do espaço e sobre as estações; em outras palavras, domina o conjunto do Universo espaço-temporal (ELIADE, 1999, p. 164-165).

Então, encerra-se a consagração sob a recitação das seguintes invocações (RV, X.173.1-6):

Eu te trouxe aqui, permaneças entre nós.
Te mantenas constante e estável.
Permitas que todas as pessoas procurem por ti,
E não permitas que o reinado te escape.
Permaneças bem aqui – não fujas, permaneças sem hesitação como uma montanha.
Fiques estável aqui, como Indra, e olhes pelo seu reino.
Indra o apoiou firmemente com uma oblação também firme.
Permitas que *Soma* – e também Br̥haspati¹⁴ – fale por meio de ti.
Firme como o céu, firme como a terra e firme como essas montanhas.
Firme está todo esse mundo, e firme é esse rei para todas as pessoas.
Que o rei Varuṇa [deus das águas] o mantenha constante, que o deus Br̥haspati o mantenha constante.
Que Indra o mantenha constante e Agni [deus do fogo] mantenha o seu reinado constante.
Com uma firme oblação nós tocamos o *Soma*.
Desta forma, permitas que Indra torne todas as pessoas tributárias unicamente a ti.

Típica dominação tradicional “em virtude da crença na santidade das ordenações e dos poderes senhoriais e há muito existentes” (WEBER, 1999, p. 131), sem burocracias e com relações de fidelidade e obediência pela honra de casta. Isso efetiva um “Estado-providência” para todas as situações e com um fundamento jurídico especial (Código de Manu) para as divisões de poderes, em *dharma*s específicos. Cada *dharma* com seus direitos e deveres próprios. Complementará Weber que se trata, no caso indiano, de uma administração por meio de letrados, se aproximando muito do tipo estamental, onde o dominador não é superior, mas *senhor*, enquanto o quadro administrativo possui servidores ou súditos, e não funcionários.

Esta ordem real-militar ou casta possui permissão, também por razões mítico-ideárias, de se voltar para atividades que, para a casta dos *brāhmaṇas*, por exemplo, seria “ilícita”, como se inebriar ou praticar jogos de azar. O vinho está presente mesmo na *Bhāgavata Purāṇa* (XI.5.13), quando já se nota uma tentativa de se controlar os ritos orgiásticos, bem marcantes da época próxima ao advento do budismo. Nota-se nos

¹⁴ Na mitologia hinduísta, Br̥haspati é o guru dos semideuses ou *Devas*.

vestígios literários que os *kṣatriyas* geralmente bebem *Vāruṇī*¹⁵ (um licor à base de arroz) ou vinho – bebida considerada divina, própria dos Deuses (BP, III.4.1; X.10.2-3). E em relação a isso, nos lembra Weber que: o “baile de *Indra*” e a “dança da espada dos *Maruts*” (Deuses dos ventos e fôlegos) derivam da embriaguez e dos êxtases heroicos (WEBER, 1996, p. 221). Quanto aos jogos, os *kṣatriyas* costumam jogar dados em disputas bélicas, mas o jogo oficial da corte é o xadrez, o qual proporciona meditação na guerra e desenvolvimento de estratégias militares.

De acordo com o código de Manu (IX.221), o rei também tem o dever de proibir jogos com apostas no seu reinado, pois estes podem desestabilizar a riqueza da sociedade. Para Manu, os jogos com apostas representam roubos explícitos, e todos os jogos com animais também são estritamente combatidos. Por isso, no período brahmânico, os reis se limitam a jogos como o xadrez ou com armas e lutas marciais.

A este respeito, aliás, é sabido que o xadrez tem origem indiana e que, ainda hoje, como na Idade antiga, é o mais nobre dos jogos brahmânicos. Etimologicamente, a própria palavra “xadrez” ou *chess* (do inglês) deriva da palavra sânscrita *caturaṅga* (pronunciando-se o “c” como o “ch” de *chess*), a qual também deu origem ao persa *chatrang*, antes de tomar a forma *shatranj* no árabe. Aos árabes se deve a expressão “xeque-mate”, *schachmatt* em alemão, a qual deriva-se do persa *shâh* (“rei”) e do árabe *mât* (“o rei está morto”).

O jogo *caturaṅga* possui uma íntima relação com as quatro castas ou *varṇas* e com toda a dinâmica social da Índia antiga. Ele é composto de quatro (*catuṛ*) membros (*raṅga*), fazendo alusão às quatro forças que compõem o exército indiano antigo.

Vejamos um pequeno quadro explicativo nosso, baseado em Murray (2015, p. ii-xxii):

¹⁵ Nome de várias Deusas associadas ao Deus Varuṇa, mas, nesse contexto, refere-se particularmente à Deusa do vinho, a qual representa todas as bebidas embriagantes (STUTLEY, 2019).

Tabela 1 – Quadro explicativo baseado em Murray

Peça védica	Nome	Varṇa relacionada	Cores	Ocidental	Como se moviam
Elefante	<i>Hasty</i>	<i>Brāhmaṇa</i>	Branco	Bispo	movia duas casas
Fortaleza	<i>Ratha</i>	<i>Kṣatriya</i>	Vermelho	Torre	semelhante
Armas	<i>Aśva</i>	<i>Vaiśya</i>	Amarelo	Cavalo	semelhante
Infantaria	<i>Padāti</i>	<i>Śūdra</i>	Preto/azul	Peão	semelhante
Conselheiro + Rei	<i>Mantri+</i> <i>Rāja</i>	<i>Brāhmaṇa +</i> <i>Kṣatriya</i>	Dourado/ Açafrão	Rainha + Rei	_____

Fonte: elaborado pelo autor com base em Murray (2015, p. ii-xxii):

Na época do Renascimento italiano foram modificadas algumas das regras do jogo: à “rainha”¹⁶ e aos dois “bispos”¹⁷ foram concedidas maiores mobilidades; mas o modelo básico foi mantido, assim como a estratégia, sem que tivessem se perdido as características essenciais de seu simbolismo: uma “escola de governo, ataque e defesa”, diz Murray (2015, p. xii).

Na posição original das peças de xadrez, o modelo estratégico antigo permanece o mesmo: o jogador reconhece dois exércitos dispostos e de acordo com a ordem de batalha que era habitual na Índia: as tropas leves, representadas pelos peões, formando a primeira linha; as tropas pesadas: as carruagens de guerra ou quadrigas (“torre”), o cavalo (“a cavalaria”) e os elefantes de guerra (os bispos); já o “rei”, com sua “dama” ou “conselheiro”, é posicionado no centro das tropas.

Quanto a esta última simbologia, se transpusermos a significação das diferentes peças do xadrez ao domínio mágico, o rei se torna o coração, e as demais peças, as várias faculdades da alma. Os movimentos das peças correspondem modos diferentes de perceber as possibilidades cósmicas representadas no tabuleiro: há o movimento axial dos castelos ou carruagens de guerra; os movimentos diagonais dos bispos ou elefantes que seguem uma única cor (das casas); e o movimento complexo dos cavalos. O movimento axial com cortes pelas diferentes cores é lógico e viril, enquanto o

¹⁶ No xadrez oriental esta peça não é uma “rainha”, mas um “conselheiro” ou “ministro” do rei (em árabe: *mudaffir* ou *wazīr*, em persa: *fersan* ou *fars*). A designação “rainha”, no jogo ocidental, se deve indubitavelmente a uma confusão do termo persa *fersan*, que se tornou *alferqa* em castelhano e em francês antigo *fierce* ou *fierqe*, isto é, “a virgem”. Seja como for, há uma atribuição específica tanto para o rei como para a “dama”.

¹⁷ Esta peça era originalmente um elefante (árabe, *al-fil*) que conduzia uma torre fortalecida. A representação esquemática da cabeça de um elefante em alguns manuscritos medievais também poderia ser vista como um “boné do bobo” ou a mitra de um bispo: em francês a peça é chamada *fou*, “o bobo”; em alemão é chamada *Läufer*, “o corredor”.

movimento diagonal corresponde a uma continuidade “existencial”, progenitora e instintiva; já o salto dos cavalos corresponde à intuição.

