

DADOS

Revista de Ciências Sociais

1990/volume 33

1

**Interpretação e
Narrativa**

IUPERJ





REVISTA DE CIÊNCIAS SOCIAIS

(ISSN 0011-5258) é uma publicação quadrimestral do Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, órgão de estudos e pesquisas em Ciências Sociais da Sociedade Brasileira de Instrução, fundada em 1902, mantenedora, também, da Escola Técnica de Comércio Candido Mendes, da Faculdade de Ciências Políticas e Econômicas do Rio de Janeiro e da Faculdade de Direito Candido Mendes.

DIRETOR

Candido Mendes

EDITORES

Cesar Guimarães
Charles Pessanha

EDITORES ASSOCIADOS

Elisa Pereira Reis
Luiz Eduardo Soares

SECRETÁRIA DE REDAÇÃO

Patrícia Campos de Sousa

PROJETO GRÁFICO

Antoninho de Paula/CRETA

Os conceitos emitidos em artigos assinados são de absoluta e exclusiva responsabilidade de seus autores.

CONSELHO EDITORIAL

Candido Mendes, Carlos A. Hasenbalg, Cesar Guimarães, Charles Pessanha, Edmundo Campos Coelho, Eli Diniz, Elisa Pereira Reis, José Murilo de Carvalho, Licia Valladares, Luiz Antonio Machado da Silva, Luiz Eduardo Soares, Luiz Werneck Vianna, Maria Alice Rezende de Carvalho, Maria Regina Soares de Lima, Neuma Aguiar, Olavo Brasil de Lima Junior, Renato Boschi, Ricardo Benzaquen de Araújo, Sérgio Abranches, Wanderley Guilherme dos Santos.

CONSELHO CONSULTIVO

Amaury de Souza, Antonio Octávio Cintra, Aspásia Alcântara de Camargo, Bolívar Lamounier, Carlos Estevam Martins, Celso Lafer, Eduardo Diatay B. de Menezes, Fábio Wanderley Reis, Fernando Henrique Cardoso, Francisco Weffort, Guillermo O'Donnell, Héglio Trindade, Luiz Gonzaga de Souza Lima, Maria do Carmo Campello de Souza, Mario Brockmann Machado, Octávio Guilherme Velho, Roberto da Matta, Roque de Barros Laraia, Ruth Correa Leite Cardoso, Silvio Marcelo Maranhão, Simon Schwartzman, Vilmar Faria.

REDAÇÃO E ASSINATURAS

DADOS - Revista de Ciências Sociais
Rua da Matriz, nº 82
Cep.: 22260 - Botafogo
Rio de Janeiro, Brasil
Tel.: (021) 286-0996
Fax.: (021) 286-7146
Telex: (021) 037842 DAWNBR
Cx. Postal 9091

DISTRIBUIÇÃO E VENDAS

EDIÇÕES VÉRTICE
Editora Revista dos Tribunais
Rua Conde do Pinhal, nº 78
Cep.: 01501
São Paulo, Brasil
Tel.: (011) 37-2433
Cx. Postal 678

Programa de Apoio a Publicações Científicas

SCT/PR



Debates e Embates na Antropologia: o Diálogo Índia-Europa*

Mariza G. S. Peirano

"We have, then, this problem of 'communication' — or gap in communication — among those who are contributors to the sociology of India. [...] The establishment of a common ground for discussion, therefore, remains as important a task now as it has been in the past and as difficult as Dumont says he found it."¹

Não foi pelo consenso, mas sim através de controvérsias que a antropologia, como outras disciplinas, desenvolveu sua tradição. Émile Durkheim contra Gabriel Tarde, depois Radcliffe-Brown contra Frazer, seguidos de Malinowski e Radcliffe-Brown até chegar a Lévi-Strauss contra todos. Estes episódios de dificuldade de comunicação e entendimento ficaram conhecidos e foram muitas vezes mitificados. Qualquer aprendiz de antropólogo toma conhecimento deles e é então que descobre que o sucesso de um dos protagonistas

* Este é o último de uma série de artigos, todos publicados na revista *Dados* ("A Índia das Aldeias e a Índia das Castas: Reflexões sobre um Debate", vol. 30, n.1, 1987, pp. 109-21, e "'Are You Catholic?' Relato de Viagem, Reflexões Teóricas & Perplexidades Éticas", vol. 31, n.2, 1988, pp. 219-42), resultado de uma pesquisa sobre o desenvolvimento da antropologia na Índia. Aproveito a oportunidade para registrar os agradecimentos acumulados nos últimos três anos: a David Maybury-Lewis, da Universidade de Harvard, e a T. N. Madan, da Universidade de Délhi, devo o apoio generoso que me permitiu realizar, respectivamente, a pesquisa bibliográfica e levar adiante as discussões com cientistas sociais indianos; ao Programa Fulbright-CAPEs e à Fundação Ford, o financiamento da pesquisa, e ao CNPq a bolsa para elaboração dos resultados. Peter Silverwood-Cope, que não viu este último artigo, acompanhou o desenvolvimento da pesquisa passo a passo e colocou os desafios que estimularam a sua realização; Bruce Bushey, também não mais aqui, acreditou na sua possibilidade. Agradeço a Roberto Cardoso de Oliveira o apoio de sempre; a Simon Schwartzman, o diálogo; a Peter Fry, a confiança; a Otávio Velho, o interesse amigo. Elisa Reis e Luiz Antonio de Castro Santos foram leitores exigentes e rigorosos, a cujas sugestões procurei atender. Sou grata a Wanderley Guilherme dos Santos pelo estímulo e a Charles Pessanha pela tolerância com as minhas preferências estéticas.

dados - *Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Vol. 33, n.1, 1990, pp. 119 a 146.

do debate não significa necessariamente que as idéias do rival tenham sido ultrapassadas mas que, no mais das vezes, foram assimiladas. À parte estes casos, outros debates menos visíveis e pomposos, mas não menos marcantes, deram sabor à disciplina: o famoso caso de Daisy Bates e Radcliffe-Brown é um deles, no qual Bates acusava Radcliffe-Brown de apropriação indevida de dados por ela coletados, além de maus-tratos e abandono na pesquisa de campo na Austrália. Na década de 60 foi a vez da ativa seção de Correspondência da revista *Man*, que inaugurou a publicação de discussões teóricas às quais os editores se compraziam em dar títulos pitorescos. "Twins Are Birds", "Erotic Birds", "Palpable Nonsense in the Conflict of Life and Death" são alguns tópicos que tiveram duração de vários números. Entre estas discussões, talvez "Virgin Birth" tenha sido a mais longa e a mais controvertida, além de ter mostrado um Edmund Leach mordaz e irônico no debate sobre a ausência da noção de paternidade fisiológica entre os trobriandeses estudados por Malinowski.²

Essas rápidas ilustrações deixam entrever que, apesar de irreverentes, os antropólogos são mais belicosos e irritadiços que o estereótipo do cientista social romântico, contemporizador e relativista que o mundo acadêmico em geral divulga. No entanto, se há disputa, é porque há posições em jogo: teóricas, institucionais ou outras. É curioso, portanto, notar que na última década as rivalidades estejam sendo substituídas pelas intenções e expectativas de um consenso disciplinar. Clifford Geertz e Louis Dumont são dois bons exemplos, dada a posição de destaque que ocupam no meio antropológico contemporâneo e as diferentes ênfases a respeito do problema. Para Dumont, o diálogo entre os cientistas sociais sempre foi uma preocupação, mas foi em 1978 que ele sugeriu que a comunidade deveria partilhar uma mesma visão da disciplina. Esta visão, inspirada em Marcel Mauss, pressupõe que os valores da comunidade antropológica se diferenciam da ideologia dominante do mundo moderno no seguinte sentido: ao invés dos valores individualistas, para os antropólogos os valores universalistas — que permitem ao pesquisador proceder à comparação — devem englobar os valores holistas — que dão conta do objeto de estudo em si.³ É interessante notar que foi Dumont quem um dia denunciou as implicações ideológicas do conceito de "comunidade" no pensamento ocidental,⁴ embora, quando trate da disciplina, faça da "comunidade antropológica" algo concebível, senão desejável.

Geertz parece mais cético: ele próprio não se incomoda em perpetuar o debate no interior da antropologia e, recentemente, fez de Evans-Pritchard o protótipo do vilão colonial e de Ruth Benedict, figura notável, simplesmente por haver popularizado a disciplina.⁵ Se um dia os antropólogos foram heróis, para Geertz hoje eles são simples mortais, cheios de fraquezas, dúvidas e ansie-

dades. No entanto, permanecem as esperanças no destino da antropologia como discurso intercomunicável: para ele, a disciplina atua "como possibilidade de discurso inteligível entre povos muito diferentes uns dos outros, em aparência, riqueza e poder",⁶ o que justifica plenamente o empreendimento.

Nessa cruzada pela compreensão mútua entre povos ou entre cientistas sociais, muitas vezes os pontos de vista ou as frustrações surgem em depoimentos ou autobiografias. Há pouco tempo este tópico foi levantado por Wanderley Guilherme dos Santos em termos de um depoimento pessoal,⁷ o que traz à memória o contexto também restrito e confessional em que Joseph Wortis, então um jovem psiquiatra norte-americano, registrou, em 1934, um diálogo com Sigmund Freud sobre o mesmo assunto. A conversa teria ocorrido durante uma seção de análise, registrada em um diário da época:

" 'It is disconcerting to see so much animosity among scientists, and I do not look forward to having similar experiences', I said.

