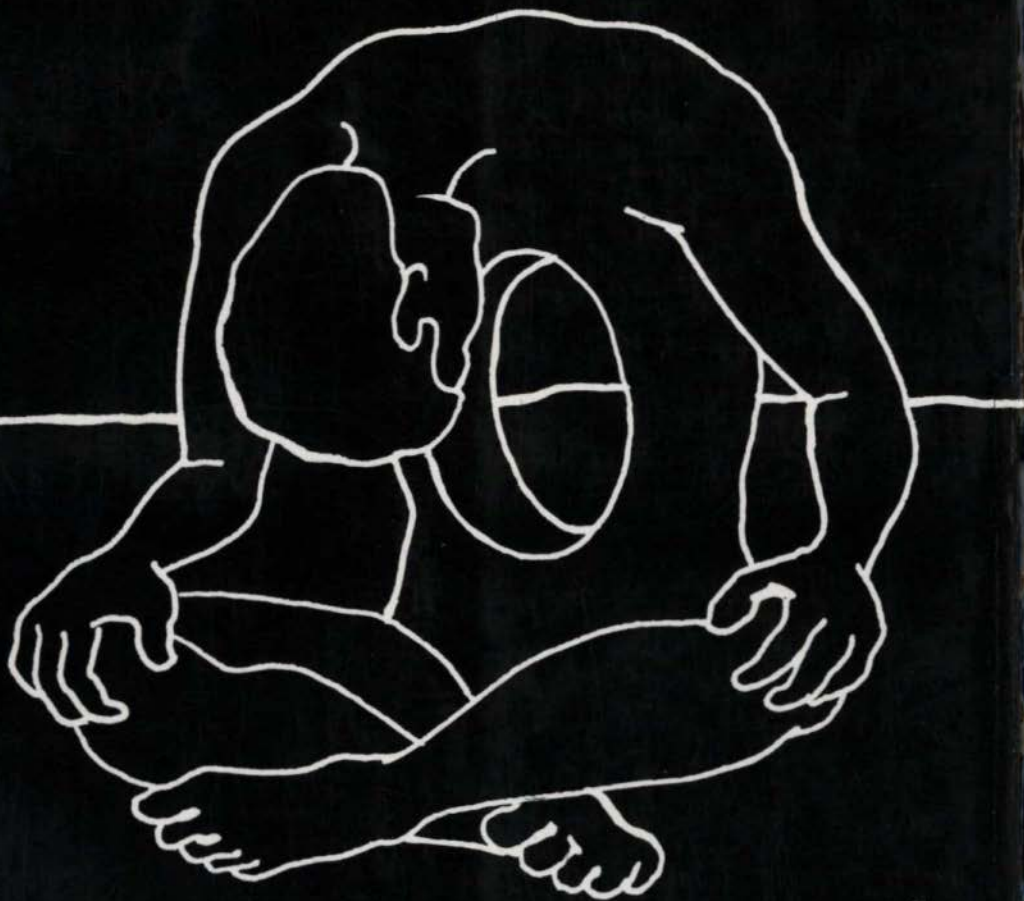


**Mariza G. S. Peirano**

# Uma Antropologia No Plural

*Três Experiências  
Contemporâneas*



Este é um livro que aborda um assunto situado bem além do horizonte habitual dos antropólogos brasileiros. E, mais do que o assunto, é a forma instigante de tratá-lo que encantará o leitor. Mariza Peirano, nesse sentido, realiza um trabalho pioneiro. Faz uma verdadeira antropologia da antropologia. Voltando seu olhar para outras latitudes do pensar antropológico, como a Índia e os Estados Unidos, não se desliga por isso do lugar em que pratica sua disciplina, a universidade brasileira. Isso significa que a autora atualiza aqui, conscientemente, a máxima do bem-pensar, segundo a qual não existe pensamento que não se expresse a partir de algum lugar. Entretanto, não há um terceiro lugar: ou nos colocamos, graças a um recurso de método, no ponto de vista da tradição que investigamos, ou assumimos nossa própria tradição e a tornamos uma força elucidativa. Mariza Peirano, situada no Brasil, docente da Universidade de Brasília, opta por essa segunda alternativa, através da qual interpreta o universalismo da antropologia, paradoxalmente caracterizada pela pluralidade de suas manifestações. É quando a 'pequena tradição' em que se insere a disciplina entre nós torna-se altamente clarificadora neste processo de autocompreensão. Como e porque a autora faz isso é o que o leitor irá descobrir seguindo os dez capítulos que compõem esta bem articulada coletânea.

E não foi por outra razão que a primeira parte do livro começa com o exame do pensar antropológico no Brasil, tomando, num primeiro e num segundo ensaio, dois de seus momentos mais sugestivos, como os que

EDITORA



UnB

---

UMA ANTROPOLOGIA NO PLURAL:  
TRÊS EXPERIÊNCIAS CONTEMPORÂNEAS

## Armazém do Livro

Livros novos, usados, raros e esgotados

**Matriz:** Tel. (62) 3212.8761 - Av. Goiás (esq. c/ Rua 5)  
n° 929, Centro, Goiânia-GO - CEP 74005-010  
vendas@armazemdolivro.com.br

**Filial T-63:** Tel. (62) 3093.5030 - Av. T-63 c/ T-36,  
n° 679, St. Bueno, Goiânia-GO - CEP 74230-105  
vendasfilial@armazemdolivro.com.br

**Filial Nova Suíça:** Tel (62) 3224.6941 - Pça Wilson  
Sales (Pça da Nova Suíça), n° 195, St. Nova Suíça,  
Goiânia-GO - CEP 74280-370 - Loja 01  
ldlivros@gmail.com

[www.armazemdolivro.com.br](http://www.armazemdolivro.com.br)



FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

Reitor: Antonio Ibañez Ruiz

Vice-Reitor: Eduardo Flávio Oliveira Queiroz

EDITORA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

*Conselho Editorial*

Antonio Agenor Briquet de Lemos (Presidente)

Cristovam Buarque

Elliot Watanabe Kitajima

Emanuel Araújo

Everardo de Almeida Maciel

José de Lima Acioli

Luiz Humberto Miranda Martins Pereira

Odilon Pereira da Silva

Roberto Boccacio Piscitelli

Ronaldes de Melo e Souza

Vanize de Oliveira Macêdo

A Editora Universidade de Brasília, instituída pela Lei nº 3.998, de 15 de dezembro de 1961, tem como objetivo "editar obras científicas, técnicas e culturais, de nível universitário". Suas edições são financiadas com recursos próprios, resultantes da venda das obras publicadas, os quais formam um fundo rotativo, nos termos da referida lei.

© 1981 by Mariza G. S. Peirano  
Os direitos desta edição foram adquiridos pela Editora Universidade de Brasília

Editora Universidade de Brasília  
Caixa Postal 04221  
70919 Brasília, DF

Preparação dos originais: Patrícia Peirano, Tereza e Ticiane Rosana Peirano  
de Souza

Revisão: Patrícia Peirano e Márcia Carolina da Costa

Supervisão gráfica: Antonio Batista Filho e Flávia Rodrigues Faria  
Cape: Aixa Casade

**MARIZA G. S. PEIRANO**

**UMA**

**ANTROPOLOGIA NO PLURAL:**

**Três Experiências Contemporâneas**

Dados Internacionais de Catalogação em Biblioteca (CIP)  
Centro Brasileiro de Livro, ST, Brasília

---

Peirano, Mariza G. S.  
Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas / Mariza G. S. Peirano. —  
Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1982.  
128p. B2-230-0111-8

1. Antropologia — Brasil. 2. Antropologia — Estados Unidos. 3. Antropologia — Índia. 4. Antropologia. I. Título.

CDU — 081  
— 007.302  
— 034  
— 073

— 034  
91-0964

Índice para consulta sistemática

1. Brasil: Antropologia 081  
2. Estados Unidos: Antropologia 073  
3. Índia: Antropologia 034  
4. Antropologia como ciência 007.302

EDITORA



UnB

© 1991 by Mariza G. S. Peirano

Os direitos desta edição foram adquiridos pela Editora Universidade de Brasília

Editora Universidade de Brasília

Caixa Postal 04551

70919 Brasília, DF

Preparação dos originais: Fatima Rejane de Meneses e Thelma Rosane Pereira de Souza

Revisão: Fatima Rejane de Meneses e Mauro Caixeta de Deus

Supervisão gráfica: Antonio Batista Filho e Elmano Rodrigues Pinheiro

Capa: Alex Chacón

Composição: Edilson Oliveira Silva

Arte-final: Valperino Andrade

ISBN: 85-230-0311-8

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

---

Peirano, Mariza G. S.

Uma antropologia no plural : três experiências contemporâneas / Mariza G. S. Peirano. — Brasília, DF : Editora Universidade de Brasília, 1992.

ISBN 85-230-0311-8

1. Antropologia — Brasil 2. Antropologia — Estados Unidos 3. Antropologia — Índia 4. Antropólogos I. Título.

— 954  
91-0964

CDD — 981  
— 907.202  
— 954  
— 973

Índices para catálogo sistemático:

1. Brasil : Antropologia 981
2. Estados Unidos : Antropologia 973
3. Índia : Antropologia 954
4. Antropólogos como cidadãos 907.202

*À memória de  
Moacyr Gomes e Souza,  
meu pai*

Os artigos que compõem este livro foram antes publicados nos frutos seguintes:

- Cap. 1: "Espiritualidade de Assensio Castillo", Originalmente publicado em *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 12 v. 5:61-64 (1990) Cap. 2: "A etnoecologia de Florentino Echazabal", Originalmente publicado como "A antropologia econômica de Florentino Echazabal" em *Anuário Antropológico* 32:15-49 (1984) Cap. 3: "O antropólogo como etnólogo", Originalmente publicado em *Anuário Paulista de Ciências Sociais*, vol. 28, n. 1:29-44 (1983) Cap. 4: "Etnocentrismo de gênero", Originalmente publicado como "Etnocentrismo: gênero e construção de sociedade complexa" em *Dados, Revista de Ciências Sociais*, vol. 28, n. 1:97-113 (1983) Cap. 5: "O encontro etnográfico e o diálogo indiano", Originalmente publicado em *Anuário Antropológico* 33:249-264 (1987) Cap. 6: "30 para a América", Originalmente publicado em *Camões* 11:63-84 n. 3:93-102 (1990) Cap. 7: "A Índia das águas e a Índia das terras", Originalmente publicado em *Anuário, Revista de Ciências Sociais* vol. 30, n.1:109-122 (1987) Cap. 8: "Are you Catholic?", Originalmente publicado como "Are you Catholic? Retorno de viagens, reflexões teóricas e parapsíquicas suas" em *Dados, Revista de Ciências Sociais*, vol. 31, n. 2:219-242 (1988) Cap. 9: "Dilemas, debates e métodos", Originalmente publicada como "Etnologia e debates na antropologia e diálogo Índia-Brasil" em *Dados, Revista de Ciências Sociais* vol. 33, n. 1:149-166 (1990) Cap. 10: "Uma etnologia no pluri", Originalmente publicado como "A pluralidade indígena de antropologia" em *Anuário Antropológico* 37:71-91 (1990).

## SUMÁRIO

### Introdução

Os artigos que compõem este livro foram antes publicados nas fontes indicadas:

Cap. 1: "O pluralismo de Antonio Candido". Originalmente publicado em *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 12 v. 5:41-54. (1990) Cap. 2: "A antropologia de Florestan Fernandes". Originalmente publicado como "A antropologia esquecida de Florestan Fernandes" em *Anuário Antropológico/82*:15-49 (1984) Cap. 3: "O antropólogo como cidadão". Originalmente publicado em *Dados. Revista de Ciências Sociais*, vol. 28, n. 1:29-43 (1985) Cap. 4: "Etnocentrismo às avessas". Originalmente publicado como "Etnocentrismo às avessas: o conceito de 'sociedade complexa'" em *Dados. Revista de Ciências Sociais*, vol. 26, n. 1:97-115 (1983) Cap. 5: "O encontro etnográfico e o diálogo teórico". Originalmente publicado em *Anuário Antropológico/85*:249-264 (1987) Cap. 6: "Só para iniciados". Originalmente publicado em *Estudos Históricos* n. 5:93-102 (1990) Cap. 7: "A Índia das aldeias e a Índia das castas". Originalmente publicado em *Dados. Revista de Ciências Sociais* vol. 30, n.1:109-122 (1987) Cap. 8: "Are you Catholic?" Originalmente publicado como "Are you Catholic? Relato de viagem, reflexões teóricas e perplexidades éticas" em *Dados. Revista de Ciências Sociais*. vol. 31, n.2:219-242 (1988) Cap. 9: "Diálogos, debates e embates". Originalmente publicado como "Embates e debates na antropologia: o diálogo Índia-Europa" em *Dados. Revista de Ciências Sociais* vol. 33, n.1:119-146 (1990) Cap. 10: "Uma antropologia no plural". Originalmente publicado como "A pluralidade singular da antropologia" em *Anuário Antropológico/87*:77-91 (1990).

### Parte III: Índia

Cap. 7: A Índia das aldeias e a Índia das castas . . . . . 163

Cap. 8: "Are you Catholic?" . . . . . 179

Cap. 9: Diálogos, debates e embates . . . . . 207

### Parte IV: Conclusão

Cap. 10: Uma antropologia no plural . . . . . 235

## IN SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	11
<b>Parte I: Brasil</b>	
Cap. 1: O pluralismo de Antonio Candido .....	25
Cap. 2: A antropologia de Florestan Fernandes .....	51
Cap. 3: O antropólogo como cidadão .....	85
<b>Parte II: Estados Unidos</b>	
Cap. 4: Etnocentrismo às avessas .....	107
Cap. 5: O encontro etnográfico e o diálogo teórico .....	131
Cap. 6: Só para iniciados .....	147
<b>Parte III: Índia</b>	
Cap. 7: A Índia das aldeias e a Índia das castas .....	163
Cap. 8: "Are you Catholic?" .....	179
Cap. 9: Diálogos, debates e embates .....	207
<b>Parte IV: Conclusão</b>	
Cap. 10: Uma antropologia no plural .....	235



## INTRODUÇÃO

[...] class-explanation of the social beliefs and ideals implicit in sociological theory is no longer sufficient in the twentieth century. In this period we must also take account of the development of national ideals transcending social classes in order to understand the ideological aspects of sociological theories.

Norbert Elias, 1978: 241-2

Coerente com o ideal de universalidade da ciência, a antropologia é uma só, mas inclui várias versões, no que talvez possa se expressar como 'uma antropologia no plural'. Nos dez capítulos que compõem este livro, procuro discutir a relação entre teoria antropológica e o contexto social no qual ela se desenvolve, examinando três casos particulares através de trajetórias intelectuais, críticas de livros, análises do desenvolvimento de temas específicos e relatos de viagem. Os três casos etnográficos são, por ordem de apresentação, Brasil, Estados Unidos e Índia.

Para discutir as diversas versões que a antropologia assume, relembro que todo cientista social é, por definição, cidadão de determinado país. Mas como o chamado mundo moderno não é homogêneo, apesar de sua idealização como tal, meu objetivo é examinar o fato de que o trabalho do antropólogo também reflete a heterogeneidade de diferentes configurações socioculturais. Estas se definiram, neste século, principalmente pelos parâmetros ideológicos de nações-estados, nos quais os cientistas sociais se viram inseridos em projetos, responsabilidades e papéis diversos. Procuro, portanto, chamar a atenção para o fato de que ser cientista-cidadão no Brasil implica inserções sociais e ideológicas diferentes das que ocorrem nos Estados Unidos, Índia, França, ou outro contexto. Tal fato não nega, mas torna mais complexo, o ideal de universalidade e intercambiabilidade do trabalho científico. Deste ponto de vista, o pro-

blema teórico que o livro aborda reflete duplamente uma inspiração maussiana: em primeiro lugar, admite uma 'experiência antropológica' apenas quando ela é, assim como a magia para Mauss, socialmente reconhecida como tal. Desta perspectiva, embora possa haver, em determinada sociedade, reflexão ou pensamento do tipo 'antropológico', estes não se configuram como *antropologia* enquanto não são aceitos socialmente enquanto tal. Em segundo lugar, como as categorias 'antropologia', 'sociologia', 'antropólogo' tiveram seu surgimento apenas no mundo moderno, tomo a nação, assim como Mauss o fez, como a totalidade ideológica de referência. A inserção da antropologia, como forma de conhecimento institucional, ideologicamente reconhecido, e em determinado contexto social informa, assim, as reflexões deste livro<sup>1</sup>.

Estudantes de antropologia estão habituados ao aprendizado que une teoria antropológica à história da disciplina, de forma que cursos de teoria antropológica são inevitavelmente cursos de teoria-e-história. O exercício desenvolvido neste livro tem, contudo, objetivo diferente: tomo como dado o desenvolvimento da tradição antropológica através de temas como parentesco, magia, religião, organização social, simbolismo, etc. e proponho dar um passo adiante na auto-reflexão da disciplina procurando responder ao desafio colocado por autores como Bernard McGrane, por exemplo, que em 1976 apontava para o fato curioso de que a antropologia "vê tudo como culturalmente determinado[...] tudo, exceto ela mesma"<sup>2</sup>.

Minha perspectiva é antropológica, o que significa que é etnográfica, comparativa e universalista. Não pretendo, nos ensaios que se seguem, desenvolver uma história da disciplina ou tecer reflexões epistemológicas, nem tampouco realizar uma sociologia do conhecimento. Ao explorar a variabilidade das questões antropológicas em contextos socioculturais diferentes, examino casos concretos e específicos, procurando, através de questões estratégicas, alcançar as concepções particulares da disciplina desenvolvidas por grupos acadêmicos diferentes.

---

1. Ver o ensaio de Marcel Mauss sobre a magia (Mauss, 1974, v. 1) e suas reflexões sobre a nação (Mauss, 1972). Dumont retoma Mauss em artigo sobre nacionalismo e comunalismo na Índia (Dumont, 1970, cap. 5), e Norbert Elias mostra a influência da idéia de nação nos conceitos sociológicos em Elias, 1978.

2. McGrane, 1976: 162.

Os antropólogos podem se vangloriar de partilhar ancestrais com outros cientistas sociais (como Durkheim, Weber e Marx) tanto quanto linhagens comuns, através das quais iniciam os estudantes, quer estejam no Brasil, nos Estados Unidos, na Inglaterra, na Austrália, no Japão ou na Índia. Um curso de história e teoria antropológica pode variar no que diz respeito ao período contemporâneo e às figuras locais, mas há que ler Durkheim, Mauss, Morgan, Frazer, Malinowski, Boas, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, Lévi-Strauss. Não há por que não cultivar esta 'tradição'. Na verdade, é justamente pela segurança que dela se obtém em termos teóricos, e na pragmática de uma possível comunicação internacional, que também se pode observar que contextos nacionais e, especificamente, ideologias de *nation-building* deixam sua marca nas vertentes disciplinares (ou, parafraseando Mário de Andrade, nos "acordes antropológicos"), quer nos centros hegemônicos da disciplina, quer nos contextos chamados de periféricos. Em outras palavras, este discurso que é a antropologia assume política e eticamente diferentes estilos, de acordo com o contexto no qual se desenvolve, o que não lhe tira a característica universalista, porque esta é teórica.

Estas idéias não são novas: há quase um século, Durkheim já indicava a afinidade entre ciência e religião como sistemas de representação. Se a antropologia avançou no estudo da religião, é possível trazer estes resultados para a auto-reflexão dentro da disciplina, utilizando-se da mesma abordagem com que ela estuda fenômenos ideológicos em sociedades diversas. Aqui, trata-se então de examinar, através de casos concretos (e microscópicos), aquelas concepções 'nativas' da experiência antropológica. Neste processo, a sensibilidade que o pesquisador um dia teve que desenvolver na sua relação com os nativos tradicionais – o que nos faz perceber, por exemplo, que as teorias postuladas por Malinowski sobre a magia não são totalmente de Malinowski, mas do diálogo de Malinowski com os trobriandeses – também se reproduz entre pesquisador e público leitor. Os ensaios que apresento aqui, portanto, ao relacionarem teoria e contexto, tocam tangencialmente na questão das múltiplas audiências que o antropólogo almeja atingir na sua procura de universalidade: mas ele é o primeiro a ter consciência de que seu trabalho é produto de época e lugar específicos, o que tingem com matizes particulares os temas selecionados, as abordagens que adota, as

questões éticas e políticas a que se dirige. No caso deste livro, o diálogo se desenvolveu com cientistas sociais brasileiros como principal referência, mas pretendeu uma universalidade teórica implícita. Tal fato não exclui, no entanto, que antropólogos, sociólogos, ou cientistas políticos farão leituras diferentes, assim como diferentes poderiam ser aquelas feitas nos Estados Unidos, na Índia ou na França.

\*\*\*

O projeto que resultou neste livro teve início no final dos anos 70 quando, como estudante de doutorado na Universidade de Harvard, decidi olhar criticamente para os dilemas que enfrentam os antropólogos que têm sua formação nos centros intelectuais da disciplina, mas decidem seguir carreira em seus países de origem. O foco da pesquisa era o desenvolvimento das ciências sociais no Brasil e particularmente da antropologia como disciplina acadêmica.

A este projeto intelectual e existencial (e tangencialmente político), pretendi imprimir uma abordagem de cunho antropológico. Ao decidir examinar a identidade da antropologia no Brasil, eu tinha dois objetivos em mente: o primeiro era esclarecer por que certos problemas ou tópicos de interesse eram considerados verdadeiramente antropológicos, enquanto outros eram vistos como sociologia, história, crítica literária. O segundo objetivo era mais ambicioso. Minha intenção era não apenas a de realizar um estudo do caso brasileiro, mas desenvolvê-lo de tal forma que este se refletiria imediatamente em outras tradições de pensamento social. Assim, mesmo que o início da pesquisa não tivesse sido explicitamente comparativo, seu significado mais amplo era conduzir a uma visão comparativa, incluindo mesmo as fontes teóricas iniciais. O contraste entre dois autores contemporâneos, Louis Dumont e Norbert Elias, procurava dar o tom da discussão, e a tese de doutorado que apresentei em 1981 iniciava-se procurando esclarecer, através deste diálogo construído por mim, alguns pressupostos da tradição de pensamento social francês e alemão<sup>3</sup>.

Na verdade, o trabalho de Louis Dumont representava o estímulo intelectual mais direto, a partir de um artigo polêmico que ele

---

3. Peirano, 1981. Ver Cap. 10 deste livro.

publicou em 1978, no qual afirmava que a antropologia só poderia se desenvolver em contextos ideológicos onde os valores holistas fossem englobados por valores universalistas. Dumont postulava, assim, a impossibilidade de se pensar em múltiplas “antropologias”, no plural, argumentando que, não havendo simetria entre o pólo moderno no qual a antropologia se desenvolvia e o pólo não-moderno do seu objeto de estudo, a antropologia era uma só (e Mauss, o seu patrono)<sup>4</sup>.

Com o objetivo de elucidar se a perspectiva dumontiana era intrínseca ao pensamento antropológico em geral ou se era apenas uma possibilidade entre outras, meu ponto de partida foi procurar a definição nativa da prática das ciências sociais no Brasil. Pretendi, assim, examinar o processo pelo qual a sociologia, a antropologia, a ciência política, etc. começaram a emergir como disciplinas diferenciadas de um tronco comum, multidisciplinar ou “pluralista” (a expressão é de Antonio Candido; cf. Cap. I), chamado de ‘ciências sociais’, a partir da sua institucionalização nos anos 30. Diferentemente de outras tradições, no Brasil não era possível alinhar uma história da antropologia *como disciplina acadêmica* sem que esta passasse pelo exame do significado das ‘ciências sociais’ e, no contexto paulista, da ‘filosofia’<sup>5</sup>.

Ao perguntar a seis cientistas sociais de diferentes gerações e interesses acadêmicos, através de entrevistas e/ou exame de sua produção intelectual, o que a antropologia no Brasil era ou deveria ser (foram eles: Antonio Candido, Florestan Fernandes, Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira, Roberto da Matta e Otávio Guilherme Velho), a pesquisa fluiu em direção ao argumento central que liga o desenvolvimento das ciências sociais a idéias e valores sobre *nation-building* no Brasil. Este diálogo, confronto ou tensão, entre ciência social e projetos nacionais, mostrava-se tanto em trajetórias intelectuais quanto no desenvolvimento de temas específicos.

Assim, por exemplo, Florestan Fernandes, considerado o fundador da “escola paulista de sociologia” nos anos 50, iniciou sua carreira reconstruindo a organização social dos Tupinambá através

---

4. Dumont, 1978.

5. Ver Schaden, 1952, 1955.

de fontes seiscentistas. Este estudo magnífico, contudo, não teve continuidade nem gerou linhas de pesquisa na mesma área, tendo apenas provado, no Brasil, a competência de Florestan Fernandes como pesquisador, abrindo-lhe os caminhos institucionais para desenvolver o seu projeto de uma "sociologia-feita-no-Brasil". Esta só adquiriu um perfil próprio com o tema das relações raciais entre negros e brancos e, mais tarde, com os estudos sobre subdesenvolvimento e as idéias seminais do que seria posteriormente conhecido como 'teoria da dependência'. O movimento que acompanhou a mudança temática, de uma sociedade tribal do século XVI para o Brasil como um país dependente contemporâneo, correspondeu ao desmembramento institucional das várias ciências sociais, processo no qual a sociologia se antecipou às outras, deixando de lado uma visão durkheimiana da sociologia para desenvolver o estilo "feito-no-Brasil".

A mesma idéia de uma ciência social "interessada" (para usar mais um termo de Antonio Candido<sup>6</sup>) pode também ser percebida na maneira pela qual os grupos indígenas foram estudados por antropólogos brasileiros. Vistos inicialmente por pesquisadores estrangeiros como sociedades independentes e particulares, os grupos indígenas atraíram a atenção dos cientistas sociais brasileiros, primeiro, pelo grau de interação que eles mantinham com a sociedade nacional. Mais tarde, esta abordagem levou ao desenvolvimento do conceito de 'fricção interétnica' para as situações de contato. Assim, em contraste com os pesquisadores estrangeiros, os antropólogos brasileiros tenderam a defender uma vertente que focalizava a situação de contato interétnico, tanto etnográfica como teoricamente, confirmando, mais uma vez, que as ciências sociais no Brasil não podiam evitar o compromisso geral com os problemas de *nation-building*<sup>7</sup>, apesar da sofisticação teórica que sempre almejaram atingir e a tendência para desenvolver uma discussão (mesmo que unilateral, porque circunscrita localmente e sem eco externo) com a literatura mais moderna produzida nos centros hegemônicos da disciplina.

O resultado desta primeira etapa da pesquisa colocou imediatamente em questão algumas das idéias de Louis Dumont, revertendo

6. Ver Candido, 1964.

7. Ver Elias, 1972, para uma reflexão sobre a relação entre *state-formation* e *nation-building*.

a discussão em direção às fontes teóricas iniciais. O caso brasileiro mostrou, por exemplo, como a proposta de que a antropologia implica necessariamente uma relação hierárquica entre o universalismo ideológico do pesquisador e o holismo do objeto de estudo é, mais propriamente, o reflexo de uma ideologia (francesa) específica, que elimina diferenças nacionais entre povos e enfatiza o que é comum a todos os seres humanos, de certa maneira expressando a aparente segurança de povos cuja identidade foi por tantos séculos suficientemente estabelecida que ela deixou de ser objeto de reflexão. Desta conclusão, seguia-se o provável paradoxo de que é somente quando a ideologia de nacionalidade é universalista que a antropologia pode seguir o modelo dumontiano, sendo que em outros contextos o universalismo-cum-holismo permite a inclusão de um terceiro nível – a ideologia de nacionalidade, em suas diversas manifestações –, que é tanto parte do universo e cosmologia do observador quanto do observado. Não seria, portanto, o caso de se “subordinar o universalismo e destruir a antropologia”, como temia Dumont, mas de incluir a ideologia de nacionalidade, como uma forma de holismo, na proposta universalista.

Se Dumont negava que a antropologia pudesse se desenvolver em contextos não-universalistas, então era preciso explicar por que a antropologia florescia na Índia, sociedade que Dumont, como seu maior especialista ocidental, considerava o protótipo do caso hierárquico.

Este problema transformou-se no estágio seguinte da pesquisa, consistindo em períodos na Universidade de Harvard (em 1968) para pesquisa bibliográfica, e em Delhi, Índia (em 1987), onde meu propósito foi examinar como os cientistas sociais indianos (que se auto-denominam genericamente de ‘sociólogos’) viam a proposta dumontiana e a forma como se relacionavam – se é que o faziam – a valores de *nation-building*. A comparação entre Índia e Brasil também refletia outros interesses: acostumados a nos relacionarmos apenas com os centros hegemônicos da disciplina, um contato entre dois países do chamado Terceiro Mundo prometia um novo tipo de experiência. Além disso, o cientista social indiano, assim como o brasileiro, é também um nativo da sociedade que estuda, fato que coloca em foco sua identidade como cientista e como cidadão: de um lado, confrontando a comunidade internacional de especialistas, ele preci-

sa falar uma linguagem universalmente compartilhada; de outro, frente a questões sobre a relevância da pesquisa sociológica na sua própria sociedade, ele precisa responder a questões prementes, tanto cívicas quanto político-religiosas. Se estes dilemas são em geral mais comuns às tradições de países não-consolidados, a Índia era um caso interessante para comparação ainda por outro motivo: diferentemente de nós, que nos concebemos parte do Ocidente, a Índia deseja manter sua própria identidade não-ocidental, mesmo quando reconhece que o Ocidente já é parte integrante dela.

Durante o período em que se desenvolveu a pesquisa comparada entre Brasil e Índia, acompanhar a produção antropológica contemporânea dos Estados Unidos serviu como exercício de contraponto já que, também visando um questionamento ético e político da disciplina, os antropólogos 'interpretativos' ou 'reflexivos' chamavam a atenção para os pressupostos da pesquisa de campo tradicional e para as implicações de autoridade que o texto monográfico continha. Dentro de um marco ideológico internacional e democrático, as questões políticas definiam-se basicamente através da crítica aos estilos literários. Três ensaios críticos sobre a produção norte-americana foram incluídos neste livro como capítulos intermediários entre o caso brasileiro e o indiano.

\*\*\*

As três partes do livro correspondem aos contextos mencionados: Brasil, Estados Unidos e Índia, embora sejam frequentes as referências comparativas entre eles.

A primeira parte, sobre o caso brasileiro, é composta de três capítulos. O primeiro deles (Cap. 1: "O pluralismo de Antonio Candido") procura recuperar o aspecto antropológico dos trabalhos de Antonio Candido, contrastando o 'pluralismo' que dominava o ensino de sociologia na USP dos anos 40 e os *blurred genres* que os antropólogos norte-americanos defendem hoje. O ensaio procura desenvolver uma reflexão sobre o campo político e cultural no qual o pensamento de Antonio Candido se formou e indaga sobre as possíveis trajetórias intelectuais no interior de um mesmo horizonte, fazendo menção, por contraste, à carreira de Florestan Fernandes. O segundo capítulo (Cap. 2: "A antropologia de Florestan Fernandes")



expande a alusão do capítulo anterior e trata da trajetória intelectual e institucional deste autor, a partir de uma questão central: por que as análises sobre os Tupinambá não ‘pegaram’ no Brasil? Por que, só a partir dos trabalhos sobre relações raciais e, mais tarde, sobre subdesenvolvimento e dependência, Florestan Fernandes passou a ser reconhecido como o fundador da escola paulista de sociologia? E, afinal, por que os magníficos escritos *Tupinambá* tornaram-se apenas a ‘fase funcionalista’ da sociologia de Florestan, e não sua antropologia? Finalmente, o terceiro capítulo (Cap. 3: “O antropólogo como cidadão”) procura desenvolver uma reflexão teórica sobre a posição do antropólogo brasileiro frente à dupla alteridade do seu objeto concreto de estudo – geralmente escolhido dentro dos limites da sociedade nacional – e da comunidade internacional de especialistas. Chamando a atenção para o papel cívico-político do cientista social, o ensaio procura mostrar as condições sob as quais as premissas básicas de uma proposta universalista (no sentido dumontiano) podem ser incorporadas pelo ‘antropólogo-cidadão’.

A segunda parte do livro, sobre a antropologia contemporânea nos Estados Unidos, compõe-se de ensaios críticos: o primeiro (Cap. 4: “Etnocentrismo às avessas”) trata do conceito de ‘sociedade complexa’ através da análise de um trabalho de Marshall Sahlins sobre cultura e razão prática, apontando para o fato de que sociedades modernas são mais do que sociedades simples complexificadas; são sociedades históricas e estados-nações. O capítulo seguinte (Cap. 5: “O encontro etnográfico e o diálogo teórico”) trata da recente tendência na antropologia norte-americana a questionar os pressupostos da pesquisa de campo. O livro de Vicent Crapanzano sobre a população branca da África do Sul serviu como motivação para apresentar ao leitor certos temas desenvolvidos pela chamada vertente ‘reflexiva’ e para mostrar a tensão entre o papel do antropólogo-relativizador e o do intelectual-ético, neste caso específico, entre o relativismo da disciplina e a ideologia ocidental dos direitos humanos. Já em “Só para iniciados” (Cap. 6), procuro discutir a abordagem adotada por Clifford Geertz para analisar a obra de quatro autores clássicos do pensamento antropológico: ao criticá-los da perspectiva da construção do texto literário, Geertz abre mão da avaliação da obra destes autores como textos teóricos.

A terceira parte do livro reúne três trabalhos sobre a pesquisa comparativa entre o desenvolvimento da antropologia na Índia e no Brasil. O primeiro capítulo desta parte do livro (Cap. 7: "A Índia das aldeias e a Índia das castas") procura apresentar a obra de M. N. Srinivas – decano da antropologia indiana, aluno de Radcliffe-Brown e Evans-Pritchard – através de um contraste com os trabalhos de Louis Dumont. Neste processo, indico como o diálogo com sociólogos indianos (e com Srinivas em particular) influenciou o trabalho de Dumont, aspecto desconhecido ou pouco apreciado no Brasil, nós que lemos Dumont como autor paradigmático francês. O capítulo seguinte (Cap. 8: "Are you Catholic?") tem um tom informal e pretende ser um relato de viagem, onde reflexões teóricas e perplexidades éticas são combinadas e comentadas a partir do confronto da experiência acadêmica brasileira e indiana. Este texto foi escrito imediatamente após o meu retorno da Índia e, nele, inspiro-me em trabalhos de dois cientistas sociais indianos. Um deles é J. P. S. Uberoi, antropólogo *sikh*, aluno de Max Gluckman, que hoje procura um universalismo alternativo no estudo de clássicos europeus, assim questionando a autoridade e exclusividade com que o Ocidente se auto-explica. O outro é Ashis Nandy, cientista social que combina antropologia com história, psicologia social, sociologia, numa mistura bem indiana da reflexão social de inspiração gandhiana. Finalmente, o capítulo que conclui a terceira parte (Cap. 9: "Diálogos, debates e embates") analisa a trajetória da revista *Contributions to Indian Sociology*, fundada em 1957 por Louis Dumont e David Pocock na Europa e que, dez anos depois, transmigra para a Índia, passando para as mãos de editores indianos. O ensaio trata especificamente do debate "For a Sociology of India", publicado na revista por mais de trinta anos, e que inclui contribuições diversas de antropólogos, historiadores e sociólogos, originários tanto dos centros hegemônicos da disciplina quanto de contextos nativos da antropologia (*isto é*, ingleses, franceses, indianos, neozelandeses, alemães, etc.). Este diálogo difícil ilustra o processo através do qual foi possível se desenvolver, na Índia, uma ciência social cosmopolita, mas indiana.

O livro fecha com uma conclusão (Cap. 10: "Uma antropologia no plural"), onde procuro refletir teoricamente sobre a relação entre perspectivas teóricas e o meio histórico e sociocultural no qual

se desenvolvem, tema que toca tangencialmente o grande problema da universalidade da ciência. Aqui, retomo a discussão sobre teoria e contexto através da comparação entre Norbert Elias e Louis Dumont com o objetivo de mostrar os desafios que enfrentamos quando nos dispomos a produzir discursos que tenham tanto a capacidade de se somar na singularidade de 'uma antropologia no plural' quanto a de contribuir para o contexto no qual, parafraseando Mário de Andrade novamente, "nos acontece viver".