Aqui, vemos não só a relação entre vontade e destino, mas também entre liberdade e conhecimento. Assim, exceto no caso de inadvertência por parte de um dos oponentes, o jogador só salvaguardará sua liberdade de ação quando suas decisões corresponderem à natureza do jogo; quer dizer, às possibilidades violentas que o jogo implica. Em outras palavras, liberdade de ação está aqui em solidariedade completa com a previsão e conhecimento das possibilidades; ao contrário, o impulso cego, porém livre e espontâneo, como pode aparecer à primeira vista, revela-se no resultado final como uma “não-liberdade”.

A forma do tabuleiro de xadrez corresponde, todavia, ao clássico tipo *vastu-maṇḍala* védico: um diagrama (*maṇḍala*) que constitui o plano básico de um templo ou cidade. Tem-se considerado que este diagrama simboliza a existência concebida como um “campo de ação” dos poderes divinos e da realeza (BURCKHARDT, 1967). Dessa forma, o combate e a violência imaginados que acontecem no jogo de xadrez representam um mito do eterno retorno: o combate dos *Devas* (seres divinos) com os *Rākṣasas* (seres vampirescos). Todos os outros significados do jogo derivam deste, que é fundamental e os textos brahmânicos e épicos aludem vastamente a esse conflito.

Salienta-se que a alternância dos quadrados pretos e brancos, típicos do tabuleiro de xadrez, demonstra sua significação cíclica e o faz um equivalente retangular do símbolo chinês *yin-yang*, ou seja, uma imagem do cosmos em seu dualismo fundamental. Por essa razão, o “campo de batalha” que ele representa não pode ter um centro manifestado, indo para além das oposições do bem e do mal.

O xadrez é, em si, mais uma evidência da relação imbricada entre a magia e o poder, já que o diagrama de 8x8 quadrados é um típico conjunto de números mágicos presentes nos Vedas¹⁸. Desta forma, enquanto o tabuleiro é um campo de batalha para o político, o é místico para o *brāhmaṇa*.

¹⁸ O simbolismo cíclico do tabuleiro de xadrez reside no fato expresso no desdobramento de espaço de acordo com o quaternário e octonário das direções principais ($4 \times 4 = 8 \times 8$), sintetizando, de forma cristalina, os dois grandes ciclos complementares do sol e da lua: o duodenário do zodíaco e as 28 mansões lunares. Além disso, o número 64, que é a soma dos quadrados no xadrez-tábua, é um submúltiplo do número cíclico fundamental 25.920, que mede a progressão dos equinócios. Cada uma dessas fases de um ciclo fixada no esquema de 8x8 quadrados é governada por um corpo celeste e, ao mesmo tempo, simboliza um aspecto divino, personificado por um deus. Em certos textos budistas, se descreve o universo como um tabuleiro de 8x8 quadrados, fixado por meio de cordas douradas; esses quadrados correspondem aos 64 *kalpas* (ciclos de eras) do Budismo (BURNOUF, 1852, p. 148). No épico *Rāmāyaṇa*, a cidade incontestável dos Deuses, *Ayodhyā*, é descrita como um quadrado com oito compartimentos de cada lado. Lembremos também a tradição chinesa: os 64 signos que derivam dos oito

E o que mais fascina o pensador *brāhmaṇa* e o homem bélico indiano é a relação entre a vontade e o destino. Ora, é precisamente isto o que se ilustra no jogo de xadrez, já que seus movimentos permanecem sempre inteligíveis. Em cada fase do jogo, o jogador é livre para escolher entre várias possibilidades, mas cada movimento implicará uma série de consequências inevitáveis, o *karma*, de forma que a livre escolha, a cada jogada, será crescentemente limitada. O fim do jogo é visto não como o fruto do acaso, mas como o resultado de leis (kármicas e sociais) rigorosas, podendo o jogador reiniciar o jogo (metempsicose) com mais experiência e novas estratégias condicionadas.

Por outro lado, no campo realístico de batalha e sob a diretriz dos mendicantes, os guerreiros devem seguir diretrizes militares rigorosas, com inúmeras restrições táticas. Por exemplo, não podem ferir um inimigo que não ofereça resistência ou esteja fugindo, que se renda em *kṛtāñjali-putā* (“de mãos postas em súplicas”), que esteja com os longos cabelos emaranhados ou, ainda, que se encontra desarmado, intoxicado ou adormecido. Na época brahmânica, as guerras são proibidas durante o horário noturno, tendo o sol como fator preponderante, ou seja, como testemunha do fato¹⁹. Morrer à noite também indica infortúnio, pois, certamente, o falecido reencarnará em um novo corpo, seja humano ou em qualquer uma das 8.400.000 espécies de vidas apresentadas na literatura brahmânica, ao invés de obter *mokṣa* (libertação do mundo).

Quanto aos participantes das batalhas, crianças e inválidos são excluídos, mas as mulheres possuem o mesmo poder e valor na política e na guerra, como os exemplos épicos de Vishpala, Pramila e Rudrama Devi. Haja visto que as Deusas desta cultura, como Durga e Kali, são guerreiras, violentas e fornecedoras de armas. Não se tratando, porventura, apenas das mulheres da realeza, pois havia soldadas “comuns” na linha de frente ou como reforços de tropas, além de mestres de armas.

Em relação à estratégia de guerra, a ciência militar indiana (*Dhanur-Veda*) descreve que os(as) guerreiros(as) se utilizam de manobras coercivas, apoiando-se em falanges militares sólidas, geralmente constituídas de 21.870 quadrigas (carruagens bélicas), 21.870 elefantes, 109.650 homens de infantaria e 65.610 cavalos. Tudo isso

trigramas comentados no I Ching. Estes 64 sinais geralmente são organizados em correspondência às oito regiões de espaço. Com isso, encontramos novamente a ideia de uma divisão quaternária e octonária do espaço, a qual sintetiza todos os aspectos do universo. É assim que esta *maṇḍala* (diagrama circular mágico) simboliza ao mesmo tempo o Cosmos visível, o mundo do espírito, a divindade em seus aspectos múltiplos e – o que mais nos interessa – a divisão social em quatro categorias ou castas: as 4x8 peças também possuem as cores correspondentes às quatro divisões sociais.

¹⁹ Na *Bhāgavata Purāṇa* (VI, 1.42) se descreve que existem treze testemunhas para todas as ações humanas e das demais criaturas: o sol, o fogo, o céu, o ar, os semideuses, a lua, o crepúsculo, o dia, a noite, as direções, a água, a terra e uma Superalma (aspecto da divindade localizada no coração).

constitui uma falange mítica denominada *akṣauhīṇī*, típica dos grandes reis indianos da antiguidade e bem expostas nos épicos. Apesar do exorbitante número desse arsenal bélico, podemos imaginar que no mínimo havia uma motivação para se alcançar esse ideal.

Quanto à interrelação da casta *kṣatriya* com os estágios da vida ou *āśramas*, um(a) integrante é educado(a) como estudante *brahmacarin* (diferenciando-se a educação dos *brāhmaṇas* apenas no tocante aos tipos de matérias: menos mágicas e mais bélicas), podendo chegar à posição de *vānaprastha* ou retirante (quando idoso ou idosa) para a floresta, o que dificilmente acontece, seja pelo desejo de uma morte em combate, seja pela difícil tarefa de renunciar a um reino com inúmeros cônjuges e servos. Em relação à vida familiar, podem aceitar algumas esposas ou esposos (geralmente três), devendo primeiro se casar com um(a) homem(mulher) de mesma casta ou *varṇa*. Salientando que, a partir da segunda esposa ou esposo, todos(as) se tornam servos(as) do(a) primeiro(a) e por este(a) são autorizados(as) ao matrimônio.

Em suma, os *kṣatriyas* são políticos ativos, vocacionais e violentos que precisam de paixão no sentido da “pura realidade”, de um “reino cotidiano” e de uma racionalidade orientada que os guiem. Essa paixão se dá no sentido de dedicação a uma causa, sobre a qual devem assumir inteira responsabilidade – daí a necessidade da capacidade de previsão, de astúcia etc.