'It is unavoidable', said Freud, 'and one had best prepare oneself for it'.

'One would think', I said, 'that differences of opinion should not prevent a friendly relation'.

'One ought to expect it, but it is unfortunately not so', said Freud. 'But it is not the scientific differences that are so important; it is usually some other kind of animosity, jealousy or revenge, that gives impulse to enmity. The scientific differences come later.'"⁸

Mais de 50 anos depois dessa conversa, continuamos a perseguir o ideal de uma coerência compartilhada, de esforços disciplinares coletivos, de uma convivência mais fácil, mas que talvez seja ingênua para quem conhece os debates alheios.

O tema deste artigo é um debate específico dentro da antropologia. Ele é interessante por dois motivos principais. Primeiro, pelo tempo de duração; talvez não exista outro debate documentado que ultrapasse, como este, 30 anos de existência. Segundo, o debate é importante por terem dele participado antropólogos de tradições disciplinares consagradas e também nativos (ou ex-nativos) antropológicos, incluindo especialistas de várias nacionalidades: franceses, ingleses, indianos, alemães, neo-zelandeses. Trata-se do debate "For a Sociology of India", publicado de 1957 até o presente na revista *Contributions to Indian Sociology*, e que se constitui numa das mais ricas etnografias da disciplina. Este vasto conjunto de artigos, todos com o mesmo título,⁹ é inusitado para nós que geralmente evitamos o confronto. Mas é justamente aí que surge um terceiro interesse: hoje, quando se sublinha o imperativo do diálogo inter pares para que a ciência se viabilize,¹⁰ este debate, para além da curiosidade etnográfica, talvez possa nos esclarecer sobre os limites possíveis de um enten-

dimento no âmbito das ciências sociais, tornando, quem sabe, mais realistas as nossas expectativas.

Seguindo esse roteiro de preocupações, dividi o artigo em três partes: na primeira, exponho os argumentos apresentados na série "For a Sociology of India" como dados etnográficos; na segunda, comento a dificuldade dos debates em geral e deste caso em particular; finalmente, teço considerações sobre a necessidade de aceitarmos os inevitáveis diálogos difíceis, refletindo o Brasil no caso indiano.

O DEBATE

Embora de muito prestígio na Europa e nos Estados Unidos, a revista *Contributions to Indian Sociology* é praticamente desconhecida no Brasil. Publicada atualmente na Índia e distribuída por uma editora norte-americana, ela nasceu de um empreendimento conjunto de Louis Dumont e David Pocock, envolvendo na sua publicação a Ecole des Hautes Etudes e a Universidade de Oxford, respectivamente. Talvez por razões semelhantes porque não há em nossas bibliotecas periódicos importantes como *Africa* ou *Oceania*, também não temos *Contributions*. A Índia, a África e a Oceania só remotamente estão no nosso horizonte intelectual.¹¹

O termo "sociologia" usado no título da revista tinha inspiração durkheimiana — não havia distinção entre antropologia e sociologia para os editores; a antropologia era um ramo da sociologia geral. Por outro lado, Dumont e Pocock formavam uma dupla peculiar: quando fundaram a revista, Dumont acabava de retornar de um período como *lecturer* em Oxford, onde havia recebido a influência de Evans-Pritchard, e Pocock, apesar de inglês, afinava-se com a herança francesa de Dumont. Os dois se consideravam herdeiros intelectuais de Mauss.

"For a Sociology of India" começou com a revista: foi o título do artigo inaugural de 1957, quando as contribuições na revista não eram assinadas. Tendo sido criada como um espaço para a divulgação de uma visão particular ao estudo da Índia, os artigos eram de Dumont e/ou Pocock. Sob essa aparência de humildade artesanal, em que o autor não se identifica, outros estudiosos da Índia perceberam talvez uma arrogância e reagiram com veemência às idéias dos editores. Somente três anos depois de inaugurada a revista passou a publicar sistematicamente artigos de outros autores.

O início polêmico da revista desanimou os editores, e pouco antes dela completar dez anos de existência Dumont e Pocock decidiram dar por encerrada

a publicação, considerando-a um esforço fracassado. Apesar desse diagnóstico sombrio, em 1966 o prestígio da revista já era notável e, com a anuência dos editores originais, ela saiu da Europa para renascer na Índia com uma nova numeração e com o subtítulo de *New Series*. Um conselho editorial composto por antropólogos de várias nacionalidades substituiu a dupla Dumont-Pocock, mas não deixou de incluí-los como consultor e editor, respectivamente. Dumont, no entanto, só voltou a publicar em *Contributions* em 1975 e Pocock, no ano seguinte.

A partir de 1967, época em que foi assimilada pelo Institute of Economic Growth da Universidade de Délhi, o título "For a Sociology of India" deixou de se referir a artigos específicos e passou a se constituir numa seção regular da revista. A *New Series* que se iniciava então (n.9, dez. 1966) deixava para trás um emocionado "adeus" de Dumont e Pocock e advertia em sua primeira contracapa: "Diferentemente de sua predecessora, a *New Series* não oferece uma abordagem única ao estudo sociológico das sociedades indianas, mas um fórum para a apresentação e discussão de diferentes pontos de vista". Vários autores se sentiram estimulados pela nova proposta e a revista passou a publicar uma média de oito artigos por número, em substituição aos dois ou três da encarnação anterior. Em 1975, uma nova modificação foi introduzida: sob a editoria de T.N. Madan, que assumiu o lugar do conselho anterior, a revista passou a ser publicada duas vezes por ano e a seção "For a Sociology of India" fechava o segundo número de cada ano. O termo "sociologia" fazia sentido agora, dentro da perspectiva indiana que não distingue sociologia de antropologia, por motivos que são indiretamente políticos: ambas são ciências sociais dedicadas à compreensão da sociedade indiana. Reconhecidos como antropólogos no exterior, na Índia os mesmos especialistas se apresentam como sociólogos.¹²

"For a Sociology of India" passou por várias fases durante os seus mais de 30 anos de existência. Ler a série de artigos é assistir à passagem de uma problemática eminentemente europeia para um projeto cosmopolita, mas indiano.

O Início do Debate

No começo não existia um debate, mas um artigo programático, escrito por Dumont e publicado em co-autoria com Pocock.¹³ Retrospectivamente, pode-se notar que os dois editores tentavam abrir um espaço para a Índia num meio acadêmico dominado pelos estudos de povos "primitivos": africanos, melanésios, indígenas norte-americanos. No artigo inaugural, Dumont e Pocock afirmam a especificidade da Índia como *civilização* e, enquanto tal, como totalidade. Procurando fugir dos estudos de pequena escala, os autores se propunham estudar a Índia através de suas idéias e valores, unindo os métodos etnográficos

cos tradicionais da pesquisa de campo à indologia e aos estudos clássicos, numa clara linha herdada de Mauss e Durkheim.¹⁴

Essa proposta continha ainda mais um desdobramento: a abordagem da Índia como civilização permitia a Dumont e Pocock usá-la como termo de comparação com o Ocidente, objetivo de longo prazo dos autores. E para concebê-la como totalidade, a despeito da enorme variedade etnográfica da Índia, Dumont e Pocock optaram pelo estudo de castas como valor ideológico. Através da combinação dos elementos conscientes e inconscientes ou, em seus termos, através de uma abordagem *from within* e *from without* seria possível construir uma configuração tal que permitisse a comparação com outras sociedades e eventualmente chegar a “uma idéia adequada de humanidade”. A comparação dos elementos *de dentro* e *de fora* permitiria, por exemplo, detectar que a hierarquia no sistema de castas na Índia equivale, no Ocidente, aos ideais individuais em termos da ideologia explícita. No entanto, a Índia hierárquica produziu o *sanyasi* (aquele que renuncia à sua casta) e o Ocidente individualista, o racismo.

O artigo de Dumont e Pocock obteve a primeira resposta pública em 1959, com o desafio do antropólogo inglês F. C. Bailey que, simplesmente, transformou o programa dos dois autores num questionamento: “For a Sociology of India?” foi o título escolhido.¹⁵ Neste artigo, Bailey fazia sérias objeções. Primeiro, negava que uma “sociologia de valores”, da forma proposta por Dumont e Pocock, fosse uma sociologia verdadeira. Para Bailey, o termo “sociologia” estaria reservado aos estudos que reconhecemos como inspirados em Radcliffe-Brown e a linha de Dumont e Pocock era, se muito, uma “culturologia”. Segundo, Bailey afirmava que os autores concebiam a Índia como totalidade porque sofriam de miopia etnográfica: só enxergavam o hinduísmo e desprezavam, portanto, as outras religiões indianas. Finalmente, Dumont e Pocock eram condenados por haverem deixado de lado as relações econômicas e políticas no seu esquema analítico. Por esta razão, Bailey também criticava duramente a ênfase nos valores fundamentais de casta, à qual ele contrapunha a importância do estudo de aldeias. O argumento baseava-se no fato de que castas não negam aldeias e que, na verdade, é nestas que se pode encontrar a realidade sociológica da Índia.¹⁶ Sugerindo uma comparação com casos similares ao indiano — para Bailey, o sul dos Estados Unidos e a África do Sul —, o artigo concluía lamentando a falta de clareza dos autores, a tendência infeliz de se basearem em afirmações mais do que em evidências, e a linguagem emotiva utilizada.