\*\*\*

A antropologia se consolidou através do estudo etnográfico de povos considerados 'primitivos'. Geograficamente, este interesse de pesquisa resultou no deslocamento do antropólogo dos centros hegemônicos da disciplina (Inglaterra, França, Estados Unidos) para continentes não-europeus (África, Oceania, América do Sul), onde estavam os chamados primitivos. As especialidades teórico-geográficas daí decorrentes geraram pesquisadores que se definiam como 'africanistas', 'americanistas', 'oceanistas', etc., incluindo mesmo subespécies, como 'andinista', 'mesoamericanista', etc. (Enquanto no Brasil dominam as referências aos 'istas' teóricos, como 'estruturalista', 'interpretativista', 'marxista', etc., os antropólogos do primeiro mundo definem-se principalmente pela especialidade geográfica: 'Middle East', 'Southeast Asia', 'Northern Africa', etc.)

Com a consciência de que a mente humana é, sempre e em qualquer lugar, guiada por um espírito científico e *bricoleur*, a revolução que o estruturalismo desencadeou nos anos 60 trouxe a promessa de que a antropologia seria, por definição, bidirecional. Nas palavras de Lévi-Strauss, tal postura se definia pelo fato de que o resultado seria o mesmo "quer o pensamento dos índios sul-americanos tome corpo sob a ação do meu, ou o meu sob a ação do deles". A partir de então, inspirados em um ideal universalista e igualitário, antropólogos passaram a estimular seus alunos oriundos de países que haviam sido antes objeto da antropologia a reverter a direção de pesquisa até então dominante, sugerindo que passassem a pesquisar os países nativos dos antropólogos. Esta proposta baseava-se na intenção de ver as noções de 'nós' e de 'outros' como intercambiáveis, e esta prática deveria substituir o sistema supostamente

ultrapassado no qual estudantes indianos iam a Oxford fazer tese sobre o sistema ritual de seu lugar de origem, nigerianos a Harvard para descrever parentesco tribal, e brasileiros à França para analisar nossa arquitetura moderna.

Este livro resulta de uma pesquisa que teve como pano de fundo estes desafios. Nela procurei inverter não só o olhar etnográfico como também a visão teórica: iniciei examinando a antropologia no Brasil, de forma a colocar em perspectiva as abordagens teóricas de inspiração européia, e prossegui examinando comparativamente o caso indiano e o norte-americano. A intenção foi de trilhar um caminho direcionado para um universalismo mais genuíno: um universalismo que não tivesse na Europa a sua palavra definitiva e, ao mesmo tempo, que colocasse nossas fontes teóricas em perspectiva. Neste sentido, o livro não é um produto acabado, mas um exercício e uma experiência.

## CAPÍTULO I

### O PLURALISMO DE ANTONIO CANDIDO

Antonio Candido: sociólogo frustrado, antropólogo que se ca-  
refusa, crítico literário realista. **PARTE I** — melhor crítico deste clas-  
sista social que, de maneira consistente, deixou sua marca em tantas  
áreas de conhecimento no Brasil?

#### BRASIL

Sempre fui muito brasileiro, que achei que não sabia nada,  
que aquelas coisas que eu sei não interessavam a ninguém!

Há alguns anos Antonio Candido sugeriu que o caminho para a  
independência intelectual de um país passa pela construção de linhas  
de pensamento reconhecidas socialmente, as quais permitem que as  
importações do exterior sejam assimiladas sem que se transformem,  
necessariamente, em puro mimetismo (Candido, 1972). É neste espí-  
rito que esse trabalho se desenvolve, tendo o próprio Antonio Can-  
dido como objeto de investigação. Minha pretensão é mostrar o lado  
antropológico da obra de Antonio Candido, tanto na sua vertente so-  
ciológica quanto na sua crítica literária. A obra, portanto, é de in-  
cluí-lo na linha-gem do pensamento antropológico no Brasil como al-  
guém que fez antropologia sem querer.

Felizmente, a visão de mundo da antropologia não é privilégio  
dos antropólogos. Antonio Candido não é nem foi o único a fazer  
antropologia excelsa. Mas ele é exemplo excelente pela qualidade  
e atualidade do seu trabalho, além de ter estado sempre muito perto,  
sempre pesquisando a antropologia. Através da sua obra esperamos  
abrir as portas para que se recupere também Sérgio Buarque de

1. Em novembro de 1978, Antonio Candido, profundamente ter deitado sua memória,  
com algumas opiniões e fatos de sua existência, com o objetivo de esclarecer alguns  
pontos de sua trajetória intelectual.

## CAPÍTULO 1

### O PLURALISMO DE ANTONIO CANDIDO

Antonio Candido: sociólogo frustrado, antropólogo que se camuflou, crítico literário realizado? Qual o melhor retrato deste cientista social que, de maneira cautelosa, deixou sua marca em tantas áreas de conhecimento no Brasil?

Sempre fui muito tímido; sempre achei que não sabia nada, que aquelas coisas que eu sei não interessavam a ninguém<sup>1</sup>.

Há alguns anos Antonio Candido sugeriu que o caminho para a independência intelectual de um país passa pela construção de linhas de pensamento reconhecidas socialmente, as quais permitem que as importações do exterior sejam assimiladas sem que se transformem, necessariamente, em puro mimetismo (Candido, 1972). É nesse espírito que este trabalho se desenvolve, tendo o próprio Antonio Candido como objeto de investigação. Minha pretensão é mostrar o lado antropológico da obra de Antonio Candido, tanto na sua vertente sociológica quanto na sua crítica literária. A idéia, portanto, é de incluí-lo na linhagem do pensamento antropológico no Brasil como alguém que fez antropologia sem querer.

Felizmente, a visão de mundo da antropologia não é privilégio dos antropólogos. Antonio Candido não é nem foi o único a fazer antropologia escondido. Mas ele é exemplo excelente pela qualidade e atualidade do seu trabalho, além de ter estado sempre muito perto, sempre namorando a antropologia. Através da sua obra estaremos abrindo as portas para que se recupere também Sérgio Buarque de

---

1. Em novembro de 1978, Antonio Candido gentilmente me concedeu uma entrevista, onde expressou opiniões e falou de suas memórias, com o objetivo de esclarecer aspectos de sua trajetória intelectual.

Holanda – o Sérgio de *Rafzes do Brasil* –, tão brilhante na indicação de problemas etnográficos. Que as barreiras institucionais não limitem a nossa imaginação. No desenrolar do argumento, a perspectiva de Antonio Candido surgirá como paradigmática, não só para se pensar a antropologia no Brasil, mas para as ciências sociais em geral.

A sociologia de Durkheim é uma espécie de cânone da Universidade de São Paulo, trazida pelos franceses a partir de 1934. Mas ela já tinha raízes aqui. Alguns sociólogos precusores, tal como Fernando de Azevedo, já estavam plenamente lançados na influência durkheimiana.

Um bom início talvez seja colocar a questão dentro de uma problemática familiar a Antonio Candido, leitor de Durkheim e Weber que foi. Trata-se da relação entre indivíduo e sociedade, tão discutida na sociologia clássica, na qual procuraremos situar Antonio Candido como ator e personagem.

A muitos pode parecer estranho colocar em tais termos o caso da própria comunidade de cientistas sociais. No entanto, como qualquer outro ator social, o sociólogo, ou o antropólogo, é socializado em determinado meio institucional, ao qual ele se conforma, adapta ou modifica. Neste processo, vocações são formadas e delineadas, algumas encontrando respaldo social-institucional, outras sendo rejeitadas e negadas.

Este trabalho procura mostrar como Antonio Candido, o respeitado crítico literário de hoje, ilustra o caso de um intelectual que sofreu dificuldades em se adequar ao quadro institucional da época da sua formação. Tivesse ele nascido vinte anos depois, diferentes opções lhe teriam sido oferecidas. Sugiro que uma delas teria sido a antropologia, pela afinidade que seu trabalho tem com certas posturas básicas do pensar antropológico contemporâneo. Pretendo tocar em três tópicos: primeiro, lembrar alguns aspectos da academia no início das 'ciências sociais' no Brasil; segundo, repensar *Os parceiros do Rio Bonito* e *Literatura e sociedade* de uma perspectiva antropológica e, finalmente, chamar a atenção para a relação entre tradições intelectuais e suas definições institucionais, em diferentes momentos de uma mesma sociedade.

Meu pai era médico e queria que os três filhos fossem médicos. Como Deus é bom, Deus me ajudou e eu fui reprovado no vestibular. Deus e a minha ignorância. Eu sou um desertor. Esta consciência de culpa que sempre carrego comigo é a consciência de culpa de não ter sido médico.

### A formação

Do ponto de vista de Antonio Candido, o tipo de formação acadêmica que a Universidade de São Paulo (USP) oferecia nos anos 40 se caracterizava como 'pluralista'. A influência dominante era, sem qualquer dúvida, a da sociologia durkheimiana. Mas cedo os alunos sentiram que Durkheim já estava no passado, e o presente da sociologia francesa parecia-lhes fraco. Assimilaram, desta forma, novas influências: um certo "marxismo flexível" (na expressão de Antonio Candido) via filosofia – o marxismo dogmático estava muito ligado ao movimento comunista, e só era ensinado na faculdade para ser criticado –, a etnologia de Boas e Lowie, com grande ênfase no estudo concreto das culturas primitivas, além da teoria da aculturação e da sociologia urbana da escola de Chicago.

Os professores – Roger Bastide, Emilio Willems, Jean Maugé, entre os mais citados por Antonio Candido – procuravam formar mais 'homens de cultura', com interesses diversificados, do que propriamente profissionais e especialistas. Até então a filosofia tinha sido praticamente inexistente no currículo acadêmico. Quando foi introduzida na USP, seu propósito não era tanto treinar filósofos, mas criar uma atmosfera que permitisse o desenvolvimento de um espírito crítico voltado para a reflexão sobre problemas sociais e culturais (Candido, 1978:14). Este espírito que predominava na USP foi responsável, segundo Antonio Candido, pelo fato de que a maior parte de sua geração se tenha dedicado a aplicar a sociologia e a filosofia a outras áreas de interesse, como a arte, a literatura, a música, a política, a pintura<sup>2</sup>.

2. O grupo de referência de Antonio Candido formou-se também com Bastide: além do nosso autor, Ruy Coelho, também interessado em literatura; Gilda de Mello e Souza, orientada para o estudo da estética; Lourival Gomes Machado, artes plásticas; Paulo Emílio Salles Gomes, cinema; Oswaldo Elias, cultura popular, e Florestan Fernandes, interessado em folclore no início da década de 40. Ver Pereira de Queiroz, 1976, para um estudo sobre Roger Bastide.



Então um belo dia, eu que sou uma pessoa de poucos gestos de rompante, de independência, tive um. Fui à Faculdade de Medicina mas, na hora de me inscrever, tirei os meus papéis e me inscrevi na Faculdade de Filosofia. E só depois telefonei para o meu pai.

Antonio Candido confessa que, entre as ciências sociais, a antropologia sempre o fascinou muito mais que a sociologia: a sociologia americana, por exemplo, parecia-lhe totalmente *uninspiring*<sup>3</sup>: “*social surveys*, a sociologia de marasmo das universidades americanas”. Mesmo a ecologia urbana, ensinada nos seminários de Roger Bastide e que estava muito em voga na época, o aborrecia. Em contrapartida, encontrava na antropologia um fundo poético muito acentuado, que o cativava. Comenta que lia com entusiasmo e assiduidade o *American Anthropologist*, americano, e *Man*, inglês, além das monografias clássicas de Malinowski, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard e Nadel. Relembrando sua época de formação, Antonio Candido diz que sentiu sempre muita atração, de um lado, pelos aspectos qualitativos dos fenômenos sociais e, de outro, pelo caso singular. Tanto um quanto o outro pareciam-lhe mais satisfeitos pela antropologia do que pelas pesquisas urbanas e as análises estatísticas sociológicas. (É preciso também ressaltar a relação entre o pensamento de Durkheim – aquele de *As formas elementares da vida religiosa* – e um certo aspecto do ‘pluralismo’ de que fala Antonio Candido. Durkheim e Mauss, ao procurarem olhar a diversidade social, foram levados a aceitar a variedade dos valores culturais, incluindo aí os valores dos ‘outros’ e aqueles do próprio pesquisador. Herdeira de Durkheim e Mauss, a antropologia se define, assim, como congenialmente ‘pluralista’.)

Para confirmar estas impressões retrospectivas, Antonio Candido menciona o caso da sua tese de doutorado, apresentada ao Departamento de Sociologia e depois publicada como *Os parceiros do Rio Bonito*. Defendida em 1954, Roger Bastide recusou-lhe a nota máxima porque considerava que aquele não era um trabalho de sociologia. Argumentava que a cadeira era de sociologia e o trabalho tinha, nitidamente, um cunho antropológico.

3. O termo, em inglês, e do próprio Antonio Candido

Se eu estou estudando uma cultura primitiva, acabo me preocupando com o problema humano daquele ser que está na minha frente. Como é que ele anda, como é que ele canta, como é que dança, como vê o mundo. No outro extremo, o da sociologia, eu não vejo ser nenhum. Eu vejo que 7 283 pessoas usam pasta dentifírcia Kolynos.

Contrastar duas trajetórias intelectuais pode nos permitir olhar melhor o leque de possibilidades disponíveis em determinado momento. Aqui, o contraste mais interessante talvez seja com Florestan Fernandes, mesmo porque é o próprio Antonio Candido o primeiro a falar de seu período de formação na USP pautando o seu discurso sobre as afinidades e diferenças entre os dois.

Antonio Candido e Florestan Fernandes trabalharam juntos na organização do Departamento de Sociologia e foi devido ao esforço de ambos que a sociologia acadêmica tomou a direção institucional que acabou se consolidando. Referências mútuas são freqüentemente encontradas em seus trabalhos, onde se evidencia uma grande admiração que nutrem um pelo outro, o que não impede, contudo, que veladas críticas apareçam (ver, por exemplo, Fernandes, 1978, e o prefácio de Antonio Candido para o mesmo livro).

Se Florestan diz que Antonio Candido, dois anos mais velho que ele, era uma “espécie de Mário de Andrade” entre os colegas<sup>4</sup>, Antonio Candido diz que Florestan “é o grande modelo de cientista social que eu conheço”. Em termos de auto-avaliação, Antonio Candido se vê mais como um ensafista que tenta, repete e chega a uma conclusão assim que os dados se mostram coerentes. Florestan, não, “Florestan não se satisfaz com meias medidas”.

Institucionalmente, Antonio Candido reconhece ter sido muito contestado na Faculdade de Filosofia pelo grupo que se formou à sombra de Florestan. Pelo contraste das duas linhas de trabalho – Florestan procurando dar um cunho científico à sociologia –, não o surpreende ser considerado “um ensafista antropológico de tipo bucólico”<sup>5</sup>.

Apesar das diferenças, ambos nutrem uma profunda amizade um pelo outro, em parte por partilharem ideais comuns. Na visão de

---

4. De uma entrevista concedida por Florestan Fernandes, também em 1978.

5. Expressão usada por Antonio Candido.

Antônio Candido, atritos eventuais são de menos importância, já que uma enorme tranquilidade rege a relação entre os dois. Antonio Candido relembra que ambos lutaram anos para incorporar nos seus trabalhos acadêmicos uma visão dinâmica que refletisse suas preocupações sociais. Mas, como divergem em temperamento – “eu sou muito cético; e ele é muito crente” –, as soluções encontradas foram diferentes. Antonio Candido resolveu o problema fazendo estudos de literatura, em que a vida da sociedade se combina e entra na manifestação estética; Florestan, com os trabalhos sobre desenvolvimento, classes sociais, América Latina, segue uma via explicitamente mais política. No fim dos anos 80, estas observações foram confirmadas contrastando-se o professor aposentado sempre convidado para fazer palestras concorridas com a atuação do deputado constituinte.

Florestan é um homem forte, robusto, construído atleticamente; é pessoa de saúde, de força. Eu não: sou um homem magro, débil, de certa fraqueza física.

Personalidade e traços biográficos naturalmente devem ser levados em consideração quando se pensa em trajetórias intelectuais e institucionais: aqui é impossível deixar de mencionar o quase orgulho que Florestan manifesta em relação à sua origem humilde (Fernandes, 1977) e as críticas que Antonio Candido já recebeu por sua ascendência aristocrática (Bosi, 1978). O importante, no entanto, é perceber que diferentes perspectivas estavam presentes no mesmo momento na USP e que os estudantes – como em qualquer outro lugar – faziam suas próprias combinações dos vários elementos de que dispunham. Assim, enquanto Florestan procurava definir uma ‘sociologia-feita-no-Brasil’, reunindo com sucesso um grupo de alunos para levar suas idéias adiante, Antonio Candido se desligava do Departamento de Sociologia em 1958, onde havia ensinado por 16 anos. Reconhecendo-se a excelência da produção acadêmica dos dois autores, o contraste mostra o maior sucesso institucional de um deles num determinado momento.

Eu achava que a minha obrigação era gostar daquelas coisas chatas, gostar de Talcott Parsons. Que é o sujeito mais chato do mundo.

Antonio Candido diz que deixou a USP quando, depois de defender a tese de doutorado, a Faculdade decidiu promovê-lo de assistente a titular de Sociologia da Educação, uma disciplina criada na ocasião, pois acharam que era por estar magoado que ameaçava se demitir. Foi então que teve a consciência nítida de que, se podia ser professor de sociologia, sociólogo ele não era. A decisão não foi muito difícil, porque sentia que dava os cursos de sociologia sem grande paixão, repetindo o vocabulário dos cursos gerais, mas foi demorada, porque sempre esteve muito apegado ao Departamento. Diz Antonio Candido que sempre teve uma tendência meio masoquista “de não dar aula sobre aquilo que sabia, para dar aula sobre aquilo que não sabia e não gostava”. Depois do doutorado, sentiu-se livre para se dedicar em tempo integral à literatura.

Naquele tempo os cursos eram mais rígidos. Eram cursos gerais, introdutórios, sempre a mesma coisa: método, indução, classes sociais; não havia escolha. Não havia surgido ainda a pós-graduação e não havia cursos monográficos em sociologia.

É preciso acentuar que o interesse pela literatura não veio depois da sociologia para Antonio Candido. Os dois interesses coexistiam, a ponto de ter ele escrito ao mesmo tempo *Os parceiros* e *Formação da literatura brasileira*. No entanto, ele esperou a defesa do doutorado em sociologia para seguir suas inclinações mais profundas. De novo, ele usa traços de personalidade para explicar a demora da decisão. Aqui, era seu senso de obrigação que o levava a procurar ser “um sociólogo puro” e qualquer coisa como “sociologia da literatura” parecia-lhe um subterfúgio. Hoje chama de “tolice de moço” o seu puritanismo, mas na época ele acreditava que as tarefas didáticas deveriam vir em primeiro lugar. Durante os anos 40 e 50 os professores eram poucos na USP – sete ou oito, diz –, todos necessários para ensinar os cursos básicos. Uma especialização em sociologia da literatura, portanto, seria algo exorbitante, embora Antonio Candido tenha chegado a elaborar um programa para esta disciplina, que consta no anuário da Faculdade.

Este sentimento de culpa de que fala Antonio Candido devia-se muito ao fato de haver iniciado a crítica literária jornalística na

mesma época em que foi nomeado assistente de sociologia. *Formação da literatura brasileira*, cujo convite para elaboração foi feito em 1945, só foi publicado em 1957, três anos depois da defesa da tese de sociologia.

Hoje, diz Antonio Candido, a marca da sociologia aparece como um ponto de vista inegável em seus trabalhos. Desligado da USP, ele considera que passou a fazer um tipo de crítica mais livre e, ao mesmo tempo e paradoxalmente, mais sociológica. É esta crítica, presente em *Literatura e sociedade*, que mais impressiona o antropólogo pela afinidade de enfoque e método. Antes, porém, algumas observações sobre *Os parceiros do Rio Bonito* nos aproximam da sociologia de Antonio Candido.

### Os parceiros

Originalmente, *Os parceiros* tinham sido planejados como um estudo do cururu, dança cantada do caipira paulista. Esta forma poética popular se baseia no desafio sobre variados temas, em versos de rima constante, que muda após cada rodada (Candido, 1975:9). Antonio Candido pretendia mostrar as transformações pelas quais tinha passado o cururu: “As modalidades antigas se caracterizavam pela estrutura mais simples, a rusticidade dos recursos estéticos, o cunho coletivo da invenção, a obediência a certas normas religiosas” (1975:9). Em contraste, “as atuais manifestavam individualismo e secularização crescentes, desaparecendo inclusive o elemento coreográfico socializador, para ficar o desafio na sua pureza de confronto pessoal” (:9). Com este projeto basicamente durkheimiano, Antonio Candido planejava mostrar como a urbanização levava a uma progressiva individualização.

O produto final acabou sendo algo bem diferente do plano inicial. Depois de iniciada a elaboração do texto, Antonio Candido chegou à conclusão de que necessitaria ter um conhecimento musical muito maior para estudar o fenômeno. As notas de campo tinham sido tomadas a mão – na época, não havia o recurso do gravador – e ele só poderia analisar a parte verbal do cururu. Julgando que uma análise que deixasse de incluir a parte musical seria desonesta, *Os parceiros* de hoje constituem uma versão expandida das trinta pági-

nas iniciais com que o autor havia planejado introduzir o cururu como tema.

Resumidamente, *Os parceiros* discutem a transformação do estilo de vida das classes baixas rurais do interior de São Paulo, os caipiras, seguindo uma abordagem que combina orientações antropológicas e sociológicas: "Poderíamos dizer, talvez, que aquelas (as orientações do antropólogo) recorrem à descrição, atêm-se aos detalhes e às pessoas, a fim de integrá-los numa visão que abranja, em princípio, *todos* os aspectos da cultura; estas (as orientações do sociólogo), eminentemente sintéticas no objetivo, valem-se de amostras representativas dos grandes números, interessam-se pelas médias em que os indivíduos se dissolvem, limitando-se quase sempre a interpretar *certos* aspectos da cultura" (:17). Antonio Candido parece dizer-nos que a antropologia lida qualitativamente com a totalidade social, enquanto a sociologia refere-se mais à aproximação estatística, sem levar tanto em conta o contexto geral. Esta visão não difere muito da explicitada anteriormente.

O livro é bem conhecido: na primeira parte, Antonio Candido mostra a vida tradicional caipira através de fontes históricas do século XVIII, observando, principalmente, a economia, hábitos alimentares, condições de moradia e formas de solidariedade. Segue-se uma descrição da situação contemporânea, especialmente das relações de trabalho e hábitos alimentares. Estes retratos do passado e do presente estabelecem os parâmetros para a análise de mudança, que Antonio Candido concebe em termos de "persistências" e "alterações" (:163).

Todo equilíbrio social supõe estes dois aspectos. Há mudança quando, nas variações de equilíbrio, os fatores de alteração aumentam até motivarem uma recomposição da estrutura. A situação de crise, por sua vez, define-se por tensões ainda não resolvidas, ou resolvidas parcialmente, entre os fatores de persistência e os de alteração, podendo originar reorganização mais ou menos profunda da estrutura (:163).

A posição política surge no fim. Fecha o livro um apelo para que planejadores tomem em conta variáveis culturais, mencionando que a situação estudada leva a se cogitar no problema da reforma agrária: "Sem planejamento racional, a urbanização do campo se processará cada vez mais como um vasto traumatismo cultural e so-

cial, em que a fome e a anomia continuarão a rondar o seu velho conhecido.”

Eu acho o livro de uma facilidade..., de uma simplicidade... Eu acho até que talvez ele não tenha aquele mínimo de complicação que dá dignidade às obras universitárias. A gente ser claro demais é contraproducente.

Este foi o trabalho a que Roger Bastide recusou a nota dez por não ser pura sociologia. É verdade que Malinowski, Firth, Audrey Richards e Redfield são algumas das principais referências do livro, juntamente com a versão marxista de Antonio Candido. Esta se baseava na idéia de que o modo de produção deve incluir uma determinada maneira de viver dos indivíduos (:24). Outros fatos, no entanto, precisam ser levados em consideração no episódio da defesa de tese: primeiro, de que na época, o ano de 1954, Florestan Fernandes já estava engajado no projeto de definição intelectual e institucional da sociologia-feita-no-Brasil. No contexto desta definição teórica é possível que *Os parceiros* tenham sido recebidos de forma ambígua, no mínimo, na medida em que enfatizava mais a etnografia que a análise teórica.

Na verdade, em termos teóricos, o livro nada tinha de revolucionário. Para aqueles que o incluem na literatura de ‘estudos de comunidade’, o livro é datado apesar da sua excelência. Podemos, no entanto, lembrar que Antonio Candido antecipava-se a propostas recentes, como a de Stanley Tambiah, que sugere uma abordagem que combine *persistences* (as “persistências” de Antonio Candido) e *transformations* (as “alterações”) para analisar os pressupostos ideológicos implícitos na noção de “tradição” (Tambiah, 1971). Em outro sentido, *Os parceiros* é um livro que, focalizando a ação reguladora dos fatores tradicionais no processo de urbanização, renovava também ao questionar a teoria da modernização *stricto sensu*: “A situação estudada não é de substituição mecânica dos padrões, mas de redefinição dos incentivos tradicionais, por meio de ajustamento dos velhos padrões ao novo contexto social” (:200). A estes aspectos, no entanto, sobrepõe-se como característica mais marcante o estilo do livro.

Eu acho que a minha geração foi a última em que ainda a literatura aparecia como um *must*. Antes, a medicina precisava se apresentar com roupa literária; o direito, também; a sociologia, para se apresentar, tinha que se apresentar como *Os sertões*.

Deste estilo, podemos tirar alguns exemplos que mostram o cuidado estético da prosa de Antonio Candido. Para nos falar sobre algo singelo como a importância do milho na alimentação caipira, Antonio Candido assim se expressa:

Verde, come-se na espiga, assado ou cozido; em pamonhas; em mingaus; em bolos, puros (curau) ou confeccionados com outros ingredientes. Seco, come-se como pipoca, quirera e canjica; moído, fornece dois tipos de fubá, grosso e mimoso, base de quase toda a culinária de forno entre os caipiras, inclusive vários biscoitos, o bolão, bolinhos, broas, numa ubiqüidade só inferior à do trigo; pilado, fornece a farinha e o beiju, não esquecendo o seu papel na alimentação dos animais (:53).

Se passamos da alimentação para as representações religiosas, encontramos:

Magia, medicina simpática, invocação divina, exploração da fauna e da flora, conhecimentos agrícolas fundem-se deste modo num sistema que abrange, na mesma continuidade, o campo, a mata, a semente, o ar, o bicho, a água e o próprio céu. Dobrado sobre si mesmo pela economia de subsistência, encerrado no quadro dos agrupamentos vicinais, o homem aparece ele próprio como segmento de um vasto meio, ao mesmo tempo natural, social e sobrenatural (:175).

Um último exemplo: para mostrar o desequilíbrio em que se encontrava o caipira, Antonio Candido escolhe uma série de contrastes:

[...] a solidariedade vicinal decai e se comercializa – mas a situação do parceiro e do pequeno sitiante não lhes permite dispensá-la. A indústria doméstica se atrofia – mas o poder aquisitivo não comporta a sua substituição satisfatória pelos produtos manufaturados. Os velhos utensílios e instrumentos são desprezados – mas os novos não se tornam acessíveis. [...] A caça e a pesca se reduzem a quase nada como recurso de



abastecimento – mas não podem ser substituídas pela alimentação cárnea do comércio (:219).

Se Antonio Candido não abria mão de uma construção literária na sua combinação sociologia–antropologia, Florestan Fernandes, ao contrário, produzia seus livros sobre os Tupinambá ignorando – menosprezando, talvez – os aspectos estéticos<sup>6</sup>. O importante era método e análise; para Antonio Candido importavam a intuição e a sensibilidade<sup>7</sup>. Assim é que Fernando Henrique Cardoso chegou a comentar que sua geração se formou tendo como base “o rigoroso método científico e a disciplina mental de Florestan Fernandes”, e como ideal “o discreto charme britânico do ensaísmo de *Os parceiros do Rio Bonito*” (Cardoso, 1972).

Já Florestan Fernandes, quando escreve *A função social da guerra*, não está absolutamente preocupado com o problema estético. Gilberto Freyre, quando escreve *Casa-grande & senzala*, ou Sérgio Buarque de Holanda, quando escreve *Raízes do Brasil*, está pensando naquilo também como composição literária. A literatura como *approach* da realidade. Isso é que acabou.

Outro ponto a lembrar, no entanto, é que *Os parceiros* não seguiram o plano original de Antonio Candido, o que pode ter levado Bastide, que considerava seu aluno muito vagaroso, a diminuir-lo academicamente. Teriam tais fatos perturbado muito Antonio Candido? Não muito, diz ele. Havia, afinal, a compensação de haver escrito um livro que diferia da sociologia de caráter senhorial que anteriormente se fazia no Brasil, como atestam os trabalhos de Gilberto Freyre e Oliveira Viana: “Eu estudei o oprimido, o sujeito que passa fome.” Desta forma, quando alguns críticos de hoje focalizam as

---

6. Alguns sociólogos aproveitaram e combinaram as diversas influências, como, por exemplo, de Maria Isaura Pereira de Queiroz, e Maria Sylvia de Carvalho Franco. É na literatura, contudo, que identifica seus alunos: Roberto Schwarz, Valnice Nogueira Galvão, Davi Arrigucci Jr., João Lafetá, José Miguel Wisnick, por exemplo: “Esse são os meus Fernando Henriques, os meus Otávio Iannis”.

7. Alfred Métraux escreve em seu diário no dia 12 de novembro de 1951: “Longa conversa com Florestan Fernandes, mais intoxicado do que nunca com suas teorias e métodos (Métraux, 1978: 329; minha tradução).”

raízes aristocráticas do seu trabalho, Antonio Candido considera a observação injusta, já que não leva em conta o contexto histórico no qual ele e sua geração estudaram e produziram.

Quando me dizem: "Professor, o senhor me desculpe, eu vou ser franco com o senhor: eu acho que *Os parceiros do Rio Bonito* é um livro muito baseado na intuição", eu respondo: "Que ótimo; é o que eu queria: transmitir uma visão justa da realidade, mas sem tirar a minha sensibilidade disso."

Estas observações nos levam a concluir que, a despeito do pluralismo que predominava na USP na época da sua formação, pluralismo este que permitia que Florestan Fernandes visse a antropologia de forma sociológica nos trabalhos sobre os Tupinambá e Antonio Candido, inversamente, a acreditar nas próprias intuições e menos em método, as coisas estavam mudando. A distinção entre as diferentes disciplinas começava a se tornar uma realidade e a ser vista como uma necessidade. Antonio Candido lembra que longos debates eram travados para se discutir se um determinado trabalho era 'sociologia' ou 'antropologia', 'cinema puro' ou 'teatro', 'sociologia' ou 'literatura'. Se o momento "desejado e apropriado das definições acadêmicas não havia ainda chegado" (Candido, 1978), pelo menos o processo estava em andamento. Neste contexto, Antonio Candido era o doutorando em sociologia que não se sentia sociólogo; também não se encaixava num Departamento de Antropologia que privilegiava o estudo de grupos indígenas; e nem se sentia totalmente um crítico literário, porque tal categoria não tinha o respaldo institucional que a legitimasse academicamente.

Este 'pluralismo' dos anos 50, do qual Antonio Candido nos fala, hoje tem seu paralelo na discussão que se desenvolve nos Estados Unidos sobre a interpenetração de gêneros literários ou, na expressão de seu mais conhecido proponente, a respeito de *blurred genres*.

Com esta expressão, Clifford Geertz fala sobre os mecanismos através dos quais rearranjos são produzidos no pensamento social contemporâneo. Da mesma forma que Antonio Candido relembra as discussões dos anos 50 sobre a adequação de considerar uma obra

'antropologia' ou 'sociologia', 'cinema puro' ou 'teatro', hoje Geertz diz que os *blurred genres* podem ser encontrados quando questões filosóficas parecem crítica literária (o trabalho de Sartre sobre Flaubert, por exemplo), parábolas posam como etnografias (Castaneda), tratados teóricos parecem descrições de viagem (Lévi-Strauss), estudos epistemológicos são construídos como tratados políticos (Paul Feyerabend). Na medida em que as ciências sociais se afastam mais e mais da procura de explicações e leis em direção à procura de significado e interpretação, elas usam as imagens das humanidades como inspiração e modelo (Geertz, 1983).

Voltaremos a este assunto. Por enquanto, fica apenas a observação de que o 'pluralismo' da USP tinha como nicho o ensino da filosofia e que, em um determinado momento, este pluralismo foi visto por alguns como indesejável: eclético, logo, pouco científico. Os *blurred genres* norte-americanos se dão em contexto no qual as ciências sociais (definidas como psicologia, lingüística e etnografia) são estimuladas a aprender com as humanidades (*locus* dos historiadores, editores, críticos) e vice-versa. Desta forma, se trazemos esta problemática para os anos 50 no Brasil, Antonio Candido teria, naquela época, escolhido o espaço limiar entre as 'ciências sociais' e as 'humanidades', unindo antropologia com sociologia dentro de uma preocupação literária, já brincando com *blurred genres*.

### **Antropologia da literatura**

Se *Os parceiros* trazem a marca do pensamento antropológico, *Literatura e sociedade* é antropologia da literatura. Para Antonio Candido trata-se simplesmente de "crítica literária", a qual se define por procurar transcender, em termos analíticos, a dicotomia entre fatores internos (de composição do texto) e externos (a esfera do social). Antonio Candido acredita na necessidade de se fundir texto e contexto, de modo que os fatores sociais externos não se tornem significativos numa maneira causal, mas como elementos, com papéis específicos, na construção de uma estrutura, desta forma tornando-se internos. Quando o externo se transforma em interno não há mais crítica sociológica, mas simplesmente 'crítica': "O elemento social se torna um dos muitos que interferem na criação de um livro, ao lado dos psicológicos, religiosos, lingüísticos e outros" (Candi-

do, 1976:7). Neste tipo de análise, a estrutura se torna o ponto de referência.

Mas o que Antonio Candido considera 'estrutura'? Primeiro, ele observa que o trabalho artístico mantém uma relação arbitrária e distorcida com a realidade, mesmo quando seu propósito é observá-la e copiá-la rigorosamente. Esta liberdade é a medida de fantasia necessária à manifestação artística: "Tal paradoxo está no cerne do trabalho literário e garante a sua eficácia como representação do mundo" (:13). Segundo, a arte pressupõe algo diferente e maior que a simples experiência do autor. O foco deve estar na inter-relação entre o artista, a obra e o público: "Na medida em que a arte é [...] um sistema simbólico de comunicação inter-humana, ela pressupõe o jogo permanente de relações entre os três, que formam uma tráfede indissolúvel" (:33).

Estas referências já nos apontam para a similaridade com que antropólogos olham para fenômenos simbólicos como rituais, mitos, tabus, etc. A questão da eficácia da obra de arte como representação do mundo leva-nos imediatamente a pensar nas idéias de Lévi-Strauss sobre a 'eficácia simbólica'. A forma como Antonio Candido usa diferencialmente a tráfede artista—obra—público para comparar manifestações artísticas em diferentes sociedades soa ainda mais familiar.

Seria simplista dizer que seus trabalhos lembram a antropologia somente porque Antonio Candido usa abundantemente material coletado por antropólogos. O importante é observar sua apreensão comparativa das manifestações artísticas em diferentes sociedades, o que o leva, muitas vezes, a ultrapassar, na interpretação, os trabalhos cujos dados utiliza. Sua proposta é mostrar que diferentes sociedades produzem diferentes formas de arte, e que apesar de ser inadequado qualquer julgamento de valor neste contexto, não é impossível ligar diferentes estilos a diferentes contextos.

Primeiro, ele delinea o problema em termos de dois pólos extremos: de um lado, a visão antropocêntrica na qual a realidade do 'outro' é reduzida àquela do observador. Do outro lado, a perspectiva daqueles que exageram a ausência de diferenças entre indivíduos, grupos e culturas. Levy-Bruhl e Malinowski são contrastados e ambos criticados (:41-4): um, pela teoria da mentalidade pré-lógica; o outro, pela crença que "o selvagem é igual a nós". Adotando

uma postura maussiana, Antonio Candido mostra a tensão entre o universalismo da mente humana e as diferenças culturais. Só assim é possível combater os dois extremos, “modalidades da falácia antropocêntrica —, seja por verem no primitivo um bicho quase de outra espécie, seja por quererem reduzi-lo mecanicamente à nossa imagem, dispensando o esforço de penetrar nas suas singularidades” (:43).