Os *kṣatriyas* também são indivíduos que nos fazem lembrar o príncipe hobbesiano, o qual está sempre almejando honra²⁰. A honra é o seu signo maior, sua imagem mais labutada e abrasada, enquanto o enxovalho representa a sua ruína execrável. Eles ou elas são indivíduos que vivem da imaginação: da imagem do poder, do respeito, do inimigo próximo, sempre se sentindo perseguidos(as) e traídos(as). No entanto, são aqueles(as) que não só detêm ou impedem, mas promovem; não só protegem, mas também exigem. Sua paixão físico-emocional os leva às últimas consequências em todas as situações, seja na guerra ou no amor.

Outra característica é sua *rāja* (“aparicação”) ou *mahārāja* (“grande aparição”) – uma aparição pública que nas enlevadas palavras de Norberto Bobbio, ao comentar sobre o

²⁰ “Lembrar” é um termo adequado, especificamente no tocante à honra, mas o monarca indiano, diferente daquele exposto por Hobbes, é soberano por direito divino, mas não absoluto, e seu poder não repousa em um mero pacto feito entre indivíduos, nem tem o direito de interpretar as literaturas sagradas, papel exclusivo dos *brāhmaṇas*.

arcana imperii, faz parte do dever real em conservação do Estado monárquico vigorante.

Bobbio assim comenta:

Quanto mais o príncipe é absoluto,²¹ mais deve aparecer no exterior com os sinais inconfundíveis de seu poder²²; a residência real em plena cidade²³, a coroa, o cetro e as outras insígnias reais, a magnificência das vestes, o cortejo dos nobres, a escolta armada, a ostentação de símbolos “vistosos” em sentido próprio, os arcos do triunfo à sua passagem e as cerimônias solenes para tornarem públicos os principais momentos da sua vida privada (BOBBIO, 2000, p. 108-109).

Todas estas imagens de uma solenidade régia europeia já estão presentes na vetusta jactância da realeza indiana, nas rebuscadas manifestações receptivas de um *kṣatriya* vitorioso e considerado descendente dos Deuses. E uma das mais suntuosas passagens épicas que dispõe tal imagem é a chegada do rei Kṛṣṇa à sua cidade Dvārakā, após sua participação no *aśvamedha-yajña* (sacrifício de cavalo, um rito típico da nobreza), promovido pelo rei Yudhiṣṭhira.

Assim, podemos constatar que essa sociedade se caracteriza como de dominação tradicional (WEBER, 1992, p. 181), pois a reforma por declaração de novos princípios jurídicos ou administrativos, por exemplo, é impossível, a não ser com o reconhecimento dos agentes mendicantes e tradicionais de sabedoria.

Também podemos pensar que, além de estar embasado no princípio *salus rei publicae suprema lex*, isto é, soberano por direito divino, o reino de um *kṣatriya* é aquele de um Estado matri-paternalista, no sentido de que o rei e a rainha são o pai e a mãe estatais, enquanto os súditos, seus filhos e filhas. Através desse Estado, a punição é duplamente mordaz e sem muita apelação para os que burlam a lei ou quebram o *dharma*.

Por fim, em relação à organização régia, esta se baseia em um “estado polêmico”, no qual a solução dos conflitos é confiada quase que unicamente à força e à violência, por meio das quais vigora o chamado direito do mais forte – com uma grande dose de “estado agonístico” –, em negociações e compromissos (BOBBIO, 2000, p. 192), ou seja, em *pactum societatis*, o qual estabelece regras e acordos arbitrados para uma guerra

²¹ Salientando que não cabe ao político indiano ser absolutista, uma vez que ele não cria leis e nem pode modificá-las, tendo o seu poder limitado pelos brāhmaṇas.

²² Por exemplo, os *kṣatriyas* usam joias na cabeça como indicativo de sua posição social e, caso tais joias sejam arrancadas de seus longos cabelos por algum outro *kṣatriya*, passa a ser considerado um fracassado ou derrotado. Tem-se o exemplo de Arjuna tomando as joias de Aśvatthāmā (BP, I.7.55), e a mesma atitude de Kṛṣṇa em relação a Rukmī (BP, X.54.35-36).

²³ Na sociedade indiana antiga, o rei ocupa o centro do reino, este dividido em quatro bairros correspondentes a cada *varṇa* ou casta específica; a mítica cidade de Dvārakā, muito aclamada nos épicos, assim foi construída.

eminente, vetando ou amenizando o próprio conflito só a partir da observância dos mendicantes. E, aqui, entra a parte mais imbricada e inusitada desse sistema social, fazendo-se necessário lembrar que a autoridade jurídica (a qual detém o conhecimento das literaturas sagradas) desse Estado cabe aos mendicantes intelectuais ou *brāhmaṇas*, cabendo aos *kṣatriyas* a representação de uma autoridade judiciária. Assim, os *brāhmaṇas* prescrevem e os reis proclamam.

RELAÇÃO POLÍTICO-MENDICANTE

Dumont e Weber nos dão pistas de como funciona a relação entre a política indiana, o seu ideário da não-violência e uma ética não-puritana sólida, bem como quem são os principais agentes deste ideário e ética; ou seja, qual casta é responsável por fazer com que políticos, inerentemente violentos, coexistam e sejam subordinados hierarquicamente às mentes da não-violência.

Assim, um aspecto inicial deve ser observado: o caráter da subordinação e a disjunção radical entre essa hierarquia e o poder. De acordo com Dumont, a cultura da Índia é caracterizada por este fenômeno, provavelmente único no mundo, graças à qual a hierarquia aparece sem “mistura”. Assim, a Índia ocupa, por sua reafirmação da hierarquia, o ponto extremo das sociedades holistas – entendendo holismo para Dumont como uma “orientação geral dos valores”, na conformidade de cada elemento com seu dever inserido em um conjunto social abrangente.

Dedicou-se Dumont, de fato, à demonstração da história dessa configuração de valores até ela se deparar com a hegemonia da cultura ocidental moderna e puritana. Paralelamente, procurou produzir uma teoria da hierarquia, como princípio estruturador dos sistemas sociais e visões de mundo.

Esses sistemas foram chamados por ele de “holistas” (ou seja, relativos à totalidade), para chamar a atenção ao caráter apriorístico e totalizante de suas cosmologias. Dumont preocupou-se com a possibilidade de confusão do seu esquema analítico com a oposição de senso comum entre “tradição” e “modernidade”. Para ele, embora os sistemas ditos tradicionais (como o indiano) sejam efetivamente caracterizados pela preeminência do holismo e da hierarquia, e o sistema moderno pela hegemonia do individualismo, a proposta de uma conceitualização analítica mais rigorosa permite perceber tensões internas a cada sistema concreto. Estas, decorrentes da dinâmica complexa do princípio da hierarquia em confronto com tendências ou forças

sociais individualizantes. Isso é tanto mais verdadeiro nas sociedades modernas, nas quais a vigência do princípio da hierarquia não se interrompe – apesar de sofrer uma contínua desqualificação e oposição –, ensejando uma série de efeitos ideológicos e históricos fundamentais que a discutem, mas não a eliminam.

Desta forma, para Dumont, ao se fazer um paralelo com a Índia, as sociedades modernas não podem ser linearmente descritas como individualistas, mas sim como submetidas à “ideologia do individualismo”; em intensidade e formas que só a análise empírica pode determinar. Do mesmo modo, algumas sociedades tradicionais (aí incluída a cultura ocidental pré-moderna), como a indiana, não podem ser compreendidas senão pela análise concreta das combinações e tensões entre sua estrutura hierárquica fundamental e a presença de disposições individualizantes. Outras, do tipo vulgarmente descrito como tribais, obedecem a dinâmicas tão complexas quanto estranhas ao poder operatório desse modelo.