Frente a esse primeiro desafio, Dumont e Pocock reafirmaram sua adesão ao procedimento comparativo, mas com uma diferença: eles eram mais ambiciosos que seu crítico. Em novo artigo publicado em 1960,¹⁷ se propuseram ex-

plicar semelhanças e diferenças com o objetivo de contribuir para um crescimento teórico da disciplina. Este crescimento consistiria no questionamento de conceitos preestabelecidos e na eventual mudança do conteúdo de conceitos sociológicos como fruto de sua aplicação em diferentes sociedades. Assim, fatos políticos e econômicos, tão importantes para Bailey, poderiam ter outro significado na ideologia indiana, o mesmo sendo válido para o conceito de aldeia. De maneira um pouco velada, os dois autores já defendiam, aqui, o que seria no futuro uma das características dos trabalhos de Dumont: o questionamento dos conceitos sociológicos como produto do pensamento ocidental.

Nestes primeiros quatro anos de existência da revista nota-se, então, que o diálogo se faz entre interlocutores europeus: são antropólogos franceses e ingleses que têm a palavra e a autoridade; a Índia é apenas um objeto de estudo privilegiado, um *locus* etnográfico que os editores da revista desejam incluir no mundo acadêmico da antropologia consagrada. Os antropólogos indianos são convidados para o debate, mas Dumont e Pocock de certa maneira determinam por antecipação as regras do jogo e o papel que lhes é reservado no cenário geral. Para estes autores, a sociologia indiana ainda não tinha uma percepção clara de si própria devido às dificuldades que os antropólogos de lá enfrentavam em distinguir e aceitar as diferenças nem sempre conciliáveis entre os papéis de sociólogo e reformador. O desejo e a necessidade da ação produziam os meios para a pesquisa sociológica pura, o que fazia com que os resultados não fossem sempre claros.¹⁸

Vistas com olhos contemporâneos, pois, a proposta dos editores, a réplica de Bailey e a tréplica de Dumont e Pocock parecem bastante tradicionais: do lado francês (que inclui Pocock), a conhecida ênfase nos valores e nas representações; do lado inglês, a empiria dos fatos econômicos e políticos; do primeiro ponto de vista, a visão do sistema de castas como manifestação ideológica da religião; do outro, a realidade concreta das aldeias; Dumont e Pocock procurando combinar as visões *de dentro* e *de fora* e Bailey chegando a duvidar que a primeira até pudesse existir.

Essa discussão européia sobre a Índia poderia ter tomado um novo rumo em 1962, quando o filósofo/sociólogo hindu A.K. Saran escreveu, num periódico indiano publicado pela Universidade de Lucknow (onde ainda leciona), um comentário sobre o número então mais recente de *Contributions*. Sintomaticamente, o argumento de Saran em *The Eastern Anthropologist* só foi levado em consideração pelos contendores europeus quando seu ex-aluno, T. N. Madan, membro do novo conselho editorial que assumiu a *New Series*, introduziu suas idéias na primeira versão de "For a Sociology of India" que publicou. Mas isto já foi em 1966.

Transição

O período que vai de 1962 a 1967 pode ser visto, retrospectivamente, como uma transição da revista e do debate, que passaram dos europeus para os indianos, e tem início com a polarização que o artigo de Saran introduz. Profundo conhecedor dos clássicos europeus — como, aliás, todo bom *scholar* indiano —, descrito por Madan como “um severo crítico do positivismo” e “um filósofo social hindu”,¹⁹ a voz de Saran rompe o equilíbrio da comunicação que havia entre os contendores e chega a pôr em questão a possibilidade de que um *outsider* possa iluminar com suas categorias o pensamento nativo, mesmo quando este *outsider* é Louis Dumont. Os argumentos que Saran introduziu eram tão diferentes dos dos autores que o antecederam que as divergências prévias entre Dumont e Bailey pareciam, agora, paroquiais, senão insignificantes.

O que Saran dizia era que, numa sociedade tradicional como a Índia, o “interno” e o “externo” não podiam ser dicotomizados porque a consciência tradicional é unitária. O único ponto de vista *de fora* é aquele de outra sociedade: “social reality *qua* social has no outside”.²⁰ Para Saran, Dumont era um positivista e um individualista, fixado, como a maioria dos estudiosos ocidentais, em algumas categorias da civilização contemporânea.²¹

Pode-se apenas especular como tais críticas atingiram Dumont. Mas Saran ia mais longe: com clareza e força retórica, este filósofo hindu dizia que as idéias expostas em *Contributions* eram equivocadas porque o problema central da sociedade tradicional indiana não é social, mas surge do encontro do Divino com o Humano. Desta forma, a questão não se resume à prioridade do ponto de vista interno ou externo — o que, no contexto, se torna banal — simplesmente porque um Princípio Transcendente ilumina os dois. Assim como Durkheim, Dumont não aceita o Divino e seu indivíduo “is human, his values are humanistic and his leadership is concerned with worldly glory and welfare”.²² Para a Índia, ao contrário, a dignidade do ser humano é especial porque ele é o único que pode ser iluminado entre todos os seres. Desta mesma perspectiva, Saran relembra que para se estudar a sociedade é indispensável a inclusão dos outros elementos do cosmos, entre eles os animais e os deuses.

Questionando francamente o secularismo da sociologia ocidental, Saran também discordava de Dumont quanto à dicotomia homem-no-mundo *versus* renunciador, afirmando que o renunciador não abandona o sistema de castas para assumir o papel de indivíduo, mas sim para se livrar de toda individualidade. O esquema de Dumont recebia o golpe final com a afirmação categórica de Saran de que o conceito de *Dharma* não corresponde à ação moral, *Artha* não é ação instrumental, nem *Kama*, ação expressiva. Na verdade, dizia Sa-

ran, a distinção entre ação expressiva e ação instrumental “é totalmente irrelevante” no contexto indiano.²³

O dilema do intelectual como cientista e do intelectual como metafísico sugerido em Saran não faz parte da cultura acadêmica ocidental; talvez seja esta a razão pela qual até hoje Saran prefira Weber a Durkheim: Weber teria reconhecido que as esferas da ciência e do sagrado são intransponíveis, enquanto para Durkheim a Divindade nada mais era que a mistificação da sociedade.²⁴ Na Índia, onde a ciência secularizada é um desafio que os próprios cientistas precisam enfrentar, pode-se entender a posição de T. N. Madan quando, nos anos 60, introduziu as idéias de Saran (com quem havia estudado em Lucknow) na revista *Contributions* e deixou evidente sua ambigüidade frente às discordâncias entre Dumont e seu ex-professor. Seguindo o mestre hindu, Madan afirmava que uma abordagem puramente científica era inadequada para o estudo da sociedade humana, já que esta representa um fato do domínio da natureza tanto quanto da criação humana; o ponto de vista *de fora* está, portanto, perigosamente relacionado a um cientificismo de tipo baconiano.²⁵

Era a voz de Saran que falava. Um ano depois, contudo, esta influência suavizava-se e Madan se aproximava da posição de Dumont afirmando que, se existia um ponto de vista externo, era necessário distingui-lo daquele do cientista natural; que a objetividade nas ciências sociais envolvia critérios diferentes dos das ciências naturais e, finalmente, que a comparação se empobrecia quando se procurava apenas similaridades.²⁶ A estes pontos em comum com Dumont Madan acrescentava, nas suas observações, algumas mensagens que continham o vírus da independência. Primeiro, afirmava que, se é impossível pensar na existência de várias sociologias, era necessário reconhecer que o conhecimento sociológico deve levar em conta a especificidade social dentro da qual é construído. Segundo, que o problema que aflige o sociólogo indiano não se resume, como criticava Dumont, à inviabilidade de se construir uma sociologia hindu. A sociologia é uma só, aceitava Madan, mas frutifica com as contribuições que diferentes vertentes oferecem para o desenvolvimento dos conceitos sociológicos. Aí estava a falha da sociologia indiana até o momento.

Nessa época, ainda em 1966, Dumont publicou um artigo fora da série “For a Sociology of India” mas que respondia diretamente a Saran e indiretamente aos ímpetus juvenis de Madan. Reafirmando suas idéias iniciais, mostrava-se ressentido pelas críticas que recebia e considerava “condescendente e ofensiva” a visão de Saran a seu respeito.²⁷ Dumont condenava a insinuação que lia em Saran de que as culturas são impenetráveis — o aparecimento de um Hitler tinha sido uma das conseqüências desta atitude no Ocidente —, mas deixava entrever que não havia lido seu crítico no original, reproduzindo um erro

de citação que Madan havia cometido ao divulgar as idéias de Saran em *Contributions*.²⁸ Finalmente, Dumont alertava para o fato de que “somente aqueles que estão imbuídos de forma apaixonada da idéia da unidade da humanidade e absolutamente devotados à especificidade de qualquer de suas formas sociais particulares”²⁹ estarão em condições de dar uma contribuição fundamental à sociologia, advertência dirigida, naturalmente, ao jovem Madan.