Poderíamos dizer que Antonio Candido foi injusto com Malinowski, e excessivamente rigoroso com Levy-Bruhl, mas o contraste permite que ele se posicione: “A verificação de que as culturas são relativas leva a meditar em tais singularidades, que seriam explicadas, não à luz de diferenças ontológicas, mas das maneiras peculiares com que cada contexto geral interfere no significado dos traços particulares, e reciprocamente — determinando configurações diversas” (:43).

Partindo desta perspectiva, o objetivo principal do autor é observar a configuração total na qual surge uma manifestação específica. A tríade artista—obra—público é observada em diferentes sociedades: Antonio Candido discute e compara a função do artista entre os bantus, os trobriandeses e chineses; observa a configuração da obra (em termos de poesia, música e ditos populares) entre os esquimós de Boas e a Europa medieval; compara o público, no caso do caipira e de uma audiência erudita. Seguindo a idéia da importância do contexto cultural, Antonio Candido mostra que a literatura, o folclore e a mitologia, na medida em que são formas diferentes de comunicação, aparecem em diferentes tipos de sociedade e precisam, necessariamente, ser estudados de perspectivas diversas.

As diferenças, para ele, tanto podem ser espaciais quanto temporais e, bem no estilo de Mauss, compara as duas dimensões ao mesmo tempo. Este tipo de abordagem comparativa é possível porque Antonio Candido se pergunta qual o papel e qual o valor ideológico de determinada manifestação em diferentes sociedades — as definições são, portanto, nativas, e levam o pesquisador a questionar seus próprios conceitos. Assim, em certo momento (no capítulo “A literatura e a vida social”), Antonio Candido sugere que, como produto das sociedades industriais, o próprio método de análise literária também deve ser questionado em termos de adequação ao estudo de outras tradições.

Mas depois de um tempo, agora, depois de velho, estou voltando, de novo, a uma crítica, penso eu, ligada à sociologia. Os franceses dizem que se a gente expulsa aquilo que é a nossa tendência natural, ela volta correndo: "Chassez le naturel, il revient tout alors."

Um exemplo bem ilustrativo é a discussão sobre a forma como a arte retrata a alimentação e a nutrição. Analisando como o tema sugere em diferentes sociedades – entre os Nuer, na poesia francesa e alemã, e em alguns romances clássicos brasileiros (:56-70) –, Antonio Candido vê que o ato de se alimentar, uma das necessidades básicas humanas, mostra como manifestações de emoção e de elaboração estética variam em diferentes contextos sociais.

Entre os 'primitivos', comer pode ter conotações mágicas. A sacralização do alimento é comum nas sociedades estudadas por Audrey Richards, Evans-Pritchard e Boas. Antonio Candido chega a analisar uma canção Nuer para mostrar como o gado, tão importante nesta sociedade, é usado para expressar o desconforto pela presença dos ingleses (:58-60), fato despercebido por Evans-Pritchard. Entre os 'civilizados', no entanto, o quadro é diferente. Poemas de Victor Hugo, Shelley e Rilke (:61-66) exemplificam como as associações poéticas relacionadas ao alimento são diluídas a tal ponto que elas, virtualmente, desaparecem. Estes poemas eliminam todos os vestígios da dimensão fisiológica, desta maneira contrastando com a forma 'primitiva', que expõe livre e de maneira direta a base orgânica da nutrição e sua relação com o domínio da arte. Antonio Candido postula, numa veia durkheimiana, que nas sociedades 'primitivas' o contexto social está mais aparente nas formas artísticas. A emoção orgânica da nutrição, por exemplo, não é submetida às numerosas mediações como acontece entre os 'civilizados'. Desta forma, Antonio Candido pretende ligar a estrutura à história ou, em suas palavras, "fundir texto e contexto".

No momento em que a antropologia contemporânea sente como um dos desafios pós-estruturalistas mais sérios a incorporação da dimensão temporal em seus estudos, é interessante, como exemplo final, ver como Antonio Candido analisou o poema *Caramuru* em dois momentos históricos: no final do século XVIII, em Portugal, e no início do XIX, no Brasil.

## Literatura e história

Como poema épico, *Caramuru* foi publicado em Lisboa em 1781. No Brasil, permaneceu desconhecido até os anos 30 do século seguinte, quando o movimento do romantismo o adotou como uma de suas bandeiras. O tema do poema de frei Santa Rita Durão gira em torno do português Diogo que, poupado do sacrifício pelos Tupinambá do século XVI, transformou-se em Caramuru, um dos chefes tribais locais e, como tal, um intermediário entre os índios e os portugueses. O poema mostra a transformação do herói, de Diogo em Caramuru, e, de forma paralela e inversa, a mudança ocorrida com a índia Paraguaçu, transformada em Catarina, posteriormente batizada na França, esposa de Caramuru.

A questão central de Antonio Candido é saber por que o poema levou meio século para ser descoberto no Brasil. Ele sugere que a função histórica ou social de uma determinada obra repousa na sua estrutura literária. Por sua vez, esta repousa na organização de certas representações mentais, condicionadas pela sociedade na qual a obra é concebida e é, portanto, historicamente variável.

Como épico literário, *Caramuru* foi elaborado sobre três temas: a celebração da colonização portuguesa no Brasil; a visão grandiosa e eufórica do país; e a concepção do índio como o elemento natural, puro e perfeito, proveniente da visão de mundo da Europa renascentista. Contudo, estes três temas se organizavam em torno do elemento expressivo representado pela ambigüidade: a colonização é iniciativa capital dos portugueses, mas representa, ao mesmo tempo, a justificação do brasileiro, que começava a ter consciência da sua individualidade. "A natureza total do país, por sua vez, é tratada como 'visão do paraíso' —, mas conforme um ângulo que, na verdade, só vale para segmentos excepcionais da paisagem" (:179). Finalmente, o índio apresenta "traços de uma bondade natural e uma ordenação social baseada na razão —, mas de outro lado é antropófago e bárbaro, privado da luz da graça, não podendo, portanto, ser plenamente feliz" (:179).

Estas ambigüidades são resolvidas pela religião, e, no poema, "a fé católica vai operar e imperar por meio da colonização; a grandiosidade insólita do país se explica como cenário de lutas e trabalhos de religião; e os germes de plenitude do índio, que nele vivem,

são, ainda, uma outra predisposição para o futuro converso, que dele surgirá" (:179).

Em suma, "o local e o universal se fundem na unidade expressional e ideologicamente superior do catolicismo" (:179).

Eu acho que o romantismo é a coisa mais especificamente brasileira, só que o romantismo é perigoso e leva ao regionalismo e ao particularismo. E o neoclassicismo, perigoso na medida em que ele descaracteriza e leva a um universalismo excessivo.

*Caramuru* combinava bem com as necessidades de fundamentar genealógica e historicamente a tradição local, uma preocupação do romantismo brasileiro do século XIX. No processo de identificação pós-independência, a literatura era vista como uma marca da autonomia nacional. Por sua vez, "ser bom, literariamente, significava ser *brasileiro*; ser *brasileiro* significava incluir nas obras o que havia de específico no país, notadamente a paisagem e o aborígene" (:171). Por isso o indianismo aparece como símbolo supremo.

Contudo, a maneira como *Caramuru* foi adotado pelo romantismo diferia em dois aspectos importantes da sua formulação inicial: primeiro, ao invés do poema épico, preferiu-se a versão francesa em prosa: "A passagem de verso à prosa na sua tradução foi um recurso importante, que ressaltou o elemento novelístico do enredo, ao quebrar as sugestões especificamente ligadas à estrutura métrica e estrófica" (:186). A versão francesa possuía um estilo intermediário entre o poema e o romance, e preparou o terreno para a ficção indianista tão característica da literatura brasileira da metade do século. Segundo, o romantismo viu *Caramuru* como resposta à sua procura de traços brasileiros e, neste processo, as ambigüidades do personagem Diogo – *Caramuru* deram lugar aos sentimentos nacionalistas.

Acho profundamente errada essa tendência de querer afirmar, por paus e por pedras, que o Brasil tem uma literatura que é só dele. Dito isso na língua portuguesa, que é da Europa, e fazendo verso com a métrica italiana, inspirados em Byron, que é inglês...

Em suma, dado um poema com traços ambíguos tanto na sua estrutura quanto na configuração do seu personagem principal, os



românticos brasileiros operaram nele uma dupla distorção: ideológica e estética. Nas palavras de Antonio Candido: “Ante um poema que poderia ser tomado tanto como celebração da colonização portuguesa quanto como afirmação nativista das excelências e peculiaridades locais, optaram pelo segundo aspecto, encarando a obra como epopéia indianista e *brasileira*. De outro lado, no complexo estético da epopéia, apegaram-se de preferência ao elemento novelístico e ao toque exótico, vendo nela uma espécie de pré-romance indianista” (:191-2).

Aqui, a literatura é vista como fenômeno cultural, e a perspectiva antropológica de Antonio Candido afirma sua modernidade na tentativa de ligar a análise estrutural – por tantos anos tão dominante na disciplina – à abordagem histórica. Ele conclui que o estudo da função histórico-literária de uma obra só adquire pleno significado quando referido intimamente à sua estrutura, “superando-se deste modo o hiato freqüentemente aberto entre a investigação histórica e as orientações estéticas” (:192). História e estética precisam estar sempre combinadas, na medida em que a história é o desenrolar no tempo de diferentes representações mentais.

### ***Blurred genres à brasileira?***

Antonio Candido: antropólogo? Esta questão nos remete ao problema que o próprio Antonio Candido enfrentou ao discutir o poema *Caramuru*. Por que agora, passados todos estes anos, a tentativa de trazer não só *Os parceiros*, mas também os estudos de crítica para perto da antropologia?

Não há uma só resposta, naturalmente. Um dos pontos a se chamar a atenção diz respeito à afinidade entre a antropologia e a crítica literária, reconhecida por muitos e explicitamente postulada por Clifford Geertz. Mais que uma ciência experimental à procura de leis, a antropologia se dedica a interpretar o significado dos símbolos que organizam a vida social. De forma semelhante ao crítico que interpreta textos, agora que tudo é texto, os nossos, a serem lidos e interpretados, são os rituais, os jogos, os dramas sociais.

Um outro ponto a considerar diz respeito ao tipo de crítica que Antonio Candido faz. No início do século, Marcel Mauss nos fez lembrar que só há magia quando esta é reconhecida socialmente.

Esta lição foi aprendida por Antonio Candido, como vimos, quando ele compara a poesia, a música, os ditos populares, em diferentes sociedades.

Mas Antonio Candido é etnógrafo da nossa sociedade também. Af ele escolhe a literatura por ser a dimensão 'etnograficamente relevante' – para usar o jargão antropológico – à compreensão da nossa vida intelectual. Diferentemente do que sucede em outros países, diz Antonio Candido, “a literatura tem sido aqui, mais do que a filosofia e as ciências humanas, o fenômeno central da vida do espírito” (1976:156). Foi a literatura que, historicamente, apareceu como ‘ponto de vista’ privilegiado no Brasil; foi ela que se incumbiu de interpretar, até recentemente, o mundo circundante, e não a ciência, a filosofia ou a técnica; foi ela que, agindo como “um poderoso fã” (:157) interferia com a tendência sociológica, “dando origem àquele gênero misto de ensaio, construído na confluência da história com a economia, a filosofia ou a arte, que é uma forma bem brasileira de investigação e descoberta do Brasil” (:157).

Parece então legítimo pensar que Antonio Candido se dedicou à literatura não apenas por vocação. Ou, se o fez, trata-se de uma feliz sincronicidade (para usar a expressão não tão feliz de Jung). O reconhecimento social que define a magia para Mauss tem aqui seu paralelo na literatura para Antonio Candido: no Brasil, a literatura é símbolo de brasilidade; é valor e é ponto de vista. Foi a literatura que serviu como *locus* de pesquisa político-social – de *Os sertões* a *Casa-grande & senzala* e *Rafes do Brasil* –, uma hegemonia de gênero que ela só teria perdido na década de 30. Daí em diante acreditou-se que a institucionalização das ciências sociais forçaria uma divisão de trabalho intelectual que obrigaria a literatura a retrair suas ambições. Sua esfera passaria a se restringir à formação de padrões estéticos mais puros, deixando os problemas sociais e históricos nas mãos das ciências da cultura.

Este é o ponto de vista do próprio Antonio Candido. No entanto, é ele próprio quem comenta que, em 1978, os melhores romances da década tinham sido escritos por um médico, um crítico de cinema e um antropólogo<sup>8</sup>, desmentindo assim a sua previsão ante-

---

8. Antonio Candido se referia a romances de Pedro Nava, Paulo Emílio Salles Gomes e Darcy Ribeiro.

rior. Por outro lado, é questionável se a 'ciência social' que se institucionalizou no país conseguirá realizar plenamente o ideal de tornar-se reflexão objetiva, sistemática, pura e positiva, substituindo de maneira definitiva o ensaio histórico-sociológico.

É verdade que nos anos 50 esta foi a proposta de Florestan Fernandes e devemos a ele, sem dúvida, o fato de ter estabelecido institucionalmente os padrões de excelência acadêmica no Brasil. É justamente porque tal fato se deu que hoje podemos reconhecer que os ensinamentos deixados por Roger Bastide, Emilio Willems e pelos professores franceses de filosofia nas décadas de 30 e 40 não desapareceram. Esta influência permanece conosco até hoje, e a reconhecemos quando presenciamos no nosso dia-a-dia acadêmico questões que se colocam sobre trabalhos de sociólogos, antropólogos, cientistas políticos e historiadores: aqui é o antropólogo 'que não é bem antropólogo' – é mais um 'sociólogo desenvolvimentista'; ali o que o cientista político faz é história mesmo; lá é o historiador com pendores antropológicos. Por outro lado, recentes estudos podem se apresentar como uma combinação de "história social e literária, antropologia urbana, crítica cultural e análise política"<sup>9</sup>. Mais interessante é que tudo isso acontece sob a rubrica que nos é cara até hoje – a de 'ciências sociais' –, que preservamos em certos contextos mesmo quando defendemos divisões departamentais nas instituições a que pertencemos<sup>10</sup>.

Este 'pluralismo' histórico, então – resultado do valor ideológico atribuído à literatura de tradição ensaística, combinada a uma influência durkheimiana centenária, reforçada pela missão francesa dos anos 30 e, não menos, pelo papel do intelectual como cidadão *interessado*<sup>11</sup> –, não nos torna vulneráveis hoje. Ao contrário, é algo que podemos celebrar.

9. O comentário é de Francisco Foot Hardman apresentando o livro de José Murilo de Carvalho (Carvalho, 1987).

10. O prestígio da ANPOCS atesta para este ponto de vista. (Os prêmios de "Melhor Tese", no entanto, são divididos entre as três áreas: sociologia, antropologia e ciência política.)

11. Tomo a expressão emprestada do próprio Antonio Candido, quando ele caracteriza a literatura no Brasil como "interessada", querendo chamar a atenção para o fato de que ela é marcada por um compromisso com a vida nacional no seu conjunto (Candido, 1964: 18).

No entanto, em determinado momento, ele foi questionado institucionalmente: sob o guarda-chuva do ensino da filosofia o pluralismo intelectual não foi duradouro. Paradoxalmente, na medida em que as disciplinas criaram identidade própria, o pluralismo voltou, subrepticamente, a florescer. Fica aqui a sugestão de que o 'pluralismo' intelectual, ou a interdisciplinaridade, só pode se realizar a longo prazo quando existem disciplinas tão solidamente definidas que as barreiras possam ser transpostas.

O caso dos *blurred genres* é elucidativo como contraste. Mesmo levando-se em conta as diferenças histórico-sociais dos dois contextos, a proposta norte-americana contemporânea, ao sugerir que as 'ciências sociais' e as 'humanidades' se fundam na direção única do esforço interpretativo, não tem como meta reorganizações institucionais. Lá a experiência de departamentos interdisciplinares foi efêmera: fundados no final da década de 40 em universidades como Yale, Harvard e Chicago<sup>12</sup>, dez anos depois eles só existiam no nome. Hoje, Clifford Geertz faz questão de afirmar que os *blurred genres* não levam a uma "irmandade interdisciplinar" (Geertz, 1983:23).

A distinção entre o nome que se dá a uma disciplina e o tipo de conhecimento gerado sob este nome é assunto bastante discutido na esfera da história da ciência. O tema nos interessa aqui quando vemos se levantar, no Brasil de hoje, a bandeira da interdisciplinaridade institucional como medida progressista. Neste contexto, é bom não esquecer que esta proposta tem uma gênese no pensamento social brasileiro que remonta, se não antecede, a institucionalização das ciências sociais na década de 30. É preciso também não esquecer que o trabalho intelectual se realiza dentro de departamentos ou outras instituições, mas não é limitado, necessariamente, por eles. É da natureza do trabalho intelectual um certo enfrentamento solitário, uma medida de introspecção, na qual a mente do pesquisador pode atravessar quantas barreiras desejar ou puder, embora seja, ao mesmo tempo, direcionada por parâmetros históricos e culturais específicos. A criatividade, felizmente, é um dos valores ideológicos mais prezados nas comunidades científicas.

Ao se falar em interdisciplinaridade no Brasil, portanto, é preciso certa cautela, para não se cair no equívoco ou na redundância.

12. Ver Brew, 1963, especialmente o artigo assinado por Fred Eggan.

Se já somos interdisciplinares, porque historicamente pluralistas, foi só no contexto da especialização disciplinar que se formaram 'escolas' e se aprimorou a excelência acadêmica. Nosso pluralismo faz que *Os sertões*, hoje, sejam admirados por proponentes dos *blurred genres*, aqui e nos Estados Unidos, o que não nos permite concluir que devemos seguir o exemplo desastrado dos departamentos de *social relations*.

Quem tem razão historicamente é o Florestan. Não eu. Eu apenas continuo, procuro preservar, para não deixar perder, uma certa tradição do ensaio humanístico, sensível, de tipo literário. Nesse ponto eu me considero muito próximo do Sérgio Buarque, que é um dos meus mestres.

Voltemos a Antonio Candido e seu feliz pluralismo. Fazendo sua própria *bricolage*, como aluno o nosso autor aprendeu com Roger Bastide a se acautelar contra os perigos do etnocentrismo e a bombardear a realidade por vários ângulos e lados; com Sérgio Buarque, a ver a vida intelectual no Brasil como marcada pela dialética entre o localismo e o cosmopolitismo, e a procurar na literatura o fenômeno central da vida do espírito; finalmente, com Mário de Andrade, a focalizar minimalisticamente um determinado fenômeno para dele retirar valores universais. Não desprezemos a importância de Florestan Fernandes que, como amigo e colega, tornou-se o *significant other* com quem precisou se confrontar.

Fica apenas a questão: e se Antonio Candido tivesse optado pela antropologia naquela época? Não há dúvida que a opção teria sido um erro. A antropologia da época da formação de Antonio Candido tinha por objeto privilegiado os grupos tribais brasileiros. Era a época da antropologia de Egon Schaden e de Herbert Baldus. E a sociologia? Esta, de origem durkheimiana, perdeu institucionalmente a hegemonia quando Bastide perde a liderança para Florestan Fernandes. Foi na crítica literária – um dos desdobramentos da sociologia dos anos 30 – que Antonio Candido conseguiu achar o nicho institucional que lhe permitiu fazer, escondido, uma antropologia da literatura, dentro do quadro de referência legado por Bastide, pelo Sérgio de *Ralzes* e, indiretamente, por Mário de Andrade. Desta forma, não precisou negar sua inclinação poética, sua prosa elegante, sua intuição apurada e sua sensibilidade.

Não é possível refazer a história, mas é possível recuperar a história. E recuperando-se a história, podemos trazer Antonio Candido para o convívio dos antropólogos, olhando o seu 'pluralismo' como uma afirmação das preocupações atuais da disciplina, e a sua crítica literária como caminho para uma antropologia da vida intelectual brasileira. E reconhecer que, se Antonio Candido não atingiu um certo tipo de poder, ele conseguiu o prestígio dos que sabem, algo que talvez ele considere, como muitos outros, mais gratificante. No país dos modismos, ele se livrou de ser antropofagicamente devorado.

Vou fazer uma confissão cândida, já que me chamo Candido.

Na verdade, os estudos de Florestan Fernandes sobre os índios Tupinambá, baseados em reconstrução histórica de fontes quinhentistas e seiscentistas, e que ocuparam o espaço de 1943 a 1952, 'não pegaram'. Os dois livros e os vários artigos escritos sobre o assunto (Fernandes, 1943, 1948a, 1948b, 1952, 1963, 1970) são desprezados por muitos cientistas sociais como 'a fase funcionalista' do autor, inadvertidamente ignorados por historiadores e, pelo próprio Florestan Fernandes, considerados como seu "período de formação". São vistos como ciências da literatura de ciências sociais, mas o próprio autor declara haver descoberto que ciências não vendem no Brasil<sup>1</sup>.

A leitura cuidadosa dos trabalhos sobre os Tupinambá, contudo, nos faz redescobrir Florestan Fernandes, revelar a contribuição analítica e interpretativa dos livros via discussões e desenvolvimentos recentes da antropologia e, principalmente, questionar as razões por que esses trabalhos nunca foram apreciados em sua verdadeira dimensão.

Tal questão nos leva imediatamente a considerações sobre o contexto por que uma obra é escrita e as possíveis razões pelas quais

1. Para João de Magalhães de Faria Fernandes, verbas Fernandes, 1977 (apud Magalhães, 1981, p. 11) e Fernandes, 1978.

2. As exceções são os trabalhos produzidos por Manoela Corrêa de Castro e Augusto Vianna de Castro que, sempre em diálogo com Florestan Fernandes, [Corrêa de Castro e Vianna de Castro, 1985 e Vianna de Castro, 1984.]

## CAPÍTULO 2

### A ANTROPOLOGIA DE FLORESTAN FERNANDES

A carreira intelectual e institucional de Florestan Fernandes, fundador e principal figura do movimento conhecido como a 'escola paulista de sociologia' nos anos 60, apresenta um fato curioso: a produção resultante de um período relativamente longo de sua vida — seis a sete anos — é hoje vista como importante, mas negligenciada pelo público que consome a literatura de ciências sociais<sup>1</sup>.

Na verdade, os estudos de Florestan Fernandes sobre os índios Tupinambá, baseados em reconstrução histórica de fontes quinhentistas e seiscentistas, e que ocuparam o autor de 1945 a 1952, 'não pegaram'. Os dois livros e os vários artigos escritos sobre o assunto (Fernandes, 1948, 1949a, 1949b, 1952, 1963, 1970) são desprestigiados por muitos cientistas sociais como 'a fase funcionalista' do autor, freqüentemente ignorados por historiadores e, pelo próprio Florestan Fernandes, considerados como seu "período de formação". São vistos como clássicos da literatura de ciências sociais, mas o próprio autor declara haver descoberto que clássicos não vendem no Brasil<sup>2</sup>.

A leitura cuidadosa dos trabalhos sobre os Tupinambá, contudo, nos faz redescobrir Florestan Fernandes, reavaliar a contribuição analítica e interpretativa dos livros *vis-à-vis* os desenvolvimentos recentes da antropologia <sup>3</sup>é, principalmente, questionar as razões por que estes trabalhos nunca foram apreciados em sua verdadeira dimensão.

Tal questão nos leva imediatamente a considerações sobre o contexto em que uma obra é escrita e as possíveis razões pelas quais

1. Para dados autobiográficos de Florestan Fernandes, consultar Fernandes, 1977 (especialmente caps. 8 e 9) e Fernandes, 1978.

2. As exceções são os trabalhos recentes de Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro que retomam o diálogo com Florestan Fernandes. (Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, 1986 e Viveiros de Castro, 1988.)

ela é aceita ou rejeitada. Como nos ensinou Mauss, é a sociedade que legitima algumas de suas criações, seja a magia ou o trabalho do antropólogo. Sem o reconhecimento da sociedade, o trabalho do cientista social não existe socialmente. A pergunta que se coloca, então, é por que os estudos de Florestan Fernandes sobre os Tupinambá não são abertamente reconhecidos como sua *fase antropológica*, ao invés de serem considerados exemplos da *fase funcionalista* da sua *sociologia*?

Este artigo, ao procurar responder esta questão, tem entre seus objetivos a pretensão de resgatar os trabalhos de Florestan Fernandes como genuína antropologia e sugerir interpretações para o fato de os livros sobre os Tupinambá não terem tido o sucesso dos trabalhos posteriores do mesmo autor. Parto de duas proposições heurísticas: a primeira é de que a continuidade de um mesmo rótulo para dois momentos de uma disciplina não implica, necessariamente, uma identidade cognitiva ou institucional correspondente; a segunda é a premissa pela qual não é possível abordar a história de uma disciplina sem levar em conta o desenvolvimento de disciplinas vizinhas, quer estas tenham sido modelos ou rivais da primeira. Estes dois aspectos são particularmente importantes aqui, já que, no Brasil dos anos 30 a 50, 'sociologia' era equivalente ao que hoje chamamos genericamente de 'ciências sociais'. Herdeiros da tradição francesa durkheimiana, só nas últimas décadas a separação entre as diversas disciplinas vem se processando de forma mais definida. Assim, no exemplo que analisaremos, não distinguimos *a priori* 'sociologia' de 'antropologia', deixando que a própria definição emergja como resultado da análise.

As observações acima sugerem implicitamente uma reflexão a respeito do desenvolvimento da antropologia no Brasil. Por pouco ortodoxo que seja escolher justamente 'a antropologia que não deu certo', esta abordagem se justifica na própria antropologia contemporânea, cuja literatura mostra fartamente como os limites e os tabus melhor ressaltam as características dos sistemas dos quais eles são excluídos. Almejamos, assim, abordar antropologicamente um momento de indefinição da disciplina ou, mais simplesmente, fazer uma antropologia da própria antropologia. O estilo 'etnográfico' adotado em várias partes deste trabalho se explica por tal objetivo.



Este ensaio está organizado da seguinte forma: inicialmente, são apresentados comentários retrospectivos sobre o significado dos trabalhos sobre os Tupinambá (item I), os quais me levam a discutir o conteúdo dos livros *A organização social dos Tupinambá* e *A função social da guerra na sociedade Tupinambá* (item II). Em seguida, apresento argumentos que procuram justificar o ponto de vista da modernidade destes trabalhos (III). O item seguinte (IV) examina a importância que esses livros *não tiveram*, tanto em termos da carreira intelectual de Florestan Fernandes quanto da antropologia indígena que se desenvolveu no Brasil a partir dos anos 50. Esta abordagem mais sociológica do tema me leva a discutir como os *Tupinambá*, mesmo pouco reconhecidos, contribuíram para o sucesso institucional do seu autor (item V). Finaliza o artigo (item VI) uma discussão sobre a relação entre os *Tupinambá* e seu contexto de criação em termos de ideologia de *nation-building*, tema que nos leva a examinar a responsabilidade do cientista social como cidadão.

Ao desenvolver assim o argumento, parto do pressuposto de que nas sociedades modernas contemporâneas a idéia de nação funciona como modelo ideológico privilegiado para representar o 'todo social', e que ela, se não determina, pelo menos fornece importantes parâmetros para a aceitação ou rejeição de teorias sociais em diferentes momentos. Dentro desta perspectiva, fica claro que as ciências sociais passam a nos interessar menos por sua relativa validade científica e mais pela natureza social de suas idéias como sistemas de conhecimento e representações sociais<sup>3</sup>. Interessa, particularmente, a 'afinidade eletiva' entre o seu desenvolvimento e o quadro geral da ideologia de *nation-building*. Esta proposta ficará melhor esclarecida no decorrer do trabalho.

## I

Quando Florestan Fernandes publicou *A organização social dos Tupinambá*, um de seus professores, Roldão Lopes de Barros, comentou que o livro passaria a ser leitura obrigatória por ser o mar-

3. Esta abordagem é adotada em Dumont, 1977

co da reconstrução do ponto zero da história do Brasil. Na época, diz Florestan, o comentário envaideceu-o. Mas a profecia nunca se concretizou, e ele não sabe explicar por quê. No caso de *A função social da guerra*, no entanto, Florestan Fernandes supõe que a falta de sucesso se deva, primordialmente, ao seu estilo “pesado e um pouco indigesto”, que responde a uma tradição de tese absorvida dos franceses. Ele considera que aquele foi um trabalho exorbitante por seu extremo rigor, levando-se em conta o quanto era recente a tradição universitária no Brasil. Mas Florestan Fernandes acrescenta que sua intenção era mostrar que um estudante brasileiro era capaz de desenvolver um trabalho comparável ao de estudantes europeus e, então, ter o prestígio suficiente para mudar o rumo. Como professor, Florestan desencorajou seus alunos a seguir-lhe o exemplo, por considerar que quatro ou cinco anos era demasiado tempo para a elaboração de uma tese. E diz que, afinal, *A organização social* serviu-lhe apenas como aprendizado. Já *A função social da guerra*, acrescenta Florestan, acabou sendo um livro que as pessoas acham importante, mas a própria editora que publicou a segunda edição, por considerá-lo um livro clássico, descobriu que clássicos não vendem.

Estilo denso e tema de pouco apelo são as características usualmente mencionadas também por outros cientistas sociais contemporâneos de Florestan Fernandes para explicar a falta de sucesso desses livros. Darcy Ribeiro, por exemplo, condena as oitocentas páginas de *A função social da guerra* como um desperdício de energia intelectual. No tom polêmico que caracteriza o seu discurso, ele salienta que Florestan Fernandes escreveu livros muito bonitos, livros “que vão ficar”, mas que foram primordialmente importantes sob o ponto de vista teórico e, portanto, “desvinculados da nossa temática”. Esse foi, segundo Darcy Ribeiro, o preço que Florestan pagou para ser aceito e respeitado na universidade. Lembra, também, que na época diziam, em tom de anedota, que ele, Darcy, e Florestan eram espécies de trator de esteira usados para colher alface: enquanto Darcy colhia arte plumária, Florestan colhia oitocentas páginas sobre os Tupinambá. Toda aquela “potência florestânica”, utilizada indevidamente, acabou fazendo de Florestan Fernandes um funcionalista, que almejava ser melhor que Robert Merton e melhor que Talcott Parsons. Este foi um desvio na carreira de Florestan, de

que ele só se livrou quando, despertado pela temática da educação, voltou a se preocupar com as questões nacionais.

É interessante notar como, para Darcy Ribeiro, os índios Tupinambá *não* representam um tema nacional, ao contrário do professor que prognosticou que os *Tupinambá* passariam a ser leitura obrigatória para qualquer estudante. Também Antonio Candido, entrevistado sobre o assunto, considera que os Tupinambá nunca foram uma questão candente para o público brasileiro, mas acredita que existam aspectos adicionais que explicam o pouco impacto dos livros.

O primeiro refere-se ao fato de que os trabalhos são monografias muito estritas e Antonio Candido chama a atenção para o estilo de Florestan Fernandes. Dizendo que Florestan exige do leitor um grande esforço de concentração, menciona que sua maneira de escrever não é agradável nem amena. Uma comparação com *Os argonautas* de Malinowski exemplifica seu ponto de vista. Outro aspecto que Antonio Candido menciona é que os Tupinambá nunca foram uma questão de grande interesse, se comparados com os livros posteriores escritos pelo mesmo autor sobre o negro, classes sociais e desenvolvimento. Estes se transformaram em sucesso porque tocavam muito mais a sociedade brasileira; “os Tupinambá interessam apenas aos etnólogos”.

As evidências parecem contrariar a opinião de Antonio Candido: raros são os estudantes de antropologia que conhecem os livros; professores não os adotam em seus cursos; a média anual de venda de *A função social da guerra*, por exemplo, não ultrapassa os vinte exemplares. Vale a pena, portanto, um exame mais minucioso desta obra, em termos do conteúdo dos livros e dos problemas enfrentados pelo autor, da qual Antonio Candido fala com tanta admiração e encantamento:

Havia uma tradição na etnografia de que não se poderia estudar a organização social dos Tupinambá. Era possível se fazer estudos fragmentados, como o que Métraux fez sobre religião. Mas organização social era impossível, porque faltavam os dados. Florestan resolveu mostrar que era possível. Um homem de 25 anos resolveu isto. Utilizou todos os cronistas, pegou um bom método de leitura, e dali tirou o livro *A organização social dos Tupinambá*. Foi a sua tese de mestrado. Mas como ele trabalhou intensa-

mente por três anos, era natural que fosse adiante. Entusiasmado, trabalhou mais três anos e fez *A função social da guerra* como doutoramento na Faculdade de Filosofia. Af ele praticamente encerrou a pesquisa, mas continuou o estudo. A tese de livre-docência é sobre a análise funcionalista com base no material da cultura Tupinambá. Então, o mestrado, o doutoramento e a livre-docência são frutos de um esforço enorme, com uma visão original, com uma potência mental como é raro encontrar equivalente, que ele despendeu, salvo engano, entre 1945 e 1951-2. Sete anos. E mostrou como, com um bom método na mão, a realidade rende.

## II

Para se medir o grau de dificuldade enfrentado por Florestan Fernandes, podemos distinguir três tipos de preocupações: etnográficas, metodológicas e teóricas. Assim, Florestan Fernandes leu o trabalho de trinta e seis cronistas, cujos dados foram examinados em termos de consistência, para serem, então, analisados. Neste processo, levantou 126 tópicos gerais sobre a organização social e 92 tópicos específicos sobre o sistema guerreiro (Fernandes, 1949b [1975]). Como os recursos de processamento de dados da época eram limitados, todo o trabalho foi realizado através do cruzamento de fichas analíticas e de quadros estatísticos<sup>4</sup>.

Em termos metodológicos, o maior problema do autor refletia a indefinição entre uma reconstrução histórica e uma pesquisa de campo. Florestan Fernandes procedia como historiador no momento em que apreciava a variedade e a consistência dos dados; como etnólogo, quando procurava reconstruir a sociedade Tupinambá como totalidade. Neste caso, a sua 'pesquisa de campo' se realizava através dos cronistas.

Teoricamente, o autor se definia como 'funcionalista' que, na época, parecia apenas indicar que adotava o 'método sociológico'.

4. Quando Florestan Fernandes e Roger Bastide organizaram debates com a população negra em São Paulo durante a pesquisa sobre relações raciais, eles contrataram seis taquígrafas para documentar os discursos dos participantes.

Voltaremos a este tópico e, no momento, basta mencionar que, para Florestan Fernandes, o 'método de interpretação funcionalista' se caracterizava, principalmente,

pela afirmação de uma hipótese básica, segundo a qual o sistema organizatório das sociedades e dos grupos sociais é constituído por 'unidades integrativas', vinculadas entre si por relações necessárias de coexistência e de interdependência (1975:276-7)

ou, mais simplesmente, por uma forma de compreensão "globalizadora ou totalizadora das atividades e das ações humanas" (1975:277). O que Mauss havia feito para os esquimós, Florestan Fernandes pretendia desenvolver em relação aos Tupinambá: através do estudo de comunidades locais, chegar a uma explicação da civilização Tupi; ver, "através do microcosmo, os dilemas humanos e históricos do macrocosmo" (1978:86).

Quem lê *A organização social dos Tupinambá* o faz como se estivesse diante de uma monografia clássica, em que a descrição da distribuição espacial de uma determinada sociedade é seguida por uma análise do sistema de parentesco, uma discussão do sistema político e, por fim, geralmente, um exame de crenças religiosas. Esta estrutura do livro justifica o comentário que fez Antonio Candido, ao considerar que, após a publicação de *A organização social*, nada se ficava a dever aos antropólogos ingleses<sup>5</sup>.

