

DIÁLOGOS TROPICAIS
BRASIL E ÍNDIA

ORGANIZADORES
DILIP LOUNDO
MICHEL MISSE

EDITORA UFRJ
2003

Copyright © 2003 by Dilip Loundo e Michel Misse

Ficha Catalográfica elaborada pela Divisão de Processamento Técnico SIBI-UFRJ

D536 Diálogos tropicais: Brasil e Índia/ Organizadores Dilip Loundo, Michel Misse.
– Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

216 p.; 16 x 23 cm.

1. Globalização. 2. Países em desenvolvimento – Condições socioeconômicas.

I. Dilip, Loundo (org.). II. Misse, Michel (org.)

CDD 337.1

ISBN 85-7108-259-6

Edição de texto

Renata Gérard Bondim

Revisão

João Sette Câmara

Capa e Projeto Gráfico

Marisa Araujo

Editoração Eletrônica

Ana Carreiro

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Forum de Ciência e Cultura

Editora UFRJ

Av. Pasteur, 250/sala 107

Praia Vermelha - Rio de Janeiro

CEP: 22290-902

Tel.: (21) 2295-1595 r. 124 a 127

Fax: (21) 2542-3899/ 2542-7646

<http://www.editora.ufrj.br>

E-mail: editora@editora.ufrj.br

Apoio



Fundação Universitária
José Bonifácio

♦ V ♦

DESTERRADOS E EXILADOS: ANTROPOLOGIA NO BRASIL E NA ÍNDIA

Mariza G. S. Peirano

Início esta reflexão sobre o desenvolvimento da antropologia no Brasil e na Índia com comentários que dois pensadores fizeram há cinqüenta anos. Refletindo o clima intelectual de seus respectivos contextos, suas afirmações podem nos parecer, com a perspectiva do tempo transcorrido, verdadeiramente exemplares. Desde logo, chamo a atenção para o fato de que tanto a antropologia brasileira quanto a indiana cada vez mais são reconhecidas internacionalmente pela sua produtividade e criatividade. Meu objetivo é, portanto, sociológico e comparativo.

O comentário de Sérgio Buarque de Holanda abre o primeiro parágrafo de *Raízes do Brasil*, em que o autor destaca a ambigüidade entre o fato de, produto de um país tropical, nossas referências serem européias:

A tentativa de implantação da cultura européia em extenso território, dotado de condições naturais, se não adversas, largamente estranhas à sua tradição milenar, é, nas origens da sociedade brasileira, o fato dominante e mais rico de conseqüências. Trazendo de países distantes nossas formas de convívio, nossas instituições, nossas idéias, e timbrando em manter tudo isso em ambiente muitas vezes desfavorável e hostil, *somos ainda hoje uns desterrados em nossa terra*. (Holanda, 1936; minha ênfase)

No caso indiano, a citação é de Jawaharlal Nehru, extraída de sua autobiografia publicada em 1941, em que os sentimentos do autor são assim descritos:

Me transformei numa mistura estranha de Oriente e Ocidente, deslocado em todos os lugares, em casa em nenhum lugar. Talvez meus pensamentos e meu modo de estar no mundo sejam mais parecidos com o que se chama de ocidental do que oriental, mas a Índia está apegada a mim, assim como a todos os seus filhos de maneiras diversas; detrás de mim há, em algum lugar do subconsciente, memórias raciais de centenas – ou qualquer que seja o número – de gerações de brâmanes. Não posso me livrar nem dessa herança do passado nem de minhas aquisições recentes. Ambas fazem parte de mim e, apesar de me ajudarem tanto no Ocidente quanto no Oriente, elas criam em mim uma sensação de solidão espiritual não só nas atividades públicas, mas em todos os aspectos da vida. *Sou um estranho e estrangeiro no Ocidente, não posso fazer parte dele. Entretanto, em meu país, às vezes, também tenho a sensação de exílio.*¹ (Nehru, 1941; minha ênfase)