Este período mostra, então, a tensão e a ambigüidade do herdeiro indiano de Dumont: Madan se vincula a Dumont mas procura manter a lealdade ao seu antigo mestre, Saran, e só com o passar do tempo cria autonomia suficiente para elaborar um ponto de vista próprio. É Madan, no entanto, que a médio prazo faz a ponte entre as posições radicais de Saran e as de Dumont. Por outro lado, a frustração que Dumont demonstra nos artigos da época concentra-se numa disputa que, aparentemente, é apenas intelectual. Se seguirmos a sugestão de Freud podemos, no entanto, especular sobre raízes mais profundas, já que aquele era o momento em que a revista mudava de mãos. De qualquer maneira, o fato é que, embora afastado do palco maior e publicando numa revista local, o tradicionalista A. K. Saran tornou-se, sem dúvida, o *significant other* dos principais personagens da época.

Nas Mãos dos Indianos

Recém-chegada na Índia, a partir de 1967 *Contributions* parece, a princípio, ter como objetivo maior romper os laços com a Europa. Tal pode ser entrevisto nos artigos indianos na seção “For a Sociology of India”. Mas, por outro lado, eles deixam também transparecer que, silenciosos durante o período europeu, agora podem mostrar suas diferenças internas.

Procurando retratar o *status* da sociologia na Índia, em 1967 Madan havia dito que ela não passava de mais um dado recebido do Ocidente, como vários outros artigos importados. Esta autocrítica foi estimulante; Uberoi aproveitou a deixa e não só fez a passagem da revista para a Índia como fincou-a em solo indiano. Em “Science and Swaraj”, Uberoi assumiu o papel do desafiador por excelência: criticou os ocidentais e espicou os indianos.³⁰ Em relação aos primeiros, Uberoi condenou falsos cosmopolitismos e fictícios humanitarismos, afirmando que a internacionalização da ciência esbarrava com o problema da relação entre ciência e sociedade. Os efeitos perversos da internacionalização da ciência eram os mesmos, dizia ele, quer aparecessem sob a roupagem do ressentimento da época colonial, quer através dos novos propósitos de irmandade, harmonia e *sweet reasonableness* do período pós-colonial. Em relação aos indianos, Uberoi postulava uma posição *swaraj*, de autodeterminação, de nacionalização dos problemas e de consciência da pobreza do país, de forma

a eliminar a culpa que os cientistas sociais indianos sentiam pela falta de originalidade.³¹ Esta crítica tinha como alvo implícito o artigo anterior de T. N. Madan, e Uberoi ironizava dizendo que esta posição somente "will make us run with borrowed money to attend the next international conference to learn how to be original".³²

A partir deste artigo, "For a Sociology of India" deixou para trás o tom polêmico dos debates individuais anteriores — Dumont vs. Bailey; Saran vs. Dumont; Madan vs. Dumont; Uberoi vs. Madan — para se transformar mais em fórum de contribuições indianas, entremeadas aqui e acolá por um artigo estrangeiro. No período que vai de 1968 a 1981 (neste último ano *Contributions* dedica um volume à comemoração dos 70 anos de idade de Dumont), "For a Sociology of India" divulga artigos opinativos que parecem sugerir que os diferentes autores acreditavam que naturalmente um ponto de vista corrigiria o outro. Este aspecto é especialmente visível entre os autores indianos, agora que as diferenças de castas entre eles se tornam, pela primeira vez, evidentes.

Neste período, sete artigos da seção foram escritos por indianos;³³ um era contribuição inglesa;³⁴ outro, alemã,³⁵ e um artigo era de autoria de um antropólogo neo-zelandês.³⁶ A qualidade dos artigos era muito desigual e os pontos de vista diferiam bastante. Assim, num breve apanhado, Kantowsky³⁷ advertia os cientistas ocidentais para que explicitassem a relevância prática e teórica de seus estudos quando trabalhassem em países em desenvolvimento; Singh³⁸ distinguia as propostas teóricas da sociologia geral das nacionais, considerando as últimas de menor poder teórico; Ahmad³⁹ chamava a atenção para o fato de que indianos e estrangeiros, ao estudarem a Índia, trataram-na como exclusivamente hindu. Neste artigo, que ficou conhecido, o autor lembrava que esquecer cristãos, judeus, budistas, *sikhs*, *jains* e, naturalmente, muçulmanos como ele não era o melhor caminho para uma sociologia da Índia. Selwyn⁴⁰ fez uma apreciação positiva da teoria desenvolvida por Murray Leaf e, em 1974, Uberoi voltou a escrever na seção com uma proposta de incorporação da sociologia desenvolvida na Europa nos últimos 30 anos. Em tom diferente do artigo anterior, os autores europeus eram agora aprovados, à exceção de Louis Dumont, criticado por identificar o hinduísmo com o sistema de castas e este, por sua vez, com a lógica da hierarquia. Depois de Uberoi — um *sikh* —, foi a vez de Sharma⁴¹ discutir o termo *varna*, mostrando que esta divisão do sistema de castas, que representa o modelo cognitivo da sociedade, apresenta significados similares tanto nos resultados das pesquisas de campo antropológicas quanto nas fontes clássicas sânscritas. Este artigo foi seguido por um de Madan — que é hindu —, que procurava mostrar como o hinduísmo foi estudado por David Pocock não como "religião", mas como uma integração de experiências.⁴² Em 1977, Sharma de novo discutia um tópico hindu, a questão

da conversão, e McLeod, em 1978, o problema terminológico sobre a melhor maneira de descrever os *sikhs* na literatura. Negando que “seita” ou “nação” fossem conceitos apropriados, o autor propunha o termo nativo *panth* (“caminho”) como aquele que menos dano faria à descrição etnográfica. A estes pequenos ensaios seguiu-se o longo “Trends in Indian Sociology”, de R. Mukherjee,⁴³ que dividia a história da sociologia na Índia em cinco fases. Finalmente, para encerrar este período, o artigo do economista Bhaduri⁴⁴ mostrava como o trabalho do sociólogo, especialmente a pesquisa de campo, poderia ser útil no estabelecimento de políticas econômicas na Índia. Já como editor da revista, Madan escreveu uma introdução conciliatória ao artigo de Bhaduri, embora o subtítulo deste — “What the Sociologist Could Do for the Economist” — já mostrasse os antagonismos indissolúveis e a hegemonia da economia entre as ciências humanas na Índia. Em resumo, este período foi marcado pela explicitação de diferenças e por ajustes de pontos de vista, deixando à mostra que hindus, *sikhs* e muçulmanos percebiam diferentes prioridades, embora não se confrontassem diretamente.

Maturidade?

Quando, em 1982, Madan publicou o seu terceiro artigo da série “For a Sociology of India”, parecia que, 25 anos depois do início da revista, era hora de paz e reconciliação. Como que reconhecendo sua independência, nos últimos anos *Contributions* havia publicado dois números especiais: um em homenagem ao último livro de M. N. Srinivas, *The Remembered Village*, em 1978, e o outro em 1981, em comemoração aos 70 anos de Dumont. As diferenças entre Srinivas e Dumont, parte de um passado tumultuado,⁴⁵ eram assimiladas como fatos da história.⁴⁶

O volume dedicado a Dumont transformou-se em um livro⁴⁷ no qual o organizador publicou este terceiro artigo de sua autoria. Foi então que Dumont recebeu de Madan o reconhecimento público por ter desempenhado, nas últimas décadas, o papel de principal catalisador dos trabalhos antropológicos na Índia, tanto para seus adeptos como para seus críticos. Dumont teria contribuído para a modificação radical ocorrida na percepção do sistema de castas que, nos anos 50 e 60, sob a influência britânica, enfatizava as relações sociais e, agora, não podia deixar de lado idéias e valores ideológicos. Para Madan, contudo, perdurava a dificuldade de comunicação entre os especialistas, mas, em característico estilo hindu, daquele que não abandona a luta, ele propunha que o desânimo não deveria vencer e que a evasão ao diálogo só contribuiria para manter a situação de permanente dificuldade.⁴⁸

Apesar desse diagnóstico pessimista de Madan, os últimos anos dão ao leitor

uma idéia oposta: de 1983 a 1986, os artigos publicados em "For a Sociology of India" parecem respirar um ar de serena maturidade. Neste período, dos quatro artigos publicados, dois foram escritos por antropólogos indianos,⁴⁹ um foi contribuição inglesa⁵⁰ e o outro, alemã.⁵¹

Há uma nova diferença, contudo, entre autores europeus e indianos: os europeus agora fazem questão de explicitar o seu envolvimento na discussão, referindo-se a autores ou temas desenvolvidos anteriormente. Burghart, por exemplo, propõe uma alternativa à visão totalizadora de Dumont, sugerindo que uma abordagem "intracultural" poderia produzir a sociologia das diversas Índias; no plural, que Dumont não fez. Já Kantowsky elege como interlocutores os indianos Madan e Uberoi, aos quais pretende seguir na tentativa a que se propõe de analisar o quanto Weber devia à sua origem germânica. Procurando aproximar-se da tradição hindu que estudou, Kantowsky sugere que Weber não ousou escrever um livro sobre religião na Índia porque teria reconhecido a dificuldade de fazer corresponder a lógica a-histórica indiana (que admite o par "both/and") ao pensamento histórico ocidental (baseado na lógica "either/or").