Vale a pena um breve sumário do livro. Dividido em cinco partes, o livro propõe a reconstrução da organização social dos grupos tribais Tupi que, na época da colonização, entraram em contato com os brancos do Rio de Janeiro e Bahia e aqueles que depois povoaram o Maranhão, o Pará e a ilha dos Tupinambaranas (Fernandes, 1963:15). Florestan Fernandes define organização social como "o conjunto de atividades, de ações e de relações humanas, de caráter adaptativo ou integrativo, ordenadas em uma configuração social de vida" (1963:20). Embora os diversos grupos fossem segregados espacialmente e diferenciados uns em relação aos outros, todos faziam parte de um grupo étnico básico e todos partilhavam de um sistema sociocultural de traços fundamentalmente semelhantes.

5. Este comentário é citado em Fernandes, 1978: 85

O primeiro capítulo mostra a distribuição espacial das tribos ao longo da costa brasileira, descrevendo o contato com os invasores, as guerras entre índios, franceses e portugueses, e a migração dos Tupinambá para o norte e para o interior.

O segundo capítulo descreve a estrutura local dos grupos, fornecendo dados estatísticos detalhados de sua composição. Aqui se discute o tipo de relação dominante entre os grupos que formam uma maloca e a tribo, a maloca sendo caracterizada como uma unidade de uma constelação articulada, ou "a menor forma social Tupinambá de organização das relações sociais no espaço e no tempo" (1963:74). O sistema econômico é também objeto de análise, em termos de sua integração na estrutura social. Visto como um sistema que preenche necessidades humanas *definidas culturalmente*, ele é relacionado aos padrões de migração e ao sistema cíclico de guerras intertribais.

O terceiro capítulo se dedica à discussão do sistema de parentesco. Aqui, embora lamentando as limitações das fontes, Florestan Fernandes descreve e analisa a terminologia de parentesco, as regras de casamento e o tipo de organização familiar dominante. Ênfase especial é dada às concepções nativas sobre o papel do homem e da mulher na geração de uma criança, que, segundo o autor, explicam o sistema terminológico, o culto dos ancestrais masculinos e a prática da *couvade*<sup>6</sup>.

As diferentes categorias sociais são discutidas no quarto capítulo, quando o autor também analisa o mecanismo de atribuição de *status*, através do pertencimento a diferentes grupos de idade. O autor menciona, também, os possíveis canais para a aquisição de *status* fora deste sistema estabelecido, exemplificando com o caso masculino, onde os homens, ideologicamente relacionados com a guerra, tinham seu *status* adulto dependente do desempenho nas atividades guerreiras. Um quinto capítulo trata do sistema político em termos do papel dos velhos, da escolha dos chefes e dos líderes religiosos.

Não há um capítulo específico sobre as crenças religiosas, mas sua importância fundamental na sociedade Tupinambá aparece no final do livro. Nas últimas seis páginas, procurando integrar as con-

6. Roque de Barros Laraia nota algumas imprecisões na análise do sistema de parentesco, em Laraia, 1964. A *organização social dos Tupinambá* tinha sido anteriormente resehada por Candido, 1949 e Huxley, 1951.

clusões parciais que finalizam cada um dos capítulos, Florestan Fernandes aponta para a consistência entre a organização ecológica e o sistema social, resume os aspectos morfológicos do sistema tribal e os relaciona com a organização social e as crenças religiosas. O último parágrafo sintetiza as conclusões, chamando a atenção para a importância dos valores religiosos *vis-à-vis* o sistema de parentesco:

A estrutura social básica consistia no sistema de parentesco, que interferia sobre e era suplementado pelas demais estruturas e complexos de relações sociais. Todavia, a estrutura social básica estava completamente penetrada de valores religiosos, pois o sistema religioso tribal repercutia ativamente sobre toda a organização social (1963:355).

Em conseqüência,

Os padrões religiosos insinuavam-se no comportamento dos indivíduos, e, sendo encarados como valores centrais da cultura, motivavam atitudes e atividades competitivas (1963:355).

Esta conclusão nos permite dizer que *A organização social dos Tupinambá* atingiu um nível de análise que ultrapassa uma mera "descrição bem feita", segundo a expressão do autor (1977:175). Florestan Fernandes reconstrói a sociedade Tupinambá de forma a nos mostrar o funcionamento do sistema como um organismo integrado de várias instâncias, enfatizando, contudo, que uma delas domina, ou "repercuta" nas demais, e esta é a esfera religiosa. A maneira como a esfera religiosa se interliga à guerra é objeto de estudo do livro seguinte.

*A função social da guerra na sociedade Tupinambá*, publicado três anos depois do primeiro livro, em 1952, foi o prosseguimento natural dos estudos sobre os Tupinambá. Como contribuição teórica, este é o trabalho mais rigoroso que Florestan considera haver realizado (1976:87)<sup>7</sup>. Trata-se de um livro ambicioso, em que o autor

7. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá* foi resenhada por Beiguelman, 1953, e, fora do Brasil, por Murphy, 1956.

pretende dar uma contribuição: a) para o conhecimento da guerra na sociedade Tubinambá; b) para o conhecimento da sociedade Tupinambá, vista através de uma instituição fundamental em sua dinâmica interna; c) para o conhecimento da guerra como fenômeno social e cultural (1975:181).

A guerra foi escolhida como tópico central não apenas pela sua importância para os próprios indígenas como pela abundante documentação deixada pelos cronistas. A estes a guerra tinha interessado pelos aspectos exóticos do tipo de vingança tribal: pelos temores de terem que passar pela mesma provação; e pela tendência dos colonizadores a utilizar os valores mágico-religiosos da cultura tribal na política de destribalização (1975:207-8).

Florestan Fernandes enfrentou dois problemas em relação ao próprio tópico de estudo, sendo um deles a definição do fenômeno 'guerra' e o outro, o enfoque a adotar. A guerra é assim definida, em artigo que antecede a publicação do livro:

A guerra constitui um estado das relações de conflito entre duas ou mais sociedades, provocado por comoções virtuais ou reais no sistema de relações intersocietárias, ou determinado pela ausência deste, em que os ideais coletivos de segurança, definidos ideologicamente, projetam-se nas personalidades dos indivíduos em ação, compelindo-os a se submeterem, a aceitarem ou a desejarem a contenda armada na qual se empenham direta ou indiretamente de modo organizado (1975:202).

Esta definição emerge de uma preocupação constante do autor, que é a de evitar que representações da nossa sociedade interfiram na conceituação e definição de fenômenos estudados em sociedades de outros tipos. Assim, Florestan Fernandes nos diz que:

A guerra é um fenômeno social. Ela não só tem ocorrido sob formas características em sociedades diferentes, como se inscreve de modo peculiar em cada sistema sociocultural. Além disso, há exemplos de sociedades em que as atividades guerreiras são desconhecidas (1975:193).

Desta forma, a guerra deve ser estudada levando-se em conta o contexto no qual se insere, o que caracterizaria a abordagem escolhida. Em suas palavras:



O que caracteriza a abordagem sociológica da guerra é, pois, a preocupação de considerá-la no contexto social em que se manifesta (1975:198).

Estas proposições evidenciam, de um lado, a influência durkheimiana de predefinir os fenômenos estudados, de forma a evitar o *bias* da própria ideologia do investigador (como em *O suicídio* e em *As formas elementares da vida religiosa*). De outro lado, transparece a inspiração maussiana de abordar a guerra Tupinambá como um “fato social total”: na medida em que se privilegia a reconstrução da totalidade de uma sociedade, esta totalidade se transforma no contexto maior dentro do qual se pode compreender fenômenos como a guerra, ou mesmo instâncias como ‘economia’, ‘política’ e ‘religião’ (termos que Florestan frequentemente utiliza entre aspas, cf. 1975:203).

A influência de Durkheim e de Mauss é complementada pela inspiração teórica de autores como Gregory Bateson e Karl Mannheim. A opção de examinar a sociedade Tupinambá através de uma instituição, a guerra, assemelha-se à estratégia de Bateson para descrever a sociedade Iatmul através do ritual Naven; a influência de Mannheim está presente no conceito de ideologia que Florestan adota<sup>8</sup>.

Na sociedade Tupinambá a guerra se desencadeava a partir da morte de um membro da sociedade e da determinação, por parte de seus parentes, da necessidade de um sacrifício em memória ao seu ‘espírito’. Um antepassado ou um ancestral mítico também podiam desencadear um sacrifício. Reunia-se, então, o conselho de chefes e ouvia-se o xamã, quando, então, se deliberava o início da guerra. A seguir, realizavam-se ritos para a preparação do material a ser utilizado e, enfatizando-se o caráter mágico-religioso da guerra, instruíam-se os guerreiros. Era então que se realizava a incursão guerreira e o choque armado, quando se capturavam os prisioneiros antes da volta para a tribo de origem. Lá, o prisioneiro (ou prisioneiros) passava por ritos de purificação, renomava-se o sacrificante e se in-

---

8. Sobre Marcel Mauss, ver Fernandes, 1970: 25; 1975: 232 e 285; sobre Gregory Bateson, ver Fernandes, 1970: 274 e 317; 1975: 270 e 278; sobre Karl Mannheim, ver Fernandes, 1963: 17; 1970: 14, 22 e 353.

geria, cerimonialmente, a carne da vítima. Nesta cadeia, a 'necessidade' do sacrifício e a 'consumação do sacrifício' aparecem como os dois extremos.

Uma rápida síntese das quatrocentas páginas de *A função social da guerra* nos permitirá ressaltar alguns aspectos do trabalho.

O livro se divide em três partes. A primeira parte discute, basicamente, as técnicas da guerra. Empregando o termo 'técnica' entre aspas, Florestan Fernandes procura ampliar o conceito, de modo a aplicá-lo não só a "objetos tangíveis", como máquinas e instrumentos de produção em sociedades industriais, mas também às "relações sociais e ao próprio homem" (1970:22). Neste alargamento da manipulação tradicional do conceito, o autor segue Mannheim.

De acordo com esta abordagem, Florestan Fernandes descreve minuciosamente os aspectos da guerra, como as armas, a organização das expedições, as atividades e os rituais guerreiros, a motivação e os objetivos dos combates, sempre procurando demonstrar que a guerra não se resume a uma técnica de adaptação ao meio ambiente. A negação do caráter utilitário da guerra combina-se ao reconhecimento da sua interferência no equilíbrio biótico das comunidades tribais. Mas o autor ressalta que a função primordial da guerra não diz respeito nem a um nem a outro aspecto, mas às relações humanas. Com esta afirmação, o autor pretende ressaltar a própria explicação Tupinambá, que afirma a necessidade de retaliação como vingança dos parentes e amigos mortos.

O seguinte trecho resume este ponto de vista:

O padrão de dominância estabelecido pelos Tupinambá nas suas relações com os demais agrupamentos humanos, que competiam com eles, seria de ordem cultural. Mas de natureza religiosa, não tecnológica. [...] O padrão seria, portanto, função dos valores religiosos, que penetravam completamente a teia de relações intra e intertribais, abrangendo assim inclusive as relações de caráter adaptativo (1970:65-6).

Tendo analisado a função da guerra no plano das "relações reais" (1970:144), na segunda parte do livro o autor focaliza os problemas de controle social e sua relação com a guerra. Aqui, Florestan Fernandes examina o papel dos ideais guerreiros na formação da

personalidade masculina, as condições e efeitos sociais da participação guerreira, a situação social dos cativos e os ritos de "destruição" do inimigo.

Estando a guerra intimamente ligada à aquisição de *status* (somente após o sacrifício da primeira vítima um homem podia ter uma companheira; outros sacrifícios possibilitariam atrair novas mulheres, 1970:231), a guerra dizia respeito a toda a população masculina. Os valores e as atividades guerreiras amoldavam-se à estrutura básica do sistema tribal, e os guerreiros não constituíam, como tais, uma comunidade fechada e separada do meio social interno. A partir dos 25 anos, aproximadamente, todos os homens da sociedade passavam a participar das incursões e, em consequência, dos bandos guerreiros.

Desta forma, os impulsos sociais de competição por prestígio e por posição social combinavam-se com o caráter mágico-religioso da guerra. De um lado, então, a importância da guerra para a interpretação sociológica se media pelo número de "nomes" adquiridos e não pelos "feitos militares" correspondentes (1970:153, 209). Os "nomes" e o prestígio que eles traziam estavam na base, por exemplo, do sistema poligínico dos Tupinambá, e Florestan Fernandes chega a considerar que a poliginia era o elemento estrutural de maior peso na determinação *inconsciente* que conduzia os Tupinambá à guerra (1970:232). Por outro lado, estes aspectos sociais estavam intimamente relacionados à religião Tupinambá. Na consciência social dos índios, a guerra se reduzia, literalmente, a um instrumento da religião.

Os indígenas acreditavam que um homem alcançava o máximo do poder depois dos quarenta anos, aproximadamente, quando se incorporava à categoria dos *tujuae*. Nesta etapa, os vários sacrifícios de que teria participado lhe proporcionariam uma acumulação de poderes tais que, instruído pelos antepassados, ele poderia, por exemplo, transformar-se em um grande pajé e transitar com relativa liberdade no mundo dos espíritos. A relação entre guerra e religião era tão íntima que, segundo Florestan Fernandes, ela não significava simplesmente

que a guerra tinha, naquelas sociedades tribais, uma 'origem' religiosa - os espíritos interferiam na determinação

das incursões e das expedições guerreiras; ou que visava a um 'fim' religioso – a captura de inimigos para o sacrifício ritual; ou, ainda, que ela seguia um 'curso' religioso, estranho aos princípios da arte militar racional – o sucesso ou o insucesso das atividades guerreiras dependia diretamente do sobrenatural (1970:157).

A guerra se integrava ao complexo tribal e era inseparável das condições e da natureza de sua vida religiosa.

Florestan Fernandes chama atenção para o fato de que esta relação entre os aspectos de controle social e os aspectos religiosos não fazem parte da nossa tradição e podem trazer dificuldades de entendimento “mesmo com o auxílio do método sociológico” (1970:157). Aparentemente, o autor deseja ressaltar que, diferentemente da nossa sociedade, a guerra entre os Tupinambá não se transformou em instrumento político *consciente*. O sacrificante chegou a ser descrito por um cronista pelo termo “bem-aventurado”, indicando que, por vingar a morte de seus antepassados, irmãos ou parentes, ele incorporava um “dom sobrenatural” advindo do espírito a cujo desígnio ou vontade se realizava o sacrifício (1970:209). Embora a aquisição de ‘nomes’ através do sacrifício naturalmente aumentasse o prestígio social do sacrificante, a exegese nativa enfatizava, primordialmente, o vínculo aos antepassados.

De forma semelhante ao livro anterior, *A função social da guerra* não dedica nenhuma parte específica à discussão do sistema religioso, embora termine enfatizando que “na sociedade Tupinambá [a guerra] não ‘servia’ à religião, simplesmente: antes, fazia parte dela” (1970:371).

Assim, como numa metáfora à própria sociedade Tupinambá, a religião não é tratada separadamente, mas penetra a estrutura do livro, fazendo-se presente na explicação de todos os níveis da guerra. Fica, inclusive, a impressão de que Florestan Fernandes organiza o livro, primeiro focalizando o papel da guerra na adaptação dos índios ao meio ambiente, depois os mecanismos de controle social, de forma a seguir uma ordenação tradicional, simplesmente para desmentir-la a seguir. A religião aparece, desta forma, como a instância que engloba as demais e o fato de o autor não tê-la tratado separadamente apenas confirma sua proposição.

A terceira e última parte do livro divide as conclusões em dois níveis. O primeiro, chamado de "descritivo" por Florestan Fernandes, baseia-se na exegese Tupinambá. Aqui o que importa é que, para os Tupinambá, o móvel da guerra era a vingança que definia as obrigações dos vivos para com os mortos. Este nível descritivo refere-se à 'função manifesta' (segundo a terminologia de Merton), a esfera da consciência social que fornece os motivos ideológicos da conduta guerreira. O segundo nível, denominado 'interpretativo', representa a 'função latente' e aponta para as motivações inconscientes dos Tupinambá: a restauração da integridade do 'nós', garantia dos princípios de existência da coletividade. A função latente estava vinculada, desta forma: a) às relações que a guerra estabelecia entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos; b) à determinação do tempo mítico-religioso; e c) à preservação da continuidade social (1970:358).

### III

Hoje, quando a antropologia passa a questionar de maneira sistemática a forma estilística das monografias, os livros de Florestan Fernandes parecem refletir o ultrapassado formato do 'realismo etnográfico'<sup>9</sup>. Este estilo se caracteriza basicamente pelos seguintes aspectos: 1) a estrutura da narrativa visa à 'etnografia total'; 2) o etnógrafo elimina ao máximo sua presença do texto; 3) a ênfase recai sobre um denominador comum de forma a legitimar a cultura ou sociedade como objeto de estudo. Nos livros sobre os Tupinambá, tais características se combinam a um estilo pesado e denso. O leitor é forçado a seguir os passos do autor em sua lógica da descoberta, o que faz com que o rigor que Florestan Fernandes tinha em mente se transforme, muitas vezes, em exaustiva repetição.

Independentemente do estilo, contudo, o conteúdo dos livros, comparado a várias das preocupações atuais da antropologia, chama a atenção por sua modernidade. Examinemos alguns destes aspectos.

O primeiro diz respeito à realidade empírica e teórica que os dados têm para Florestan Fernandes. Florestan não impôs uma teoria *a priori* à documentação Tupinambá: o resultado da análise resulta

9. Ver, a este respeito, Marcus & Cushman, 1982.

de uma convergência de postulados teóricos e dados etnográficos que levam a e contribuem para a reconstrução de um sistema social. É a partir desta totalidade reconstruída que eles são posteriormente avaliados. Desta forma, apesar da ênfase constante na necessidade de produzir uma 'interpretação científica', preocupação que podemos entender pelo contexto da época, Florestan Fernandes menciona que a todo custo queria evitar que se introjetasse qualquer teoria no material antes que a totalidade Tupinambá fosse atingida<sup>10</sup>.

Esta abertura teórica e metodológica contradiz muito da imagem que se criou em relação ao autor, especialmente quando se leva em conta que, na época, já era sensível a influência marxista em suas leituras<sup>11</sup>. Mas para o autor dos livros sobre os Tupinambá a teoria que serve para uma sociedade pode não se adequar a outra. Esta relativização teórica fez com que, criticado por não ter se utilizado da dialética nos estudos sobre os Tupinambá, Florestan Fernandes respondesse afirmando que este tipo de análise "só é válida para determinados tipos de problemas e, principalmente, para os problemas que aparecem nos povos que têm um determinado tipo de história" (1978:90).

Nesta fidelidade aos dados vamos encontrar uma das marcas de Florestan Fernandes como etnólogo. Este tipo de abordagem permitirá que, reconstruída a totalidade Tupinambá, o autor possa questionar depoimentos dos próprios cronistas – como o de Hans Staden que, descrevendo os rituais a que foi submetido, não percebeu o significado de várias partes –, e, mesmo, o valor etnográfico de desenhos e gravuras deixados pelos cronistas<sup>12</sup>.

É nesta avaliação dos depoimentos que temos outro ponto a considerar. Os dados recolhidos por Florestan Fernandes são avaliados de forma a se tornarem comparáveis àqueles obtidos pela observação direta. À simples sistematização da documentação, no entanto,

10. A insistência de Florestan Fernandes na defesa deste ponto de vista gerou um desentendimento com Donald Pierson, então responsável pela pesquisa. O problema só foi resolvido com a interferência de Herbert Baldus.

11. Fernandes, 1977: 171-4. Sobre as preocupações de Florestan Fernandes, Alfred Métraux escreve em seu diário no dia 12 de novembro de 1951: "Longa conversa com Florestan Fernandes, mais intoxicado do que nunca com suas próprias teorias e metodologias" (Métraux, 1978: 329).

12. Fernandes, 1975: 230 e 1970, pranchas VIII e IX (reproduzindo gravuras de Thévet e Léry).

o autor propõe tarefa mais ambiciosa: a de chegar à ordenação estrutural consciente e inconsciente da sociedade Tupinambá. Florestan Fernandes combina os papéis de etnógrafo e de analista e enfrenta o problema interpretativo resultante desta combinação através da utilização dos conceitos de função manifesta e função latente. Não se limitando à aparência dos dados, o autor quer interligar os fenômenos presentes na exegese nativa às suas 'funções' inconscientes e esta estratégia leva-o, por exemplo, a desvendar a motivação da guerra na sociedade Tupinambá como "uma aplicação mágico-religiosa do princípio de reciprocidade" (1970:329).

Um outro aspecto a mencionar refere-se à opção de Florestan Fernandes por abordar a sociedade estudada através da guerra. Demonstrada a importância da guerra tanto para os cronistas que a documentam quanto para o funcionamento da sociedade, este fenômeno serviu como porta de entrada para o exame do sistema de parentesco, da economia, da religião, dos padrões morais, da cosmologia, da estrutura individual de personalidade. A guerra permitiu, desta forma, "uma leitura por cima dos ombros" dos Tupinambá, no dizer de um antropólogo contemporâneo (Geertz, 1973:452).

Não é tarefa difícil encontrar similaridades entre as propostas de Florestan Fernandes e aquelas de antropólogos de seu tempo<sup>13</sup> e, mesmo, de antropólogos atuais. Hoje, enfatizar a importância da exegese nativa é um dos traços característicos da antropologia de um Victor Turner no estudo dos rituais Ndembu; utilizar uma instituição para através dela falar sobre a sociedade como um todo foi a estratégia de Gregory Bateson, como já mencionada, e, atualmente, de Clifford Geertz; distinguir níveis conscientes e inconscientes da realidade social nos sugere imediatamente os trabalhos de Claude Lévi-Strauss. Um último exemplo que nos ocorre é o estudo de Marshall Sahlins, que analisa os episódios que levaram à morte o capitão Cook no Havai e que nos parece uma reedição, trinta anos depois dos *Tupinambá* de Florestan Fernandes, da tentativa de se fazer antropologia de um evento histórico, a partir de documentos da época (Sahlins, 1981).

---

13. Por exemplo, no artigo sobre a contribuição etnográfica dos cronistas (Fernandes, 1975, cap. 5), Florestan Fernandes cita Durkheim, Malinowski, Radcliffe-Brown, Ruth Benedict, Lowie, Murdock, Margaret Mead, Thurnwald, além de Métraux, Mauss e Bateson.

Apesar de que semelhanças esparsas não confirmam necessariamente uma atualidade aos *Tupinambá*, estes aspectos são significativos porque mostram que Florestan Fernandes intuiu muitos dos caminhos a serem trilhados pela antropologia. É interessante notar que os autores a quem podemos associar o trabalho de Florestan Fernandes – Bateson, Turner, Geertz – são aqueles considerados hoje precursores da nova 'etnografia experimental', esta tendência recente de explicitamente integrar no texto monográfico as preocupações epistemológicas referentes ao processo interpretativo. Fica-nos, então, a hipótese de que o estilo denso, o rigor e o formalismo dos livros sobre os Tupinambá dão ao leitor uma aparência de ultrapassados, na verdade mascarando uma tentativa genuína de revisão das convenções tradicionais em nível de conteúdo mais profundo.

Para esta apreciação valorativa que os considera 'ultrapassados' contribuem, além do estilo, os conceitos adotados por Florestan Fernandes. A opção pela abordagem 'funcionalista' exemplifica o último caso, e o exame da forma como o autor concebeu o conceito é esclarecedor.

Em primeiro lugar, Florestan Fernandes insiste em explicar que o funcionalismo que prevaleceu nas décadas de 40 e 50 estava ligado à investigação empírica, à reconstrução de sistemas de civilização, distante, portanto, da sociologia sistemática de um Talcott Parsons. Para contestar o tom quase pejorativo que a expressão 'funcionalismo' adquiriu, o autor explica:

Como se sabe, 'vida em sociedade' significa ordenação das ações e atividades sociais de seres humanos através de mecanismos sociais de ajustamentos recíprocos de indivíduos e de adaptação ao meio natural circundante. [...] Contudo, a descoberta dos princípios organizatórios, responsáveis pela forma de ordenação das relações sociais e de regulamentação das atividades humanas, constitui uma operação do espírito. Quando esta operação é orientada pelo método científico, a descoberta [...] tende a objetivar-se em construções sistemáticas. Estas exprimem racionalmente toda, ou a esfera especial escolhida pelo pesquisador, a complexa rede de relações e atividades sociais, reconhecíveis através da observação científica, da sociedade investigada (1975:278-9).



O funcionalismo de Florestan Fernandes tem como característica produzir, através de uma "operação do espírito", construções sistemáticas e conduzir à descoberta dos princípios organizatórios que resultam da vida em sociedade". Deixando claro que este método não se reduz a um empirismo, o autor continua:

Por isso, a investigação científica das condições de existência social de povos particulares representa [...] uma 'reconstrução' intelectual de configurações efetivas de vida em sociedade. Um dos resultados básicos das orientações metodológicas do tipo funcionalismo consiste na restrição ao mínimo possível, nesse processo de reconstrução intelectual, das 'interferências deformadoras' da mente humana. À medida que orienta deliberadamente a investigação no sentido de compreender os fenômenos sociais através da forma de integração dos mesmos ao sistema organizatório das sociedades pesquisadas e da função por eles desempenhada no seio destas, o funcionalista reduz as possibilidades de deformação da realidade apreendida aos efeitos violentadores da própria técnica de análise científica (1975: 278-9).

Aqui, Florestan Fernandes abre a possibilidade para o estudo de diferentes "povos particulares" e, implicitamente, adota um método comparativo quando admite que os conceitos gerados no nosso meio possam não se adequar a "diferentes condições de existência". É assim que reconhece o perigo do etnocentrismo, e alerta para as possíveis "interferências deformadoras" a que o investigador está sujeito, tanto na pesquisa quanto na análise.

O funcionalismo de Florestan Fernandes, caracterizando-se, portanto, por uma postura relativizadora, anti-etnocêntrica, que procura a "reconstrução intelectual" de totalidades sociais a partir de uma fidelidade aos dados como realidade empírica e teórica, levou o autor ao que hoje seria aceito, simplesmente, como uma postura antropológica convencional. Especificamente, a antropologia de Florestan Fernandes se percebe no extremo cuidado com que o autor aplicou conceitos da nossa sociedade aos Tupinambá; na arbitrariedade que verificou na divisão tradicional entre economia, política, parentesco, religião; na constatação da possibilidade de uma hierar-

quia entre as várias esferas reconhecidas pela “nossa mentalidade” (por exemplo, o fato de que entre os Tupinambá a religião engloba o parentesco, a política, a economia e a guerra). Inspirado em Mauss, Florestan Fernandes mostra um interesse marcante em descrever os sistemas de significação nativos como claramente diferentes dos nossos. Mais importante ainda, Florestan Fernandes nunca optou por estudar a religião Tupinambá como projeto inicial; ele foi levado a postular a dominância desta dimensão a partir da reconstrução do sistema social Tupinambá, e levando em conta a exegese de seus ‘informantes’. Antropólogo que foi, somente o contexto social da época pode explicar por que os trabalhos sobre os Tupinambá são geralmente classificados como ‘fase funcionalista’ da sua sociologia.

#### IV

Um trabalho acadêmico se torna potencialmente significativo sob dois aspectos: um, para a carreira intelectual de seu autor; o outro, para a disciplina na qual se insere. No caso que estamos examinando, no entanto, embora Florestan Fernandes reconheça que os *Tupinambá* lhe permitiram alcançar “a estatura de um artesão que domina e ama o seu mister, porque sabe como deve praticá-lo e para o que ele serve”, aquele foi o trabalho de “um jovem abrindo o seu caminho dentro da sociologia” (1977:175; 1978:90). Por outro lado, no momento em que a antropologia passou a adquirir no Brasil um perfil próprio e diferenciado da sociologia, a disciplina pouco ficou a dever aos *Tupinambá* de Florestan Fernandes. Elaboremos estes pontos.

Em termos do papel que os estudos sobre os Tupinambá desempenharam para seu autor, há quem veja na escolha do tema uma influência dos modernistas Mário de Andrade e Oswald de Andrade (Morse, 1978). Para Florestan Fernandes, no entanto, a razão da escolha foi simplesmente ocasional: ele explica que a idéia foi sugerida em 1945 por Herbert Baldus, seu professor na Escola de Sociologia e Política. Para o seminário de Baldus, Florestan decidiu escrever um trabalho contestando as interpretações de Alfred Métraux sobre os Tupinambá, a partir da documentação deixada por Gabriel Soares. Entusiasmado com os resultados, Baldus sugeriu que Flo-

restan os comparasse com relatos de outros cronistas, daí tendo surgido o projeto mais amplo que resultou na dissertação de mestrado.

Apesar de Florestan Fernandes negar a influência dos modernistas, a procura de brasilidade que dominava a elite intelectual desde a década de 20 possivelmente teve sua parcela de responsabilidade, direta ou indireta, na escolha do tema. Assim como nos modernistas, Florestan desenvolvia uma atitude não-preconceituosa e positiva em relação aos indígenas brasileiros; o grupo escolhido, os Tupinambá, representava, na mitologização da história do Brasil, nossa ancestralidade mais primitiva. Também de maneira semelhante aos modernistas, o material dos cronistas foi amplamente usado. (Neste aspecto, Florestan Fernandes distingue-se de seus professores que optaram pela pesquisa de campo e, inclusive, de vários modernistas que, freqüentemente, empreendiam 'viagens etnográficas', geralmente para o Norte e Nordeste.) A inclusão de suas preocupações no contexto da época talvez explique porque agradou a Florestan o comentário de que *A organização social dos Tupinambá* constitua a tentativa mais séria de explicação do ponto zero da história do Brasil.

À afinidade temática, no entanto, sobrevêm, naturalmente, as diferenças de abordagens. Ao contrário dos modernistas, que tratavam o assunto em estilo literário e poético, combinando livremente lendas indígenas, ditos populares e folclore, o trabalho sobre os Tupinambá pretendia ser uma análise científica do tema. Seu autor se definia como membro de uma nova categoria social, a de cientista social, e, como intelectual acadêmico, como sociólogo enfim, recusava-se a fazer literatura ou mesmo a aderir ao ensaísmo cujas idéias ele considerava como "formadas por vias tipicamente intuitivas" (1975:128) (como as de um Gilberto Freyre, por exemplo). Entre suas prioridades estava a formação de um padrão intelectual de investigação científica e tinha esperança de que,

com a acumulação dos resultados das investigações empírico-indutivas, será inevitável o aparecimento de problemas teóricos mais complexos e a realização de análises etnológicas de escopo especificamente teórico (1975:137).

Tratava-se de uma oposição às interpretações literárias, ao ensaísmo "pré-científico", e às abordagens ecléticas que dominavam a própria academia (1977:134-5).

Na época em que Florestan Fernandes escreveu sobre os Tupinambá, este ecletismo se manifestava sob a rubrica de "sociologia". Para Antonio Candido, tratava-se de uma "combinação auspiciosa de sociologia e antropologia" (1958:517), mas para Florestan Fernandes era necessária uma mudança de perspectiva. Como relembra hoje, passado o seu período de formação, ele precisou se definir como sociólogo propriamente dito e tal decisão implicou que, tendo sempre combinado abordagens próprias à psicologia, antropologia, sociologia e história, ele optasse por deixar a antropologia em segundo plano para concentrar-se na sociologia.

Ao decidir-se por este caminho, Florestan Fernandes foi levado a se reorientar e privilegiar os grandes problemas da cidade em que vivia, ao estilo do que se fazia em Chicago – estudar industrialização, urbanização e relações sociais. Foram estes os assuntos que, definindo "o confronto do sociólogo com a sociedade", indiretamente moldaram as temáticas a serem consideradas, no Brasil, propriamente "sociológicas"<sup>14</sup>. Desta forma, a sociologia que ele propunha desenvolver pouco devia à "fase Tupinambá" que, neste contexto, passou a representar seu período de aprendizado como cientista social.

Se os Tupinambá serviram meramente como aprendizado para seu autor, eles igualmente pouco representaram para o desenvolvimento da antropologia no Brasil. Ironicamente, a comparação entre os trabalhos de etnólogos estrangeiros com os de antropólogos brasileiros situam os Tupinambá mais próximos dos primeiros que dos segundos.

Antropólogos estrangeiros, quer contemporâneos ou de séculos passados, tenderam, freqüentemente, a se preocupar com as características intrínsecas dos grupos indígenas encontrados em território brasileiro. Esta observação é válida para os naturalistas que visitaram o Brasil no século XIX, e que realizaram pesquisas com grupos indígenas com o objetivo de colher evidências para questões como a origem única ou múltipla da raça humana, ou como exemplos concretos de sociedades e/ou mentalidades primitivas. Ela é igualmente válida para este século quando, eliminadas as preocupações evolu-

---

14. Fernandes, 1977: 179. Esta fase é representada por Fernandes, 1964, 1968, 1972, 1973, 1976.

cionistas, antropólogos passaram a se preocupar com grupos indígenas como evidência de formas alternativas de organização social, cultura ou ideologia.

Diferentemente destes, o trabalho de antropólogos brasileiros, a partir dos anos 50, se inclina predominantemente em direção ao tema (ou problema) da relação ou contato índios-sociedade nacional. Como no comentário de Darcy Ribeiro,

o problema indígena não pode ser compreendido fora do quadro da sociedade brasileira, porque ele só existe onde e quando índios e não-índios entram em contato (1962:136)<sup>15</sup>.

Note-se a grande diferença que existe no estudo de grupos indígenas quando se os concebe como *situados* no Brasil, ou quando se os compreende como *parte* do Brasil. A classificação dos grupos em “isolamento”, “contato intermitente”, “contato permanente” e “integração”, desenvolvida nos anos 50 por Darcy Ribeiro, marca esta tendência. Já no âmbito de uma disciplina institucionalizada, o conceito de “fricção interétnica”, proposto por Roberto Cardoso de Oliveira para examinar “uma totalidade sincrética onde dois grupos [o tribal e a sociedade nacional] se unem dialeticamente através de interesses opostos” (1963:43), mostra a procura de explicação teórica para a própria natureza do contato<sup>16</sup>. Outros exemplos da incorporação desta temática são constatados em desdobramentos que, já não tratando de grupos indígenas, focalizam as diferentes ‘faces’ com que a sociedade nacional avança para o interior do país. Um exemplo são os estudos sobre frentes de expansão (como em Velho, 1972).

Neste contexto, os livros de Florestan Fernandes, tomando a sociedade Tupinambá como um todo e em seus próprios termos, não

---

15. Antropólogos radicados no Brasil já tratavam da relação entre grupos indígenas e sociedade nacional, mas geralmente em artigos distintos daqueles em que analisavam o sistema social indígena. Ver Baldus, 1939, por exemplo.

16. Roberto Cardoso de Oliveira foi aluno de Florestan Fernandes, e o conceito de “fricção interétnica”, concebido como o “equivalente lógico do que os sociólogos chamam de ‘luta de classes’” (Cardoso de Oliveira, 1978: 85), atesta a influência teórica do mestre. Interessante observar que esta influência é marcada por um diálogo teórico com os estudos sobre relações raciais e não com os *Tupinambá*.

pode servir de inspiração para a abordagem que caracterizou a antropologia indígena no Brasil. Uma nota de cautela é necessária, no entanto, porque, na verdade, Florestan Fernandes também não se identifica totalmente com a concepção 'estrangeira' – os Tupinambá não foram construídos como objeto em termos de um grupo distinto *situado* em território brasileiro; os Tupinambá *representavam* o território brasileiro, eles *eram* o Brasil de 1500. Esta é mais uma das sutilezas que envolvem este monumental trabalho mas que, no entanto, de novo passou despercebida. A idéia de que Florestan Fernandes cometeu um erro de cálculo ao se decidir estudar os Tupinambá nos vem à mente, mas voltaremos a esta sugestão brevemente, para negá-la.

## V

Um dos fatos mais interessantes a se constatar no fenômeno que estamos analisando é que, se os livros sobre os Tupinambá não 'pegaram', seu autor 'pegou'. Florestan Fernandes assumiu uma incontestável liderança no meio acadêmico no período que coincide com o fim dos estudos sobre os Tupinambá, quando se firmou institucionalmente na Universidade de São Paulo como professor da Cadeira de Sociologia I, formando uma equipe de sociólogos trabalhando em temas inter-relacionados<sup>17</sup>. Data desta época o início das pesquisas que marcaram sua sociologia: as pesquisas sobre relações raciais, que mais tarde desembocaram nos estudos sobre classes sociais e capitalismo dependente. Esta autodefinida fase de maturidade começou no início da década de 50, quando

o período de formação chegava ao fim e, simultaneamente, revelava os seus frutos maduros. Eu já estava terminando a redação de *A função social da guerra na sociedade Tupinambá* e dispunha de condições não só para colaborar com Bastide em uma pesquisa tão complexa como a que fizemos sobre o negro em São Paulo, mas para ser encarregado do planejamento da mesma e da redação do projeto de investigação (1977:178).