Apesar dos anos passados, essas duas evocações nos soam ainda familiares. De certa forma, elas se reafirmam em dois depoimentos recentes que mostram como o desterramento ou o sentimento de exílio estão bastante enraizados em ambos os contextos. De um lado, cito o artigo de Satish Saberwal que, ao caracterizar a ciência social na Índia, descreve-a como parte dos *uncertain transplants* a que o subcontinente esteve sempre submetido em sua vida colonizada e lança a pergunta:

Como uma tradição intelectual que emerge de uma civilização com tipos próprios de intelectuais, bem como hábitos sociais e riquezas, pode ser domesticada por outra civilização cujos hábitos intelectuais e riquezas são diferentes?² (Saberwal, 1982, p. 36)

No caso brasileiro, tomo como referência o ensaio autobiográfico de Simon Schwartzman no qual ele descreve sua opção pela sociologia como forma de enfrentar os problemas de identidade intelectual, concluindo que “o problema da identidade é o aspecto central da vida intelectual na periferia”³ (Schwartzman, 1985, p. 13).

Adotar citações de dois autores da década de 1930 e o reflexo das mesmas preocupações em cientistas sociais contemporâneos tem como finalidade contrastar a experiência intelectual nos dois países e, especialmente, chamar a atenção para traços característicos do desenvolvimento de uma vertente específica, no caso, da antropologia/sociologia. Pretendo mostrar, neste exercício breve, que o sentimento dos dois intelectuais da década de 1930, isto é, o sentimento de “desterro” de Sérgio Buarque e o “exílio” de Nehru, embora ressoem preocupações similares, também apontam para diferenças fundamentais. Meu objetivo é, portanto, levantar alguns aspectos que resultam da comparação entre os dois casos, partindo do senso comum antropológico que nos diz que a comparação revela traços e configurações

tanto em sua diversidade quanto similaridade. Especificamente, esrarei me inspirando na idéia de “resíduo ideológico” de Louis Dumont. Esse conceito parte da pressuposição de que, se um traço “x” foi identificado em uma determinada sociedade, todas as sociedades terão algo de “x” – estes traços tanto podem ser diferenciados e conscientes, ou indiferenciados e inconscientes e remetem, naturalmente, para uma visão de humanidade una. Esse foi o caminho que Dumont trilhou para mostrar como na Índia a idéia do “indivíduo” aparece no renunciador enquanto nosso “holismo” está perversamente presente no racismo. No caso presente, a questão principal estará centrada na relação entre antropologia e ideologia de *nation-building* (Peirano, 1992). Em outras palavras: quando se diz que a antropologia ou as ciências sociais em geral, por estarem contextualizadas, partilham de ideais de construção nacional, o que realmente se pretende afirmar?

Começamos pelo desenvolvimento das ciências sociais no Brasil e na Índia. No Brasil, a década de 1930 foi marcada por uma consciência de país novo. Esse contexto foi favorável à institucionalização das ciências sociais como parte de um projeto de construção nacional. A crença, na época, era de que a sociologia, concebida amplamente como o equivalente do que hoje chamamos de “ciência social”, ajudaria a construir e vislumbrar as alternativas de um futuro melhor para o país. Novos líderes políticos eram necessários e, em São Paulo, as Revoluções de 1930 e 1932 deixaram este vácuo claro. Acreditava-se que essa ausência de uma elite educada e conhecedora da realidade do país impedia um desenvolvimento sociopolítico adequado. Foram essas as razões políticas que, direta ou indiretamente, impulsionaram, em ampla medida, a fundação da Escola de Sociologia e Política e a Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo. Em suma, o projeto de educação tinha uma motivação política subjacente (Peirano, 1981).