No caso dos antropólogos indianos, a novidade é que as contribuições recentes não pretendem se somar ao passado mas, de maneira diferente, elas forjam um novo tópico: a reavaliação da disciplina feita na Índia. Saberwal, por exemplo, fala sobre o mundo acadêmico indiano em geral, no qual a antropologia se insere, dos mais de 50 departamentos que oferecem títulos de mestrado e alguns de doutorado, dos mais importantes periódicos e do fato de que é em Délhi e em torno da ativa Delhi Sociological Association que se reúne o maior número de especialistas. Saberwal é crítico da formação intelectual na Índia — o doutoramento é uma *soft experience*, já que o pesquisador trabalha na sua própria língua e na sua região de origem —, e chama a atenção para o fato de que, no momento da profissionalização, de novo os laços de parentesco e de casta são operantes. O resultado é a atitude passiva e a falta de competitividade entre os cientistas sociais. Já o artigo de Venugopal é crítico em outra direção: ele volta ao passado para rever a ideologia de G. S. Ghurye em relação ao hinduísmo. Para este autor clássico, elo entre a antropologia britânica de Rivers e M. N. Srinivas, de quem foi professor, a civilização hindu sustentava-se basicamente nos hábitos puritanos dos brâmanes.

Em suma, o quadro que se tem dos artigos da seção "For a Sociology of India" nos últimos anos é bastante revelador: ao contrário do início da série, perdura hoje a ausência de um debate corpo-a-corpo. Os europeus, ou são críticos de visões européias anteriores, ou se apresentam como seguidores dos indianos, numa inversão completa da análise de Madan. Os indianos parecem estar nu-

ma atitude tranqüila: tendo se rebelado e depois assimilado a contribuição de Dumont e de Srinivas, eles se orientam hoje para uma auto-avaliação crítica mas construtiva. O volume 21 de *Contributions*, publicado em 1987, atesta esta visão: a revista homenageia dois antropólogos de origem sul-asiática — Stanley Tambiah e Gananath Obeyesekere — de reconhecido mérito internacional e que lecionam hoje, respectivamente, em Harvard e Princeton.

DIÁLOGOS DIFÍCEIS

Assim se repete a história da disciplina: rebeldia e assimilação, sempre através de diálogos difíceis. "For a Sociology of India" é o retrato ou talvez seja o roteiro de um desses diálogos. Aqui estão em jogo problemas como colonialismo, personalidades, contextos sociais, princípios éticos, momentos históricos diferentes. As razões específicas da dificuldade deste diálogo não são mais fáceis de detectar do que as que o antecederam na história da antropologia. À parte os motivos profundos e privados de que Sigmund Freud falava e aos quais não temos acesso, é possível, no entanto, levantar alguns pontos.

Voltemos ao Geertz do início e ao seu desejo de que a antropologia pudesse vir a se transformar em discurso intercomunicável para comentar que esta expectativa foi também a de Madan, quando propôs que à disciplina caberia a tarefa da "interpretação mútua das culturas",⁵² e, aqui perto, a de José Jorge de Carvalho, quando sugeriu que a antropologia poderia contribuir para "a superação da comunicação distorcida e a instauração de um canal verdadeiramente igualitário de expressão mútua entre as sociedades".⁵³ No entanto, foi o mesmo Geertz com que iniciamos que um dia reconheceu que "understanding the form and pressure of [...] natives' inner lives is more like grasping a proverb, catching an allusion, seeing a joke, reading a poem [...] than it is like achieving communion".⁵⁴

Talvez essa comunhão que não se realiza entre antropólogo e nativos também seja impossível dentro da comunidade acadêmica mundial; ou talvez simplesmente intercomunicabilidade não queira dizer, necessariamente, comunhão. Quem sabe a comparação implícita do fazer antropológico seja incompatível com o diálogo: a comparação sempre implica hierarquia e, neste contexto, o ideal da comunhão não se dá.⁵⁵ Pode-se ainda levantar a hipótese de que, ao invés de um diálogo, a seção "For a Sociology of India" se constituiu num fórum simbólico das intenções dos participantes, também eficaz, mas de maneira performativa: ele expressou o desejo e a necessidade da comunicação, e esta indicação trouxe os resultados desejados.

Sabemos que as esperanças de Louis Dumont eram diferentes. Em 1979 ele recordava assim a trajetória do seu empreendimento:

"[...] the journal that I produced in collaboration with David Pocock from 1957 onwards, *Contributions to Indian Sociology*, announced that its contents were literally intended as 'contributions' to a presumably common endeavour. It was in consonance with that orientation that we did not sign the articles and took joint responsibility for them. But it turned out very soon that such a detailed criticism [...] would simply not be received by most of the specialists who had, each one of them, his own stance and did not want to modify it and who, with very few exceptions, abstained from participating in the discussion."⁵⁶

Para Dumont parece que a revista teve apenas a duração efêmera dos primeiros anos de vida. De maneira significativa ele dá sinais de que desconhece o processo pelo qual a revista e o debate tiveram desdobramentos ricos e frutíferos:

"In some quarters, the first three numbers of *Contributions* were taken almost as a kind of defamatory publication! It was thus impossible to establish collectively a groundwork and we had to retreat to a less critical, more constructive and 'personal' formula. From then on we began to sign our articles."⁵⁷

Dumont surge como um editor profundamente desapontado e autor que se define como cientista, embora artesão:

"This is the rub: the conditions in which our craft is practised are such that one is compelled to retreat from the collective orientations, that is that of science, to the more personal orientations of the philosopher, writer or artist, to admit that the products of the craft are 'not cumulative', that the scientific community hardly exists at all, or at any rate to recoil upon oneself and choose one's subject matter accordingly."⁵⁸

A tendência ao tom ressentido é familiar aos leitores de Dumont, bem como o hábito de identificar más intenções nas críticas que lhe são feitas.⁵⁹ Frente ao prestígio da revista, contudo, surge a incoerência entre a sociologia que Dumont faz e sua obstinada recusa em admitir que o trabalho individual e independente do cientista se soma, em qualquer circunstância, a uma história coletiva: foi o que certamente ele aprendeu com Mauss a respeito da prece, assim como com Evans-Pritchard, de quem ouviu que a antropologia é mais arte que ciência. Mas aqui parece que a frustração e a decepção vencem a racionalidade. O desenrolar do debate, tal como a ele assistimos, talvez não tenha sido o diálogo fácil que Dumont previu ou desejou, mas foi o diálogo possível e que deu os bons frutos que aí estão.

Ao enfatizarmos as modificações que a antropologia sofreu na Índia, é preciso levar em consideração que estamos usando a revista *Contributions to Indian*

Sociology como caso exemplar e o debate "For a Sociology of India" como objeto privilegiado, deixando de lado outros periódicos tradicionais como *Man in India* (fundado em 1921) ou mais recentes como *The Eastern Anthropologist* (fundado em 1947) ou *Indian Anthropologist* (em 1971). *Contributions* é peculiar, neste contexto, por ter nascido na Europa e ter sido transplantada para a Índia, trazendo consigo o desafio de criar um discurso cosmopolita em solo indiano, inteligível através das fronteiras continentais ou civilizatórias.

Mas se *Contributions* é peculiar, não é menos representativa. O desenrolar da sua história, na qual o debate sobre o ponto de vista *from within* e *from without* foi o aspecto que mais mobilizou os antropólogos indianos, apenas deixa explícito o que o colonialismo intelectual nem sempre revela de maneira tão clara: Saran foi o defensor da visão *de dentro*; Bailey, *de fora*; e Dumont queria combinar as duas,⁶⁰ perspectiva esta que Madan adotou ressaltando que o treinamento através da literatura antropológica poderia suprir o estranhamento necessário aos antropólogos nativos.⁶¹

Nota-se, então, que para alcançar o estágio de um cosmopolitismo confortável foi necessário, primeiro, admitir as posições antagônicas e as dicotomias. Neste quadro, o diálogo foi o caminho nem sempre fácil mas indispensável para superar as oposições, trazendo a vantagem adicional de legitimar os interlocutores como pares. É interessante notar que os próprios indianos aceitaram a polarização e foi nela que de certa forma encontraram a motivação básica e criadora que lhes permitiu dar melhores respostas para as questões colocadas para eles pelo Ocidente: o Ocidente predefinía as questões; os indianos superavam-nas pela capacidade de questionar as próprias perguntas e oferecer respostas diferentes. Paradoxalmente, o resultado foi este "cosmopolitismo indiano".

No caminho, o engajamento no diálogo não foi simples. De destemidos e desafiadores, os antropólogos indianos moderaram suas posições ao longo do tempo: o Uberoi *swaraj* de 1968 passou a estruturalista em 1974; o crítico Madan de 1966 reconhecia o papel mobilizador de Dumont em 1982. O exemplo de Saran faz o contraponto, já que teve suas idéias introduzidas na revista através de seu ex-aluno Madan e recebeu a resposta de um Dumont irritado que não leu o original. Deste episódio ressalta a velha questão do poder na academia que, como aqui fica claro, não se altera pelo fato de o inglês ser a língua compartilhada por todos os participantes. Mas também fica explícita uma questão tão ou mais importante: a médio prazo, foi a posição de Madan, vista por muitos como apenas conciliadora e moderada, que possibilitou que o diálogo se efetivasse na direção de um cosmopolitismo onde há lugar para todos. De maneira surpreendente, a posição de Saran foi mais confortável: radicalmente tradicionalista, sua postura extremada o desobrigou de esforços comunicativos,

mas foi ele quem serviu, neste debate intelectual, como o oponente respeitável e indispensável.