A noção de hierarquia em Dumont, a qual partiu do seu contato com o sistema social indiano, é muito precisa. Ele a entende como o princípio pelo qual toda a experiência humana (intelectual ou prática) pressupõe uma distribuição diferencial (culturalmente definida) do valor no mundo, que permite justamente a orientação do agente. Podemos dizer que Dumont casa o princípio das “formas de classificação” do famoso artigo de Durkheim & Mauss (*Algumas Formas Primitivas de Classificação*, 1903) com o princípio da marcação diferencial do sagrado (essencial ao argumento das *Formas Elementares* de Durkheim), ou pelo *mana* (base do ensaio sobre a magia de Mauss & Hubert, 1968). O argumento de Dumont não é, porém, mais tão pesadamente sociogenético quanto o de Durkheim: sua proposta se aproxima mais, pela abstração, do modelo da “significância flutuante”, ou seja, do caráter relacional do pensamento simbólico, proposto por Lévi-Strauss (2003, p. 43), como chave para a compreensão da vida simbólica e sua força nas ações dos agentes sociais (como em Weber).

Mais de uma vez Dumont evoca, como exemplo de sua proposta, o artigo de Robert Hertz sobre a “preeminência da mão direita”, no qual se demonstra a necessidade universal de uma sobremarcação simbólica de uma adjudicação diferencial de valor cultural, para além de uma possível tendência anatômica à dextralidade no ser humano. O último ponto mais abstrato dessa proposta teórica de Dumont é o da dissociação entre hierarquia e poder, assunto que mais nos interessa no momento.

E como ele sublinha, a distribuição diferencial de valor na sociedade não implica necessariamente dominação e exploração (categorias estruturantes das ideias

individualistas de poder: Estado e classe social, como apregoam Upinder Singh e todos os nacionalistas que seguem essa trilha). Seu exemplo predileto é o das castas indianas em que a preeminência hierárquica (sustentada pelo ideário mágico da pureza) incumbe aos mendicantes *brāhmaṇas*, na ordem hierárquica, serem os primeiros, enquanto o poder político incumbe aos *kṣatriyas* serem os segundos.

Um dos aspectos mais notáveis da proposta de Dumont é o da não linearidade da oposição entre os dois termos em questão. Como salienta o autor, seguindo Weber, todas as sociedades são essencialmente holistas, na medida em que têm que pressupor um agenciamento de sentido, uma cosmologia, *a priori*, e têm de se fundar em algum tipo de ordem relacional nas suas formas societárias efetivas. As sociedades influenciadas pela ideologia individualista têm como ideal algum tipo de superação ou inversão desse esquema universal. Mas, embora essa pretensão seja imensamente significativa, tanto em termos simbólicos quanto políticos, ela não abole as condições referidas, apenas as atualiza de modo paradoxal, afirmando, como valor totalizante, a negação e recusa da totalidade, construindo sua dinâmica nas relações entre sujeitos que se desejam autônomos.

Nesse contexto, temos a visão de Weber, a qual delimita as fronteiras da esfera política e toma como contraponto cinco outros domínios: ciência, religião, burocracia, economia e ética. É no diálogo com as virtudes de cada um destes que a especificidade da política se delineia, se molda; e ora se impõe, ora se submete.

Como vimos em Weber, os valores políticos não podem ser reduzidos a valores éticos, já que a natureza mefistofélica da política, em linhas gerais, deve ser entendida na conexão entre, por um lado, a natureza de seus meios (poder, força, violência) e o potencial de destruição e descontrole da ação que evoca. E, por outro lado, tem-se o estatuto especial do dever político, que restringe as pretensões universalizantes da ética, exigindo sua particularização ao rejeitar imperativos incondicionais. Ao contrário do que ocorre na esfera da ética, o dever político tem como referência o indivíduo enquanto membro de uma coletividade historicamente definida, e não o indivíduo como um valor em si. O político (profissional ou vocacional) é um indivíduo que vive e se move em configurações socioculturais específicas, em um duplo sentido: por um lado, o que ele está disposto e inclinado a reconhecer como um princípio de validade geral depende de suas próprias convicções íntimas, e estas ele adquiriu como participante em um determinado mundo; por outro, sua condição de pertencimento o leva a ter de responder por suas ações em face (e a partir) do grupo social e cultural em que se insere. A política

se constitui, assim, sobre valores particularistas, mas, ao mesmo tempo, não pode abdicar de preceitos na medida em que engendra deveres e virtudes que, se específicos a essa esfera – como é no caso indiano –, nela se pretendem valores universalizáveis.

De qualquer modo, as duas esferas (a da política e a da ética) não se sobrepõem. As exigências que a política impõe a quem nela se insere ou nasce, como na Índia, são fortemente marcadas por “indicações de conteúdo” para avaliação da ação, que fazem parte do reino dos valores culturais e não podem encontrar soluções absolutas e obrigatórias em premissas éticas. Por isso, os *kṣatriyas* indianos têm permissões e deveres que só a eles se voltam.

Na verdade, na ação política, como a dos *kṣatriyas*, não estão em jogo apenas o poder ou a paz e a satisfação individual ou o hedonismo, mas sim esforços responsáveis por uma causa que, apesar de transcendente ao indivíduo, requer persuasões pessoais.

Aqui, chegamos ao significado fundamental da postulação da honra como critério distintivo da política e bem caracterizada na Índia. Para Weber, essa especificidade do dever político está no exercício ponderado da responsabilidade, entendida como capacidade de agir e de responder pela retidão e eficiência da conduta em situações concretas. Seria, portanto, inerente à própria construção do sujeito político se comprometer, no duplo sentido que esta ação comporta: assumir compromisso e comprometer outrem. A condição de *pertencer* se mostra, assim, intrínseca à vida política. E, neste pertencimento necessário, residiria a possibilidade de constituição de uma honra que não se confunde com a noção moderna de dignidade. Se a dignidade moderna remete à existência de uma qualidade humana essencial, a honra, por sua vez, encontra o significado da realidade humana em sua singularidade e individualidade histórica. E, para Weber, o caráter diferenciado e localizado dos agentes em ação (que a dinâmica da honra pressupõe e recria) é essencial à especificidade da própria esfera política. Conclui-se, no mais, que os *kṣatriyas* são intrinsecamente relacionados à honra, mas não apenas inserida em uma coexistência entre violência e não-violência, senão com envolvente dependência hierárquica e coercitiva dos mendicantes *brāhmaṇas*, já que seu signo maior.

QUANDO O MENDICANTE PRESCREVE A POLÍTICA

O poder desse *kṣatriya* consagrado se materializa, de acordo com o tomo VI do livro político dos hinduístas, *Arthaśāstra*, em um reino constituído basicamente de sete

elementos “naturais”: o próprio rei, os sete ou oito conselheiros (*amātyas*), a região de domínio (*jānapadā*), a fortaleza (*durga*), o tesouro (*kośa*), o exército (*daṇḍa*) e o aliado (*mitrāṇi*).

Como efeito, a essa praticidade subjetivamente racional indiana, em particular ao *Arthaśāstra*, diz Weber (2013b, p. 498-499):

O “maquiavelismo” verdadeiramente radical, no sentido popular do termo, está representado de maneira clássica na literatura indiana, no *Arthaśāstra*, de Kauṭilya (muito antes de Cristo, segundo indicam, dos tempos de Chandragupta [séculos IV e III a.EV]). Diante dele, o *Príncipe de Maquiavel* é inofensivo.

Para entendermos esse “maquiavelismo” radical indiano, deve-se ter em mente que o autor do *Arthaśāstra*, com seu profundo realismo, defende que todos os atos políticos – independentemente do agente e do tipo de ato – são para maximizar o poder político e os interesses pessoais da realeza, mas tudo inserido em um *dharma* específico. Consequentemente, os princípios ou as obrigações moralistas não possuem quase nenhuma influência nas ações entre reinos, pois, como nos relata Zimmer (1997, p. 36): “não está [a ação] cerceada ou alterada em seus fundamentos por pudores morais [...] Os textos são secos, incisivos, inclementes e cínicos, refletindo no plano humano as leis desapiedadas do conflito animal” – o que Zimmer caracterizará como uma lei “do fundo do mar”, em sânscrito chamada de *Matsya-nyāya* (“lei dos peixes”), para a qual o mais forte come o mais fraco; leis estas que envolvem todo o âmbito político, diz Zimmer, e que remontam ao início dos tempos políticos indianos, bem como à história de toda a humanidade – mas, na Índia, repetimos, tudo inserido em um cercamento de *dharma*, com limites culturais.