Não foi muito diferente o que aconteceu na Índia. Logo após a independência em 1947, a ciência social, sob a forma de sociologia, foi chamada a ajudar a traçar os destinos do novo continente. Assim, as ciências sociais na Índia receberam impulso governamental duas décadas depois do Brasil. Mas há de se considerar que, na Índia, a antropologia já era relativamente sólida pelos vínculos estabelecidos na época colonial. A novidade da época, então, é que a esta antropologia venha se juntar uma sociologia recente, formando uma unidade e sendo desenvolvida pelos mesmos estudiosos. Não é de se estranhar, portanto, que, antropólogos no exterior, esses especialistas se autodenominem até hoje sociólogos na Índia, estando vinculados a “departamentos de sociologia” tanto quanto a “departamentos de crescimento econômico”.

Essas experiências no Brasil e na Índia não são exatamente singulares nem características do século XX. Na verdade, elas replicam as condições do início da institucionalização da sociologia na França no século XVIII e mostram, historicamente, a reflexão sociológica institucionalizada e os projetos de construção nacional estiveram vinculados (Becker, 1971). Foi naquela época que, com o objetivo de encontrar soluções racionais para os problemas da sociedade francesa no caminho da modernidade, a sociologia foi instituída como a "Classe des Sciences Morales et Politiques" do Institute National. Contudo, sua vida foi efêmera, pois foi suprimida em 1803, quando ficou aparente o perigo de um tipo de pensamento crítico que não servia aos interesses dos grupos dominantes de então. Essa ambigüidade da sociologia manteve-se nos séculos seguintes: definida como conhecimento racional e positivo, e inspirada nas questões sociais nacionais, ela nunca se ajustou aos interesses estabelecidos. Não surpreende, portanto, que no Brasil as primeiras gerações formadas se vissem como "aprendizes de feiticeiro", trapezistas sem redes de proteção (Fernandes, 1977).

No entanto, se a ciência e projetos políticos estão vinculados em sociedades modernas em geral, as trajetórias intelectuais em diversos contextos podem apontar para aspectos particulares que indicam inserções diferenciadas em relação, primeiro, à própria sociedade do cientista social e, segundo, ao grupo de referência internacional. Isto é, diferentes contextos sugerem que o papel do antropólogo como cidadão, como membro de uma sociedade, se ajusta, colide ou se integra com outro papel fundamental da sua identidade, que é aquele de membro de uma comunidade internacional de especialistas.

Vejamos, então, como essas relações se mostram, no caso brasileiro e no caso indiano, e como elas podem ser apreciadas por meio da observação de trajetórias intelectuais tanto quanto, ou ao mesmo tempo que, por meio de conceitos científicos específicos.

Começemos, mais uma vez, pelo caso brasileiro. Aqui, o conceito de "fricção interétnica", desenvolvido por Roberto Cardoso de Oliveira na década de 1960, é bastante sugestivo. Primeiro, porque é um conceito gerado dentro de uma preocupação que, em termos disciplinares, pretende ser antropológica, mas que é sociológica em termos intelectuais. Segundo, porque este conceito indica um momento no desenvolvimento das ciências sociais no Brasil no qual sociologia e antropologia procuram, a partir de um mesmo projeto, distinguir-se institucionalmente.

Tudo se inicia com a trajetória intelectual de Florestan Fernandes que, com a ambição de criar uma "sociologia-feita-no-Brasil", inicia a sua carreira

reconstruindo a organização social tupinambá. Esta havia sido uma tarefa cuja realização era considerada até então impossível por pesquisadores estrangeiros (como Alfred Métraux, por exemplo). Com esse monumental trabalho, Florestan Fernandes se afirma como um intelectual de peso e institucionalmente se legitima como apto a criar uma “escola” de pensamento sociológico, depois reconhecida como “Escola Paulista de Sociologia”.