O tom cosmopolita que surge na revista a partir da década de 80 reforça a idéia de que *Contributions* pode servir de símbolo do que ocorre de maneira mais geral na antropologia na Índia. Na revista propriamente dita, são os europeus que agora fazem questão de se incorporar ao espírito do debate; fora da revista, um colorido particular fica impresso nos trabalhos que os antropólogos locais realizam. No afã de comunicação, felizmente parece que os indianos não precisaram fazer a opção, sugerida por Habermas, entre a precedência do diálogo ou da produção: lá o diálogo e a produção foram coetâneos. Assim, cada vez mais se reconhece um estilo particular nos estudos feitos por indianos sobre a tradição hindu, por exemplo, que diferem dos realizados sobre o mesmo tema por pesquisadores estrangeiros;⁶² nos trabalhos que desenvolvem sobre o Ocidente e que um ocidental não reproduziria;⁶³ nas auto-análises sócio-psicológicas que não encontram paralelo no Ocidente;⁶⁴ e nos estudos *from without* que a Índia produz sobre os clássicos europeus.⁶⁵ As trajetórias intelectuais também deixam entrever o mesmo fenômeno através do leque de temas que um mesmo autor discute: T. N. Madan, por exemplo, escreve sobre os fundadores da antropologia na Índia;⁶⁶ liga-se a Dumont no empreendimento de editar *Contributions* na Índia; reflete sobre o hinduísmo e sobre a ética do secularismo entre os intelectuais indianos;⁶⁷ analisa de uma perspectiva clássica aspectos da cultura *pandit* de Kashmir;⁶⁸ inova somando Dumont à vertente interpretativa e adicionando uma pitada de hinduísmo;⁶⁹ finalmente, debate o papel do antropólogo na pesquisa de campo, rejeitando a postura que diz que *insiders* não podem ter uma visão antropológica comparativa.⁷⁰

Respeitada e de prestígio entre os especialistas, a antropologia que se faz na Índia não tem, naturalmente, um poder equivalente às vertentes européias e norte-americanas. Mas não deixa de ser indicativo o fato de que hoje os antropólogos indianos são convidados para visitas ao exterior não mais apenas pelo interesse etnográfico que a Índia sempre despertou, mas pela contribuição teórica e pela abordagem específica com que discutem temas novos ou tradicionais. Por outro lado, dos antropólogos estrangeiros que visitam a Índia não se espera apenas que tragam a última novidade — que certamente será vista com reservas —, mas que ouçam o que os indianos têm a dizer. Isto porque, através de debates, embates ou diálogos com o exterior, a antropologia na Índia encontrou um rumo próprio que a faz herdeira do pensamento clássico indiano mas também um ramo da sociologia de origem européia.

EPÍLOGO

Observando os avanços da antropologia na Índia, aumentam as dúvidas sobre as esperanças que podemos ter de um diálogo gratificante do Brasil com o exterior, nós que falamos uma língua latina num mundo dominado pelo inglês, que não temos interlocutores privilegiados nem debates estimulantes,⁷¹ que internamente vivemos no universo da "cordialidade", onde a discussão é pouca e os eventos demais, e que externamente ignoramos o mundo da produção científica que é veiculada por *Oceania*, *Africa* ou *Contributions to Indian Sociology*.

O tema é delicado. Levantarei apenas três pontos rápidos, a título de provocação, que o espelho da Índia suscita. A primeira imagem nos é vantajosa: nós que nos definimos como cientistas sociais politizados, ao compararmos nossa situação com a dos indianos, notamos imediatamente que para um silêncio poucas vezes rompido sobre a existência de castas no meio acadêmico de lá. Oposições de casta, privilégios de casta, quotas para castas inferiores, afinidades de casta, todos são fenômenos do dia-a-dia que raramente são mencionados⁷² e contrastam de maneira marcante com o sentido cosmopolita que os antropólogos indianos procuram imprimir em seus trabalhos. Questões teóricas — como o melhor ponto de vista —, metodológicas — como a discussão sobre a pesquisa de campo nas regiões de origem — e existenciais — sobre como os intelectuais conciliam uma cultura religiosa com o secularismo da ciência moderna — não encontram paralelo no que (não) se diz sobre o sistema de casta no meio acadêmico. O silêncio é curioso e talvez se explique, quem sabe, pelo fato de que a sua discussão apenas revelaria o lado paroquial e exótico da ciência na Índia, que para os indianos é melhor não enxergar e até desconhecer.

Mas não só os indianos preferem desconhecer aparentes fraquezas. Assim, a segunda imagem inverte a primeira e nos coloca em foco. O exemplo dos indianos nos faz pensar que, num mundo acadêmico concebido em termos universalistas, a incoerência entre o domínio do discurso teórico e a vivência da política local talvez seja destino e fatalidade para países em posição de subordinação no cenário mundial. No nosso caso, entre o alto teor de politização local e o fascínio pelo modismo internacional, o viés paroquial parece surgir, estranhamente, na crença de que fazemos parte de um Ocidente homogêneo, de que escrevemos para sermos lidos internacionalmente, sem qualquer barreira e entrave, numa recusa aparente em querer discutir o nosso papel no mundo acadêmico internacional. Dialogamos com autores renomados como se fôssemos efetivamente lidos fora do Brasil, reanalisamos clássicos como se nossos trabalhos tivessem prestígio mundial, desconhecendo o fato de que, no

momento em que se cruzam as fronteiras nacionais, o que era aqui uma discussão teórica se transforma imediatamente em simples etnografia regional.⁷³ Também optamos por desconhecer que nunca somos os descobridores de novas perspectivas — quando muito teremos “antecipado” o que foi consagrado depois⁷⁴ —, ou, ainda, insistimos em distribuir ingênuos convites a grandes nomes da ciência com a finalidade de abrilhantar nossos congressos, convites esses que são sumariamente recusados ou, quando aceitos, nos deixam contentes por vermos aqui mais um estrangeiro ilustre surpreso por encontrar uma ciência social florescente, embora lamentavelmente desconhecida.

Naturalmente que essas duas imagens não esgotam este pequeno universo porque, tanto no caso indiano quanto no brasileiro, o diálogo de que estamos tratando inclui um terceiro personagem. Assim, a terceira imagem fecha o triângulo e dá uma nova dimensão à nossa consciência infeliz: a questão agora é saber por que jovens cientistas sociais europeus e norte-americanos, ao contrário dos nomes consagrados, têm procurado, neste final de século, os países “periféricos” para visitar e, se possível, publicar. Tendo divulgado seus trabalhos em inglês, eles anseiam agora por uma tradução em italiano, em português, em húngaro. O fenômeno parece mais amplo que os últimos números de *Contributions* deixam transparecer, e tudo indica que já atingiu o Brasil. Terá uma nova visão de cosmopolitismo sido implantada? Ou será que se esgotaram as fontes de inspiração européias ou norte-americanas? Por que subitamente somos eleitos “a critical mass of interesting social scientists”,⁷⁵ de quem vale a pena receber uma avaliação? O diálogo internacional terá se tornado mais viável ou, mais provavelmente, tratar-se-ia apenas de uma legitimação que serve mais aos propósitos dos visitantes do que dos anfitriões?

Estas são apenas algumas das questões iniciais. Se chegarmos a entender um pouco do que acontece no mundo acadêmico em geral talvez seja possível que a comunicação indispensável se torne mais realista e, com sorte, mais efetiva, embora provavelmente não menos difícil. Foram-se os tempos dos debates como “Virgin Birth”, em que antropólogos ingleses discutiam em casa para o mundo assistir. Os 30 anos de “For a Sociology of India” podem nos dar algumas pistas para começarmos a refletir sobre o assunto.

(Recebido para publicação em outubro de 1989)

NOTAS:

1. T. N. Madan, ed., *Way of Life. King, Householder, Renouncer. Essays in Honour of Louis Dumont*, Nova Délhi, Vikas Publishing House, 1982, p. 417.

2.

O artigo original da série, de autoria de Edmund Leach, foi publicado em *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, em 1966. As respostas vieram sob a forma de correspondência para a revista *Man*: Melford Spiro em 1968; Erik Schwimmer e Mary Douglas em 1969; ainda em 1969, Peter Wilson, e Spiro em 1973, sob o título "Copulation in Kaduwaga".

3.

Louis Dumont, "La Communauté Anthropologique et l'Idéologie", *L'Homme*, vol. 18, ns. 3-4, 1978, pp. 83-110. Reimpresso em *O Individualismo. Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*, Rio de Janeiro, Ed. Rocco, 1985.

4.

Louis Dumont, *Religion, Politics and History in India*, Paris, Mouton, 1970, cap. 6.

5.

Cf. Clifford Geertz, *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford University Press, 1988, e Mariza G. S. Peirano, "Só para Iniciados", a sair em *Estudos Históricos*, n. 4.

6.

Clifford Geertz, *Works and Lives...*, *op. cit.*, p. 146.

7.