17. Uma lista dos participantes deste grupo está em Fernandes, 1968: 12.

As mudanças institucionais foram fundamentais:

Estávamos em uma nova era, para mim, e as minhas responsabilidades sofriam uma transformação rápida, quantitativa e qualitativa. Graças à transferência para a Cadeira de Sociologia I [...] e, em seguida, ao contrato como professor em substituição a Roger Bastide, eu me via diante da oportunidade de contar com uma posição institucional para pôr em prática as concepções que formara a respeito do ensino da sociologia e da investigação sociológica (1977:178).

Florestan Fernandes pretendia implantar e firmar padrões de trabalho que permitissem que o modo de pensar sociológico tivesse a marca 'feito-no-Brasil':

Os fatos iriam mostrar que isso era possível, que eu não forjara uma pura 'utopia profissional'. Pois durante quase 15 anos (de 1955 a 1966) eu e meus colaboradores demonstramos, através de intensa e fecunda atividade intelectual, que essa possibilidade pode ser comprovada na prática (1977:178).

O esforço que fomentou a idéia da 'escola paulista de sociologia' não se realizou facilmente. No entanto,

as dificuldades inerentes a uma universidade estática, à ausência de 'tradição científica' e à escassez de recursos materiais, à extrema dependência cultural do país e às interferências reacionárias do pensamento conservador não impediram que realizássemos programas altamente complexos de ensino e de pesquisa, que estabeleceram a nossa reputação científica, nos círculos acadêmicos e fora deles (1977:178-9).

Este contexto de sucesso e realizações parece ter confinado, definitivamente, os estudos sobre os Tupinambá a um 'período de formação', tendo sido importantes apenas na medida em que comprovaram a competência de Florestan Fernandes. Para isto bastou o reconhecimento de alguns poucos professores – a comunidade aca-

dêmica como um todo praticamente desconhecendo o conteúdo dos livros. Aqui, o papel que desempenharam Herbert Baldus, da Escola de Sociologia e Política, e Roger Bastide, da Universidade de São Paulo, não pode ser menosprezado. É preciso ainda acrescentar Alfred Métraux, que, contestado em suas análises por Florestan Fernandes, assegurou a publicação de parte de *A função social da guerra* na França (Fernandes, 1952). Desta forma, o reconhecimento parece ter legitimado mais o autor que a própria obra e, em termos sociológicos, diríamos que foi a *performance* de Florestan Fernandes que o colocou em condições de assumir a liderança da sociologia paulista.

Até que ponto Florestan estava consciente desta situação é difícil dizer. Há indícios, no entanto, que naquele momento sua opção por vencer dentro da academia sobrepuja-se à de se tornar um sociólogo popular. Neste sentido, não houve erro de cálculo, porque, ora ressentido com a falta de reconhecimento dos trabalhos propriamente ditos, mais interessava no momento o prestígio pessoal que lhe permitiu formar uma 'escola'<sup>18</sup>.

O fato de a *performance* se sobrepor ao conteúdo do trabalho realizado nos leva a reflexões que ultrapassam a questão dos *Tupinambá* de Florestan Fernandes. Trata-se de se pensar os critérios que legitimam o trabalho acadêmico no Brasil, vindo-nos à mente as observações críticas de Lévi-Strauss. Relatando sua experiência na USP na época da implantação da universidade, Lévi-Strauss relembra a avidez dos estudantes em relação às últimas teorias européias e constata como "idéias e teorias não tinham nenhum interesse intrínseco; idéias e teorias eram apenas instrumentos de prestígio, e o que mais importava era ser o primeiro a delas tomar conhecimento" (1977:102).

Neste contexto, Florestan Fernandes surge como que para desmentir Lévi-Strauss, mostrando a importância de se gerar conhecimentos localmente. Na verdade, em termos teóricos Florestan não criava propriamente, mas dava continuidade aqui à tradição européia. Mais que nada, ele provava a competência do estudante brasileiro, embora para o público em geral o atestado desta competência ainda dependesse do exterior – dos autores estrangeiros que procu-

18. Ver, a respeito, Fernandes, 1978: 85-91.



rava suplantar, e dos professores, também estrangeiros, que aqui ensinavam. Os *Tupinambá*, desta forma, mais uma vez, surgem como fora de lugar, se avaliados por sua qualidade intrínseca, mas justificados em termos sociais por 'terem feito' Florestan Fernandes.

Feito o 'sociólogo paulista', a produção acadêmica de Florestan Fernandes passou a ser reconhecida, em termos globais, como sociologia propriamente dita. Desta sociologia ressaltava como uma das características centrais o propósito do autor de fundir "ciência" com uma perspectiva política que, se não se configurava como uma abordagem marxista, procurava, ao menos, manter "uma fidelidade para com os ideais socialistas" (1978:156). Neste sentido, uma diferença se impôs em relação à fase de formação, em que a militância trotskista de Florestan Fernandes se desenvolvia independentemente da vocação acadêmica (1977:140). Um dos resultados de tal avaliação foi que, no momento em que os *Tupinambá* também foram incluídos na categoria de 'sociologia', eles precisaram ser distinguidos do período de maturidade, do período 'dialético'. Assim, por contraste, passaram a representar a 'fase funcionalista' da sociologia do autor.

Esta é, portanto, uma apreciação que se caracteriza por sua dimensão *a posteriori*. É interessante que o próprio Florestan aceite a qualificação, apenas ressaltando a má interpretação que se faz do conceito de 'funcionalismo' e não a substitui, por exemplo, por uma caracterização que privilegie o aspecto antropológico do seu trabalho. Tal fato é mais marcante uma vez que, na época da elaboração e publicação dos *Tupinambá*, não se falava de 'sociologia funcionalista' mas, para caracterizá-los, empregava-se um termo mais afim à antropologia – 'etnossociologia', que, genericamente, se referia ao estudo "dos aspectos sociais das culturas indígenas do país". Este termo foi utilizado por Herbert Baldus, em 1949, no prefácio que escreveu para *A organização social dos Tupinambá*<sup>19</sup>. Na década de 50, Florestan classificou os mesmos estudos de 'etnologia', em artigo que definia esta disciplina "como o estudo dos condicionamentos, das orientações e dos efeitos supra-individuais do comportamento humano" (1975:141). Baseado nesta definição, ele fez um balanço

---

19. Baldus, 1949. Um outro termo, 'etnohistória', foi também utilizado para designar os estudos sobre os Tupinambá. Ver Morse, 1978.

de grande parte da produção das ciências sociais realizada até então no Brasil e concluiu que “a explanação interpretativa [...] só foi tentada, na etnologia brasileira, por Florestan Fernandes, em um estudo sobre a guerra na sociedade Tupinambá” (1975:178). O artigo parece, desta forma, uma avaliação de seu próprio trabalho *vis-à-vis* os estudos, a seu ver pouco rigorosos ou, no máximo, descritivos, realizados até então.

O quadro é paradoxal: vemos que o que se entendia por ‘etnosociologia’ na década de 40 hoje se classifica como antropologia; o que reconhecemos como a ‘antropologia’ de Florestan Fernandes é para muitos sua ‘sociologia funcionalista’; o que chamaríamos genericamente de ‘ciências sociais’ Florestan qualifica como ‘etnologia’. Tal situação aponta para a aparente arbitrariedade das divisões interdisciplinares, sugerindo que as classificações e os rótulos de uma disciplina em diferentes momentos são também fenômenos sociais e culturais, que adquirem sentido somente quando se leva em conta o contexto em que foram gerados. Para finalizar, examinemos este contexto em termos da ideologia de *nation-building*, de forma a testar o seu valor explicativo no caso dos *Tupinambá*.

## VI

Se, para o estudo das teorias sociais do século XIX, as ideologias de classe fornecem o quadro geral de referência, no século XX os ideais nacionais parecem transcender as determinações de classe. Esta proposta de Norbert Elias indica a necessidade de se levar em consideração, para a compreensão dos aspectos ideológicos das teorias sociais, as ideologias de construção das nações-estados como “ideologias nacionais” (Elias, 1978:242).

Se definimos que as sociedades assumem a característica de nações quando a interdependência funcional entre suas regiões e entre seus estratos sociais torna-se suficientemente marcante e recíproca de modo que uns não podem desconhecer os outros, é certo que muito poucas das nações-estados de hoje atingiram este estágio. No entanto, apesar de o início do processo de construção das nações-estados européias datarem da segunda metade do século XVIII, as ideologias nacionais usualmente representam a nação como antiga, imortal e até eterna (Elias, 1972). Em nações-estados que se re-

presentam como países novos, no entanto, o processo de construção da nação – como no caso do Brasil – é, também, parte da ideologia nacional.

Indicada a relação entre ideologia de construção da nação e ciência social, ela se justifica pelo fato de que a institucionalização das ciências sociais e o surgimento da categoria social de ‘sociólogo’ ou ‘antropólogo’ desenvolveu-se paralelamente, ou dentro do contexto de construção das nações-estados. No Brasil, esta relação está presente na característica das ciências sociais como ‘eminente interessadas’.

Tomando a expressão emprestada de Antonio Candido, que a utiliza para falar da nossa literatura (1964:18), com ‘interessada’ não se pretende fazer uma apreciação valorativa. Antonio Candido quer chamar a atenção para o fato de que a literatura no Brasil, na intenção dos escritores ou na opinião dos críticos, é toda voltada para “a construção de uma cultura válida no país” e é marcada “por um compromisso com a vida nacional no seu conjunto” (1964:18). Se estendermos estas observações a outros tipos de conhecimento e modos de expressão, podemos, então, falar de uma ‘ciência social interessada’. A responsabilidade cívica que o cientista social assume no Brasil faria com que poucos disputassem a idéia de que, ao fazer ciência social (assim como literatura), tem-se “a consciência, ou a intenção, de [se] estar fazendo um pouco da nação” (:18).

Esta ciência social ‘interessada’ tem seu momento de sociogênese na institucionalização ocorrida na década de 30. Naturalmente, o simples fato de as ciências sociais terem sido institucionalizadas então não significa que todos os trabalhos de reflexão desenvolvidos antes podem ser vistos como pré-científicos, em contraste com a ‘ciência’ que se desenvolveu depois<sup>20</sup>. Mas é importante que, naquele momento, a decisão de fundar escolas e faculdades para ensinar sociologia tivesse sido o resultado de interesses tanto educacionais quanto políticos<sup>21</sup>.

Esta combinação de interesses aparece explicitamente nos programas, intenções e discursos de fundação destas escolas, onde a he-

---

20. Ver W. G. Santos, 1967 e Lamounier, 1977 para a caracterização desta abordagem ‘institucional-cientificista’, presente em Fernandes, 1975.

21. Ver, a respeito, Schwartzman, 1979, especialmente cap. 6.

Esta perspectiva 'interessada' das ciências sociais no Brasil encontra paralelo no contexto que gerou a institucionalização da sociologia na França do século XVIII. Lá, também a sociologia foi chamada a dar o impulso para uma nova nacionalidade no Institut National. Uma moralidade secular se fazia necessária em substituição à jurisdição da Igreja, uma moralidade com a qual todos 'os homens de boa vontade' pudessem concordar, e a sociologia prometia transformar a ciência em mecanismo de aprimoramento da vida social, especialmente no que dizia respeito às políticas nacionais (Becker, 1971). A questão que aqui se coloca refere-se à possibilidade de solução para o paradoxo da existência institucional de uma ciência social crítica que se opõe aos interesses estabelecidos da sociedade que a abriga. Antonio Candido reconhece que, em relação às expectativas dos fundadores da USP, os estudantes agiram como "aprendizes de feiticeiro" (Candido, 1978). (A demissão em massa de 1969 parece confirmar esta perspectiva.) Em relação à França, quando a seção de ciências humanas foi suprimida do Institut National em 1803 por ordem de Napoleão Bonaparte, foi também suprimida a esperança de as ciências sociais contribuírem para o processo de construção nacional.

Dentro desta perspectiva, tanto os *Tupinambá* de Florestan Fernandes, referindo-se ao ponto zero da história do Brasil, quanto os estudos sobre classes sociais/dependência, respondendo às questões contemporâneas do Brasil, são informados por esta consciência 'interessada'. A diferença parece residir no grau de comprometimento em termos da urgência social dos problemas discutidos.

Quando se comparam os *Tupinambá* com aqueles trabalhos designados por seu autor como gerados de "um confronto com a sociedade", os primeiros surgem como que primordialmente vinculados a um universo acadêmico concebido em tons universalistas, enquanto os últimos, a começar pelos estudos sobre relações sociais e, posteriormente, sobre capitalismo dependente e classes sociais, dizem respeito, direta ou indiretamente, a uma totalidade que não é mais aquela de um grupo indígena, mas do Brasil-nação contemporâneo. A pesquisa sobre relações raciais fê-lo procurar "esclarecer os dilemas materiais e morais não só da democratização das relações raciais, mas da própria sorte da democracia no Brasil" (1977:199). Com esta pesquisa, Florestan Fernandes "abria o caminho para ex-

rança dos ideais do movimento para a 'educação nova' da década de 20 se combinaram com o sentimento de fracasso político pós-32. Deixando de lado a malograda experiência da Universidade do Distrito Federal, tanto a Escola de Sociologia e Política quanto a Universidade de São Paulo parecem refletir a mesma preocupação na sua fundação:

A decepção e amargura deixadas pelo malogro do movimento constitucionalista provocaram certa mobilização intelectual das classes dominantes [em São Paulo], possuídas então pela idéia de formar líderes, verdadeiros técnicos das coisas públicas, com formação intelectual capaz de os colocar à frente da economia e da política do Estado e da nação (Candido, 1958:514).

Enquanto a fundação da Escola de Sociologia e Política (onde Florestan Fernandes cursou o mestrado) representava "a afirmação da sinceridade e dos nobres propósitos de São Paulo para com a cultura sociopolítica do país, no sentido de contribuir para o desenvolvimento econômico e para a formação de suas elites" (Simonsen, 1933:41), a Universidade de São Paulo (onde se graduou e doutorou Florestan Fernandes), tendo sido imaginada para desempenhar o papel de 'cérebro da nacionalidade', estabelecia como foco de interesse "a pesquisa científica e a alta cultura", para "fortalecer a democracia no país de modo que ela possa resistir a quaisquer assaltos de forças reacionárias" (Mesquita Filho, 1969:170).

Este o desafio que Florestan Fernandes herdou e, até certo ponto, aquele que continua a desafiar os cientistas sociais no Brasil. Não sem razão, o próprio Florestan descreve a insegurança dos estudantes de sua geração, utilizando-se da metáfora dos trapezistas que atuavam sem redes protetoras (1977:225). Sua geração se via presa da influência européia que vinha diretamente dos professores estrangeiros e da premência de decidir se era possível ou desejável uma ciência social 'nacional'. Mais ainda, era a sociologia – esta mistura de todas as ciências humanas e que persiste na tradição acadêmica brasileira sob a rubrica de 'ciências sociais' – a disciplina que abrigava as esperanças de construção de uma sociedade destinada ao desenvolvimento e compatível com o 'melhoramento do espírito humano'.

plicar, sociologicamente, quais foram os protagonistas da revolução burguesa em nosso país, como ela se desencadeara e por que, afinal de contas, ela se fechou para a plebe; ou seja, para a vasta maioria da população” (1977:199).

Os temas que surgem a partir destes estudos, destinados, igualmente, a uma avaliação das potencialidades da democracia no Brasil através de seus processos históricos, desembocam na idéia de uma ‘revolução democrática’. Esta idéia se impôs como uma hipótese necessária e se desenvolveu mais amplamente quando Florestan Fernandes abordou os temas ‘sociedades de classes’ e ‘subdesenvolvimento’. Neste momento, ele concluiu que o papel das burguesias na América Latina tinha sido o de forjar a própria situação de dependência, depois de terem perdido a oportunidade histórica de liderarem a transformação capitalista (:202). Paralelamente, era sua intenção “desvendar a realidade subjacente ao capitalismo dependente, à sociedade de classes subdesenvolvida e ao Estado burguês que resulta de ambos” (:199). O exame desta situação mostrava um Estado montado “para resguardar e fortalecer a democracia restrita de uma minoria, [e] não para assegurar ‘o consenso geral’ e a participação da maioria nas estruturas de poder de uma comunidade política nacional” (:199).

Estes tópicos são suficientes para mostrar como, de uma realidade como a dos índios Tupinambá, o interesse do autor redefiniu-se. Aqui, vemos Florestan Fernandes mergulhado não só em problemas contemporâneos da sociedade brasileira, mas vislumbramos, constantemente, uma apreciação dos mesmos *vis-à-vis* uma realidade desejada: a expectativa de transformação do Brasil em uma sociedade integrada democraticamente. O exame da composição da sociedade brasileira em termos de castas (no período escravocrata do século XIX) e o posterior desenvolvimento em termos de classes sociais (na ordem competitiva do século XX) igualmente atestam a preocupação de Florestan Fernandes para com as ‘partes’ que compunham/compõem a sociedade brasileira e, implicitamente, para o ‘todo’ que elas formam – o Brasil como nação.

Esta foi a sociologia que deu a Florestan Fernandes o reconhecimento público que ele não desfrutou como autor dos estudos sobre os Tupinambá. A pergunta que surge, então, é: quais dos trabalhos de Florestan Fernandes ‘vão ficar’? Poderíamos supor que os *Tupi-*

*nambá* são mais perenes, porque menos diretamente dependentes do contexto em que foram produzidos? Por estarem intimamente vinculados ao contexto político de então, pode-se classificar os estudos sobre dependência como mais circunstanciais? Estas questões são importantes, mas escapam aos propósitos deste trabalho. Mantemos apenas a hipótese central de que os critérios de cientificidade operam, no mundo moderno, dentro dos parâmetros fixados pela ideologia de *nation building*. Esta hipótese pode levar à implicação de que somente podem produzir uma ciência social 'científica', porque menos objetivamente 'interessada', países cujo questionamento da construção da nação deixou de ser um problema ideológico premente<sup>22</sup>. Se assim for, resta-nos o confortador comentário de Norbert Elias, quando nos diz que

os homens podem formular o seu conhecimento de acordo com o que eles percebem como seus interesses imediatos, mas também podem formular o que eles percebem como seus interesses imediatos de acordo com o seu conhecimento da sociedade (1971:366).

Os tópicos que levantamos aqui nos fazem retornar, para concluir, ao tema principal deste ensaio, lembrando-nos que, do iluminismo, herdamos a tensão entre estes dois pólos: a respeitabilidade exigida da ciência objetiva e a urgência do problema social.

É neste contexto que podemos apreciar a excelência dos estudos sobre os Tupinambá e constatar a pouca repercussão de uma ciência considerada 'menos interessada'. Na sua carreira de cientista social, Florestan Fernandes oscila entre os dois pólos: na fase Tupinambá, privilegiava o pólo da 'respectabilidade da ciência'. O universo maior de referência era então representado pelo mundo da academia, e o importante era que o Brasil demonstrasse sua competência para dele participar. Se os *Tupinambá* fazem sentido deste ponto de vista, da perspectiva do processo de *nation-building* predominante na época, de um Brasil que se acreditava subitamente moderno e procurava sua identidade aqui e agora, os livros sobre os Tupinambá eram, no mínimo, 'academicistas'. De que servia a re-

22. Esta parece ser a postura de Louis Dumont, quando defende que a antropologia só pode se desenvolver no contexto de uma ideologia universalista (Dumont, 1978).

construção de uma sociedade indígena do século XVI e XVII, que apenas iluminava um passado remoto? Neste contexto, a uma antropologia interpretativa mais interessava uma sociologia 'crítica e militante' que esclarecesse o presente e apontasse as potencialidades – otimistas ou não – do futuro da nação. Em outras palavras, uma sociologia que respondesse a questões relativas ao pólo da 'urgência social' que Florestan Fernandes desenvolveu nos estudos sobre classes sociais e dependência. É interessante observar que, ambas as fases informadas por um 'interesse' nacional, na primeira Florestan Fernandes age como 'cidadão do mundo' – a ciência é universal e o Brasil precisa participar da sua elaboração. Na fase posterior, Florestan Fernandes paulatinamente se move na direção de uma cidadania definida como 'brasileira' – a ciência (universal) precisa ter a marca do 'feito-no-Brasil', e o sociólogo se compromete, diretamente, com os destinos da nação.

Hoje, os critérios de avaliação mudaram – podemos apreciar a contribuição analítica, etnográfica e teórica de uma obra como os *Tupinambá* e, inclusive, reconhecer a sua potencialidade como instrumento de construção de uma identidade nacional cujo projeto incluía a elucidação de suas raízes. Mudou a antropologia no Brasil? o quadro das 'ciências sociais'? a ideologia de *nation-building*? Certo é que a compreensão antropológica do insucesso dos estudos sobre os Tupinambá nos é possível quando olhamos para o passado com a distância com que olharíamos um outro lugar. Somos, então, capazes de assumir uma postura que nos permite compreender a relação entre ciência e ideologia nos próprios termos da época e relativizá-la em certa medida. O grande problema é que esta compreensão não se retroalimenta e, nos termos atuais, corre o perigo do academicismo se, ao mesmo tempo, não enfrentamos o sentimento de injustiça que, ciência social e ideologia à parte, permanece vivo quando relemos estes pesados, densos, monótonos, mas brilhantes *Tupinambá* de Florestan Fernandes.



### CAPÍTULO 3

## O ANTROPÓLOGO COMO CIDADÃO

Nós só seremos civilizados em relação às civilizações o dia em que criarmos o ideal, a orientação brasileira. Então passaremos do mimetismo pra fase da criação. E então seremos universais, porque nacionais.

Mário de Andrade, [1924] 1983

Por muito tempo, na história da antropologia, o lugar do 'pesquisador' e do 'nativo' foram bem definidos: o pesquisador, treinado academicamente, saía do seu contexto de origem e encontrava o nativo, o 'outro', distante, iletrado, freqüentemente além-mar. Esta situação hoje mudou.

Na medida em que atualmente se repensam as implicações históricas na qual a disciplina se desenvolveu e, especificamente, as relações entre antropólogos e grupos estudados, alguns temas entram em foco: se os papéis de 'pesquisador' e 'nativo' podem ou não ser invertidos; se o conhecimento antropológico é irreversível; qual a influência da pesquisa na construção do texto etnográfico; como a abordagem teórica se relaciona com a pesquisa de campo. Junto a estas questões, chama-se também a atenção para as implicações políticas da elaboração teórica, para a des-historização da disciplina e para o viés sincrônico dos paradigmas dominantes.

Neste contexto, permanece o reconhecimento da pesquisa de campo como o modo privilegiado do conhecimento antropológico, a situação por excelência do encontro com o 'outro'. No entanto, a própria pesquisa de campo também passou a ser vista, e aceita, como um fenômeno histórico, e o 'nativo' perdeu o seu caráter passivo. Reconhece-se hoje que, longe de uma fórmula, a pesquisa de campo está inserida em um contexto biográfico (do próprio pesquisador),

político e teórico, o que implica diferenças de abordagem dependendo do momento histórico.

Apesar destas preocupações, nota-se a ausência de uma reflexão sociológica no sentido mais amplo do termo, que veja no pesquisador e no nativo atores sociais em determinada situação concreta. Aqui, o exame de um artigo de Louis Dumont sobre a ideologia da comunidade antropológica torna-se pertinente exatamente por este autor *negar* a possibilidade de se desenvolverem múltiplas antropologias, apontando para as restrições que impedem que o conhecimento antropológico se transforme em um tipo de saber socialmente partilhado. Para Dumont, apenas uma antropologia é possível, esta sendo o produto da ideologia ocidental moderna com sua característica tendência para o pensamento comparativo em termos universais. Ao estabelecer as premissas ideológicas sobre as quais repousa a antropologia, Dumont nega a possibilidade da reversibilidade deste tipo de conhecimento (Dumont, 1978).

Esta posição é tão mais polêmica – embora o autor esclareça que sua intenção é somente construtiva – quanto ela se opõe fundamentalmente ao pensamento levistraussiano. Este, reelaborado em várias de suas dimensões nas últimas décadas, foi inegavelmente a fonte para que se igualasse, através dos postulados estruturalistas, o pensamento do pesquisador ao do ‘nativo’. Para Lévi-Strauss, a antropologia se define como bidirecional, na medida em que abre um canal de comunicação entre os ‘primitivos’ e ‘nós’: porque partilharmos uma mesma estrutura mental e uma humanidade em comum, os dois pólos não podem se opor. Sua famosa afirmação de que “tanto faz que o pensamento dos índios sul-americanos tome forma sob a ação do meu, ou o meu sob a ação do deles” exemplifica esta posição.

Comparada à posição democrática e igualitária levistraussiana, a de Dumont corre o perigo da impopularidade, por um viés elitista e possível etnocentrismo. Este trabalho procurará examinar a perspectiva dumontiana não pelas implicações políticas aparentemente negativas mas, ao contrário, por sua ousadia teórica. A forma com que Dumont coloca a antropologia no contexto da ideologia em geral nos estimula a refletir sociologicamente sobre a disciplina. O que acontece em contextos onde a antropologia estuda os grupos ‘próximos’ do antropólogo? Onde, como é o caso do Brasil, o ‘outro’ pode ser o

índio visto como minoria étnica, um asilo de velhos, os habitantes de um prédio de Copacabana, uma escola de samba, um terreiro de macumba, o carnaval? Como repensar este encontro usando o instrumental da própria disciplina?

Início este trabalho sumarizando a proposta (difícil) de Louis Dumont e prosseguindo desenvolvendo uma crítica sociológica desta em termos de sua afinidade com a ideologia nacional francesa. Introduzo, a seguir, o caso brasileiro, chamando a atenção para o papel social do cientista social no Brasil. Especificamente, trato da posição do antropólogo brasileiro frente a uma dupla alteridade – a de seu objeto concreto de estudo e a da comunidade internacional de especialistas. Chamando a atenção para o papel cívico-político do cientista social, procuro mostrar as condições sob as quais as premissas básicas da proposta dumontiana podem ser positivamente incorporadas pelo ‘antropólogo-cidadão’.

### **La nature vrai de l'anthropologie**

Louis Dumont está preocupado com os problemas que impedem a formação de uma comunidade de antropólogos. Entre eles, Dumont chama a atenção, primeiro, para a fraqueza da comunidade científica das ciências sociais em geral. Esta fraqueza o autor atribui ao fato de elas serem particularmente vulneráveis à ideologia ambiente: valorizando o indivíduo, esta ideologia é fundamentalmente oposta aos princípios da antropologia, de “reunir, compreender, reconstruir” (Dumont, 1978:100). Uma das consequências deste fato está em que a antropologia se encontra hoje dividida em um número infinito de antropologias (no plural), cada uma trazendo qualificações distintas e, freqüentemente, sendo utilizadas em relação a preocupações não-antropológicas, sob inúmeras rubricas ‘ativistas’.

Dumont considera nociva esta diversidade frente à ambição da antropologia de transcender as especialidades e de oferecer um acesso à totalidade, promessa esta capaz de exercer um legítimo atrativo à juventude. Ressaltando que o *métier* do antropólogo não se reduz a um caso de misticismo, nem tampouco de uma arte de concordância ou conversação, Dumont, ao mencionar o ensino nos ciclos básicos, preocupa-se com a possibilidade de a antropologia tornar-se um mero instrumento destinado a contribuir para um materialismo pobre

ou, pior, na ausência de uma teoria geral, fazer com que o relativismo seja a principal conclusão do ensino. Neste contexto, alerta Dumont como exemplo, quando certamente se deseja combater o racismo, será surpreendente descobrir que se o favoreceu (:97).

A relação entre ciência, política e ideologia tem sido assunto de debate constante para os cientistas sociais. Para Dumont não se trata propriamente de uma relação, mas de distinção: ele postula que “a promessa antropológica exige que se consinta em distinguir entre as próprias convicções absolutas e as atividades especializadas de antropólogo” (:86). É neste contexto que propõe como urgente e necessária uma reflexão sobre a ideologia própria do antropólogo, no sentido duplo da sua especialidade e daquele da sociedade ambiente, esta entendida como a ‘sociedade moderna’ da qual os antropólogos fazem parte, sujeitos a regras determinadas e ligados a uma comunidade internacional de especialistas.

O caminho escolhido por Dumont para detectar “*la nature vraie de l'anthropologie*” parte da constatação de uma relação mal resolvida entre a antropologia e o universalismo moderno, pretendendo chegar a um alargamento deste último. Dumont desenvolve o seu pensamento a partir da definição da disciplina proposta por Marcel Mauss, para depois incorporar valores do pensamento alemão (Herder e Leibniz) e, finalmente, estabelecer sua própria contribuição.

De Mauss, Louis Dumont recupera as duas dimensões fundamentais do pensamento antropológico: em primeiro lugar, a “unidade do gênero humano”. Através deste postulado, a posição do antropólogo se estabelece no interior do sistema moderno de idéias e valores, cidadão do mundo com os seus contemporâneos e, em particular, com os demais colegas de outras ciências humanas e ciências exatas. Essencialmente, coloca-se de um lado os homens individuais e, de outro, a espécie, geralmente chamada de “sociedade do gênero humano”. Em segundo lugar, Dumont incorpora a idéia de Mauss que afirma que “para estabelecer um método científico é preciso considerar as diferenças, e para tal é necessário um método sociológico” (cit. Dumont, 1978:86). Nesta consideração das ‘diferenças’, Mauss nos conduz a um outro universo mental: aqui se estabelece que os homens são humanos porque pertencem a uma sociedade global determinada, concreta. É este o universo de pesquisa do antropólogo: a sociedade ou cultura fechada em si mesma, identificando a

humanidade como sua forma concreta particular (e subordinando o homem à totalidade social, daí o termo “holismo”) (:87). Deste segundo ponto de vista, a “sociedade do gênero humano” mencionada acima surge como uma abstração ideal.

A antropologia, segundo Dumont, começa aqui, no encontro, de um lado, do individualismo-universalismo moderno que fundamenta a ambição antropológica e, de outro, da sociedade ou cultura ‘holista’. A combinação dos dois termos, da forma como realizada pela antropologia, está baseada em valores diferentes para ambos. O universalismo permanece como valor último, mas não como modo ingênuo de descrição do social; do ponto de vista antropológico a nossa própria cultura e sociedade moderna é reencontrada como forma particular de humanidade. Desta forma, é a relação universalismo-holismo que permite uma rejeição do exclusivismo absoluto.

Este “universalismo modificado” não é privilégio da antropologia, afirma Dumont, mas a caracteriza no sentido de que ele nasce do coração da própria prática antropológica. Dumont igualmente enfatiza que não pode haver, nem há, simetria entre o pólo moderno onde se situa a antropologia e o pólo não-moderno. E portanto, é impraticável pensar-se em uma multiplicidade de antropologias, resultado da existência de culturas distintas, porque neste caso simplesmente se eliminaria a referência universalista.

Afirmado o contexto universalista que gera a antropologia, Dumont dedica-se em seguida a uma recuperação do peso relativo do componente ‘holista’. Para tanto, fundamenta-se no pensamento alemão: em Herder, Dumont busca a reivindicação do valor original e específico de qualquer comunidade cultural.

O protesto de Herder tomou forma contra o universalismo que predominou no iluminismo (especialmente o francês), acusado de superficialidade e reducionismo em face da riqueza da diversidade das culturas. Como tal, o universalismo se caracterizava como opressor – implicitamente, ao menos – em face da unidade viva de uma cultura concreta (:89). Complementando o pensamento de Herder, é em Leibniz que Dumont vai buscar sua última “*idée régulatrice*”: partindo do pressuposto de que cada cultura ou sociedade exprime à sua maneira o universal, a mônada de Leibniz é, assim, ao mesmo tempo um todo em si mesmo e um indivíduo em um sistema unido nas suas próprias diferenças (:90).

Individualismo e holismo têm aqui, segundo Dumont, suas tentativas mais sérias de conciliação. No entanto, as duas visões do homem em sociedade – individualista e holista –, mesmo que em determinado momento estejam empiricamente presentes, são diretamente incompatíveis. Daí naturalmente a pergunta: “Se assim é, como proceder para pôr em relação, de maneira construtiva, o individualismo do qual somos gerados e o holismo que predomina em nosso objeto de estudo?” (:92). Dumont quer ir além dos alemães; sua resposta pretende ser mais que uma simples conciliação. A proposta é de uma *combinação hierárquica complexa* dos dois princípios nos seguintes termos:

Em um primeiro nível, o nível global, nós somos necessariamente universalistas. Devemos ver a espécie humana não como uma entidade vazia de toda particularidade social, mas construí-la como integral, postulada como real e coerente, de todas as especificidades sociais. Retomamos aqui a ambição dos alemães. Nossa humanidade é como o jardim de Herder onde cada planta, cada sociedade, traz a sua própria beleza, porque cada uma exprime o universal à sua maneira. [...]

Em um segundo nível, onde se considera um tipo de sociedade ou de cultura dada, a primazia volta necessariamente, e o ‘holismo’ se impõe. Aqui o modelo moderno, ele mesmo, torna-se um caso particular do modelo não-moderno. É neste sentido que afirmei anteriormente que uma sociologia comparativa, isto é, uma visão comparativa de qualquer sociedade, é necessariamente holista. Para caracterizar este procedimento, digamos que a palavra de ordem é ‘a sociedade como universal concreto’ (:92).

Desta forma, a incompatibilidade “reconhecida e respeitada” (:92) entre os dois princípios fica postulada como uma *oposição hierárquica* dos dois níveis. Por oposição hierárquica Dumont entende “a oposição entre um conjunto (e mais particularmente um todo) e um elemento deste conjunto (ou todo)” (:103). No caso em questão, o todo é representado pelo universalismo, e o elemento do todo, o holismo. Desta perspectiva surgem duas conseqüências: 1) de que é impossível atribuir um outro valor relativo aos dois princípios, “impossível subordinar o universalismo sem destruir a antropolo-

gia”; e 2) que devem ser relegados a seu lugar próprio “os sonhos sobre múltiplas antropologias correspondentes a uma multiplicidade de culturas” (:92).

### Uma proposta francesa

A questão é complexa e difícil. Louis Dumont questiona neste artigo não só a bidirecionalidade da antropologia – uma fórmula que sempre serviu, quando não mais, para amenizar a má consciência dos antropólogos – quanto, mais ousadamente, estabelece os parâmetros ideológicos indispensáveis para que o conhecimento de tipo antropológico floresça.

Mas é justamente aqui que um primeiro problema aparece. Se Dumont está preocupado com os condicionamentos ideológicos da antropologia, o pressuposto da diversidade de configurações ideológicas deveria estar presente. Como então propor ou convencer que somente *uma* concepção deve ser partilhada pela comunidade de antropólogos? A proposta de que somente um tipo de configuração ideológica pode gerar a antropologia, e a defesa de um projeto para difundir esta ideologia no meio antropológico sofre de ambivalência, para não dizer contradição. Aqui, o papel de analista da disciplina que Dumont assume entra em choque com o projeto do antropólogo que quer a comunidade unida em torno de uma só concepção.

Dumont deixa de levar em consideração, neste contexto, que a antropologia é um fenômeno histórico-social, contemporâneo e vivo. Sua proposta traz implícita a idéia de que a comunidade de antropólogos depende, para sua unidade, da aceitação de uma mesma idéia. Esquece Dumont aqui a força institucional de uma comunidade científica e as representações geradas pela própria prática. Sua insistência em determinada configuração de valores resulta numa proposta que tende a congelar o pensamento maussiano e o alemão do século XVII, como estabelecendo a antropologia de maneira definitiva. Se a proposição levistraussiana pode levar a uma excessiva generalização – afinal, pode nunca chegar o dia em que as populações tradicionalmente estudadas pela antropologia optarão por examinar as sociedades dos antropólogos, simplesmente por não fazer parte e sentido dentro do conjunto de suas prioridades intelectuais –, a proposta de Dumont elimina considerações contextuais. Seguindo-

se literalmente esta sugestão, como entender o desenvolvimento da antropologia na Índia, a sociedade hierárquica e holista por excelência? No entanto, a comunidade de antropólogos indianos é viva e atuante: parte incorpora a concepção ocidental da antropologia como mútua interpretação de culturas, parte a rejeita na base de suas implicações universalistas, muitos cientistas sociais propondo mesmo um tipo de “universalismo alternativo” (cf. caps. 8 e 9).