Mas o estudo dos índios tupinambás, se legitimou seu autor, não conseguiu implantar uma sociologia reconhecida socialmente. A “sociologia-feita-no-Brasil” só tomou fôlego quando se definiu a partir de “um confronto com a sociedade”. Esse confronto se deu, na trajetória intelectual e institucional de Florestan Fernandes, por meio do estudo das relações raciais entre brancos e negros. Tomando como ponto de partida um projeto proposto pela Unesco, que visava a demonstrar o tipo de “democracia racial” existente no Brasil, Florestan Fernandes passou a ver o estudo das relações raciais como relações sociais. Ao se tornarem sociais elas carregavam o estudo para a totalidade da sociedade brasileira, seus conflitos, seus preconceitos e suas desigualdades a tal ponto que da preocupação de “raça” para “classe” o caminho foi rápido. Foi então que, a partir do estudo do negro na sociedade de classes, Florestan Fernandes passou a se interessar pelos temas de subdesenvolvimento e dependência, que lhe deram posteriormente uma notoriedade que extrapolou o meio acadêmico. As questões nacionais nos novos temas fizeram-se mais explícitas que nos estudos sobre os tupinambás, por exemplo.

É nesse contexto que o conceito de “fricção interétnica” faz seu aparecimento. Esse foi o conceito que marcou o início de uma “antropologia-feita-no-Brasil”, nos moldes do exemplo anterior da sociologia.

É preciso esclarecer que a antropologia já tinha seus expoentes no país, inclusive na Universidade de São Paulo. No entanto, em um contexto em que a sociologia tinha se tornado recentemente hegemônica, a antropologia sobrevivia nas mãos de professores de inclinação, se não de origem germânica, que estudavam os grupos indígenas especialmente em suas características lingüísticas, sociais, culturais etc. O contato desses mesmos grupos com a sociedade nacional, embora analisado, não representava uma vertente de estudo maior.

O conceito de “fricção interétnica” muda o panorama. Desenvolvido por Roberto Cardoso de Oliveira, o conceito havia sido gerado com o objetivo de ser o equivalente ao conceito de classe, isto é, incorporando as noções de conflito e interesses antagônicos que se somavam em uma totalidade dialética, para esclarecer uma realidade específica: em particular, o

contato entre grupos indígenas e a sociedade nacional. Aqui, não se tratava de “o negro no mundo dos brancos”, título de um dos livros de Florestan Fernandes, mas de “o índio e o mundo dos brancos”, título adotado por Roberto Cardoso de Oliveira para um livro seu. Não deixa de ser curioso, portanto, que a antropologia que se desenvolve no Rio de Janeiro – para onde Roberto Cardoso de Oliveira havia se deslocado para se inserir institucionalmente no Museu do Índio e no curso de especialização em antropologia dirigido por Darcy Ribeiro – não é caudatária dos estudos sobre os grupos indígenas do século XVI de Florestan Fernandes. Ela tem sua inspiração teórica nos trabalhos de Florestan, sim, mas em vez de se ligar aos tupinambás, deriva da abordagem e dos temas nos quais a sociedade nacional contemporânea está presente e se apresenta como desafio para a interpretação, isto é, no caso, o estudo sobre os negros e a sociedade de classes nacional.

Talvez o conceito de “fricção interétnica” seja aquele mais genuinamente “brasileiro”. Produzido por um dos ex-alunos da Universidade de São Paulo, ele é gerado como “antropologia”, porque parte de uma visão “de dentro”, mas não abdica de sua ambição de ser também “sociologia” pelo fato de que, por meio do contato interétnico, se podem desvendar alguns aspectos fundamentais da sociedade nacional. Combina, portanto, uma visão “de dentro” com outra “de fora”. O termo “sociologia” está, portanto, sempre presente nos projetos e nos títulos desta vertente de trabalho.

As ciências sociais na Índia também produzem um conceito com tons de originalidade. Neste caso, focalizo o conceito de “casta dominante”, desenvolvido por M. N. Srinivas para se referir à casta que domina uma aldeia pelo fato de ser proprietária de terra. O conceito de “casta dominante”, depois apropriado e divulgado por Louis Dumont internacionalmente, na época de sua formulação vinha acompanhado do conceito de “sanscritização”. Este último tinha como objetivo chamar a atenção para a tendência das castas inferiores a imitar os brâmanes, com a esperança de, assim, melhorar seu *status*. Esses dois conceitos se desenvolveram tendo como pano de fundo, portanto, o estudo de mudança social e de fatos políticos e contrastavam, nitidamente, com as preocupações européias de Dumont/Pocock e a definição de casta com ênfase dominante nos aspectos dos valores ideológicos do universo cosmológico hindu, adotada por ambos. Na verdade, para Dumont/Pocock as preocupações de Srinivas eram vistas também como “européias” – apenas influenciadas pela vertente empiricista britânica inspirada em Radcliffe-Brown (de quem Srinivas havia sido aluno em Oxford, depois de estudar na Índia com G. S. Ghurye. Ghurye, por sua vez, havia sido aluno de Haddon