Wanderley Guilherme dos Santos, A Lição ou em Busca do Objeto Perdido, comunicação apresentada ao seminário Por uma Política Científica para a Área de Ciências Sociais, Anpocs, Teresópolis, RJ, 19-21 de agosto de 1988.

8.

Joseph Wortis, *Fragments of an Analysis with Freud*, Nova Iorque, McGraw Hill Company, 1975, p. 163.

9.

Todos os artigos tinham o título "For a Sociology of India" e foram publicados na revista *Contributions to Indian Sociology*. Os autores são os seguintes: em 1957, Louis Dumont e David Pocock; em 1959, F. G. Bailey; em 1960, novamente Dumont e Pocock; em 1966 e depois em 1967, T. N. Madan; em 1968, J. P. S. Uberoi; em 1969, D. Kantowsky; em 1970, Y. Singh; em 1972, Imtiaz Ahmad; em 1973, Tom Selwyn; em 1974, J. P. S. Uberoi mais uma vez; em 1975, K. N. Sharma; em 1976, T. N. Madan; em 1978, W. H. McLeod; em 1979, R. Mukherjee; em 1980, o economista A. Bhaduri; em 1983, Satish Saberwal; ainda em 1983, R. Burghart; em 1984, D. Kantowsky e, em 1986, C. N. Venugopal. Incorporados ao debate, mas publicados fora da revista, A. K. Saran publicou um comentário em *The Eastern Anthropologist* em 1962 (vol. XV, n. 1, pp. 53-68) e Dumont rebateu Saran em "A Fundamental Problem in the Sociology of Caste", *Contributions to Indian Sociology*, n. 9, 1966, pp. 17-32, reimpresso em *Religion, Politics...*, *op. cit.*, pp. 152-65. Incluído também no debate foi o artigo de T. N. Madan, com o tradicional título "For a Sociology of India", mas publicado fora da revista *Contributions*: o artigo de Madan é o epílogo da coletânea editada pelo autor sob o nome de *Way of Life...*, *op. cit.*

10.

Roberto Cardoso de Oliveira, *O Saber e a Ética: A Pesquisa Científica como Instrumento de Conhecimento e de Transformação Social*, conferência proferida no Instituto Joaquim Nabuco, Recife, 1989.

11.

Segundo informação do Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia — IBICT, não há registro da revista *Contributions to Indian Sociology* em qualquer biblioteca no Brasil. *Oceania* pode ser encontrada na Unesp, Marília, SP, que possui a coleção de 1930 a 1978, na USP (1969-1986) e na Unicamp (1971-1987). Sete universidades possuem exemplares de *Africa*: as coleções da USP e Unicamp estão atualizadas (respectivamente, 1975-1986 e 1972-1987); dois campi da Unesp têm exemplares de 1959 a 1985 e de 1963 a 1977; o Museu Nacional, de 1952 a 1958; a Universidade Federal do Rio Grande do Sul e a do Ceará, 1963-1964 e 1966-1968, respectivamente.

12.

Ver Satish Saberwal, "For a Sociology of India: Uncertain Transplants. Anthropology and Sociology in India", *Contributions to Indian Sociology (New Series)*, vol. 17, n. 2, 1983, pp. 301-15, e M. N. Srinivas, "Social Anthropology and Sociology", *Sociological Bulletin*, vol. 1, n. 1, 1952, pp. 28-37.

13.

A primeira versão do artigo foi apresentada por Louis Dumont como aula inaugural, em 8.11.1955, na cadeira de Sociologia da Índia, na Ecole Pratique des Hautes Etudes (6ª Seção), Paris.

14.

L. Dumont e D. Pocock, "For a Sociology of India", *Contributions to Indian Sociology*, n. 1, 1957. Reimpresso em L. Dumont, *Religion, Politics...*, *op. cit.*, pp. 2-18.

15.

F. G. Bailey, "For a Sociology of India?", *Contributions to Indian Sociology*, n. 3, 1959, pp. 88-101.

16.

Castas versus aldeias tornou-se o tema de um debate particular entre Louis Dumont e M. N. Srinivas. Ver Mariza G. S. Peirano, "A Índia das Aldeias e a Índia das Castas", *Dados*, vol. 30, n. 1, 1987, pp. 109-21.

17.

L. Dumont e D. Pocock, "For a Sociology of India: A Rejoinder to Dr. Bailey", *Contributions to Indian Sociology*, n. 4, 1960, pp. 82-9.

18.

L. Dumont, *Religion, Politics...*, *op. cit.*, p. 18.

19.

Respectivamente, T. N. Madan, "On Living Intimately with Strangers", in A. Béteille e T. N. Madan, eds., *Encounter and Experience*, Honolulu, The University of Hawaii Press,

1975, e "The Quest for Hinduism", *International Social Science Journal*, vol. 29, 1977, pp. 261-78.

20.

A. K. Saran, "Review of Contributions to Indian Sociology n. 4", *The Eastern Anthropologist*, vol. XV, n. 1, 1962, p. 68.

21.

Idem, p. 61.

22.

Idem, p. 63.

23.

Idem, p. 60.

24.

A. K. Saran, Max Weber and the End of Comtean Sociology, trabalho apresentado ao seminário Marx and Weber: Classical Theory for Contemporary Societies, Max Mueller Bhavan, Nova Délhi, 8-11 de outubro de 1987.

25.

T. N. Madan, "For a Sociology of India", *Contributions to Indian Sociology*, n. 9, 1966, pp. 9-12.

26.

T. S. Madan, "For a Sociology for Indian: Some Clarifications", *Contributions to Indian Sociology (New Series)*, vol. 1, 1967, pp. 90-3.

27.

L. Dumont, "A Fundamental Problem...", *op. cit.*

28.

Madan trocou o termo "social" por "reality", transformando a afirmação de Saran, "social reality *qua* social has no outside", em "social reality *qua* reality has no outside".

29.

L. Dumont, *Religion, Politics...*, *op. cit.*, p. 165.

30.

J. P. S. Uberoi, "For a Sociology of India: Science and Swaraj", *Contributions to Indian Sociology (New Series)*, vol. 2, 1968, pp. 119-24.

31.

Para uma análise da trajetória *swaraj* de J. P. S. Uberoi, ver Mariza Peirano, "'Are You Catholic ?' Relato de Viagem, Reflexões Teóricas & Perplexidades Éticas", *Dados*, vol. 31, n. 2, 1988, pp. 219-42.

32.

J. P. S. Uberoi, "For a Sociology of India: Science and Swaraj...", *op. cit.*, p. 122.

33.

Yogendra Singh, "For a Sociology of India", *Contributions to Indian Sociology (New Series)*, vol. 4, 1970, pp. 140-4; Imtiaz Ahmad, "For a Sociology of India", *Contributions to Indian Sociology (New Series)*, vol. 6, 1972, pp. 172-8; J. P. S. Uberoi, "For a Sociology of India: New Outlines of Structural Sociology, 1945-1970", *Contributions to Indian Sociology (New Series)*, vol. 8, 1974, pp. 135-52; K. N. Sharma, "For a Sociology of India: On the Word 'Varna'", *Contributions to Indian Sociology (New Series)*, vol. 9, n. 2, 1975, pp. 293-7; T. N. Madan, "David Pocock on the Study of Belief and Practice", *Contributions to Indian Sociology (New Series)*, vol. 10, n. 2, 1976, pp. 367-72; R. Mukherjee, "For a Sociology of India: Trends in Indian Sociology", *Contributions to Indian Sociology (New Series)*, vol. 13, n. 2, 1979, pp. 319-32; Amit Bhaduri, "For a Sociology of India: On Studying Agricultural Performance in India — What the Sociologist Could Do for the Economist", *Contributions to Indian Sociology (New Series)*, vol. 14, n. 2, 1980, pp. 261-7.

34.

Tom Selwyn, "For a Sociology of India: Leaf's Alternative Theory of Social Action", *Contributions to Indian Sociology (New Series)*, vol. 7, 1973, pp. 168-72.

35.

Detlef Kantowsky, "For a Sociology of India: A Critical Note on the Sociology of Developing Countries", *Contributions to Indian Sociology (New Series)*, vol. 3, 1969, pp. 128-32.

36.

W. H. McLeod, "On the Word Panth: A Problem of Terminology and Definition", *Contributions to Indian Sociology (New Series)*, vol. 12, n. 2, 1978, pp. 287-95.

37.

Detlef Kantowsky, "For a Sociology of India: A Critical Note...", *op. cit.*

38.

Yogendra Singh, "For a Sociology of India...", *op. cit.*

39.

Imtiaz Ahmad, "For a Sociology of India...", *op. cit.*

40.

Tom Selwyn, "For a Sociology of India...", *op. cit.*

41.

K. N. Sharma, "For a Sociology of India...", *op. cit.*

42.

T.N. Madan, "David Pocock on the Study...", *op. cit.*

43.

Op. cit.

44.

Amit Bhaduri, "For a Sociology of India...", *op. cit.*

45.

Ver Mariza Peirano, "A Índia das Aldeias...", *op. cit.*

46.

No entanto, o volume de Srinivas continha artigos críticos e negativos (como o de D. Pocock, "The Remembered Village: A Failure", cujo título já anuncia o conteúdo), enquanto no dedicado a Dumont dominava o reconhecimento e/ou o apreço.