Um argumento poderia ser levantado aqui, de que somente a visão universalista é realmente antropológica. Mas, então, não foi Dumont mesmo que postulou que qualquer objeto que os homens constroem tem uma existência própria? Citando Dumont em relação à economia: “Deve ser óbvio que não há nada como [a categoria] economia a menos e até que os homens construam tal objeto” (Dumont, 1977:24). Chegamos então à conclusão que, tanto como analista quanto como reformador, Dumont não leva em consideração diferenças contextuais dentro da ideologia moderna. A comunidade de antropólogos para ele é uma comunidade supranacional, que partilha o universalismo-individualismo do tipo moderno. Esta observação se confirma quando, mencionando a “sociedade ambiente” do antropólogo, esta é definida como a sociedade moderna, “qualquer que possa ser a nossa nacionalidade, nosso lugar ou cultura de origem” (:84).

Desta forma, guiados pelo próprio Dumont, chegamos a uma característica central da sua proposta, no que elimina diferenças nacionais entre os povos e enfatiza o que é comum a todo o ‘mundo ocidental’. Para Dumont, cada padrão nacional pode ser tomado como “uma variante da ideologia moderna” (1977:8). No entanto, orientando o seu pensamento neste sentido, não estará Dumont sendo vítima de sua própria ideologia ‘nacional’?

Lembremo-nos da advertência de Norbert Elias, de que no século XX é necessário se levar em conta o desenvolvimento de ideais nacionais que transcendem as classes sociais “para que se compreenda os aspectos ideológicos das teorias sociológicas” (Elias, 1978: 241). Os ideais nacionais são aqui importantes porque, no mundo moderno de que nos fala Dumont, é a nação (ou o estado-nação) o elemento ideológico que mais representa a idéia do ‘todo social’. Confirmando Anderson (1968), Hobsbawn nos diz que o estado-nação moderno “termina por ser, na realidade, a unidade ‘natural’ do



desenvolvimento da sociedade burguesa, moderna, liberal e progressista” (Hobsbawn, 1974:105)<sup>1</sup>. O que é, então, peculiar ao caso francês?

Em poucas palavras, na França o universalismo é um valor dominante, resultado da própria ideologia ‘nacional’ francesa. Nas ciências sociais, a questão universalismo–holismo data historicamente do período pós-Revolução: foi nesta época, é Dumont mesmo que ressalta, que a sociologia iniciou o seu desenvolvimento “como uma reação ao desencanto trazido pela experiência dos dogmas revolucionários e como uma implicação do programa socialista de substituir a arbitrariedade das leis econômicas por organizações planejadas” (1974:10). Dumont mesmo sugeriu que, para os franceses, o conceito de nação se refere a uma sociedade cujos membros não se concebem como essencialmente seres sociais, mas apenas como imagens do homem no abstrato (Dumont, 1971). Tal ocorre porque os franceses concebem o indivíduo como *cidadão do mundo* e, assim, a nação torna-se para eles a manifestação empírica da humanidade. (Em 1864, Henri Taine já propunha a construção do “espírito universal”<sup>2</sup>.)

É irônico quando a análise das idéias de um cientista social reverte inesperadamente sobre seu próprio trabalho<sup>3</sup>. Mas não deixa de ser significativo que Dumont elimine diferenças socio–culturais, especialmente no que se refere a ideologias nacionais, e privilegie a formação homogênea de uma comunidade internacional de antropólogos. É igualmente interessante notar que, ao analisar as idéias dos fundadores do pensamento sociológico, o pólo ‘holista’ não está totalmente ausente no pensamento de Dumont: por exemplo, ao mencionar Durkheim, que colocou as representações coletivas no centro de sua teoria, e Weber, que a fundou no ator individual, Dumont contrasta ambos por se manterem numa relação inversa ao que denomina “suas tradições nacionais predominantes” (:90). A ‘inversão’ que Dumont detecta parece apenas atestar a validade da relação entre ‘tradições nacionais’ e as ciências sociais. Desta forma, quando Dumont procura inspiração em Herder e Leibniz, ele mais uma vez

---

1. Citado em Sevcenko, 1983: 73; ver também Tilly, 1975.

2. Cardoso de Oliveira, 1984: 17.

3. Schorske faz o mesmo com relação a Freud. Schorske, 1980.

reprise o mestre Durkheim, consolidando a idéia de que as raízes intelectuais francesas estão, parcialmente, na Alemanha.

Em suma, de um lado Dumont surge como que expressando a convicção de povos cujos limites e identidade nacional estão ideologicamente tão estabelecidos que deixaram de ser objeto de qualquer discussão. Neste caso, poderíamos supor que é somente quando a ideologia *nacional* é universalista que a antropologia pode seguir o modelo dumontiano<sup>4</sup>. De outro lado, no entanto, este modelo 'francês', cuja linha teórica remonta a Durkheim e Mauss, em muito se inspira no pensamento alemão. Observar este fato nos leva a recuperar o aspecto universalista, ou cosmopolita, do mundo moderno; ao mesmo tempo mostra a influência de uma destas vertentes (alemã) sobre outra, francesa. A influência ou empréstimo de idéias se desenvolve sistematicamente no mundo moderno; ela ocorre, no entanto, dentro dos parâmetros históricos e ideológicos de cada contexto específico. (Ver também cap. 10.)

Se estas observações apontam seguidamente para questões de a-historicidade desta proposta, não é de se admirar que a reação de Dumont a possíveis críticas levaram-no a se confessar indeciso sobre a questão da história; "se o futuro e suas leis são as mesmas para todas as sociedades [...] ou se cada tipo social tem seu próprio desenvolvimento" (1978:94). Ele prefere deixar a questão aberta mas, dado que seu modelo se inspira em Leibniz e procura substituir a proposta vitoriana da evolução unilinear pela ênfase nas diferenças, podemos concluir que seu coração está na segunda posição. Se assim é, no entanto, estamos novamente frente ao paradoxo apontado anteriormente, que combina a defesa de *uma* proposta para a antropologia e o reconhecimento que diferentes tipos de sociedade têm desenvolvimentos histórico-sociais diversos. Ainda neste aspecto, ressalta a ênfase com que Dumont propõe a distinção entre o sociólogo e o reformador (1978:85).

Este ponto nos leva a um último questionamento. Quando Dumont propõe que é melhor aceitar que "no sociólogo e no reformador tem-se que separar vocações opostas e necessárias, cada uma

---

4. O modelo de Dumont diz respeito à França do século XX. No século XVIII, por exemplo, a sociologia francesa tinha como um de seus objetivos procurar contribuir para a construção da nação francesa (Becker, 1971).

delas melhor realizada se distinta da outra” (1970:18), ou quando um cientista social como Norbert Elias nos diz que a sociologia e a ideologia têm funções diferentes, de modo que a tarefa da pesquisa sociológica é transformar “os processos incontrolláveis mais acessíveis à compreensão humana através de sua explicação, e assim permitir que as pessoas se orientem dentro da complicada teia social” (1978:153), é evidente que estas percepções estão ligadas a tradições intelectuais específicas. No Brasil, por exemplo, a definição do ‘intelectual’ já inclui um compromisso com problemas políticos: tópicos de pesquisa e abordagens são frequentemente avaliados por algo mais que apenas sua excelência acadêmica, e sujeitos a um julgamento que envolve aspectos claramente políticos. Voltaremos a esse ponto.

### “Para nós, a Europa já é o universal”

Trazer o exemplo brasileiro aqui serve a dois propósitos: um, contrastar as idéias de Louis Dumont com um caso não-europeu, embora ‘ocidental’; outro, fazer com que a proposta dumontiana ilumine aspectos da ciência social que se faz no Brasil.

A tarefa de compreender a ideologia dos cientistas sociais brasileiros leva-nos imediatamente para o domínio da literatura, se aceitamos que “diferentemente do que sucede em outros países, [esta] tem sido aqui, mais do que a filosofia e as ciências humanas, o fenômeno central da vida do espírito” (Candido, 1976:130). A soberania da literatura como forma de expressão no Brasil deriva não só da influência européia, com o prestígio que sempre outorgou às humanidades, mas, histórica e localmente, do atraso da instrução e da fraca divisão do trabalho intelectual.

Esta debilidade na divisão do trabalho intelectual propiciou à literatura assimilar e incluir como ‘ponto de vista’ as possíveis conquistas e descobertas sociológicas: o resultado foi que a literatura tradicionalmente interferiu com a tendência sociológica, dando origem àquele gênero misto de ensaio, construído na confluência da história com a economia, a filosofia ou a arte – esta forma “bem brasileira de investigação” de que nos fala Antonio Candido.

Tal situação permite-nos pensar em uma linhagem ligando os cientistas sociais de hoje à literatura de ontem: se até a década de 30

a literatura tinha acumulado o ponto de vista sociológico, a partir da década de 40 os papéis sociais do romancista e do sociólogo passaram a se diferenciar. Um voltou-se para a formação de padrões literários mais puros, mais exigentes e dirigidos para a consideração de problemas estéticos, não mais necessariamente sociais e históricos; o outro para o desenvolvimento de um conhecimento especializado, baseado em novos critérios e padrões de validade (Candido, 1976).

Este processo de sociogênese das ciências sociais, como 'dismembradas' da literatura, deixou as marcas inevitáveis. Se no virar do século a literatura tinha sido o termômetro que media o grau de desenvolvimento da cultura nacional, a ideologia da criação das escolas de sociologia durante os anos 30 estava igualmente imbuída do propósito de forjar uma elite intelectual que contribuisse para a construção da nação de uma perspectiva científica<sup>5</sup>. Ciência e política estavam assim imbricadas no projeto dos sociólogos, da mesma forma como anteriormente tinham estado literatura e sociologia. Numa afinidade eletiva com esta última tendência, a sociologia que inicialmente se instalou no Brasil seguia os cânones da escola durkheimiana francesa, uma sociologia em que as especialidades de hoje – sociologia, antropologia, história, economia, etc. – pouco se distinguem.

Esta sociologia logo se viu confrontada com o desafio de assimilar a influência europeia, ao mesmo tempo que discutia se era apropriado ou possível pensar-se numa ciência 'nacional'<sup>6</sup>. Este dilema encontra eco na relação dialética que Antonio Candido sugere como que estabelecendo os princípios do desenvolvimento da literatura no Brasil: a relação entre 'cosmopolitismo' e 'localismo' – ora "a afirmação premeditada e por vezes violenta do nacionalismo literário, ora o declarado conformismo, a imitação consciente dos padrões europeus". Neste contexto, a obra literária aparece como o resultado de um compromisso mais ou menos feliz "da expressão com o padrão universal" (1976:109).

No pólo cosmopolita da tradição literária é possível distinguir, por sua vez, duas vertentes, assim caracterizadas no início do século: uma, representada pelos escritores ligados aos grupos arrivistas

5. Schwartzman, 1979.

6. Ver Florestan Fernandes, 1977: 165.

da sociedade e da política na era republicana (Sevcenko, 1983). O “desejo de ser estrangeiro”, ao dominar este grupo da elite intelectual, levava à necessidade de se estar em dia com os mínimos detalhes do cotidiano do Velho Mundo; dos figurinos, mobiliário e roupas aos livros em voga, escolas filosóficas e padrões de comportamento. Parafraseando Antonio Candido, o cosmopolitismo neste sentido parece passar pela mediação da Europa, isto é, “A Europa, para nós, já é universal”.

A outra tendência, mais humanista, era composta de escritores inconformados com a ordem social. Estes representavam uma versão distante do iluminismo, reavivado pelo positivismo e pelo evolucionismo progressista liberal. Ao buscar a inserção da sociedade brasileira numa ordem humanitária sem fronteiras, estes ‘escritores-cidadãos’ de que fala Sevcenko paradoxalmente traziam à tona a questão nacional. Acreditavam eles que somente a descoberta e o desenvolvimento de uma originalidade nacional daria condições ao país de compartilhar, em igualdade de condições, de um regime de equiparação universal das sociedades, envolvendo influências e assimilações recíprocas. Vem-nos à mente, como exemplo posterior, a concepção modernista do ‘concerto das nações’ e a tentativa de se criar o ideal, a orientação brasileira: “E então seremos universais, porque nacionais.”

Encontrar duas concepções diferentes para o conceito de ‘universalismo’ pode parecer paradoxal em termos do significado referencial do termo. Observamos que no primeiro caso o universal é sinônimo de ‘europeu’, especialmente francês; no segundo, o universal se estabelece pela eliminação da polaridade localismo-cosmopolitismo em prol de um compromisso entre os dois termos. Constitui-se esta, portanto, uma proposta mais afim à dumontiana: aqui o universalismo de colorido liberal, democrático e multiétnico abrangeria o localismo – denso e afirmativo.

A ligação reconhecida entre literatura e ciências sociais nos indica que as observações acima podem abrir caminho para a compreensão dos dilemas dos cientistas sociais de hoje. Voltaremos a este ponto adiante, em relação à antropologia. Por enquanto, ficam três conclusões iniciais: primeiro, que qualquer das duas versões de universalismo provém de uma mesma inspiração, o modelo cultural

européu<sup>7</sup>; segundo, que este modelo cultural, quando adotado em diferentes condições históricas e sociais, passa, ele mesmo, por necessárias modificações. Ironicamente, porque cópia fiel transplantada, o caso do cosmopolitismo-arrivista é menos universalista que o tipo humanista, que integra a dimensão de uma totalidade 'holista'. Terceiro, na medida em que ambos os casos estão presentes na tradição intelectual brasileira, constatamos que a proposta dumontiana, afim ao segundo tipo, não é estranha a esta tradição. É, mesmo, parte e faceta desta.

### A dupla alteridade do antropólogo

Voltemos aos antropólogos, agora para pensar estrutural e comparativamente o papel social destes cientistas sociais no caso da França e do Brasil.

Segundo a perspectiva de Louis Dumont, para os franceses o conhecimento antropológico envolve um 'nós' (universalista), que entra em contato com o 'outro', através de seu caráter holista. Esta relação se dá por um mecanismo de *dépaysement* que, ao final, leva o antropólogo de volta à sua própria cultura e sociedade [moderna], a qual ele passa a conceber como uma forma particular de humanidade (Dumont, 1978:87). Dentro deste quadro, em que a perspectiva holista caracteriza o objeto de estudo, a simples descrição, a monografia etnográfica tradicional, "tão exageradamente desacreditada em nossos dias" (:88), retoma o seu pleno direito.

Os hábitos mentais do antropólogo naturalmente resistem à transmutação que a cultura estudada exige. Segundo Dumont, haveria duas maneiras lógicas e opostas de resolver esta dificuldade. Uma, do antropólogo se converter à vida exótica estudada, rompendo todas as ligações com sua própria disciplina (uma vez que nenhuma 'tradução' estaria envolvida aí). A outra maneira consistiria em diminuir a distância através do estudo de populações próximas ao antropólogo. Esta seria uma tarefa difícil, "mais conveniente a pesquisadores maduros" (:97). Neste caso, se evitaria o traumatismo do *dépaysement*, correndo-se, no entanto, o risco da superficialidade

7. "Os próprios conceitos de universo e humanidade representam essa emanção histórica materializada pela expansão a nível mundial do padrão cultural europeu" (Sevcenko, 1983:228).

de. Em suma, o 'outro-diferente' propiciaria melhores condições para a realização da proposta maussiana: o antropólogo se confronta com a unidade do gênero humano através das diferenças que observa, procedimento intelectual que visa superar as limitações impostas pela própria ideologia individualista do pesquisador.

No Brasil, onde o 'outro' pode ser um asilo de velhos, o índio como minoria étnica, grupos camponeses, negros, prostitutas, homossexuais, etc., o quadro é diferente: o antropólogo estuda um 'outro' que é não só próximo, mas *parte* do 'nós' que é, claramente, o país como estado-nação; já o 'outro', este é uma parcela não-integrada social e/ou ideologicamente. No entanto, a esta alteridade acrescenta-se mais uma, quando se pensa o papel social do cientista social: geralmente oriundo das classes médias urbanas, o antropólogo brasileiro enfrenta ideologicamente a comunidade de cientistas formada pelos centros intelectuais dos países mais desenvolvidos. Neste momento, embora vendo-se como parte do mundo ocidental, sobressaem as condições de desigualdade, tendo como resultado os sentimentos conhecidos do estranhamento, da anomalia, ou dos "desterrados em sua própria terra", na expressão clássica de Sérgio Buarque de Holanda. Nesta alteridade dupla, o antropólogo ora constitui-se elite *vis-à-vis* os grupos minoritários ou oprimidos de sua própria sociedade, ora categoria social inferior frente à comunidade acadêmica internacional, desta situação resultando a combinação de dois papéis sociais que, em outros contextos, aparentemente podem ser distintos: o do cidadão e o do cientista.

Esta combinação faz com que, na categoria nativa, o antropólogo se defina como um "intelectual", concepção que, nos termos de Louis Dumont, implica uma aproximação do "sociólogo" e do "reformador" em uma configuração específica. Pertencendo às duas totalidades ideológicas acima mencionadas, em uma o antropólogo brasileiro é o cidadão do mundo, membro da comunidade internacional de cientistas sociais, partilhando da ideologia universalista e cosmopolita da própria ciência; em outra, distintamente, ele é o cidadão brasileiro, responsável, como parte da elite do país, pelo preenchimento dos vazios de representação política, especialmente em relação aos grupos que estuda. Aqui ressoam os reiterados projetos da década de 30 de se criarem universidades para formar cidadãos "que dirijam os destinos da nação". E, mais, é neste nível que de-

tectamos a avaliação intelectual e acadêmica que tende a valorizar o trabalho que potencialmente se preste como contribuição para a mudança social.

Frente a este quadro, o modelo do intelectual brasileiro, entre o universalismo da ciência e o holismo da cidadania, contrasta com o modelo francês, que separa o sociólogo e o reformador. Note-se, no entanto, que o "reformador" dumontiano não equivale propriamente ao pólo da cidadania do antropólogo brasileiro. A equivalência é apenas aparente, pois, como notamos anteriormente, a idéia universalista da ciência encontra correlação na própria concepção de cidadania francesa. Resulta disto que o cientista francês, diferentemente do brasileiro, não se vê dividido entre duas lealdades, mas que, como é o caso do próprio Dumont, a ideologia universalista que partilha como cientista já é 'nacionalmente' francesa.

Uma outra observação diz respeito à associação de papéis (cientista + cidadão) que observamos acima. Vale a pena ressaltar aqui que unir categorias ideológicas talvez seja uma das marcas da nossa ideologia holista: note-se aqui especialmente a (pouca) distinção entre o público e o privado (Da Matta, 1979), a interligação entre economia e política (Reis, 1983), a combinação entre literatura e sociologia (Candido, 1976), para não mencionar a tradição das ciências sociais que tende a não distinguir sociologia de antropologia, ciência política, etc.

### O antropólogo-cidadão

Quer então apontando para a divisão de papéis sociais, que eram anteriormente concentrados nas mãos dos literatos do início do século, como gerando a categoria dos cientistas sociais, quer pensando nas alteridades estruturais do antropólogo, derivadas parcialmente desta herança, ressalta em ambos os casos a configuração do cientista social como cientista e ator político ao mesmo tempo, enfim, como 'cidadão' que, ao fazer ciência, não pode deixar de lado sua responsabilidade cívica. No Brasil, onde a idéia de que a representação de interesses particulares chega a ser considerada imprópria pela elite<sup>8</sup>, esta ausência de representação política, ou sua precarie-

8. Schwartzman, 1975: 15.



dade, levou os intelectuais a preencherem um papel que, em outros lugares e outros momentos, deveria ser assumido por uma classe eminentemente política<sup>9</sup>. Parte de uma minoria pensante, os intelectuais – quer escritores, jornalistas, profissionais liberais – sentiram-se no direito e no dever de opinar politicamente, “acima dos interesses” e tendo em mira os objetivos da nação como um todo<sup>10</sup>. Quando os cientistas sociais surgiram como atores institucionalizados, tal fenômeno consolidou-se na medida em que as escolas de sociologia estabeleciam como objetivo central a criação de uma elite intelectual e política apta para “dirigir os destinos da nação”.

Ao procurar apontar características específicas ao contexto social brasileiro, uma nota de cautela é necessária para evitar a falácia do pensamento holista que elimina a existência de influências mútuas. Na própria afirmação da racionalidade, a ideologia da ciência é universalista, e sua prática confirma este postulado através de rituais, como congressos internacionais, no intercâmbio de pesquisadores, publicações de periódicos, etc. Apesar dos vários estilos de se ‘fazer’ antropologia, um substrato comum permite a assimilação recíproca de diferentes tradições de pensamento. Basta que se lembre, por exemplo, a origem germânica do pai da antropologia norte-americana, a influência durkheimiana no pensamento de Radcliffe-Brown, a conversão de Leach e posteriormente de Sahlins ao estruturalismo francês e, para fechar o círculo, o reconhecimento de Lévi-Strauss sobre a influência que os estudos de Boas tiveram em seu trabalho. Desta forma foi que, ao constatar os dois vertentes ideológicas ‘universalistas’ no Brasil, reconhecemos o papel e o lugar do pensamento francês nesta tradição.

Se assim é, então, resta-nos responder a uma última questão: em que sentido a proposta dumontiana pode ser incorporada pelos antropólogos brasileiros, sem que se deixe de levar em consideração o contexto social, cultural e ideológico no qual a antropologia se desenvolve? Como estabelecer aquela “causalidade interna”, de que nos fala Antonio Candido, que permitiria tornar fecundo o empréstimo tomado de outras tradições<sup>11</sup>?

9. Sevcenko, 1983.

10. Schwartzman, 1975: 15. O autor exemplifica esta tendência da elite brasileira com uma pesquisa realizada em 1970 com os participantes da 4ª Convenção Nacional da OAB.

11. Ver Candido, 1972.

A resposta parece estar na recuperação, em versão atual, das preocupações dos antecessores humanistas da literatura. Como antropólogos enfrentamos um problema semelhante aos escritores, de retratar e explicar a diversidade cultural de uma perspectiva universal. Se aqueles adotavam uma perspectiva universalista imbuídos do sentimento de construção da nação, hoje precisamos, como cientistas sociais e antropólogos, repensar esta preocupação como o elemento ideológico holista por excelência do mundo moderno.

Duas conclusões aparecem então: a primeira, é de que é necessário distinguir na nação o elemento ideológico já dado, o modelo de sociedade por excelência do mundo moderno. Neste sentido, como *realidade ideológica empírica*, externa, o conceito de nação se distingue da construção da nação como *problema* cívico do cidadão: a construção da nação aqui assume o sentido de sucessivos processos de integração territorial e social<sup>12</sup>. Reconhecer esta distinção, por outro lado, não implica elevar a nação a *conceito teórico*, procedimento que já provocou compreensíveis reações no passado<sup>13</sup>, mas aceitar a existência de um *processo ideológico* da construção da nação, que os intelectuais contribuem através do seu ofício e do produto do seu trabalho. Distinguir, desta forma, a nação como (i) realidade empírica observável, (ii) problema cívico, (iii) teoria e (iv) ideologia do antropólogo talvez seja a condição de maturidade de que fala Dumont, necessária para que o antropólogo estude populações ou problemas próximos sem que se veja encapsulado no holismo nacional de que faz parte. Estas observações nos levam a pensar que, se inicialmente a experiência brasileira serviu de parâmetro para questionar alguns pressupostos da proposta de Louis Dumont, chegamos agora a uma situação inversa. De novo confrontamos com o fato de que a comparação traz como resultado uma reavaliação de categorias que utilizamos como se seu sentido fosse universal: 'nação', 'antropologia', 'cientista social', 'intelectual' são categorias que, comparadas em suas dimensões sociais e históricas, mostram significados diferentes e, às vezes, contraditórios. Segundo Dumont, "à antropologia cabe a tarefa de, ao contrário da ideologia moderna, reunir, compreender, reconstruir". No contexto brasileiro,

12. Elias, 1972.

13. Ver Fernandes, 1978.

a atitude antropológica talvez nos leve à tarefa, muitas vezes ingrata, de separar, distinguir, decompor o que a ideologia holista uniu.

A segunda conclusão é de que se deve expandir a questão da ideologia do antropólogo, abrindo espaço para uma autoconscientização de que, ao tratar de partes de um todo maior, escolhamos o objeto de estudo por referência à construção de uma nação multiétnica e pluralista. Se a imagem de uma totalidade parece ser o modelo paradigmático para as ciências sociais deste século, como sugere Perry Anderson, sua construção teórica obedece a diferentes critérios. Os antropólogos britânicos da década de 30 e 40, por exemplo, "exportaram" a imagem da totalidade social para suas ex-colônias africanas (Anderson, 1968). Nesta mesma linha, Norbert Elias argumentou que a imagem da sociedade representada teoricamente pelo conceito de "sistema social" aponta para uma imagem ideal da nação: ali todos obedecem às mesmas normas, aderem aos mesmos valores e vivem normalmente em bem integrada harmonia (Elias, 1978:243).

Parece que não fugimos à regra. Contudo, no caso brasileiro, este todo maior representado pelo modelo do estado-nação não está integrado, mas *em processo* de integração. Deste traço característico da nossa ideologia nacional decorre que a idéia de nação se configura para o cientista social como projeto e não propriamente como imagem acabada, afetando diretamente a escolha do objeto de estudo.

É interessante notar que, inversamente ao tema inicial que abordava o universalismo na antropologia, estejamos agora concluindo pela dificuldade de se pensar o pólo holista. Determiná-lo de forma pertinente, construí-lo levando em consideração os aspectos ideológicos, sociais e históricos, parece-nos a condição necessária e final para que a aceitação do modelo dumontiano, ele mesmo produto do pensamento ocidental que partilhamos, não se limite a um simples mimetismo. Não nos faria mal, neste contexto, recuperar um dos postulados básicos da antropologia, aquele que reconhece a sabedoria dos nativos. Embora ele mesmo um nativo, o antropólogo como investigador precisa ter a humildade de dar a palavra também aos nativos que estuda, relembrando o procedimento que, no passado, fez com que Malinowski estudasse o "kula", e não o "sistema econômico" trobriandês.

Uma última observação nos faz retornar ao problema inicial. Lá chamava-se a atenção para as críticas que hoje se levantam a respeito da relação pesquisador-nativo. Questionar a passividade do nativo, a questão da reversibilidade do conhecimento antropológico, sua bidirecionalidade nos parecem agora problemas significativos, mas construídos a partir de uma ótica que elimina realidades socio-culturais, e portanto históricas, distintas. Quando se afirma que, onde quer que seja praticada, a antropologia contemporânea não passa de um reflexo das tradições maiores, um caso a mais de dominação no mundo moderno, uma situação na qual "um antropólogo indiano ou africano [...] não age como um indiano ou um africano quando age como antropólogo" (Diamond, 1980:11) implica esquecer que a ciência é feita por atores sociais para os quais estão abertas possibilidades mais criativas e mais ricas que um único tipo de "universalismo". É, ainda, esquecer que, antes de ser 'praticada', a antropologia precisa ser aceita e desenvolvida a partir de problemas intelectuais concretos, diversos em diferentes contextos. Ela nasce, portanto, com a potencialidade de, dentro dos mesmos princípios que norteiam a atitude antropológica, desenvolver diferentes questionamentos, incluindo mesmo o projeto ambicioso de rever as tradições mais estabelecidas. Esta parece uma proposta que não contradiz, mas amplia, as observações de Louis Dumont. Por mais que tenham sido formuladas dentro de uma perspectiva crítica, tanto a posição que ressalta ser a antropologia simplesmente uma 'técnica ocidental' mais ou menos difundida, quanto aquela que espera o dia em que as sociedades dos antropólogos venham a ser estudadas pelos primeiros 'nativos' talvez não passem de bem-intencionada ingenuidade.

## CAPÍTULO 4

### ETNOCENTRISMO ÀS AVESNAS: O CONCEITO DE 'SOCIEDADE COMPLEXA'

Desde que a antropologia foi reconhecida como disciplina académica no final do século passado, uma tendência marcante foi sempre a de associá-la ao estudo das sociedades ou chamadas de 'primitivas', de 'tribais', ou 'simples'. Durante muitas décadas, as sociedades modernas, e em particular os Estados Unidos, foram consideradas área de preocupação de outros campos de estudo, isto é, da sociologia, ciência política ou história. A divisão de trabalho entre as diversas ciências sociais se realizava, portanto, a partir da definição de seu objeto de estudo específico, no qual se considerava que as sociedades 'simples' deviam ser o objeto privilegiado da antropologia.

Em 1951, Evans-Pritchard definiu o campo da antropologia social segundo esta perspectiva: a antropologia social seria "aquele ramo dos estudos sociológicos que se devota prioritariamente às sociedades primitivas" (Evans-Pritchard, 1951).

Pode-se afirmar que somente nos anos 60 se iniciou o processo de inclusão das 'sociedades complexas' como objeto legítimo da antropologia, processo este que teve como pano de fundo um sentimento de crise que tomou conta dos antropólogos da época. Anteriormente, nas décadas de 40 e 50, alguns estudos haviam abordado temas semelhantes aos que hoje se chamam de 'antropologia das sociedades complexas' sob a designação de 'estudos de comunidades', mas o termo 'sociedade complexa' não era utilizado.

Este trabalho pretende explorar o significado e as conotações implícitas em tal conceito, a partir do contexto em que foi gerado. Desta forma, pretende-se chamar a atenção para o fato de que conceitos antropológicos ou sociológicos são, também, fenômenos sociais e culturais específicos, além de puramente 'científicos'. O título sugere uma reflexão sobre uma preocupação constante da antropolo-

## CAPÍTULO 4

### ETNOCENTRISMO ÀS AVESSAS: O CONCEITO DE 'SOCIEDADE COMPLEXA'

Desde que a antropologia foi reconhecida como disciplina acadêmica no final do século passado, uma tendência marcante foi sempre a de associá-la ao estudo de sociedades ora chamadas de 'primitivas', de 'tribais', ou 'simples'. Durante muitas décadas, as sociedades modernas contemporâneas foram consideradas área de preocupação de outros ramos das ciências sociais, isto é, da sociologia, ciência política ou história. A divisão de trabalho entre as diversas ciências sociais se realizava, portanto, a partir da definição de um objeto de estudo empírico, na qual se considerava que as sociedades 'simples' deveriam ser o objeto privilegiado da antropologia. Em 1951, Evans-Pritchard definia o campo da antropologia social segundo esta perspectiva: a antropologia social seria "aquele ramo dos estudos sociológicos que se devota primordialmente às sociedades primitivas" (Evans-Pritchard, 1951).

Pode-se afirmar que somente nos anos 60 se iniciou o processo de inclusão das 'sociedades complexas' como objeto legítimo da antropologia, processo este que teve como pano de fundo um sentimento de crise que tomou conta dos antropólogos da época. Anteriormente, nas décadas de 40 e 50, alguns estudos haviam abordado temas semelhantes aos que hoje se chamam de 'antropologia das sociedades complexas' sob a designação de 'estudos de comunidade', mas o termo 'sociedade complexa' não era utilizado.

Este trabalho pretende explorar o significado e as conotações implícitas em tal conceito, a partir do contexto em que foi gerado. Desta forma, pretende-se chamar a atenção para o fato de que conceitos antropológicos ou sociológicos são, também, fenômenos sociais e culturais específicos, além de puramente 'científicos'. O título sugere uma reflexão sobre uma preocupação constante da antropolo-

gia – a de se livrar de uma postura etnocêntrica – e adverte para o fato de que a utilização de conceitos modernos e progressistas ainda pode estar imbuída de conotações que tomam, em última instância, a ‘civilização ocidental’ como ponto de referência. Neste caso específico, o etnocentrismo se configuraria ‘às avessas’, já que se desenvolve via ‘sociedade simples’, com o resultado potencialmente desastroso de transformar a multiplicidade das sociedades históricas do mundo ocidental em uma única categoria – ‘sociedades complexas’. Estes pontos ficarão esclarecidos no decorrer do trabalho.

### A crise moderna da antropologia

Na década de 60, os antropólogos viram-se frente a frente com um problema que julgaram da maior importância: acreditava-se: que as sociedades tribais, ou ‘simples’, tendiam a um crescente e rápido desaparecimento. Na verdade, desde a época das grandes expedições germânicas do século XIX às Américas, as quais vinham com o propósito de coletar o máximo de material etnográfico possível para serem expostos nos museus europeus, os etnólogos periodicamente se preocupavam com o fim das sociedades tribais. Esta preocupação foi bastante sentida também no período áureo da ‘antropologia boasiana’, as décadas de 20 e 30, período em que Franz Boas consolidou institucionalmente a antropologia nos Estados Unidos (Stocking, 1971). A novidade que a década de 60 trouxe foi o sentimento de que, com o desaparecimento do objeto empírico da antropologia, a própria disciplina também desapareceria. Esta possibilidade foi constatada em 1961 por Lévi-Strauss, que batizou a preocupação da época como “a crise moderna da antropologia”. Dizia ele:

... na medida em que nossa ciência se liga fundamentalmente ao estudo das populações ‘primitivas’, podemos nos perguntar se, no momento em que a opinião pública lhe reconhece o valor, a antropologia não corre o perigo de tornar-se uma ciência sem objeto (Lévi-Strauss, 1962:21).

Lévi-Strauss fundamentava seu pessimismo em dados numéricos: ele citava o caso dos indígenas australianos, que de 250 mil tinham sido reduzidos a quarenta mil na época, e ilustrava seu ponto de vista também com o exemplo brasileiro: aqui, cem tribos tinham

se extinguido entre 1900 e 1950. Em contraste, outras populações 'simples' cresciam: na América Central e Andina, no sudeste da Ásia e na África. Mas nestes casos, outro problema surgia, pois na medida em que se tornavam politicamente independentes, estas sociedades freqüentemente impediam o estudo antropológico de suas populações:

As universidades dos estados jovens que recentemente chegaram à independência recebem muito bem os economistas, os psicólogos, os sociólogos; não se pode dizer que os antropólogos sejam tratados de maneira igual (L-S, 1962:23).

Por detrás da rejeição dos novos estados nacionais à antropologia vislumbrava-se um forte sentimento anticolonialista. Lévi-Strauss assim mostrava sua perplexidade:

Tudo se passa, pois, como se a antropologia estivesse a ponto de sucumbir a uma conspiração, tramada quer por povos que se recusam a ela fisicamente, por desaparecerem da face da terra, quer por outros, bem vivos e em plena expansão demográfica, que lhe opõem uma recusa de ordem psicológica e moral (L-S, 1962: 23).

Estas preocupações não ficaram restritas aos antropólogos franceses. Um artigo de Jack Goody, publicado em 1966, fazia observações semelhantes. Inicialmente, Goody explicitava a definição clássica da abordagem antropológica como o estudo de sociedades primitivas através de pesquisa de campo com o propósito de produzir explicações 'totalizadoras', para, em seguida notar, como Lévi-Strauss anteriormente:

Se o antropólogo social estuda sociedades primitivas contemporâneas (e estas são as únicas que ele pode estudar por observação participante, e apreendendo-as como totalidade), então seu objeto de estudo está definindo a olhos vistos (Goody, 1966:574).

Como evidência desta possibilidade, Jack Goody não se preocupava com dados numéricos mas, ao invés, apontava para mudanças na própria organização social e costumes destes povos:



Atualmente os Nuer elegem membros do Parlamento, os Navajo possuem seus próprios poços de petróleo, os Talensi, escolas primárias – e, em qualquer lugar, nos departamentos com a bicicleta, o caminhão, o teto de zinco e o trabalho assalariado (Goody, 1966:574).

Quais as conseqüências para o antropólogo? Dizia Goody:

Se [o antropólogo] parte de uma abordagem totalizadora, tentando desvendar 'uma cultura', uma sociedade, então só nos resta ver as comunidades... hoje como parte de uma rede rural-urbana, que inclui um governo nacional, uma força policial, um complexo industrial e um sistema educacional (Goody, 1966:574).