e Rivers, num caso exemplar que demonstra como os elos intelectuais na Índia passavam sempre pela antiga metrópole).

Em 1955, M. N. Srinivas assim definia a noção de casta dominante:

Uma casta pode ser dita "dominante" quando excede numericamente outras castas, ou quando seus poderes políticos e econômicos são preponderantes em relação às outras. Uma casta grande e poderosa pode facilmente se tornar dominante se sua posição na hierarquia de castas não é muito baixa.⁴ (Srinivas, 1987, p. 77)

Aqui ressaltam os aspetos econômicos e políticos de uma casta numericamente preponderante e poderosa diante de outras de uma mesma localidade, dependentes desta. Como enfatizava Srinivas, o conceito de casta dominante era importante para se compreenderem as relações intercastas em uma determinada área, tanto quanto para se compreender a unidade de uma aldeia (ibid., p. 60-95). Em outras palavras, é sempre difícil ordenar as castas de uma aldeia numa hierarquia, já que referências podem ser feitas tanto a critérios de dieta e ocupação como também a mitos e costumes particulares. Assim, uma lista hierárquica é necessariamente tentativa e questionável. Contudo, conclui Srinivas,

a aldeia é uma comunidade que exige lealdade de todos os que nela vivem, independente da casta. alguns são membros de primeira classe da comunidade da aldeia; outros são de segunda classe, mas todos são membros.⁵ (Ibid, p. 94-95).

Dificilmente uma afirmação como esta poderia ser mais antagônica à posição de Dumont. Este, no entanto, adota o conceito de Srinivas e a questão que se coloca é: como e por que o faz? Não era verdade que, para Dumont, Srinivas era apenas um representante da antropologia britânica na Índia? Será que Dumont desconhecia, portanto, a afinidade eletiva entre a ênfase no estudo empírico das aldeias – marca tradicional da antropologia inglesa – e as necessidades políticas e econômicas da nova Índia independente que Srinivas focalizava?

Dumont aceita e adota o conceito de "casta dominante" porque, em primeiro lugar, ela tinha o mérito de trazer para o centro da discussão a idéia de casta e de dar a ela um conteúdo mais preciso que a vaga idéia de "solidariedade" até então dominante na concepção das aldeias indianas. Era neste contexto que Dumont afirmava que "a noção de dominância, ou de casta dominante, representa a mais sólida e útil aquisição dos estudos de Antropologia Social na Índia"⁶ (1980, p. 158).

Mas havia uma outra razão tão ou mais importante. É que o conceito de “casta dominante” era útil para Dumont no sentido de complementar sua proposta de estudo na Índia. Em outras palavras, o segundo mérito do conceito de casta dominante era o de isolar, na aldeia, o aspecto não-ideológico da casta. Dumont havia definido que, em termos sociológicos, era o sistema de castas (e não as aldeias, como queria Srinivas) que dava consistência à idéia de unidade na Índia. Para ele, a Índia era uma civilização ideologicamente informada pelas idéias de pureza e poluição, e o quadro de referência do sistema de castas deveria ser focalizado como hierárquica e holisticamente constituído. Mas como – para Dumont – para todo o aspecto ideológico “x” existe uma contrapartida não-ideológica, o conceito de “casta dominante” servia bem a seu propósito de isolar este aspecto político e econômico no contexto indiano. É desta forma que o conceito central de Srinivas “serve” a Dumont para complementar sua análise.