Fato que representa, segundo Weber, um tipo ideal e verdadeiro manual de política e de guerra do mundo brahmânico, e que orienta os reis a manterem tamanho poder.

O *Arthaśāstra* foi composto mais ou menos no século III a.EV. por Cāṇakya Paṇḍita, também conhecido como Kauṭilya ou Vātsyāyana, um *brāhmaṇa* mendicante e conselheiro do primeiro rei – fora dos ditames épicos e míticos – que unificou o subcontinente indiano em um império, o do guerreiro Candragupta (317-293 a.EV.). Esse rei é o mesmo que exterminou os exércitos dos sucessores gregos de Alexandre (323 a.EV.), pois se sabe que, imediatamente após a morte de Alexandre, Candragupta e seu conselheiro Cāṇakya começaram a conquista dos territórios indianos e derrotaram os invasores gregos sem nenhuma piedade (ARTHAŚĀSTRA, XV.1.73).

O império Maurya, estabelecido por Candragupta e continuado por seu filho Bindusana, entre 293-268 a.EV., e por seu neto *Aśoka* (primeiro rei budista), entre 268-232 a.EV., tinha proporções espantosas para a época, já que a sua população estava em torno de 50 milhões de habitantes, sendo, portanto o império mais próximo do futuro império mongol, abarcando o que hoje conhecemos como Irã, Afeganistão e Paquistão, chegando até a Bengala, na extremidade nordeste da Índia (BHATTACHARJEE, 1982, p. 59).

Segundo os relatos de Megástenes, embaixador de Alexandre e depois de Seleucus no império Maurya, o exército de Candragupta totalizava cerca de 600.000 infantas, 30.000 cavaleiros, 8000 carruagens e 9000 elefantes. A capital desse império era Pataliputra, atual Patna, no Norte da Índia e próxima ao Nepal, e possivelmente a maior cidade do planeta na época, uma vez que era duas vezes maior do que Roma no governo de Marcus Aurelius, com cerca de 13km de comprimento e 20,5km de largura, contendo 570 torres de pedras e centenas de torres para arqueiros, além de 64 grandes portões, todos cercados por um fosso com 185m de largura e 14m de profundidade (THAPAR, 1996, p. 66).

Um reino como esse, com um grande exército em um grande território, necessitava certamente de um rei com um conselheiro *brāhmaṇa* de tamanha grandeza. Cāṇakya foi esse *brāhmaṇa*, o qual legou à Índia, com base na literatura brahmânica, um manual de política capaz de assustar qualquer estrategista ocidental por seu realismo extremado e sem nenhuma ligação com uma concepção de moral moderna, mas que, ao mesmo tempo, se moldava a partir das regras sagradas de uma Índia mais antiga e estabelecida por códigos de leis que previam e prescreviam a não-violência.

O historiador indiano Dharmananda Kosambi (1994) traduz a obra de Cāṇakya como “Ciência da Política”. Já o historiador e indólogo Llewellyn Basham (1963) a traduz como “Ciência do Ganho Material”. Nós preferimos a tradução de Kosambi, pois, apesar de tal obra se referir tanto ao ganho material quanto à política, a obra abrange e intenciona a conquista e proteção de um reino, oferecendo uma ciência técnica para a vitória militar.

Como nos instrui Weber (1992, p. 662), as comunidades políticas “[...] podem limitar-se a exercer uma ação cujo conteúdo consiste na segurança contínua do domínio de fato em um determinado espaço”. Nesse contexto, o principal objetivo é a vitória e não o ganho material em si, visto que o sentido máximo da vida de um guerreiro indiano *kṣatriya*, como já observado, é sair desse mundo em direção aos planos celestiais por

meio da morte gloriosa – sendo vergonhoso e uma grande desonra morrer em um leito doméstico –, como novamente vale à pena lembrar:

O céu de Indra sempre foi, para o guerreiro indiano, nos casos de morte por ato heroico, tão certo quanto o Valhala para o germânico. O nirvana, contudo, o guerreiro indiano teria desprezado tanto quanto o germânico haveria desdenhado o paraíso cristão com seus anjinhos (WEBER, 2013b, p. 448).

Esse valor tradicional é sabido por Cāṇakya, e a partir disso escreve sua obra, a qual possui sua nítida formação brahmânica voltada para a educação dos reis.

Em suma, o objetivo do guerreiro *kṣatriya*, para tal autor, é o poder e a conquista. Ele chega a afirmar que “o poder é posseção de força” e que “a força transforma a mente”; o que também demonstra uma preocupação não só com o comportamento externo, pragmático e material do *kṣatriya*, mas também com os pensamentos subjetivos dele. O autor objetiva dar à realeza uma técnica que a leve à satisfação de possuir os três bens de um guerreiro: a “conquista do mundo”, a visão espiritual e o máximo prazer (ARTHAŚĀSTRA, IX.7.60).

Para Cāṇakya, após o rei ter “conquistado o mundo”, deve dividi-lo em uma sociedade hierárquica ócupla de *varṇa* (casta) e *āśrama* (estágios da vida)²⁴, de acordo com os preceitos brahmânicos. Mas essa “conquista do mundo”, à qual o autor se refere, se restringe ao mundo indiano e suas proximidades, pois, além (em transposição) desse espaço geográfico – já na sua época –, todos eram considerados incivilizados ou *mlecchas* e, portanto, sem interesse para uma conquista digna de um grande rei ariano. Era, na verdade, em prol de uma conquista de um Estado “puro”, em território “civilizado”, pois só assim se teria honra brahmânica, não apenas a honra em si. O “mundo” a ser conquistado, de acordo com Cāṇakya, está, assim, entre os Himalaias e o Oceano Índico, e entre o Mar Árabe e a Baía de Bengala, abarcando uma área, de acordo com o próprio Cāṇakya, de 1000 *yojanas* ou 14.500 km em uma extensão transversal; extensão conquistada, por exemplo, pelo império *Maurya*.

Aqui, embarca Nietzsche com força total, no sentido de se perceber a política da Índia antiga calcada em um dever que não se molda por padrões de bom ou ruim, mas por padrão de casta, o qual se deriva das normas de magia das práxis de um passado

²⁴ As quatro camadas sociais (as *varṇas*) são: *brāhmaṇa* (sacerdote, mago, artista, poeta, professor ou intelectual mendicante), *kṣatriya* (guerreiro, príncipe ou administrador), *vaiśya* (mercador ou fazendeiro) e *śūdra* (trabalhador manual, incluso engenheiros, médicos que lidam com cirurgias e auxiliares jurídicos); já as etapas passageiras e sucessivas (os *āśramas*) da sociedade são: *brahmacārin* (estudante), *gṛhastha* (casado), *vānaprastha* (retirante anacoreta) e *sannyāsin* (renunciante) (SMITH, 1997, p. 68; FLOOD, 2008, p. 83-91).

remoto indiano (WEBER, 1987, t. II, p. 34). Em outras palavras, para uma casta, *isso* pode ser *ruim* ou *bom*, para outra, não, e até mesmo o extremo oposto. Explicará Huston Smith (1997, p. 63) que “se você perguntar como se deve viver, o hinduísmo responderá que o seu modo de viver depende não só do tipo de pessoa que você é, mas também do estágio da vida no qual você está agora”. O *bom* e o *ruim* são, portanto, relativos e dependentes de contextos e da sua inserção ou posição na hierarquia social, já que a justiça, honra e dever, por exemplo, se definem como elementos para os quais os privilégios são proporcionais às responsabilidades (SMITH, 1997, p. 69). A Hierarquia esta sancionada por Weber nas primeiras linhas de seu *Hinduismus und Buddhismus*, como a maior estrutura estamental imóvel ou imperturbável já vista.

E para elucidar ainda mais a ideia de Weber sobre essa que considera uma imperturbável hierarquia, deve-se saber que:

A ordem de vida hindu fazia de cada uma das diferentes profissões objeto de uma lei ética particular, um *dharma*, e separava-as umas das outras em castas, colocando-as numa hierarquia fixa [...]. Assim, foi possível expandir de maneira coerente o *dharma* de cada uma das castas – dos ascetas e brâmanes até os meliantes e prostitutas – [...] Entre elas, também relacionadas à guerra e à política (WEBER, 2013b, p. 498).