Em suma, a antropologia social, na medida em que definia seu objeto de estudo como as sociedades 'simples' ou 'primitivas', havia falhado em se ajustar a uma situação onde estas sociedades deixaram de ser primitivas e, principalmente, isoladas. 'Primitivas' ou 'simples', as pequenas comunidades passaram a fazer parte de redes sociais muito mais amplas, e estas ligações, tanto quanto o novo contexto em que elas se inseriam, precisavam ser explicadas.

### A procura de soluções

Retrospectivamente podemos constatar duas tendências desenvolvidas para solucionar o problema da 'crise', ambas datando dos anos 60 e 70. A primeira delas consistiu em enfatizar o caráter metodológico *sui generis* da antropologia, desta forma diminuindo a importância dada à especificidade de um determinado objeto de estudo; a segunda consistiu em advogar uma ampliação dos horizontes empíricos da antropologia, anexando-se novos 'tipos' de sociedade como objeto de estudo. Embora as duas soluções tenham surgido paralelamente, na medida da interdependência entre método/teoria e objeto empírico, a distinção nos ajuda a esclarecer alguns pontos de relevância para o assunto.

O primeiro tipo de solução, que aqui estamos caracterizando como 'metodológica', por ser de menor importância para o que se refere ao conceito de 'sociedade complexa', não será objeto de maior

elaboração. Basta salientar que a proposição de uma solução metodológica tomou impulso com os trabalhos de Lévi-Strauss, na França, através do “estruturalismo” (ver Lane, 1970); nos Estados Unidos ela foi elaborada dentro do paradigma que se convencionou chamar de “etnociência” (Tyler, 1969); na Inglaterra, para citar mais um exemplo, a mesma problemática parece ter inspirado Leach, quando este propôs como tarefa inadiável “repensar a antropologia” e sugeriu um modelo topológico (Leach, 1962). Dado que a ênfase recaía na definição do método, o objeto empírico se tornava de menor importância, e, assim, em última instância, a antropologia poderia recuperar sua definição mais elementar, a da comparação de tipos diferentes de sociedade. Desta forma, Lévi-Strauss pôde concluir o seu artigo sobre “a crise moderna da antropologia” com uma nota otimista:

Enquanto as maneiras de ser ou de agir de certos homens forem problemas para outros homens, haverá lugar para uma reflexão sobre essas diferenças que, de forma sempre renovada, continuará a ser o domínio da antropologia (L-S, 1962:26).

O segundo tipo de solução fez surgir no cenário da antropologia os estudos autodenominados de “antropologia das sociedades complexas”, os quais mostravam uma extrema variedade de temas: estudos microssociológicos em sociedades modernas; temas tradicionais da antropologia, como parentesco, em contextos urbanos; tópicos de antropologia rural; estudos das chamadas “grandes civilizações” (ver Eisenstadt, 1976, para exaustiva bibliografia). Considerava-se, portanto, ‘sociedade complexa’ qualquer sociedade ‘não-tribal’, ou ‘não-simples’, o próprio conceito de ‘sociedade complexa’ assumindo um caráter de categoria residual.

Este ponto é importante porque, tornando-se o conceito implicitamente residual, acreditava-se que a antropologia poderia estar avançando no terreno dos temas sociológicos, e a questão seguinte dizia respeito à distinção entre antropologia e sociologia. Em última instância, de novo reaparecia a antiga pergunta: não estará a antropologia destinada ao desaparecimento?

Este problema ficou marcado nos anais da conferência organizada em 1963 pela Association of Social Anthropologists (ASA).

Através da publicação de quatro volumes, a preocupação metodológica e a incorporação das sociedades complexas como domínio da antropologia ficaram marcadas. Os temas das coleções de artigos foram aglomerados da seguinte forma: i) a relevância dos modelos para a antropologia social; ii) a antropologia das sociedades complexas; iii) as abordagens antropológicas ao estudo da religião; iv) os sistemas políticos e a distribuição do poder, temas discutidos por antropólogos britânicos e americanos já que, pela primeira vez, a ASA reunia as duas nacionalidades (Banton, 1966). A relação entre antropologia e sociologia ficou indicada na introdução aos quatro volumes, escrita conjuntamente por Max Gluckman (Manchester) e Fred Eggan (Chicago), quando os dois autores comentam que os ensaios

refletem, na pesquisa e na análise, a tendência de a antropologia social e a sociologia serem ensinadas em um só departamento, ou em departamentos afins (Gluckman & Eggan, 1966:xix).

Eles também notam que os estudos publicados tratam de problemas que os antropólogos sociais compartilham tanto com sociólogos quanto com cientistas políticos e, temerosamente, passam a suspeitar que “é possível que, considerando-se o título Antropologia Social, o *social* termine por dominar a *antropologia*” (Gluckman & Eggan, 1966:xxviii).

O volume sobre sociedades complexas era composto de artigos versando sobre os seguintes temas: padrões de amizade no Tirol, atitudes sobre doenças mentais na Irlanda, eleições em pequenas comunidades na Índia, padrões de desenvolvimento econômico e crescimento das comunidades urbanas na África. Um trabalho de Ronald Frankenberg, encerrando o volume, considerava a contribuição dos estudos de comunidade na Inglaterra (Banton, 1966, v. 4). Implícita e explicitamente, a antropologia das sociedades complexas se definia como uma microssociologia cuja variedade de temas parecia obedecer apenas a um requisito – de novo, a exclusão das sociedades tribais, ou ‘simples’. Frankenberg, por exemplo, procura mostrar como uma microssociologia poderia se tornar relevante para uma macrossociologia.

Este quadro pouco preciso que acompanhou a incorporação das 'sociedades complexas' torna-se ainda mais nebuloso quando se junta a ele outras tendências da época. Uma delas parece ter sido a compartimentalização da antropologia em várias especialidades: antropologia econômica, antropologia política, antropologia da religião, etc., cujo objetivo maior parecia ser o de deixar claro que, apesar da relação com outras ciências sociais, a antropologia ainda oferecia uma contribuição singular. Outra tendência que tomou conta dos antropólogos, esta já na década de 70, foi a preocupação de se definir claramente o *métier* do antropólogo. Nesta década foram abundantes os estudos que definiam a antropologia como um "pôr-se em perspectiva" (Dumont), como "tradução mútua" (Crick), como "descrição" (Silverstein), ou como "interpretação" (Geertz). Estas redefinições podem ser vistas, de um lado, como uma tentativa de recriar um paradigma que substituisse os quadros teóricos do funcional-estruturalismo dos anos 40 e 50 e, de outro, como aparente resposta à importância crescente do estruturalismo levistraussiano. Em alguns casos, a inspiração era procurada em um retorno às origens da antropologia, como Jack Goody, que, propondo que se considerasse tanto a antropologia social como a sociologia como diferentes ramos, ou subdivisões, da "sociologia comparada", de certa forma tentava resgatar a tradição francesa do início do século. Goody previu que o estudo das sociedades "simples", até então o objeto privilegiado da antropologia, tenderia a se tornar uma espécie de "arqueologia social", passível de ser realizado apenas através de relatos de viagem ou de notas de campo inéditas de antropólogos de gerações passadas, ao mesmo tempo que denunciou como um caso de xenofobia a separação entre sociologia e antropologia. Para Goody, tal distinção implicava a aceitação tácita de uma dicotomia, em que

a sociologia é o estudo das sociedades complexas, a antropologia social, das sociedades simples; a sociologia, o estudo da Euro-América [...], a antropologia, dos não-europeus; a sociologia, o estudo dos brancos, a antropologia, dos mestiços (Goody, 1966:576).

### As implicações dicotômicas

As dicotomias freqüentemente apresentam um aspecto paradoxal, e o par 'sociedade simples/sociedade complexa' não escapa a este fenômeno: de um lado, quando vista como pólos opostos de um *continuum*, a dicotomia sugere uma perspectiva evolucionista; de outro lado, quando aplicada indistintamente a contextos diferentes, ela se mostra a-histórica. Vejamos como estes dois aspectos se apresentam aqui.

A sugestão evolucionista implícita no par sociedade simples *versus* sociedade complexa tem raízes na teoria da modernização, desenvolvida a partir dos anos 50. Esta teoria indicava que, na medida em que as sociedades se modernizassem, surgiria um fenômeno universal único corporificado numa convergência das sociedades industriais. De forma condensada, o modelo funcionava segundo os seguintes pressupostos: as condições que permitiriam o desenvolvimento de uma sociedade moderna se baseariam, de um lado, no aumento contínuo dos índices sociodemográficos e, de outro, na destruição de todos os elementos tradicionais. Segundo esta concepção, quanto mais uma sociedade apresentasse características de especialização estrutural, mais ela estaria direcionada no sentido da modernização. Ao mesmo tempo, quanto mais os elementos tradicionais desaparecessem, mais a sociedade se tornaria apta a se desenvolver de maneira contínua – a elaborar uma estrutura institucional sempre em processo de expansão, a absorver mudanças sociais, e a aceitar outras qualidades características das sociedades modernas, como a racionalidade, a eficácia e a predileção pelos princípios de liberdade (Eisenstadt, 1976).

Nesta concepção, ser 'moderno' significava ser 'complexo', a complexidade aqui se referindo principalmente aos aspectos institucionais da organização social. Dentro deste quadro, as sociedades simples potencialmente se transformariam em sociedades 'complexas' na medida em que desenvolvessem uma maior capacidade para a racionalidade, maior diferenciação de papéis sociais e um processo de mobilidade social mais efetivo. Neste processo evolutivo, sociedades que estivessem a meio caminho para a modernização seriam consideradas "sociedades em transição" (Eisenstadt, 1976). Assim,

sociedades 'simples'/'em transição'/'complexas' fechariam e completariam o esquema.

Aos antropólogos não é tarefa difícil descartar implicações evolucionistas, dada a própria história da disciplina. Desde Malinowski que sociedades tribais, ou 'simples', são estudadas e aceitas em seus próprios termos. Mas, talvez pela mesma razão porque é fácil questionar os esquemas evolucionistas a partir de uma perspectiva sincrônica, a a-historicidade implícita na dicotomia 'simples' *versus* 'complexas' apresente maior dificuldade de apreensão.

Aqui, a questão se refere ao pressuposto de que é pela eliminação dos elementos tradicionais que se chega às sociedades complexas. Mas, neste caso, é preciso saber o que se entende por 'tradição', ou por 'tradicional'. Quando estes conceitos são indistintamente impostos a grupos sociais que passaram pelos mais variados processos de desenvolvimento histórico, sua fragilidade se torna aparente. Além do mais, não se trata apenas da história como sucessão de eventos, mas também da *consciência histórica* que certas sociedades elaboram a respeito de seu passado, ou de sua tradição. Stanley Tambiah alerta para este problema:

Tradição é um termo muito usado, tanto pelo cientista social quanto pelo homem político, seja ele conservador ou radical. O termo é usado, especialmente, em um sentido 'a-histórico' e denota algum tipo de herança coletiva que supostamente foi transmitida de forma pouco modificada. Concebendo a tradição desta forma, dois pontos ficam esquecidos: um, que o passado foi, talvez, tão aberto e tão dinâmico aos atores daquele tempo como a nossa época parece a nós mesmos; outro, que as normas, regras e orientações do passado não foram necessariamente tão consistentes, unificadas e coerentes como tendemos a imaginar (Tambiah, 1972:55).

Em suma, Tambiah mostra que, fixando-se em um dos pólos de uma dicotomia analítica, pode-se facilmente imaginar graus de coerência inexistentes e idealizar graus de integração social maiores que aqueles realmente encontrados em sociedades do pólo oposto. Tal como o indivíduo que idealiza o passado como sempre melhor que o presente, o antropólogo seria susceptível de cair na mesma armadilha, idealizando a 'tradição', ou mesmo a 'sociedade simples'.

Neste sentido, vale a pena alertar para todo e qualquer uso indiscriminado de dicotomias, sejam elas 'simples' *versus* 'complexa'; 'tradicional' *versus* 'moderna'; 'letrada' *versus* 'iletrada'; 'subdesenvolvida' *versus* 'desenvolvida'. O perigo das dicotomias é o de o cientista social tomar como ponto de referência um dos pólos e dar-lhe um determinado valor ideológico. A utilização do termo 'subdesenvolvido', por exemplo, traz implícita a idéia de que as sociedades 'desenvolvidas' não estão mais sujeitas a processos de desenvolvimento (Elias, 1972).

O problema é complexo. Na qualidade de antropólogos, como poderemos dar conta das diferenças empiricamente perceptíveis que nos fazem constatar, por exemplo, que a sociedade Bororo é qualitativamente diferente da sociedade iraniana? E se o conceito de 'sociedade complexa' possui tantas conotações potencialmente negativas, quer isto dizer que devemos abandoná-lo? Mas, então, não cairíamos em um tipo de relativismo extremo que concretamente impediria qualquer tipo de comparação?

O antropólogo que decide fazer das sociedades modernas contemporâneas seu objeto de estudo parece enfrentar um desafio e correr um perigo. O desafio consiste em fazer com que a tradição antropológica, desenvolvida principalmente a partir do estudo de sociedades tribais, não se perca nem seja abandonada como ultrapassada. Faz parte deste desafio, portanto, uma visão da perspectiva antropológica que ultrapasse os limites estreitos impostos pela definição de um objeto de estudo concreto. O perigo que o antropólogo corre é, ao contrário, o de reificar os procedimentos através dos quais estudou sociedades 'simples' e aplicá-los indiscriminadamente às sociedades 'complexas'.

Qualquer forma que tome, a alternativa deve implicar o reconhecimento do que é específico ao objeto de estudo investigado; do que o torna *sui generis* e do que o torna comparável e universal. Se houve um momento no desenvolvimento da antropologia em que era preciso advertir os etnólogos dos perigos do etnocentrismo, o momento atual parece indicar que os antropólogos que 'estranham' a sua própria sociedade não devem se deixar levar por uma atitude simplista que considera as 'sociedades complexas' como 'sociedades simples', apenas 'complexificadas'. O problema se resume, então,

em eliminar as conotações que as dicotomias potencialmente sugerem, tanto quanto introduzir um elemento fundamental no estudo das sociedades complexas – isto é, o caráter histórico do fenômeno sociológico único que foi o aparecimento das sociedades nacionais modernas.

### A sociedade complexa como cultura

Vejam num exemplo concreto os problemas que estamos mencionando, um exemplo que é tão mais interessante quanto sua proposta é justamente a de eliminar as implicações dicotômicas. No entanto, *Cultura e razão prática* de Marshall Sahlins, publicado em 1976, constitui-se, paradoxalmente, numa das mais claras provas do que estamos chamando de ‘etnocentrismo às avessas’.

Sahlins inicia seu trabalho distinguindo o que chama de ‘sociedades tribais’ de ‘sociedades capitalistas’ (ou ‘burguesas’), mostrando como os dois tipos foram estudados a partir de pressupostos teóricos diferentes. Exemplificando o estudo de uma e de outra pela tradição antropológica e pela abordagem marxista, Sahlins discute a plausibilidade do ponto de vista “duas sociedades—duas ciências”. Este ponto de partida, no entanto, é estabelecido “somente para negá-lo num capítulo posterior como uma espécie de falsa consciência” (Sahlins, 1979: 67).

A segunda parte do livro é dedicada a um escrutínio de alguns dos fundadores da antropologia, a partir do par clássico Morgan–Boas. Seu objetivo é mostrar como a oposição cultura *versus* razão prática é endêmica ao pensamento antropológico:

Esse conflito entre a atividade prática e os limites da mente se insere numa contradição original e básica, entre cujos pólos a teoria antropológica tem oscilado desde o século XIX (ibid:68).

Mas adverte:

As alternativas nesse venerável conflito entre utilitarismo e um enfoque cultural... não são simples, nem serão resolvidas pela feliz conclusão acadêmica de que a resposta se encontra em algum lugar no meio das duas ou mesmo em ambas as partes (isto é, dialeticamente) (ibid:68).



Seu coração, claramente, pende para a "razão cultural" e, no final do livro, Sahlins propõe uma integração do estudo dos dois tipos de sociedade (tribal/primitiva e ocidental/burguesa/capitalista) em um só esquema teórico, esquema este baseado em um sistema de avaliações simbólicas. Antes, porém, uma terceira parte do livro analisa os problemas do materialismo histórico, em seus "momentos" culturais e naturais. A conclusão de Sahlins, depois de longa análise dos escritos de Marx, é de que o conceito de natureza humana de Marx se resume a uma metáfora da racionalidade capitalista:

Marx nunca abandonou esse conceito de 'necessidade', nem por conseguinte o conceito de produção como ação intencional no sentido de sua satisfação. ... A natureza da racionalidade econômica surge nas análises históricas de Marx como evidente em si mesma, como algo que provém diretamente da necessidade natural da produção (ibid:182-3).

Para Sahlins, diferentemente,

o problema é que a efetividade material, a praticabilidade, não existe em nenhum sentido absoluto, mas somente na medida e na forma projetada por uma ordem cultural. Ao selecionar seus meios e seus fins materiais dentre todos os possíveis, bem como as relações nas quais são combinados, a sociedade estabelece as intenções e as intensidades produtivas, de uma maneira e medida apropriadas a todo o sistema estrutural (ibid: 184).

Para os leitores que resistiram às leituras pouco ortodoxas — porquanto destinadas a discriminar a 'razão prática' da 'razão cultural' — dos escritos de Morgan, Malinowski e Marx, e as críticas muitas vezes contundentes que faz a estes autores (a leitura de Malinowski, tomando como ponto de partida os trabalhos de 1944, é bastante problemática), Sahlins reserva um esquema comparativo analiticamente sofisticado. Comparando a sociedade ocidental *vis-à-vis* as sociedades tribais, ele propõe que a singularidade da primeira não está no fato de o sistema econômico escapar à determinação simbólica, mas em que aí o *simbolismo* econômico é estruturalmente determinante. E sumariza:

Aqui, a economia parece dominante, todas as outras atividades refletindo em suas próprias categorias as modalidades das relações de produção; lá, tudo parece 'banhado na luz celestial' das concepções religiosas. Em outras palavras, *o esquema cultural é variadamente flexionado por um ponto dominante de produção simbólica*, que fornece o código principal das outras relações e atividades. Pode-se então falar de um *locus* institucional privilegiado do processo simbólico, de onde emana um quadro classificatório imposto a toda a cultura (ibid:232; ênfase minha).

Sahlins assim chega à solução para o problema "duas sociedades—duas teorias", postulando *uma* teoria — em qualquer sociedade é a lógica simbólica o nível determinante: "Na sociedade burguesa, a produção material é o lugar dominante da produção simbólica; na sociedade primitiva, são as relações sociais (de parentesco)" (ibid:234).

Esta lógica pode ser aparente e consciente (caso das sociedades primitivas), quanto escondida e disfarçada: "Tudo no capitalismo conspira para esconder a ordem simbólica do sistema" (ibid: 240). Quanto à questão dos dois tipos de sociedade, Sahlins a resolve também procurando reduzi-la a uma só — *uma* sociedade humana, cujas variações resultam do flexionamento diferenciado do esquema cultural. No entanto, a dicotomia sociedade tribal/primitiva *versus* sociedade moderna/burguesa/capitalista é constante em todo o trabalho, especialmente porque uma de suas preocupações maiores é a de caracterizar a sociedade ocidental. Este fato merece algumas considerações: qual o preço que Sahlins paga pela sua tentativa de transformar a dicotomia "duas sociedades—duas teorias" no esquema "uma sociedade—uma teoria"?

É na análise que Sahlins faz do sistema de vestuário e da alimentação na sociedade norte-americana que podemos vislumbrar uma resposta.

Na análise simbólica da alimentação, Sahlins procura sugerir a presença de uma "razão cultural" nos hábitos dos norte-americanos. Não se limitando aos interesses do consumo de alimentos, Sahlins procura estabelecer como

a relação produtiva da sociedade americana com seu próprio meio ambiente e com o do mundo é estabelecida por

avaliações específicas de comestibilidade e não-comestibilidade, elas mesmas qualitativas e de maneira alguma justificáveis por vantagens biológicas, ecológicas ou econômicas (ibid:190).

As conseqüências funcionais deste sistema simbólico estendem-se desde a 'adaptação' da agricultura até o comércio internacional e as relações políticas mundiais. Tudo depende, em última instância,

do modelo de uma refeição que inclui a carne como elemento central com o apoio periférico de carboidratos e legumes – enquanto que a centralidade da carne, que é também a indicação de sua 'força', evoca o pólo masculino de um código sexual da comida o qual deve originar-se na identificação indo-européia do boi ou da riqueza crescente com a virilidade (ibid:190).

Aplicando uma análise estruturalista do tipo anteriormente desenvolvido por Lévi-Strauss e Leach, Sahlins mostra como "a comestibilidade está inversamente relacionada com a humanidade", através do estudo dos tabus alimentares sobre o consumo da carne de cavalo ou cachorro, por exemplo. Assim, prova que

os 'custos de oportunidade' da nossa racionalidade econômica são uma formação secundária, uma expressão de relacionamentos já estabelecidos por outro tipo de pensamento, calculados *a posteriori* dentro dos limites de uma lógica de ordem significativa (ibid:191).

Dentro desta perspectiva, de que é a lógica simbólica que organiza a demanda, Sahlins mostra, por exemplo, "que o valor social do filé ou alcatra, comparado com o da tripa ou língua, é o que estabelece a diferença em seu valor econômico" (ibid:196), já que há muito mais filé em uma vaca que língua, e que esta diferenciação se transforma numa espécie de totemismo, que distingue pobres e ricos, pretos (*soul food*) e brancos.

A idéia de totemismo moderno, no entanto, é mais desenvolvida quando Sahlins toma o sistema do vestuário como tema de análise

se. Como Barthes havia anteriormente realizado na França, Sahlins procura nas roupas os vários níveis de produção semântica que permitem as distinções entre sexos, entre vestuário para a noite ou para o dia, para "usar em casa" ou "na rua", para adultos ou adolescentes. Cores, consistência, linha ou estilo vão mostrar "um conjunto paratáxico de proposições em relação à idade, atividade, classe, tempo, lugar e outras dimensões da ordem cultural" (ibid:212).

Tanto no caso do vestuário quanto no da alimentação, a conclusão geral é a de que o 'pensamento selvagem' atua tanto nas sociedades 'primitivas' quanto nas 'burguesas':

Ao confiar na razão simbólica, nossa cultura não é radicalmente diferente da elaborada pelo 'pensamento selvagem'. Nós somos tão lógicos, significativos e filosóficos quanto eles. E, apesar de não o percebermos, damos à lógica qualitativa do concreto um lugar tão importante quanto eles (ibid:239).

Temos que reconhecer que Sahlins empreende a análise do vestuário e da alimentação na sociedade norte-americana apenas com "o objetivo modesto [...] de sugerir a presença de uma razão cultural em nossos hábitos alimentares" (:190) e como "uma contribuição para a explicação cultural da produção" (:201). No entanto, comparado ao nível teórico de suas proposições, os exemplos concretos de análise são, no mínimo, decepcionantes. Concluir que o sistema de vestuário ou de alimentação são versões modernas do pensamento totêmico ou "selvagem" não é ir além da afirmação de que a sociedade ocidental/burguesa/moderna (assim como os primitivos/tribais) também é "simples" e regida por uma lógica cultural. Não podemos nos furtar à lembrança da sugestão presente no estudo de Carl Pletsch, de que a divisão social do trabalho nas ciências sociais estabeleceu a associação entre os conceitos de "cultura" com o "terceiro mundo", de "ideologia" com o "segundo mundo" e do "fim-da-ideologia" com o "primeiro mundo" (Pletsch, 1981). Sahlins estaria aqui sendo progressista na medida em que mostra que o "primeiro mundo" também é regido por uma lógica cultural. Se esta for alguma novidade para alguns cientistas sociais, para os antropólogos contemporâneos pós-estruturalistas a afirmação é trivial.

Por mais decepcionantes que as análises possam ser, a meu ver não resultam apenas de uma infelicidade na escolha dos temas, ou de uma superficialidade da análise. E aqui voltamos ao ponto central deste ensaio. Acredito que, devido aos próprios pressupostos teóricos do seu trabalho, Sahlins não poderia fazer outro tipo de análise. Sahlins procurou evitar o etnocentrismo de ver a sua sociedade como mais “desenvolvida”, mais “complexa”, mais “moderna”: este fato é tão mais verdadeiro quanto ele evitou ao máximo o termo “sociedade complexa”, por exemplo, optando por conceitos menos valorativos: ocidental, burguesa, capitalista, moderna. No entanto, sua principal estratégia anti-etnocêntrica fundou-se na comparação da sociedade ocidental com as sociedades simples, *igualando-as*. Assim fazendo, o resultado foi o de perder de vista características *sui generis* fundamentais a este tipo de formação social. Interessante notar que, mais realista que o rei, Sahlins inclusive considerou “grosseira” a distinção entre sociedades “quentes” e “frias” (:233), a tradicional distinção levistraussiana entre sociedades “com” e “sem” história.

É muito comum que a solução oferecida por uma crítica reflita a própria problemática criticada, como uma “imagem num espelho” (Skocpol, 1977). Aqui vemos Sahlins incorrer neste equívoco em dois sentidos: primeiro, mesmo que sua intenção tenha sido a de refutar a dicotomia sociedade primitiva/sociedade capitalista, sua análise continua informada por uma visão binária – apenas mostra que, ambas sendo “sociedades culturais” (este sendo o denominador comum), elas são comparáveis. Segundo, propondo ultrapassar a visão pragmática marxista de que a determinação do nível de produção econômico é oculto, Sahlins conclui dizendo que “tudo no capitalismo conspira para esconder a ordem simbólica do sistema” – isto é, apenas a ordem “oculta” mudou. Mais importante para nosso propósito aqui, no entanto, é que a forma como Sahlins procura ultrapassar a dicotomia implícita no esquema “dois tipos de sociedade” é baseada em uma lógica que procura igualá-las, por assim dizer, “por baixo”, isto é, *via* características encontradas em sociedades primitivas. Neste caso, fazer antropologia das sociedades ocidentais/complexas se resumiria a ver estas sociedades através dos olhos das sociedades primitivas/simples. A conclusão a que se chega em relação a tal procedimento é que não se deixou o etnocentrismo de lado, mas

que, ao contrário, o etnocentrismo assumiu uma forma mais sofisticada – foi invertido. A sociedade ocidental, afinal, não passaria de uma sociedade simples refinada.

Sahlins é herdeiro de uma antiga tradição da antropologia que, consolidada pela prática de pesquisa de campo em sociedades “simples”, desde a década de 20 consistentemente evitou uma abordagem histórica pelo temor de reeditar as “histórias conjecturais” dos evolucionistas do início do século. Na década de 50, contudo, algumas mudanças começaram a ocorrer, se não na prática da antropologia, pelo menos na postura analítica. Assim, contra o argumento de que os antropólogos britânicos sempre se orgulharam de sua crença na irrelevância da história para a compreensão da organização social de um grupo, em 1954 Leach afirmava que

nós, antropólogos funcionalistas, não somos realmente ‘anti-históricos’ por princípio; é que simplesmente nós não sabemos como encaixar o material histórico no nosso quadro de referência conceitual (Leach, 1954:282).

Vinte e cinco anos depois desta declaração, Jack Goody criticou a longa tradição dicotômica da antropologia, o seu anti-historicismo, e propôs que o desenvolvimento da escrita explicasse a ruptura histórica entre “tipos” diferentes de sociedade (Goody, 1977). O paradigma de Goody, no entanto, é ainda o mesmo que um dia Evans-Pritchard chamou de “antropologia intelectualista”, pois é com o pensamento humano (*human thinking*) que ele basicamente se preocupa. Não por outra razão, seu livro é intitulado *The domestication of the savage mind*, num claro diálogo com o estruturalismo levistraussiano mas que, como na proposição que inspirou sua resposta, resulta em grandes esquemas que não permitem explicações individuais.

A tentativa de se combinar história com antropologia é, portanto, ainda um desafio, mas cada vez mais uma necessidade, quando se observa que as chamadas ‘sociedades complexas’ de hoje, conquanto possuam um grau elevado de intercomunicação, se diferenciam pelo processo histórico a que estão(ou foram) submetidas, assim como pela consciência que têm a respeito desta mesma história.

## Sociedades complexas e nações-estados

Reconhecer a historicidade das 'sociedades complexas' implica admitir que, em sua maioria, estas sociedades são nações-estados, formações sociais recentes que desempenham o papel de atores privilegiados no palco internacional. Estes atributos conferem às sociedades complexas do mundo moderno um aspecto de universalidade que, no entanto, se observado em maior detalhe, dilui-se em uma grande diversidade. Assim, as nações-estados, ao invés de serem algo pronto e acabado, representam mais uma tendência, ou um processo.

De fato, desde o século XVI que gradualmente estados nacionais tornaram-se as formações sociais mundialmente dominantes, e gradualmente substituíram igrejas, clãs, federações, tribos, etc. Neste lento processo, a formação e a consolidação dos estados nacionais se fizeram de maneira variada, e seria um equívoco pensar que esta transformação foi, ou é, unidirecional, tanto quanto seria errôneo concebê-la como uma mera substituição do que é considerado "tradicional" pelo "moderno" (Tilly, 1974).

Esta perspectiva não é nova, e recebeu reconhecimento através de conceitos como "*state-formation*" e "*nation-building*", por exemplo (Elias, 1972). Estes conceitos apontam para o fato que a construção das nações-estados se realizou, e se realiza, por um processo em que, ao longo do tempo, grandes sistemas sociais se tornaram e se tornam mais integrados e suas 'partes' adquirem um aspecto de maior interdependência. Dois tipos de processo de integração podem ser aí observados, processos de integração territorial ou regional, e processos de integração social. Segundo Elias, estes processos ocorrem em conexão com mudanças específicas na distribuição de poder dentro de uma sociedade estatal: entre os diferentes estratos sociais, e entre governantes e governados (Elias, 1972). Assim, nenhum dos grandes impérios da Antiguidade tinha o caráter de nações. Não havia, por exemplo, cidadãos chineses; mesmo muito mais tarde as pessoas eram tratadas e geralmente se concebiam como 'sujeitos' de príncipes, e não como cidadãos de uma nação.

Este ponto nos leva à questão de que as nações, ou nações-estados, possuem ideologias que usualmente representam-nas como algo muito antigo, quase "eterno e imortal" (Elias, 1972). Estas representações também sugerem que as nações são formações sociais so-

lidamente integradas. No entanto, países industrializados contemporâneos, conquanto se considerem nações acabadas, podem ainda estar nas fases iniciais do processo de *nation-building* (ver E. Weber, 1976, para um estudo sobre a França).

As representações que as nações fazem de si mesmas é tema de fundamental importância para a antropologia. Nesta área, a possível contribuição da disciplina talvez resida no caráter comparativo, universalista e relativizador da sua perspectiva. Assim, na década de 20, Marcel Mauss comparava a nação moderna com um clã primitivo, em termos dos símbolos através dos quais ambos os tipos de sociedade se representam:

[A nação] é homogênea como um clã primitivo, e supostamente composta de cidadãos iguais. Ela tem a bandeira como símbolo, como o clã tinha seu totem; ela tem seu culto, a Pátria, assim como o clã possuía seus ancestrais. Como uma tribo primitiva, a nação tem o seu dialeto elevado à dignidade de uma língua, com um direito interno oposto a um direito internacional (Mauss, 1953:31).

Embora hoje possamos condenar Mauss de 'etnocentrismo às avessas', a época em que ele escreveu o redime. Podemos nos fixar na sua proposição de que a nação se vê como integrada, como uniforme, como imutável. Nas palavras de Louis Dumont, "a nação é uma sociedade *que se vê* como constituída de indivíduos" (Dumont, 1970:93).

Por "indivíduo" Dumont aqui se refere a um aspecto fundamental da ideologia ocidental moderna, qual seja o de colocar especial ênfase valorativa no ser humano como *individuum* da espécie, como uma essência existindo independentemente e cuja tendência é de reduzir, obscurecer ou suprimir o aspecto social da sua natureza. Este "indivíduo" como valor contrasta, nas sociedades tradicionais, com a ênfase na ordem, na tradição e na orientação de cada ser humano na direção dos fins prescritos pela sociedade. Segundo Dumont, esta mudança – da ideologia tradicional à individualista – é resultado de uma revolução ideológica cuja ocorrência se limitou ao Ocidente (ver Dumont, 1966, 1971, 1976).

No Brasil, a sugestão de Louis Dumont foi adotada por Roberto da Matta, que conclui, como sugestão



...que o Brasil fica situado a meio caminho: entre a hierarquia [dos sistemas holistas] e a igualdade [dos sistemas individualistas]; entre a individualização que governa o mundo igualitário dos mercados e dos capitais e o código das moralidades pessoais, sempre repleto de nuances, gradações, e marcado não mais pela padronização (Da Matta, 1979:191).

Aqui, fica a pergunta: com a proposta de Dumont, não estaríamos novamente frente ao impasse das dicotominas que, por exemplo, Roberto da Matta enfrenta postulando que o Brasil fica “a meio caminho”?

Trabalhos recentes de Dumont, no entanto, desconfirmam esta interpretação: se em seus estudos sobre a gênese da categoria econômica no Ocidente Dumont foi criticado por se ater apenas aos aspectos ideológicos e, nas palavras de um comentador, se limitou a “estudar uma ideologia descarnada, localizada em algum espaço intelectual platônico” (Gellner, 1978), o trabalho sobre a gênese cristã do individualismo moderno o isenta de qualquer crítica nesta área (Dumont, 1981). Nele Dumont confronta o problema das origens do individualismo estudando a transição entre os dois universos ideológicos a partir da análise de duas instituições: a Igreja e o Estado. Ele analisa o papel da Igreja do século IV à época de Calvino, e mostra, por exemplo, como o episódio da coroação de Carlos Magno pelo papa Leão III no século IX serviu como marco simbólico para o fato que, pela primeira vez na história, uma autoridade religiosa agiu como autoridade política suprema. A partir daí, com a reivindicação de um direito inerente ao poder político, uma mudança fundamental se introduziu na relação entre o domínio do divino e do terrestre: o divino passou a reinar sobre o mundo por intermédio da Igreja, e a Igreja se tornou mundana numa proporção nunca observada. Desta época em diante, sugere Dumont, o indivíduo cristão se tornou mais intensamente implicado no mundo e, do mesmo modo que a Igreja se tornou mais ligada a ‘este mundo’ no nível das instituições, inversamente o domínio político passou a participar mais diretamente dos valores universalistas. Este ponto é de suma importância para se entender os aspectos ideológicos inerentes a uma nação, e Dumont assim fala do Estado moderno:

E assim é o Estado moderno, porque não há continuidade entre ele e outras formas políticas; *ele é a Igreja transformada*, o que pode ser observado no fato que o Estado não se constitui de diferentes ordens ou funções, mas de indivíduos (Dumont, 1981: 140; ênfase minha).

Substituindo a Igreja, o Estado portanto herda seus valores universalistas. Assim, a grande diferença entre o individualismo cristão e o individualismo do Estado é que, no primeiro caso, o indivíduo como valor era concebido como externo à organização social e política; "ele estava além e aquém desta organização social" (ibid:140). Este indivíduo *hors-du-monde*, encontrado nas sociedades holistas, contrasta com o indivíduo como concebido hoje, dentro da organização social, *dans-le-monde*.

Os valores deste indivíduo que se concebe *dans-le-monde* são predominantemente universalistas. É neste ponto que podemos fazer a ligação com a idéia de nação, que seria então uma contrapartida holista neste universo moderno, representando a continuidade com a ideologia tradicional (Dumont, 1971). Neste contexto, a nação é uma categoria ideológica criada pelas sociedades modernas que, como Mauss sugeriu na sua comparação com o clã primitivo, corresponde à imagem ideal do todo social. (Esta imagem da nação é a tal ponto poderosa que, segundo Norbert Elias, ela se tornou o modelo paradigmático mesmo para as ciências sociais neste século. Cf. Elias, 1978.) Neste mundo de nações, os indivíduos se definem como cidadãos, conceito que define os direitos e deveres no reconhecimento da igualdade humana básica e sua participação integral na comunidade. A idéia de nação anda, portanto, de mãos dadas com a cidadania, na medida em que o cidadão – o indivíduo moral, igual e livre, independentemente de sua posição social – se concebe como pertencendo a um todo social que é, em princípio, definido como "uma coleção de indivíduos e um indivíduo coletivo" (Dumont, 1971).