Tal não significava, contudo, que Dumont deixasse de ser crítico em relação a Srinivas. Em primeiro lugar, Dumont considerava a definição de Srinivas vaga e considerava surpreendente que o conceito se fundamentasse num critério numérico. Perguntava Dumont: “É necessário para a casta que é dominante em todo o território que ela seja a mais numerosa, para ser ‘dominante em’ todos os aspectos?”⁷ (Dumont, 1980, p. 161). Esta pergunta, colocada retoricamente no decorrer do texto, abria espaço para os demais questionamentos: da mesma maneira que quantidade não podia ser critério de dominância, também seu desdobramento, o da força bruta, não convenia. Para Dumont, Srinivas apenas introduzia critérios derivados das condições da civilização moderna, como também o nível de educação (ibid., p. 162). Por todas essas razões, dizia Dumont, “chega-se a um momento em que não devemos mais seguir esse autor (Srinivas), pois ele parece não só se contradizer, mas também descartar tudo o que há de válido no conceito”⁸. (ibid., p. 162). A desconfirmação das hipóteses de Srinivas era fornecida pelo caso dos brâmanes, que não são nem numerosos nem possuem riqueza latifundiária.

A partir daí, Dumont sentiu-se confortável para utilizar o conceito para seus próprios propósitos, isto é, para fazer dele o componente não-ideológico necessário para embasar sua sociologia de valores:

Primeiro temos de descrever valores comuns e ter cuidado para não misturar fatos de “representação” com fatos de “comportamento” como se faz, por exemplo, quando se quer enumerar, lado a lado, “valores ritualísticos” que o sistema de castas expressa e os chamados “valores seculares” que este sistema negligencia. (...) devemos aprender das próprias pessoas que modos de pensar temos o direito de aplicar e quais deveríamos rejeitar.⁹ (Dumont, 1970, p. 7)

Para Dumont (1970, p. 6), o objeto legítimo etnograficamente era “o sistema de idéias” e, portanto, a idéia de dominância tornava-se útil para detectar, nos hindus, os elementos que estão presentes, de forma consciente, na nossa sociedade, mas que aparecem indiferenciados ou não-conscientes nas sociedades hierárquicas. Dominância aparecia, portanto, nesse contexto, não como Srinivas a concebeu, mas como um “resíduo ideológico” no mundo hindu.

Conceitos novos são freqüentemente produzidos em contextos em que se verifica um diálogo internalizado entre dados locais e teoria geral. Assim ocorre na Índia e no Brasil. Estes conceitos são, às vezes, incorporados no fluxo internacional dos debates entre especialistas; outras vezes, permanecem restritos a um determinado contexto regional. O conceito de “casta dominante” é exemplo do primeiro caso; o de “fricção interétnica”, do segundo.

A comparação entre os dois conceitos também mostra como “fricção interétnica” nasce como resposta teórica a um problema de ordem pragmática; já “casta dominante” responde, por meio de evidências etnográficas, às visões teóricas idealizadas dos europeus do século XIX. Em outras palavras, a questão a que o conceito de “fricção interétnica” responde é tanto (ou mais) política quanto teórica; a referência da “casta dominante” está no contexto das discussões teóricas européias tanto (ou mais) quanto o aspecto pragmático das políticas públicas indianas.

Em ambos os casos, gerados em contextos “periféricos” em relação aos centros hegemônicos das ciências sociais, os dois conceitos refletem o diálogo internalizado que os cientistas sociais brasileiros e indianos mantêm como intelectuais/cientistas e cidadãos de determinado país. Este se desenvolve em duas direções: de um lado, com a comunidade nacional, na qual o papel de cidadão predomina, do outro, com a comunidade internacional de especialistas, em que o papel de cientista sobressai.

A comparação entre os conceitos de “fricção interétnica” e de “casta dominante”, no entanto, apontou para o fato de que, no caso do Brasil, na soma do tipo “cientista+cidadão”, o segundo termo parece ter conotações mais fortes. O contrário ocorre na Índia: o conceito de “casta dominante” paradoxalmente fortalece, pela forma como foi apropriado (e legitimado) no exterior, o aspecto do cientista em detrimento daquele do cidadão.