Em outros termos, uma sociedade que se faz necessariamente *imutável* por estar baseada em uma *hierarquia*, no sentido profundo da palavra, ou seja, uma antonímia de “confusão”, por ser *hierós* (*sagrada*) em *arkhé* (*comando*) o filo do equilíbrio das variedades presentes nas camadas portadoras.

No mais, será por tal motivo que Weber verá nesse sistema hierárquico indiano uma tipologia de “religiosidade orgânica”, ou seja, baseada em estamentos e profissões como abraçadas pela natureza, mas construídas e moldadas pelos próprios agentes, com ações e decisões práticas, nesta e em vidas anteriores. Isso implica dizer que o *karma* (ou substratos de ganho e perda) desse indivíduo nada mais é do que aquilo que moldou em circunstâncias prévias – junto aos Deuses, mundos e sociedade –, e que agora resulta em sua inerência, a qual compõe o cosmos objetivo da sociedade e de sua identidade. Isso se diferencia muito da providência apontada por Weber em Tomás de Aquino e Pascal – apesar da verossimilhança em torno da “santificação pelas obras”, já que esses defendem a *causae naturales* ou o acaso do *officium* (WEBER, 2004, p. 193, n. 57) –, como da providência calvinista. Desta última, mais distante, uma vez que, apesar de formar um sistema de vida, rechaça o poder das ações e decisões isoladas e elimina a magia como meio de salvação da alma (WEBER, 2004, p. 105-106).

QUANDO O MENDICANTE REJEITA A ÉTICA PURITANA (CAPITALISMO)

Mas não só estas diferenças se apresentam para que o típico capitalismo racional e moderno não seja manifestado e motivado na Índia, pois politicamente também possui sua parcela de impedimento necessário, uma vez que a gênese da ética intramundana racional no Ocidente está ligada, informa Weber, à aparição de uma base com “burguesia política da cidade”, algo totalmente alheio ao mundo indiano e asiático (WEBER, 1987, t. II, p. 354). Weber ainda acrescentará que “os centros culturais ocidentais se formaram, no geral, em lugares de comércio exterior e de trânsito [...], o contrário sucedeu na Ásia” (WEBER, 1987, t. II, p. 357), ou seja, uma total alheação do intelecto ou de sua concentração espacial ao comércio.

Esse alheamento se torna fatídico, especialmente por quatro grandes motivos: 1. devido à firmeza do poder de grupo de parentesco; 2. devido à heterogeneidade das castas (ou *varṇas*); 3. devido aos *brāhmaṇas*, ou 4. devido à intelectualidade indiana não se interessar pela práxis da política instrumental e nem lidar com bens materiais diretamente, já que apenas orientavam os membros da realeza quando necessário e para que o *dharma* se estabelecesse sempre e em todas as ações reais (WEBER, 1987, t. II, p. 355). Fatores que, obviamente, não excluem os ditames da violência ou da não-violência, típicos, sancionados e especificados para cada camada social. O intelectual indiano está interessado, em última instância, na libertação atemporal promovida pela mística, evitando ao máximo o maquiavelismo da política para si e seu contato com aqueles que consideravam bárbaros ou *mlecchas* ocidentais²⁵, especialmente, sendo ritualmente impuros (*mit dem westländischen Barbaren*) (WEBER, 1987, t. II, p. 357). Dessa forma, estavam e se mantinham bem longe dos centros comerciais e dos intercâmbios econômicos com outros povos. Mas, na diretriz, aconselhamento ou jurisprudência para com o político, rei etc., a política instrumental era exigida, já que de sua natureza ontológica.

Por outro lado, em Weber, o caráter econômico não é determinista e muito menos algo inerente em qualquer espaço geográfico, senão também construído historicamente, ora sob a visão mágica do mundo, ora sob a visão desencantada ou desmagnificante do mundo. Por exemplo, no caso indiano, dirá o alemão que:

²⁵ Aliás, o termo “bárbaro” remota a uma antiguidade do sânscrito *barbara* ou aquele que fala esquisito.

A ética de casta glorifica o “espírito” do ofício [vocação], não o orgulho do *rendimento* econômico monetário nem o prodígio da técnica racional que resulta do emprego racional do trabalho, senão na habilidade manual [...] que se manifesta na beleza e bondade do produto (WEBER, 1992, p. 353-54).

Nessa perspectiva, a ação das castas sobre o “espírito” da economia é o oposto do racionalismo puritano moderno, uma vez que as divisões do trabalho de uma empresa moderna seriam impossíveis, levando em conta a visão de pureza e impureza das castas e de suas diversas vocações. Está longe dela, portanto, a ideia de racionalização do modo de produção que constitui a base de toda técnica racional, o que não implica dizer que ela não seja racional, apenas não sendo racional à moda moderna. E, conclui Weber (1992, p. 353): “a consagração ética deste racionalismo econômico, do ‘empresário’, é algo que corresponde à ética do protestantismo ascético”, ou seja, de um modo de ser ocidental da modernidade, não antes dela, em nenhum espaço conhecido, o que não representa o caráter de ontológico, apenas de motivação subjetiva que leva a uma ação específica e com um efeito provável.

É sabido que, em Weber, o Ocidente só se desencantou economicamente após o advento do protestantismo, e o Oriente nunca ficou desprovido de racionalidade econômica, apenas não aderiu ao mundo racionalista e técnico por relacionarem o mundo com Deuses e entes mágicos, os quais regiam as forças das relações. Por conseguinte, não ter a riqueza como fim último não caracteriza o Oriente como desprovido de uma mentalidade econômica, típica do ocidental protestante, como bem aplicado entre os confucionistas, por exemplo, mas apenas o caracteriza como possuidor de uma mentalidade que escolheu: ao invés de seguir o mesmo caminho, optou pelo lado mágico do mundo como algo mais conveniente e propício para se libertar deste próprio mundo, mesmo ainda estando nele.

Nunca e em nenhum momento Weber falou em “incapacidade” oriental, seja para qual finalidade for. Há a escolha, há o desenvolvimento mental de uma visão de mundo que aceita alguns valores e outros não, como sendo mais interessantes e dignos de serem vividos e conhecidos. O Oriental não optou em seguir uma racionalidade econômica típica do ocidental moderno, seja por ter a certeza de sua desvalorização do sentido da vida, seja por saber que tal empreitada racionalista acarreta uma quebra da hierarquia sagrada, da sociabilidade desejada e necessária e dos liames que interferem na convivência do homem com a natureza.

Weber (1992, p. 485) dirá que no Oriente: riqueza, poder e honra são as promessas para este mundo; o que implica dizer que optaram por um progresso racional típico, mas sem ovacionarem um comércio com diretrizes empresariais ou financeiras. E não possuir um comércio racional significa, na visão de Weber, não seguir os ditames de ações sociais que visam um fim com essa racionalidade. No mundo indiano, o comércio possui um fim em si mesmo, não meios para alguns fins. O fim último das sociedades mágicas ou guerreiras são a saída do mundo, mesmo que isto implique a busca de riquezas nesse mundo. Riqueza não é um sinal de bondade, ser e estar eleito por um deus, ser bom cidadão e poder fazer quase tudo que queira, desde que possa comprar – como assim se impregnou no mundo ocidental moderno. Portanto, participar e defender a visão mágica do mundo, como evidenciado no Oriente estudado por Weber, nos fornece uma Índia do outro lado da margem de uma moral *auri sacra fames, homo faber* etc. Weber será sempre enfático nesse ponto, levando-o a concluir que será por isso que na Índia se mingou todo o processo de “aburguesamento” puritano, uma vez que não se optou por aceitar nenhuma técnica de vida cotidiana que dependesse ou precisamente de uma prova da virtude intramundana diária. Os indianos, em outros termos, não precisam provar aos demais ou a seus Deuses sua devoção via riqueza, possuindo outros sentidos e outras finalidades para ela (WEBER, 1992, p. 461). Ao velho indiano, dirá Weber, lhe basta, como condição de fidelidade religiosa ou existencial, a observância do *dharma* ou preceitos capitais de rituais práticos, particulares de cada casta, e a obediência aos *sadhus* (mendicantes *brāhmaṇas* destacados).