47.

T. N. Madan, ed., *Way of Life...*, *op. cit.*

48.

T. N. Madan, "For a Sociology of India", in T. N. Madan, ed., *Way of Life...*, *op. cit.*

49.

Satish Saberwal, "For a Sociology of India...", *op. cit.*, e C. N. Venugopal, "For a Sociology of India: G. S. Ghurye's Ideology of Normative Hinduism: An Appraisal", *Contributions to Indian Sociology (New Series)*, vol. 20, n. 2, 1986, pp. 305-14.

50.

Richard Burghart, "For a Sociology of India: An Intracultural Approach to the Study of 'Hindu Society'", *Contributions to Indian Sociology (New Series)*, vol. 17, n. 2, 1983, pp. 275-99.

51.

Detlef Kantowsky, "For a Sociology of India: Max Weber's Contributions to Indian Sociology", *Contributions to Indian Sociology (New Series)*, vol. 18, n. 2, 1984, pp. 307-17.

52.

T. N. Madan, "Anthropology as the Mutual Interpretation of Cultures: Indian Perspectives", in H. Fahim, ed., *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*, Durham, Carolina Academic Press, 1982.

53.

José Jorge Carvalho, "A Antropologia e o Nihilismo Filosófico Contemporâneo", *Anuário Antropológico/86*, 1988, p. 179.

54.

Clifford Geertz, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*, Nova Iorque, Basic Books, 1983.

55.

Christine Alencar Chaves, Antropologia e Comparação, trabalho final apresentado ao curso Epistemologia da Antropologia, Departamento de Antropologia da UnB, 1989.

56.

Jean Claude Galey, "A Conversation with Louis Dumont. Paris, 12 December 1979", in T. N. Madan, ed., *Way of Life...*, *op. cit.*, p. 19.

57.

Idem, ibidem:

58.

Idem, p. 20.

59.

Ver o prefácio da 3ª edição de *Homo Hierarchicus*, Chicago University Press, 1980, no qual Dumont responde a seus críticos desde a publicação, em 1966, da primeira edição do livro. Dumont poupa Madan, "whose good faith [...] is here beyond question" (p. xxii), numa atitude diferente da que dirige aos demais.

60.

Khare usa uma matriz estruturalista (ocidental!?) para explicar as combinações dos dois pontos de vista: the insider's view from 'inside' (A. K. Saran, "Review...", *op. cit.*); the outsider's view from 'inside' (L. Dumont, "A Fundamental Problem...", *op. cit.*); the outsider's view from 'outside' (F. G. Bailey, "For a Sociology of India?...", *op. cit.*); the insider's view from 'outside' (M. N. Srinivas, *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Oxford, Clarendon Press, 1952). Dos artigos paradigmáticos citados por R. S. Khare, "Inside' Apropos of 'Outside': Some Implications of a Sociological Debate", in G. R. Gupta, ed., *Contemporary India*, Nova Délhi, Vikas Publishing House, 1976, este de Srinivas é o único que não focalizei por não se inserir na discussão "For a Sociology of India".

61.

T. N. Madan, "On Living Intimately...", *op. cit.*

62.

Ver Veena Das, *Structure and Cognition. Aspects of Hindu Caste and Ritual* [1ª ed. 1977], Délhi, Oxford University Press, 1982; T. N. Madan, *Non-Renunciation. Themes and Interpretations of Hindu Culture*, Délhi, Oxford University Press, 1987.

63.

J. P. S. Uberoi, *Science and Culture*, Délhi, Oxford University Press, 1978 e *The Other Mind of Europe: Goethe as Scientist*, Délhi, Oxford University Press, 1983.

64.

Sudhir Kakar, *Shamans, Mystics and Doctors: A Psychological Inquiry into India and its Healing Traditions*, Délhi, Oxford University Press, 1982; Ashis Nandy, *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Délhi, Oxford University Press, 1983.

65.

A. K. Saran, Max Weber and the End..., *op. cit.*; Sudipta Kaviraj, Construction of Otherness in Marx and Weber, trabalho apresentado no seminário Marx and Weber: Classical Theory for Contemporary Society, Max Mueller Bhavan, Nova Délhi, 8-11 de outubro de 1987. Nem todos os autores aqui citados se autodefinem como antropólogos. A designação é minha e traduz, de um lado, o desejo de ver a antropologia como a disciplina que abriga diferentes perspectivas para a análise cultural; de outro, a inadequação das nossas categorias disciplinares para a produção acadêmica indiana. Para Laís Mourão, O Processo Ocidental de Mutação Cultural, Tese de Doutorado (em elaboração), Depar-

tamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 1989, as ciências sociais na Índia são marcadas por uma abordagem "transdisciplinar".

66.

T. N. Madan, "D. N. Majumdar", in D. Sills, ed., *Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 9, 1968, pp. 540-1, e "D. N. Majumdar", *Builders of Indian Anthropology*, n. 3, N. K. Bose Memorial Foundation, 1982.

67.

T. N. Madan, "For a Sociology of India...", *op. cit.*; "Political Pressures and Ethical Constraints upon Indian Sociologists", in G. S. Joberg, ed., *Ethics, Politics and Social Research*, Nova Iorque, Schenkman, 1967, pp. 162-79; e "Secularism in its Place", *The Journal of Asian Studies*, vol. 46, n. 2, 1987.

68.

T. N. Madan, *Family and Kinship: A Study of the Pandits of Rural Kashmir*, Délhi, Oxford University Press, 1965.

69.

T. N. Madan, *Non-Renunciation...*, *op. cit.*

70.

A. Béteille e T. N. Madan, *Encounter and Experience...*, *op. cit.*

71.

Através de pesquisa sobre a produção editorial nas ciências sociais no Brasil, Heloisa Pontes nos leva a concluir que os estrangeiros foram professores (Bastide, Willems, Pierson, Baldus etc.) ou "brasilianistas", isto é, historiadores e cientistas políticos com ênfase na pesquisa empírica. Cf. Heloisa Pontes, *Brasil com Z*, trabalho apresentado no XII Encontro Anual da Anpocs, Caxambu, MG, outubro de 1989. Em termos da nossa discussão, aparentemente os estrangeiros no Brasil nunca nos desafiaram no terreno teórico, talvez o único que consideraríamos legítimo. Ver, contudo, o debate recente entre Simon Schwartzman ("O Espelho de Morse", *Novos Estudos Cebrap*, n. 22, 1988, pp. 185-92, e "O Gato de Cortázar", *Novos Estudos Cebrap*, n. 25, 1989) e Richard Morse (*O Espelho de Próspero*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988, e "A Miopia de Schwartzman", *Novos Estudos Cebrap*, n. 24, 1989, pp. 166-78), ao qual se somou Otávio Velho ("O Espelho de Morse e Outros Espelhos", *Estudos Históricos*, vol. 3, 1989, pp. 94-101).

72.

As exceções apenas confirmam a regra. Ver Satish Saberwal, "For a Sociology of India...", *op. cit.*; M. N. Srinivas, "Itineraries of an Indian Social Anthropologist", *International Social Science Journal*, vol. 25, 1973, pp. 25-129; e T. N. Madan, "Research Methodology: A Trend Report", *A Survey of Research in Sociology and Social Anthropology*, vol. III, Bombaim, Popular Prakashan, 1972.

73.

Os termos da contratação de Florestan Fernandes no Canadá, na década de 60, servem como bom exemplo.

74.

A exceção aqui é a "teoria da dependência" que, no entanto, foi também consumida nos Estados Unidos com cores locais. Ver Fernando Henrique Cardoso, "The Consumption of Dependence Theory in the United States", *Latin American Research Review*, vol. 12, n. 3, 1977, pp. 7-24.

75.

De um amigo norte-americano que deseja ter seus artigos publicados no Brasil.

ABSTRACT

Debate and Dispute in Anthropology: The India-Europe Dialogue

As has been the case in other disciplines, it was through controversy and debate that anthropology established its traditions. One particular debate, published in *Contributions to Indian Sociology* under the title "For a Sociology of India", is examined in this paper. Special attention is devoted to the development of the journal from 1957, when the contenders were all European, to the moment it was handed over to Indians at the end of the sixties, continuing up to the contemporary effort to fashion an "Indian cosmopolitanism" as an heir to both classical Hindu thought as well as traditional European sociology. A discussion of disciplinary debates in general and a comparison with the Brazilian case closes the article.

RESUME

Débats en Anthropologie: Le Dialogue entre l'Inde et Europe

C'est grâce à des controverses et à des débats que l'Anthropologie, semblable en cela à d'autres disciplines, a développé toute une tradition qui lui est propre. Cet article a pour sujet un débat particulier que la revue *Contribution to Indian Sociology* a présenté sous le titre: "For a Sociology of India". Il souligne tout spécialement le développement de cette série d'articles depuis 1957, quand les interlocuteurs étaient tous européens jusqu'au moment où la revue passe aux mains des Indiens, à la fin des années 60. Il met en relief l'effort mis en oeuvre actuellement dans le but de faire surgir un "cosmopolitisme indien" héritier à la fois de la pensée indoue classique et de la Sociologie européenne. L'auteur conclut son raisonnement par une réflexion sur l'exercice du débat au sein des disciplines en général et par une comparaison avec le cas brésilien.