Mas essas ênfases diferenciadas têm conseqüências ainda mais amplas: no Brasil, a ênfase no aspecto político do conceito obscurece uma crítica necessária às fontes teóricas importadas, ou melhor, favorece sua ausência. Na Índia, a ênfase metodológica/teórica do pensamento social obscurece as ques-

tões relativas ao sistema de castas na academia. Se adotamos a perspectiva de Dumont, portanto, estamos falando daqueles mesmos "resíduos ideológicos": no nosso caso, o resíduo — que freqüentemente surge de forma perversa — está na relação que mantemos com os centros externos em que se faz "ciência". Aí, a comunicação precária e deficiente induz a uma absorção que permite que as importações intelectuais se transformem em fáceis modismos, quando não replica os mecanismos colonialistas mais óbvios. Na Índia, ao contrário, o resíduo perverso estaria na ausência do autoquestionamento do papel político dos cientistas sociais, absorvidos, em sua grande maioria, nos diálogos com a comunidade externa e a conseqüente legitimidade que eles produzem. Assim, se de um lado esta situação faz com que os cientistas sociais indianos sejam efetivamente ouvidos — o que não significa necessariamente que sejam reconhecidos como iguais —, de outro produz uma espécie de alienação em relação ao contexto nacional no qual vivem — contexto esse com valor diminuído em nome de um pertencimento a uma civilização e alternativa à ocidental.

Voltemos, para encerrar estas reflexões, a Sérgio Buarque de Holanda e a Jawaharlal Nehru e seus sentimentos de estranhamento e ambigüidade.

Depois desta digressão sobre carreiras intelectuais e conceitos sociológicos talvez possamos melhor apreciar semelhanças e diferenças. Recapitulando: no caso da Índia, junto com as observações e autocríticas constantes sobre a falta de criatividade, sobre a subserviência aos modelos importados, sobre o perigo do mimetismo das teorias externas, desenvolve-se uma tradição rica sobre os modelos teóricos que procuram combinar uma perspectiva ocidental e hindu. A tradição hindu é uma fonte de inspiração mesmo para aqueles que, como Srinivas, estão preocupados com a realidade etnográfica da Índia.

No caso brasileiro, os sentimentos de inferioridade *vis-à-vis* os centros europeus e norte-americanos são também marcantes. No entanto, o engajamento político do intelectual o ajuda na sua procura de identidade: estudando o indígena, o camponês, o negro, o caipira, as classes urbanas empobrecidas, o antropólogo está escolhendo como objeto de estudos os grupos "despossuídos" ou "oprimidos" da sociedade. Mais recentemente, estudando minorias (quer étnicas ou sociais), é ainda o questionamento da falta de coesão, da falta de homogeneidade ou de igualdade de um modelo ideológico que aceite e implique o fato de que diferenças devam ser respeitadas dentro de um todo maior.

Em outras palavras: tanto cientistas sociais brasileiros quanto indianos se vêem presos dentro de lealdades internas e externas, mas enquanto os

indianos procuram resolvê-las no contexto das discussões metodológicas e teóricas – e para tal têm nos autores estrangeiros aliados que reforçam essa identidade –, no Brasil a identidade se define a partir dos temas a serem estudados. Estes temas precisam ser relevantes socialmente, e o cientista social passa a ter a responsabilidade de opinar e defender o direito daqueles que serviram como objeto de suas reflexões. Ele tem a responsabilidade cívica de saber e, sabendo, opinar.