Assim, os reis e toda a realeza indiana da antiguidade costumam seguir e receber orientações legalistas dos *brāhmaṇas* eruditos, tendo a riqueza como mero meio, não como fim. E, uma vez que essas leis e a mendicância são acima do poder real, faz-se necessário que cada rei possua vários conselheiros *brāhmaṇas*, sendo um deles o *purohita* (“aquele que está à frente”): um *brāhmaṇa* que orienta magicamente cada passo do rei. Esta função de *purohita* tem uma importância tal que até os Deuses rejeitam as oferendas de um rei sem um – este está para o rei como o pensamento está para a ação, dizem os textos clássicos. Weber assim esclarece:

Como uma torre, o *brāhmaṇa* ofuscava o rei. Ele não era apenas um "super-homem" ritualístico, mas seu poder se igualava ao dos deuses, e um rei sem um *brāhmaṇa* é simplesmente considerado "desprovido de orientação", pois a orientação do *purohita* era compreensível por si mesma. (WEBER, 1996, p. 210).

O que diferenciaria o estado clerical e medieval europeu do indiano será a autonomia do mago, que  triunfantemente um mendicante: uma real situação insonhvel para os europeus cristianizados. Dificilmente um rei taumaturgo, ungido pela Igreja francesa ou inglesa (BLOCH, 1998), seria deposto por um simples desejo legalista de franciscanos maltrapilhos, por exemplo. Na ndia, por outro lado, as relaoes de poder não dependiam de classe social, mas de casta e magia, seja na intelectualidade, economia, política, arte, erotismo ou âmbito doméstico. As esferas estavam atreladas ao jardim mágico indiano.

Não deixando escapar o imaginário típico dessa época indiana, podemos constatar que um dos Deuses hinduístas, Kṛṣṇa, afirma que “*narnm ca nardhipam*” (BG, X. 27), ou seja, “entre os seres humanos eu sou o rei” (MARTÍN, 2009, p. 189). Desta forma,  a partir da presença e do conselho dos *brhmaņas* que os reis ou *kṣatriyas* passam a ter um *status* concreto (social) de *nara-deva* (homem divino): aquele que mantm a lei para que todos *varṇasaṅkaras* (inseridos na *varṇaśrama*, ou o sistema cuplo social) possam seguir apropriadamente os princípios do *dharma*. Acrescentamos que no mais antigo texto indiano, o *Rg Veda* (IV. 50. 8), se diz: “habita próspero em sua morada, para ele na terra prodigaliza todos os seus dons, a ele o povo obedece de bom grado, o rei para quem o *brhmaņa* mendicante está em primeiro lugar”.

No mais, desconhecemos alguma história na literatura indiana que mencione um rei *kṣatriya* que não dependa da *vipra-bala*, isto , da sanção ou benção de um *brhmaņa* para qualquer atividade real que envolva a sociedade em geral ou algum grupo em especial. Portanto, nada pode sair da jurisdição ou visão do *dharma* e da conclusão filosófica e prática, própria de cada caso e determinada por um *brhmaņa* mendicante.

Nesta articulação entre hierarquia e poder ou entre intelecto desprovido de bens materiais com a realeza, a primeira posição social cabe ao *brhmaņa*, pois  quem consagra o poder régio, o qual, de resto, repousa apenas na força. Como já sabido, o rei  consagrado pelos *brhmaņas* através do sacrifício *rjasya*, o qual representa o resultado das cerimnias anuais – uma espécie de celebração do “ano novo”, geralmente no mês de março – para a “restauração” do Cosmos, tendo o futuro rei como aquele que incorpora magicamente esse Cosmos. Ao se transformar em candidato cosmocrata, o futuro rei regride ao estado embrionário e, por isso, há a preparação anual para que ele possa renascer misticamente enquanto ser cósmico – condição plenamente realizada quando ele se senta no trono (ELIADE, 1999, p. 164-65).

Em suma, a grande surpresa que Weber nos lega, diante de tudo isso, é o fato de, na Índia antiga, os mendicantes intelectuais estarem no topo da hierarquia social e ao mesmo tempo terem o poder mágico e prático de destronarem os reis. Para um sistema ocidental moderno que repousa estritamente no ter, na burocracia e em poderes profissionais, já que o mando está nas mãos de quem é rico e mantém-alimenta-determina os poderes, tal contexto indiano se demonstra surreal.

CONCLUSÃO

A estrutura e as ideologias das monarquias antigas e do Estado-nação indiano moderno são muito diferentes. Todavia, algumas questões fundamentais permanecem as mesmas, por serem substratos sociais ou subprodutos históricos, mas devem ser abordadas de maneiras diferentes. Todos os Estados modernos racionais-legais tentam – e aqui trazendo a tipologia para a realidade – a partir de suas constituições jurídicas e racionalidades próprias, não mais mascararem teoricamente o uso da violência (contra humanos e não-humanos), mas ainda buscam incessantemente todos os meios e ideologias marcantes para serem sancionados socialmente (na prática), o que, em nossa perspectiva, especialmente aos antigos indianos, sabe-se que não havia nenhuma máscara (teórica ou prática), já que a violência era estabelecida por repressão pública e sancionada sem restituição.

Paralelamente, o econômico não era determinante a quem estava acima do poder ou a quem poderia desmontá-lo. Esse só participava significativamente do jogo quando ausente, como vimos, para definir e reafirmar o grupo (de *brāhmaṇas*) que realmente controlava indiretamente o poder. Por sua vez, o político não era ou não tinha o direito de ser absolutista ou déspota, mas o dever de cumprir com um *dharma* específico, próprio de sua casta e atrelado à dádiva perante tais magos ou intelectuais mendicantes.

O objetivo desse ideário, portanto é sempre apresentar a violência do Estado como força necessária e sagrada, não como restitutiva ou meramente punitiva, mas ritualística, controlada ideologicamente pelos *brāhmaṇas* e executada pelos políticos. Em suma, os Estados indianos ou os poderes constituídos para uma determinada região subcontinental indiana, quantitativa ou simbolicamente significativa, apresentavam essa violência como necessária para defender o *dharma* (próprio de seu reino e das demais camadas sociais) e a manutenção da hierarquia particular de seu sistema social. Porventura, as ações políticas “independentes” da tradição estão



meramente atreladas à efetividade do habitual, simpatia ou antipatia pessoal ou conveniência utilitarista; mas sempre atreladas à lei brahmânica. E, para o dominador que quebra a lei ou desrespeita os limites da tradição, há o que Weber (2000, p. 148) chama de resistência com “revolução tradicionalista”. Tudo isto é abalizado com casos e sentenças precedentes.

Hoje, desde Gandhi, a Índia se apresenta como defensora de uma nação pacífica, tentando se manter de pé como tal por meio de um ideário tradicional reformulado ou desejado enquanto ideia pulsante, mas não mais controlado por intelectuais ou *brāhmaṇas*, senão, como acontece globalmente, por mercadores. A própria casta dos *brāhmaṇas* perdeu os princípios antigos que a regiam: ter nascimento em família *brāhmaṇa* e demonstrar na prática suas habilidades para permanecer nela.

A casta dos *brāhmaṇas* perdeu sua força por ter eliminado a prerrogativa da vocação desde o advento do budismo, mantendo unicamente o determinismo do nascimento, o que, obviamente, favorece em grande escala a corrupção, o profissionalismo (viver “da” casta) e a fragilidade ideacional frente aos novos ditames do mundo capitalista. Notadamente, por influência da força e aliança burguesa-puritana ocidental, hoje globalizada, outra casta, a dos mercadores (*vaiśyas*), se impõe sem precedentes, ditando novas regras e costumes a todos os povos.

No mais, os Estados modernos são muito mais poderosos do que seus equivalentes antigos. Eles têm poderes muito mais efetivos de vigilância externa sobre os súditos e controle muito maior sobre os instrumentos de força. Antes, a vigilância era mais interior, estava na cabeça e nas entranhas do indivíduo, acompanhava seu dever-ritual cotidiano, seus mais minuciosos sentimentos e pensamentos. Hoje, a vigilância e a violência são mais rápidas e brutais, possuindo meios mais “sofisticados” para justificar sua ação e presença. E, a partir de uma mídia planejada e racionalmente sedutora, se torna extremamente seletiva, classista e manipuladora da opinião pública.

As novas tecnologias, razões e armas permitem esse tipo de controle micro e macrofísico, ampliando para o campo das ações em larga escala, já que mercadores não se utilizam ou se favorecem da filosofia ou magia, mas de religião desencantada e espírito outro: ideário puritano e sua “desumanidade patética”, “individualismo desiludido e coração pessimista, como o que ainda hoje percute no ‘caráter nacional’”, dirá Weber (2004, p. 95-96). Um violento arsenal que pune pecados objetivos-impessoais e cria meritocracias, vergonhas e ascetes intramundanas em torno de um “trabalho

profissional sem descanso” (WEBER, 2004, p. 102); santificação da vida que se assume como “administração de empresa” (WEBER, 2004, p. 113).

Noutros termos, os antigos pensadores indianos estavam muito conscientes da tensão entre o princípio da não-violência, os perigos de um determinismo econômico e a necessidade do Estado de se permitir uma certa quantidade de violência e não se submeter ao mercado. Isso porque se sabia que a linha entre força justificada e violência injustificada é difícil de traçar e depende da perspectiva: tempo, lugar e circunstância – assim como a *auri-sacra-fames* fora incisivamente combatida. Retomar este importante debate requer duas coisas: que reconheçamos a violência política como um problema histórico e fatídico e consideremos a não-violência, estruturada e delimitada, como um valor pensável e até desejável, mas pouco provável no domínio político de hoje, especialmente sem uma dádiva ou economia solidária que a sustente, e sem *brāhmaṇas* que a suporte.

REFERÊNCIAS

Literaturas Indianas

(BG) – BHAGAVAD-GĪTĀ. By Graham M. Schweig. “The Beloved Lord’s Secret Love Song”. New York: Harper One, 2007.

(BG) – BHAGAVAD-GĪTĀ. By MARTÍN, Consuelo. Bhagavad-gītā. Con los comentarios advaita de Śankara. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

(BP) – BHĀGAVATA PURĀṆA. Por Swami Prabhupada. “Śrīmad-Bhāgavatam”. São Paulo: BBT, 19 tomos, 1995.

ARTHAŚĀSTRA. By R. P. Kangle. Delhi: Motilal Banarsidass, vols. I-III, 1986.

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

(RV) - ṚG VEDA. By Wend Doniger O’Flaherty. The Rig Veda. London: Penguin Books, 2004.

Outros

ARON, Raymond. **La sociología alemana contemporánea.** Buenos Aires: Paidós, 1965.

BASHAM, Arthur L. **The wonder that was India.** New York: Hawthorn Books, 1963.



- BHATTACHARJEE, Arun. **History of ancient india**. Delhi: Sterling Publishers, 1979.
- BLOCH, Marc. **Les rois thaumaturgues**. Paris: Gallimard, 1983.
- BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- BURCKHARDT, Titus. **Ciencia moderna y sabiduría tradicional**. Madrid: Taurus, 1982.
- BURNOUF, Eugène. **Lotus de la bonne Loi**. Paris: Imprimerie Nationale, 1852.
- COHN, Gabriel. **Crítica e resignação, fundamentos da sociologia de Max Weber**. São Paulo: T.A. Queiroz, 1979.
- CONRAD, Dieter. Weber's Conception of Hindu *Dharma* as a Paradigm. In: KANTOWSKY, Detlef (org.). **Recent research on Max Weber's studies of Hinduism**, 1986, p. 169-192.
- DUMONT, Louis. **Homo hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações**. São Paulo: EDUSP, 1997.
- ELIADE, Mircea. **Mefistófeles e o andrógino**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FLOOD, Gavin. **El hinduísmo**. Madrid: Akal, 2008.
- KANTOROWICZ, Ernst. **The king's two bodies: a study in medieval political theology**. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- KOSAMBI, D.D. **The culture and civilization of ancient India**. Delhi: Vikas P. House, 1994.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. "Introdução à obra de Marcel Mauss". In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 11-46.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MAYER, Adrian. The king's two thrones. **MAN**, New Series, vol. 20, n. 2, p. 205-221, Jun.1985.
- MONROY, Pedro. **Max Weber y la India**. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2005.
- MURRAY, H.J.R. **A history of chess**. New York: Skyhorse Publishing, 2015.
- NOIRÉ, Ludwig. **Die Doppelnatur der Causalität**. Leipzig: Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2021.
- PANIKKAR, Raimundo. "In the Notion of Human Rights a Western Concept?" **Interculture**, vol. XVII, n. 1, Cahier, 1982.

- PIERUCCI, Flávio. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2003.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. **Studie über Hinduismus und Buddhismus**. Frankfurt: Suhrkamp, 1984.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. **Paradoxos da modernidade**: cultura e conduta na teoria de Max Weber. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- SINGH, Upinder. **Political violence in ancient India**. Harvard University Press, 2017.
- SMITH, Huston. **As religiões do mundo**: nossas grandes tradições de sabedoria. São Paulo: Cultrix, 1997.
- SOUZA SANTOS, Boaventura de. “Uma Concepção Multicultural de Direitos Humanos”. **Lua Nova**, n. 39, p. 105-124, 1997.
- STUTLEY, Margaret. **The illustrated dictionary of Hindu iconography**. Boston: Routledge Library Editions: Hinduism, 2019.
- THAPAR, Romila. **A history of India**. Baltimore: Penguin Books, 1966.
- ZIMMER, Heinrich. **Filosofias da Índia**. São Paulo: Palas Athena, 1997.
- WEBER, Max. **Ensayos sobre sociología de la religión**. T. I-III, Madrid: Taurus, 1987.
- WEBER, Max. **Economía y sociedad**: esbozo de sociología comprensiva. México: FCE, 1992.
- WEBER, Max. **Hinduismus und buddhismus**. Tübingen: J. C. B. Mohr., 1996.
- WEBER, Max. **Weber**. Org. de Gabriel Cohn. Coleção GCS, n. 13, SP: Ática, 1999.
- WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Vol. I, Brasília: Editora UNB, 2000.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WEBER, Max. **From Max Weber**: essays in sociology. Editado por Hans Gerth e Wright Mills. London/New York: Routledge, 2009.
- WEBER, Max. “Ciência como vocação”. In: BOTELHO, André (org.). **Essencial Sociologia**. São Paulo: Penguin Classics/Companhia das Letras, 2013, p. 392-431.
- WEBER, Max. “Política como vocação”. In: BOTELHO, André (org.). **Essencial Sociologia**. São Paulo: Penguin Classics/Companhia das Letras, 2013b, p. 432-505.

WILKINS, W. **Mitologia hindu**. Barcelona: Visión, 1980.


NOTAS

TÍTULO DA OBRA

MAX WEBER, O MENDICANTE E O POLÍTICO NA ÍNDIA: OU QUANDO O NÃO-PURITANO GERA A NÃO-VIOLENCIA

Arilson Silva de Oliveira

Pós-doutor em Sociologia da Religião
UFCG, Departamento de Ciências Sociais
Campina Grande, Brasil
arilsonpaganus@yahoo.com.br

 [tps://orcid.org/0000-0002-2415-1896](https://orcid.org/0000-0002-2415-1896)

LICENÇA DE USO Os autores cedem à **Em Tese** os direitos exclusivos de primeira publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a [Licença Creative Commons Attribution 4.0 Internacional \(CC BY\)](#). Esta licença permite que **terceiros** remixem, adaptem e criem a partir do trabalho publicado, atribuindo o devido crédito de autoria e publicação inicial neste periódico. Os **autores** têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não exclusiva da versão do trabalho publicada neste periódico (ex.: publicar em repositório institucional, em site pessoal, publicar uma tradução, ou como capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial neste periódico.

PUBLISHER

Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política. Publicado no [Portal de Periódicos UFSC](#). As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade.

HISTÓRICO

Recebido em: 24/04/2023

Aprovado em: 27/06/2023