Foi Edward Shils quem notou que a ambigüidade, a renúncia a suas tradições e o desconforto psíquico fazem parte da identidade do intelectual. Shils considerava que o questionamento sobre o desenraizamento dos intelectuais, especialmente dos intelectuais “periféricos”, era uma distorção romântica de uma verdade parcial, no máximo, fragmentária (Shils, 1961). O argumento era de que os intelectuais sempre participam de uma tradição que transcende sua cultura local e, em certa medida, renunciam a esta cultura: “Eles não seriam intelectuais se sua cultura fosse a cultura autóctone na qual eles foram criados”¹⁰ (ibid., p. 61). Embora de certa forma confirmando a intuição de Shils, nossa comparação mostra o perigo dos universalismos apressados. Assim observamos que, no Brasil, temos os pés fincados no próprio país; é aqui que nossa identidade se desenvolve no dia-a-dia das definições políticas e cívicas, entre padrões de saber que importamos tanto quanto entre os modismos. E, portanto, sentimo-nos “desterrados em nossa própria terra”, à maneira de Sérgio Buatque de Holanda. Já os indianos, com canais de comunicação estabelecidos com o mundo (ex)colonial, com padrões de identidade que não prescindem de um diálogo (mesmo desigual) com os centros intelectuais europeus, estes se sentem ainda, como um dia Nehru se definiu, resultado de uma mistura do Ocidente e do Oriente, “estrangeiros no Ocidente, exilados na Índia”.

Os indianos pagam com a moeda da identidade fragmentada pela sorte de terem tido interlocutores externos; nós afirmamos uma identidade política criando conceitos novos e particulares que se perdem por não atingirem um público fora do contexto nacional. Da mesma maneira que nos concebemos como atores de um processo de construção nacional: na Índia, a idéia de nação é mais um dos valores importados com que os intelectuais têm que conviver, mas que não correspondem à sua tradição milenar; no Brasil, vivemos um processo de construção nacional que nunca terá fim, porque o objetivo é o modelo idealizado europeu.

NOTAS

- ¹ "I have become a queer mixture of the East and the West, out of place everywhere, at home nowhere. Perhaps my thoughts and approach to life are more akin to what is called Western than Eastern, but India clings to me, as she does to all her children in innumerable ways; and behind me lie, somewhere in the subconscious, racial memories of a hundred, or whatever the number may be, generations of Brahmans. I cannot get rid of either that past inheritance or my recent acquisitions. They are both part of me, and, though they help me in both the East and the West, they also create in me a feeling of spiritual loneliness not only in public activities but in life itself. *I am a stranger and alien in the West, I cannot be of it. But in my own country also, sometimes, I have an exile's feeling*" (Nehru, 1941; minha ênfase).
- ² "How does an intellectual tradition, arising out of a civilization with particular kinds of intellectual and social habits and resources, become domesticated in another civilization whose intellectual habits and resources have been very different?" (Saberwal, 1982, p. 36).
- ³ "The identity problem is the central feature of intellectual life in the periphery" (Schwartzan, 1985, p. 13).
- ⁴ "A caste may be said to be 'dominant' when it preponderates numerically over other castes, and when it also wields preponderant economic and political power. A large and powerful caste group will more easily be dominant if its position in the local caste hierarchy is not too low" (Srinivas, 1987, p. 77).
- ⁵ "The village is a community which commands loyalty from all who live in it, irrespective of caste affiliation. Some are first-class members of the village community; and others are second-class members, but all are members" (ibid, p. 94-95).
- ⁶ "the notion of dominance, or of dominant caste, represents the most solid and useful acquisition of the studies of social anthropology in India" (1980, p. 158).
- ⁷ "Is it necessary for the caste which is dominant so far as the land goes also to be the most numerous in order to be "dominant" in general?" (Dumont, 1980, p. 161).
- ⁸ "There comes a point when we shall no longer follow this author (Srinivas), for he seems not only to contradict himself, but also to throw overboard everything worthwhile in the concept" (ibid., p. 162).
- ⁹ "First we must describe the common values and take care not to mix up facts of 'representation' with facts of behaviour as one does for instance if one enumerates side by side the 'ritual values' which the system of castes expresses and the so-called 'secular values' which it neglects. (...) we must learn from the people themselves which modes of thinking we have the right to apply and which we should reject" (Dumont, 1970, p.7)
- ¹⁰ "They would not be intellectuals if their culture were the autochthonous culture in which they grew up" (ibid., p. 61).