Há algum tempo que antropólogos, estudando tradições não-ocidentais, se preocuparam em incluir variáveis nacionais em suas análises. Estes trabalhos, por motivos que valeriam uma outra investigação, se restringiram principalmente à área de estudo da religião (ver Geertz, 1975; Tambiah, 1978; Mendelson, 1975). São inci-

pientes os estudos que tratam destes fenômenos no contexto europeu ou ocidental (ver Grillo, 1980). O ponto importante aqui, nos parece, não é simplesmente considerar todas as sociedades contemporâneas como 'nações' mas, sim, ver como este modelo ideal, resultado da experiência histórica européia, se disseminou e de como, frente a esta poderosa ideologia, diferentes sociedades responderam com diferentes soluções.

Apenas como sugestão, fica a idéia de que a análise de Marshall Sahlins sobre o vestuário e a alimentação na sociedade americana, por exemplo, poderia ser em muito enriquecida caso fossem introduzidas variáveis do tipo que estamos sugerindo. Até que ponto, por exemplo, *soul food* distingue um grupo social minoritário dentro de uma nação, ou até que ponto *soul food* não é adotada por segmentos sociais (brancos ou negros) no intuito de questionar e/ou afirmar 'a igualdade de todos'? Qual o papel da comida *soul* na sociedade americana de um ou de dois séculos atrás? E se o vestuário e a alimentação são 'totêmicos', no sentido de que distinguem grupos sociais dentro de um todo, quais as características fundamentais (para os americanos) deste tipo de 'todo social' em que vivem? Como a sociedade americana se vê *vis-à-vis* outras sociedades ocidentais que, capitalistas e burguesas também, partilham "da conspiração que esconde a ordem simbólica do sistema"? Sociedades que desenvolveram também culturas que não são "radicalmente diferentes daquelas elaboradas pelo 'pensamento selvagem'"?

Aparentemente Sahlins não coloca estas questões porque simplesmente a imagem de sociedade que ele adota já é *uma imagem ideal de nação* – isto é, um todo "integrado, eterno e imutável", nas palavras de Norbert Elias. A idéia de nação está aqui ausente e não é questionada, porque já é dada *a priori*. A própria ausência, no entanto, é importante na medida em que os processos de *nation-building* não terminaram nos Estados Unidos (vide a questão étnica, por exemplo).

É esta ideologia de 'todo social' na sociedade ocidental moderna que estamos propondo que se recupere. E é através dela, pensamos, que se pode abrir uma das possibilidades de se estudar as variações dentro deste tipo residual que se convencionou aglomerar sob a denominação de 'sociedade complexa', 'sociedade ocidental' ou 'sociedade moderna'. Isto porque os processos de integração na-

cional variam e afetam diferentemente fenômenos aparentemente singulares ou isolados (ver Blok, 1975). Eles variam em termos de diferentes estratos sociais, em termos regionais, em termos dos agentes que desenvolvem políticas nacionais, em termos dos mecanismos espontâneos da própria sociedade civil, em termos de autodefinição dos membros de uma sociedade, etc., dentro de um quadro geral que se pretende cada vez mais universal – a nação. O tema é desafiador e convidativo.

Voltemos ao conceito de 'sociedade complexa' para finalizar com um comentário. As observações anteriores nos levaram a uma conclusão geral: o conceito de 'sociedade complexa', como todos os outros desenvolvidos nas ciências sociais, foi cunhado em um determinado momento e apreendido em determinado contexto do desenvolvimento da antropologia para dar conta dos estudos de sociedades 'não-simples'. Na medida em que os antropólogos deixarem de ver as sociedades complexas como um fenômeno residual, e na medida em que refinarem suas análises de modo a incluir variáveis históricas, o conceito de 'sociedade complexa' possivelmente sofrerá modificações. Como diz um autor a respeito da procura de idéias generalizantes (exemplificando com o conceito de 'terceiro mundo'), "nem mesmo os missionários cristãos dos séculos XVI e XVII eram tão ingênuos a ponto de juntarem sem discernimento o império inca e as tribos de caçadores e coletores" (Pletsch, 1981:575).

A conclusão é de que, ou o significado do conceito de 'sociedade complexa' incorporará outras dimensões que ultrapassem a mera oposição à sociedade 'simples', e ele persistirá – a exemplo dos conceitos de 'sociedade primitiva' ou 'tribal' –, ou bem ele sofrerá um declínio, desaparecimento ou substituição, dando lugar a outros conceitos que retratem mais fielmente as variações intrínsecas ao tipo de sociedade moderna, de aparecimento histórico recente, que se constituem nos estados nacionais de hoje.

1. CHAPLIN, Vincent, *India, The after of South Asia*, New York, Random House, 1985.

2. Cited in *New York Times Review of Books*, 17 de abril de 1985.

## CAPÍTULO 5

### O ENCONTRO ETNOGRÁFICO E O DIÁLOGO TEÓRICO

Os leitores de etnografias estão acostumados à empatia que todo antropólogo manifesta em relação ao 'seu' grupo, 'sua' tribo, 'sua' comunidade, sejam eles pacíficos pescadores da Melanésia, ou caçadores de cabeça das Filipinas. Como todo antropólogo sabe e reconhece, além de assegurar a autoridade e o direito como intérprete dentro do meio acadêmico, tais afirmações refletem também o resultado da relação existencial freqüentemente profunda e marcante que se desenvolve durante a pesquisa de campo. Aqui está a primeira diferença da recente experiência de Vincent Crapanzano: o antropólogo decide fazer uma pesquisa entre os brancos da África do Sul, cujo resultado é o livro publicado em 1985, *Waiting. The whites of South Africa*<sup>1</sup>.

Crapanzano não tem simpatia pelo grupo que estuda, ele não chega 'neutro' na África do Sul, mas, como antropólogo, ele não aceita estereótipos fáceis. Conscientemente ou não, ele enfrenta, assim, o desafio de conciliar a ideologia do meio intelectual (ocidental ou norte-americano) que condena o *apartheid* como uma das formas mais cruéis de discriminação social e a ideologia relativizadora da antropologia. É interessante, neste aspecto, mencionar que Crapanzano foi despertado para o tema exatamente em uma festa na Universidade de Harvard, na qual a entrada de um sul-africano foi saudada com enorme frieza. Crapanzano reagiu ao ver no sul-africano um 'inimigo', e a conversa que se seguiu foi o início do projeto de pesquisa<sup>2</sup>.

---

1. CRAPANZANO, Vincent, *Waiting. The whites of South Africa*. New York: Random House, 1985.

2. Cit. em *New York Times Review of Books*, 14 de abril de 1985.

Se a antropologia é a ciência da alteridade, diz Crapanzano, “precisamos reconhecer não só uma missão intelectual, mas também uma missão moral” (Crapanzano, 1985:47). Esta perspectiva (durkheimiana) levou-o à África do Sul, e o resultado foi o reconhecimento, primeiro, de que é possível se desenvolver uma certa simpatia mesmo pelos moralmente condenáveis – conclusão que ele reconhece como incômoda e confusa (:25); segundo, que é preciso reconhecer nas investigações da alteridade uma investigação “das nossas próprias possibilidades” (:47). Voltaremos a este ponto adiante. Por enquanto, basta notar que esta visão foi reforçada pelos próprios sul-africanos, alguns dos quais se ressentiram de que um americano viesse a descobrir neles “*his own underbelly*” (:47).

Como problemática mais geral do livro, Crapanzano quer mostrar que “ser dominante em um sistema não significa dominar o sistema” (:21). Na verdade, tanto dominantes quanto dominados estão encapsulados no mesmo sistema. Para Crapanzano, o terror, a culpa, a alegria do poder e do consumo, tanto quanto o peso e o ressentimento da responsabilidade, os sentimentos de solidão, o desentendimento, são predisposições dos dominantes que precisam ser compreendidas para se entender a dominação (:23).

Se esta é uma visão que contraria o senso comum e a ideologia geral, ela é também pouco reconhecida entre os antropólogos, diz Crapanzano. Mesmo opostos ao senso comum, os antropólogos sempre tenderam a ver a estrutura de dominação a partir da perspectiva dos dominados e, paradoxalmente, ficaram sujeitos à mesma falácia. Neste contexto, o autor se propõe estudar não a relação de dominação, mas o “discurso da dominação” (:26), em uma tentativa de ver o *apartheid* em sentido amplo, quer social quer epistemologicamente. O autor procura, desta forma, fugir tanto da perspectiva estritamente legal quanto da versão mais corriqueira que vê o africânder-reacionário e os ingleses-coloniais como caricaturas.

Para atingir este objetivo, Crapanzano escolhe uma pequena comunidade ao norte da Cidade do Cabo, a qual ele dá o nome fictício de Wyndal. Apesar de ‘atípica’ – praticamente não havia negros na comunidade –, Wyndal é um dos povoamentos mais antigos da África do Sul<sup>3</sup>. Durante dois períodos, em 1980 e 1981, Crapanzano

3. Ver Coetzee, 1985, para uma crítica à escolha de Wyndal.

coletou histórias de vida de várias pessoas nesta pequena mas afluyente comunidade. Apresentadas também sob nomes fictícios no início do livro como "As pessoas de Wyndal" – o universo é constituído de 21 pessoas e seus parentes –, o que parece um 'elenco' é a seguir caracterizado profissional e racialmente e, às vezes, por religião.

O texto produzido como resultado da pesquisa é visto por Crapanzano como um "romance": "Em estrutura, *Waiting* passou a me parecer um romance – romances, como o crítico literário Mikhail Bakhtin observou, são plurivocais em sua essência" (:xiii). Ao decidir dar a palavra aos entrevistados, Crapanzano procurou recuperar a 'qualidade barroca' característica da realidade social, e que é tantas vezes sacrificada na descrição etnográfica quando o autor se mantém preso a um "classicismo teoricamente inspirado" (:xiv).

Aqui, a questão da linguagem torna-se crucial. Crapanzano chama a atenção para o fato de que, empregando as mesmas categorias sociais que o branco sul-africano, o observador facilmente escorega na autodescrição dos informantes. Assim, diz Crapanzano, "cada vez que uso um dos termos racistas – 'branco', 'de cor', 'asiático', 'negro', ou me refiro aos 'africânderes' ou aos 'ingleses', eu participo de determinada constituição da realidade social que acredito ser moralmente repreensível e que, de qualquer forma, não faz justiça à realidade humana que ela se propõe representar" (:28).

A linguagem deixa, assim, de ser uma questão para ser um problema. Especialmente quando, como no caso da África do Sul, a própria manifestação do horror e do desgosto em relação à situação social é, como constatou Crapanzano, ela mesma um sintoma do sistema. É este horror e desgosto que, expressos em conversas diárias, paradoxalmente permite a muitos sul-africanos viverem uma vida tolerável (:23).

Embora naquele contexto o poder da linguagem atinja uma dimensão quase dramática, esta questão é central para Crapanzano também por outras razões. Na verdade, para se compreender *Waiting* como construção etnográfica, é necessário ver o livro como um dos mais recentes exemplos do que alguns consideram, nos Estados Unidos, uma preocupação "auto-reflexiva" (Marcus, 1980), "dialógica" (Dwyer, 1979, 1982) e outros chamam, até mesmo, "pós-antropologia" (Clifford, 1986). Na verdade, esta nova tendência que surge na

antropologia americana procura evitar rótulos, já que os autores se posicionam contra a idéia de um "gênero" ou "escola". Há uma aceitação tácita de que se trata de um desenvolvimento da antropologia interpretativa, mas a idéia dominante é que um trabalho deve influenciar, mas não necessariamente servir como modelo para outro (G. Marcus & M. Fischer, 1986:42). De uma perspectiva sociológica, no entanto, é possível detectar-se um 'grupo', através da ênfase em certas preocupações comuns, acesso a determinadas revistas e participação em conferências sobre tópicos específicos<sup>4</sup>.

\*\*\*

Apesar das nuances encontradas entre os diversos autores (ver especialmente Clifford e Marcus, 1986)<sup>5</sup>, as novas propostas giram fundamentalmente em torno da ligação entre pesquisa de campo e construção de etnografias. Em outras palavras, chama-se a atenção para o fato de que a maneira como se *faz* etnografia/pesquisa de campo está intimamente ligada à forma como se escreve, ou melhor, se *constrói* etnografias como textos. Assim, estão intimamente relacionados na construção etnográfica a pesquisa de campo (incluindo, naturalmente, a escolha do objeto), a construção do texto e o papel desempenhado pelo leitor<sup>6</sup>.

Estas preocupações não são propriamente novas na antropologia. A diferença atual reside, primeiro, na conjunção de todos estes tópicos vistos como uma totalidade e, segundo, no contexto no qual estas preocupações ocorrem ou, de outra forma, no contexto que elas produzem. Diferentemente dos anos 60, quando os antropólogos constantemente detectavam 'crises' na disciplina, ou da procura de

---

4. Críticas mútuas entre os autores, a publicação da maioria dos artigos em uma revista específica (*Dialectical Anthropology*), a realização de uma conferência sobre o assunto (ver nota seguinte) e a referência constante (geralmente crítica) a Clifford Geertz, reforçam a imagem de um 'grupo'. Por exemplo, ver críticas às monografias de Rabinow e Crapanzano em Dwyer, 1982; críticas a Dwyer e James Clifford em Rabinow, 1985; críticas a Geertz: Rabinow, 1985: 4; Clifford, 1983: 132; Crapanzano, 1986; Fischer, 1985.

5. Este livro contém os trabalhos apresentados na conferência "The making of ethnographic texts", realizada em Santa Fé, em 1984.

6. Ver Dwyer, 1982: 281.



redefinição do *métier* dos anos 70, atualmente a antropologia é simplesmente colocada em *questão*: questiona-se sua validade tanto quanto sua legitimidade como forma de conhecimento. É aqui que o termo 'pós-antropologia' faz sentido: James Clifford, por exemplo, detecta um espaço novo, aberto "pela desintegração do 'homem' como *telos* de uma disciplina, e pelos desenvolvimentos recentes nas áreas da crítica de textos, história cultural, semiótica, filosofia hermenêutica e psicanálise" (Clifford, 1986:4).

Neste contexto, a linguagem volta a merecer uma atenção especial. De novo, é preciso lembrar que a dimensão literária nunca esteve ausente da antropologia, como atestam os trabalhos de autores clássicos, de Malinowski e Bateson a Lévi-Strauss e Geertz. No entanto, a questão da 'literalidade' da antropologia, e especialmente da etnografia, é hoje mais que uma questão de estilo. A dimensão literária diz respeito "à constituição dos objetos culturais, às maneiras com que fenômenos coletivos são configurados (desde as primeiras anotações até o resultado final) e às formas com que estas configurações 'fazem sentido' em determinadas formas de leitura" (Clifford, 1986:4).

Na pesquisa de campo, a questão da linguagem surge na substituição da noção de 'observação participante' pela de 'confronto etnográfico'<sup>7</sup>. Como freqüentemente ocorre na antropologia, ultrapassar uma abordagem pressupõe a sua incorporação: aqui, esta prática se manifesta em relação à perspectiva interpretativa de Clifford Geertz, vista como fundada em uma dimensão *contemplativa* da pesquisa de campo. A "Briga de Galos em Bali" é o alvo privilegiado das críticas: elas mostram Geertz eliminando o aspecto dialógico e situacional da interpretação, ele próprio 'desaparecendo' do texto logo após o primeiro subtítulo<sup>8</sup>. De forma diferente a Geertz, sendo concebida como 'confronto', a pesquisa de campo resulta de/ou em um diálogo, partilhando das características comuns a todos os encontros: ele é 'recursivo' – seu significado em qualquer momento depende daquele que o precedeu; 'contingente' – o confronto pode ser interrompido em qualquer momento; e 'engajado' – no sentido que é vin-

7. Tal perspectiva é discutida em Dwyer, 1979, 1982.

8. Dwyer, 1979 e Crapanzano, 1986: 72.

culado a forças específicas que transcendem atividades puramente pessoais (Dwyer, 1979:215).

Tal perspectiva levanta naturalmente como questão seguinte a transposição desta dimensão dialógica para o texto antropológico<sup>9</sup>. Crapanzano em *Tuhami* e Kevin Dwyer em *Moroccan dialogues* são os exemplos mais citados do novo estilo: o primeiro, dentro de uma perspectiva psicanalítica, descreve o seu encontro com o marroquino Tuhami; o segundo procura mostrar a literalidade e transparência dos diálogos com seu informante, também marroquino, Faqir Muhammad<sup>10</sup>.

Interessante notar que neste contexto, se Geertz tinha sido até então o principal alvo da crítica, ele é aqui recuperado na perspectiva de que etnografias são ficções. São ficções no sentido apresentado em *A interpretação das culturas* (Geertz, 1973): não como falsidade, mas no sentido de 'algo feito', 'algo construído'. A ênfase recai, então, no aspecto artesanal da construção etnográfica, abrindo-se espaço para criações e construções literárias que independem de definições do que seja arte, literatura, ciência ou história.

E é aqui, finalmente, que entra o leitor. Argumenta-se que na antropologia os discursos etnográficos tradicionais concebiam como 'cultura' um objeto a ser descrito, um *corpus* estável de símbolos e significados a serem interpretados. Adere-se agora a uma definição de cultura temporal e emergente, na qual os códigos e representações são susceptíveis de serem sempre contestados. Daí surgem duas conseqüências: a primeira, que a etnografia passa a ser vista como tarefa experimental e ética; a segunda, que o leitor deixa de lado sua atitude passiva e é visto como necessariamente implicado no projeto de construção etnográfica. Quer aceitando, rejeitando, ou modificando a percepção do antropólogo, o leitor tem que se unir ao diálogo<sup>11</sup>.

9. Este tema é discutido em Rabinow, 1985.

10. Respectivamente, Crapanzano, 1980 e Dwyer, 1982. Ver Dwyer, 1982 e Figoli, 1985, para apreciações ao livro de Crapanzano. Ver Rabinow, 1985, para contundente crítica a Dwyer: "Esta monografia é [...] talvez o texto pós-estruturalista mais radical até o presente. Procurando alcançar uma transparência absoluta, eliminando toda ironia, Dwyer demonstra o argumento de Barthes em relação à futilidade de tais intenções" (:3). (Ver cap. 7 para uma crítica de Geertz a Dwyer.)

11. Ver especialmente Dwyer, 1979 e Clifford, 1986.

Aceitando o papel concedido ao leitor, voltamos à etnografia de Crapanzano.

Em primeiro lugar, Crapanzano vê em Wyndal uma comunidade “cortada por classificações” (:19). “Raça” e “etnicidade” não são categorias negociáveis em Wyndal, mas categorias essenciais. Além das quatro categorias oficiais – determinadas no Ato de Registro da População de 1950, e que estabelece o grupo racial de cada indivíduo como ‘branco’, ‘de cor’, ‘asiático’ e ‘negro’ –, os habitantes de Wyndal se classificam socialmente (e essencialmente) em termos de classe e idade. “Estas classificações”, diz Crapanzano, “permitem uma estereotipia mecânica e uma generalização promíscua, elas prescrevem o comportamento social e determinam uma distância social geralmente assustadora; elas provêm a base para o *apartheid* no seu sentido legal” (:19).

É então, como um caso extremo da predisposição ocidental para a classificação e a categorização em termos essencialistas que o *apartheid* mostra suas raízes mais profundas. Quando aplicado a seres humanos, continua Crapanzano, “o pensamento essencialista elimina o pequeno espaço de liberdade que fica no centro da nossa humanidade e permite que nos engajemos de uma maneira vital com nossos semelhantes” (:20).

Dentro desta visão particular do mundo, o universo é compreendido como composto de regras e leis da natureza, sujeitas a certas regularidades. As mudanças, neste sentido, têm que ser absorvidas sem que ameacem o sistema classificatório propriamente dito. Desta forma, mudanças são concebidas como ‘transformações’, ‘evolução’, ‘crescimento’, ou ‘conversão’, mecanismos mais compatíveis com um sistema classificatório essencialista.

Crapanzano chama a atenção para o fato de que a crítica do *apartheid* precisa levar em conta esta sua natureza, porque outras classificações podem se desenvolver a partir das mesmas raízes epistemológicas. Em Wyndal, os brancos mais sofisticados não falam de ‘raça’, mas falam de ‘cultura’, ‘etnicidade’, ‘classe’, ‘caráter’. No fundo, o significado racista e essencialista permanece inalterado, levando à mesma tirania social e psicológica.

A pesquisa em Wyndal mostrou também a Crapanzano as diferenças e as semelhanças entre o grupo visto externamente como “os

brancos da África do Sul”: os africânderes e os ingleses. Não só etnicamente, mas culturalmente, as duas populações brancas dominantes são hostis entre si, com orientações culturais bastante diferentes. De um lado, os africânderes, 60% da população branca sul-africana, descendentes de holandeses, alemães e huguenotes do século XVII; de outro, os ingleses, 40% da população branca, descendentes da imigração inglesa do século XIX. Os dois grupos reagiram à pesquisa de forma diferente: em contato com Crapanzano, os africânderes imediatamente começavam contando sua história, sua vitimização pelos ingleses, a má interpretação de que eram sujeitos no exterior. De forma diferente, invariavelmente os ingleses se apresentavam como colegas informais do antropólogo, imediatamente passando a descrever os africânderes.

Crapanzano encontrou em ambos os grupos diferenças marcantes em termos da concepção social de “pessoa” – entre os africânderes, o grupo (e a nação) provê a identidade pessoal. Os indivíduos se vêem como membros de afiliações nacionais, raciais, étnicas, em partidos, religiões e tradições culturais. A identidade é determinada historicamente e não simplesmente em termos biográficos. De maneira diferente, os ingleses não se unem como grupo, mas apenas através de lealdades individuais. Crapanzano afirma que “‘a vaga comunhão’ entre os ingleses sul-africanos não pode ser comparada ao nacionalismo monolítico dos africânderes” (:35). Enquanto os africânderes se orgulham da língua que os identifica como sul-africanos (um monumento ao *afrikaans* foi erguido nos anos 60 para comemorar o crescimento cultural e político dos africânderes, cf.: 34), os ingleses não partilham de uma visão homogênea do mundo, de uma ideologia articulada. Os ingleses não têm uma interpretação da história, diz Crapanzano.

No entanto, ambos os grupos se aproximam e se assemelham quando o tema são os negros, no sentido da extraordinária insignificância que lhes concedem. Na verdade, os negros simplesmente não entram no discurso de identidade dos brancos em Wyndal. Trata-se aqui do fenômeno do *apartheid* psicológico, da ausência de reconhecimento do outro e da impossibilidade de uma apreciação real e concreta da subjetividade alheia. O negro “transforma-se em um objeto a ser manipulado e um objeto mítico a ser temido”. Crapan-

zано acrescenta: “Ele não pode ser visto na sua humanidade” (:xxii).

Construir sua identidade em referência aos não-brancos seria, para os brancos de Wyndal, admitir a sua existência. Para a população branca, no entanto, os não-brancos são ‘opacos’ – muito diferentes e muito distantes. A identidade dos brancos se forma por contraste com o outro grupo dominante – ou os africânderes ou os ingleses. Crapanzano enfatiza novamente: “O *apartheid* é o produto de um racismo essencialista no qual pessoas de cor são consideradas na sua quintessência como diferentes dos brancos e não podem, como tal, entrar na formação da identidade branca de nenhuma forma significativa” (:39).

Além destas dimensões ontológicas – ou psico-ontológicas (:39) – do *apartheid*, uma orientação no tempo também aproxima os brancos de Wyndal (e, acredita Crapanzano, toda a África do Sul): a espera. “Esperar” – ou “*waiting*” – implica uma orientação para um futuro limitado, um futuro que não se expande e que se fecha no presente. Para os brancos sul-africanos, o presente está sempre em posição secundária ao futuro.

Tal orientação tem como resultado a passividade, já que o futuro fica parado, na expectativa. É esta orientação de “espera” que, segundo Crapanzano, explica muita da vida do sul-africano branco: a espera faz com que as atividades cotidianas assumam desproporcional importância; a espera cria uma compulsão a contar histórias, a fantasiar; a espera leva à afirmação de um poder transcendente – “um deus, um espírito, um destino, que tomará conta de nós” (:44); a espera estimula a disciplina e o estoicismo (:44-5).

É verdade que os negros sul-africanos também partilham da espera, mas para eles a espera é esperança, enquanto para os brancos ela é o medo. Ao se concentrar no tema da “espera”, Crapanzano diz que propositalmente deixa de falar sobre a angústia e a culpa que também atingem os brancos sul-africanos. A razão para esta decisão, segundo o autor, é que angústia e culpa implicam um componente metafísico e uma tensão melodramática que faria da experiência sul-africana algo mais elevado do que ela realmente é. Falar de “*waiting*” é falar da banalidade da experiência sul-africana, banalidade esta que não só desperta sentimentos de comisseração por parte do observador, mas também faz aflorar um sentimento comum de hu-

manidade (:43). Aqui, Crapanzano parece seguir os passos de Geertz, na ideia de que é no contexto da "banalidade" própria de um grupo que está a possibilidade de se dissolver sua opacidade (Geertz, 1973:14).

\*\*\*

Crapanzano desperta o interesse temático e o problema antropológico e ético nas primeiras cinquenta das trezentas páginas do texto, que incluem a Introdução, o primeiro capítulo, "The Valley", e o seguinte, "Waiting", como o título do livro. A partir daí surgem os problemas de construção etnográfica para um leitor-antropólogo.

*Waiting* é construído ao todo em 14 capítulos, nos quais, exceto os dois primeiros e o último, depoimentos de informantes são agrupados por temas (correspondendo a cada capítulo) e por informante-personagem (segundo o elenco apresentado no início do livro). Os depoimentos seguem-se uns aos outros, intercalados apenas por subtítulos representados pelo nome do informante seguinte. A voz do autor surge esporadicamente, geralmente para fornecer informações sobre eventos significativos da história da África do Sul, ou dados estatísticos, ou ainda acontecimentos na vida dos informantes que ajudam o leitor a fazer sentido do depoimento apresentado.

Na medida em que Crapanzano promete um romance, ficamos decepcionados; na medida em que esperamos uma nova experiência de construção etnográfica, o desapontamento permanece: afinal, os depoimentos são oferecidos ao leitor sem discussão do contexto em que foram elicitados. Menos ainda temos conhecimento (exceto no final do livro) das questões que produziram tais respostas.

Naturalmente que os depoimentos são *respostas* a perguntas, e este fato tem consequências específicas. No entanto, Crapanzano não ajuda o leitor a reconstruir a totalidade da conversa. Se o encontro etnográfico é diálogo, *Waiting* nos oferece apenas um lado do encontro. O leitor igualmente desconhece a razão da presença constante e privilegiada do personagem "Hennie", um clérigo anglicano de origem africânder que, naturalmente, vê o mundo através de lentes religiosas. Hennie não é um sul-africano 'típico' e, aparentemente, nem mesmo a empatia entre antropólogo-informante pode ser aqui invocada: Crapanzano diz que Hennie nunca entendeu completamente seus objetivos (:5); em outro momento, admite mesmo que

nunca se convenceu que Hennie lhe dedicava alguma afeição especial (:209). Com Hennie como figura central, o leitor se pergunta até que ponto sua perspectiva religiosa não enfatiza desproporcionalmente esta dimensão na vida sul-africana.

Neste contexto, outros personagens, ou mais 'condenáveis', ou mais 'lúcidos', dão maior vivacidade e cor aos relatos. Como, por exemplo, o racista "Glen Ross", comentando que "deveria haver um Hitler em cada país" e lamentando que só a sofisticação do mundo moderno impede que tal aconteça. Ou "Zachary van der Merwe", desenhista em Joannesburgo, que vê o *apartheid* como o filho do racionalismo ocidental, mas que abdica de uma participação política efetiva, preferindo ser "uma nota silenciosa no falatório da sociedade", afetando-a apenas "através da qualidade das minhas intenções" (:315-6).

Outro aspecto refere-se aos títulos dos capítulos e à correspondência dos temas abordados. "The Past" refere-se ao sentido e orientação históricos dos brancos sul-africanos; "Political Consciousness" contém relatos sobre a guerra; "Workers" apresenta depoimentos sobre a relação entre brancos e homens de cor; "Overseas" contém o interessante tópico da geografia simbólica dos africanos. Significativo, no entanto, é observar que, se agrupados, os temas formam uma estrutura monográfica mais convencional: o livro inicia-se com a apresentação geográfica da comunidade ("The Valley"), prossegue com capítulos sobre a vida privada dos brancos de Wyndal ("Home", "Upbringing", "Marriage"), trata a seguir da esfera pública ("Political Consciousness", "Rhodesia"), para chegar ao que se convencionou chamar de cosmologia e religião ("Overseas", "Conversion", "Violence", "Workers", "Renewal" e, finalmente, termina com "The Future").

A esse respeito é sugestivo o comentário de Stanley Tambiah sobre *Tuhami*, o livro anterior de Crapanzano, aclamado por sua inovação de estilo etnográfico. Lá, diz Tambiah, "é pertinente lembrar que Crapanzano alterna seus vívidos encontros e diálogos em Tuhami com relatos 'objetivos' de ritos, instituições e costumes marroquinos no estilo etnográfico usual" (Tambiah, 1985:403). Crapanzano não esconde os seus dilemas: "Eu experimentei uma claustrofobia moral durante todo o tempo que estive na África do Sul. Procurei colocar entre parênteses o meu ultraje, a minha visão cfn-

é apenas um assunto controvertido que está na moda atualmente” (:313).

Terceiro, quer consideremos *Waiting* um romance ou uma etnografia, em ambos os casos, na maior parte do livro, Crapanzano abre mão da interlocução e do contexto. Aparentemente, a tensão entre o papel do antropólogo-relativizador e do intelectual-ético resultou em uma paralisia do observador, ironicamente refletindo, de forma homóloga, o seu objeto de estudo. Na verdade, Crapanzano ‘desaparece’ do texto, tanto quanto ele próprio havia anteriormente criticado Geertz em “A Briga de Galos”. No entanto, ele não desaparece só como ator etnográfico (na medida em que dá totalmente a palavra aos sul-africanos), mas como sujeito teórico. É aqui interessante observar como, em casos extremos como este, o empirismo pode rondar o próprio filão da antropologia interpretativa. Fica, no entanto, o resultado positivo do papel político do livro e o seu impacto no meio acadêmico e intelectual. Mas, esta especialização de objetivos não seria contrária à proposição fundamental de uma “auto-reflexão” antropológica? Não seria possível e desejável uma combinação dos dois aspectos?

O tema de *Waiting* é um desafio; um desafio em termos de pesquisa e em termos de construção etnográfica. Voltamos, então, para concluir, às questões levantadas anteriormente, combinando-as com uma breve apreciação do problema da “reflexividade” na nova etnografia experimental, de forma a contextualizar a opção feita por Crapanzano.

\*\*\*

A problemática da auto-reflexão é o contexto do encontro etnográfico em si. São instâncias específicas de discurso, desenvolvidas a partir dos três personagens básicos: o antropólogo, o informante, o leitor, que formam o contexto da auto-reflexão e não, necessariamente, um “universo” particular ou uma “visão de mundo”<sup>13</sup>. Dos três personagens, a ênfase tende a recair no primeiro deles, considerado até então inquestionado, já que a sua autoridade era

---

13. Dwyer, 1979: 216. Uma exceção é a perspectiva desenvolvida por Michael Fischer, que poderia ser chamada de “histórico-dialógica”. Ver Fischer, 1980, crítica em Peirano, 1982. Mais recentemente, ver Marcus e Fischer, 1986.



ca, a minha tristeza, de forma a ser tão 'objetivo' quanto possível" (:24). Mas, então, ou aceitamos que certas situações morais e éticas afetam o antropólogo a ponto de vermos sua antropologia desaparecer, ou talvez tenhamos que conviver com o comentário feito de forma singela pelo escritor sul-africano J. M. Coetzee na crítica que faz a *Waiting*: "Talvez a antropologia funcione apenas na medida em que o informante permaneça ignorante dos tipos de significados que estão sendo lidos através do seu discurso" (Coetzee, 1985:3). Aqui, toda a problemática auto-reflexiva da antropologia volta à tona de forma contundente.

\*\*\*

Vejamos os problemas: primeiro, Crapanzano quer ser tão "'objetivo' quanto possível" (:24), mas sua perspectiva antropológica o leva a enfatizar a intersubjetividade (Crapanzano, 1980, 1986). Segundo, como antropólogo americano, Crapanzano foi estudar a estereotipia na África do Sul, objetivo que ele deixa claro para os informantes. Encontrou dois tipos de reação: uma, representada por relatos "públicos" (segundo a interpretação de Coetzee), e que constituem o material propriamente dito do livro. Coetzee aponta o fato de que os informantes estavam conscientes de representarem a África do Sul para um livro destinado a uma audiência internacional (Coetzee, 1985)<sup>12</sup>. A outra reação, à qual Crapanzano alude algumas vezes, foi a de ter a pesquisa sido vista como resultado de um modismo intelectual americano, como atesta um personagem: "Os nossos problemas podem não ser tão sutis como em outros lugares, mas o fato de eles serem institucionalizados não faz com que sejam piores. [...] Todo o mundo aponta o dedo para este país como se fosse um câncer. Mas a doença existe em outros lugares também. A África do Sul

12. Em março de 1986 o *New York Times Magazine* publicou um artigo de J. M. Coetzee intitulado "Tales of Afrikaners". Ao contrário de Crapanzano, os entrevistados e a localidade são reconhecidos por seus próprios nomes, incluindo fotografias. É inevitável a impressão de se tratar de uma resposta a Crapanzano, quando Coetzee enfatiza que "algumas horas de conversa não nos darão acesso 'ao africânder'". Prossegue: "O que temos aqui são trechos dos textos de quatro vidas, expressos (acredito) deliberadamente para serem documentados, em momentos particulares de quatro histórias de vida - fragmentos do texto de um discurso nacional, para serem lidos e avaliados junto a outros fragmentos a que se tenha acesso" (Coetzee, 1986: 21).

garantida por definição. A problemática da antropologia auto-reflexiva difere, assim, de, pelo menos, duas tendências que, por razões heurísticas, podemos associar a uma preocupação 'auto-reflexiva'.

Na tradição francesa, por exemplo, o estudo do 'outro' indiretamente incide sobre um 'nós', na medida em que se procura coordenadas teóricas não necessariamente 'ocidentais' (embora ideologicamente enraizadas no Ocidente), com o objetivo de se atingir, eventualmente, uma dimensão universal. Nesta tradição – que remonta a Durkheim e Mauss, e que hoje tem seu expoente mais reconhecido em Louis Dumont –, o 'nós' não se refere ao antropólogo como ator, mas à ideologia ou civilização do mundo (ocidental) que ele representa e incorpora, e tem como objeto primordial o estudo, de uma perspectiva comparativa, de valores sociais, também definidos como ideologia ou representações. Embora o livro de Crapanzano reflita a preocupação com um 'nós', esta preocupação não se desenvolve como perspectiva teórica, mas como resultado político da pesquisa. No seu caso, foram os sul-africanos que, basicamente, impuseram tal colorido à investigação. É interessante notar, no entanto, que quando Crapanzano alude à "visão francesa", ele a representa como um reconhecimento de "uma investigação sobre as nossas possibilidades" (:47; ênfase minha).

Da mesma forma, a antropologia auto-reflexiva não é o resultado da perspectiva freqüentemente encontrada em países ideologicamente em processo de construção nacional, na qual a procura do autoconhecimento surge como postura duplamente política e intelectual. O antropólogo neste contexto se defronta, simultaneamente, com dois 'outros': a comunidade acadêmica internacional e o objeto parte de sua própria sociedade, o desafio maior consistindo na combinação da auto-reflexão sociológica com o universalismo como valor ideológico da ciência<sup>14</sup>. A tensão política e intelectual observada no trabalho de Crapanzano surge em outro contexto: Crapanzano já se posiciona como membro da comunidade acadêmica internacional e a tensão advém do confronto da postura relativizadora da antropologia e da ideologia política ocidental que defende os "direitos humanos".

---

14. Ver Gerholm e Hannerz, 1983; Peirano, 1985 e a estimulante literatura indiana sobre o estudo de "one's own society" (por exemplo, Bétéille e Madan, 1975 e Srinivas *et al.*, 1979).

Em suma, a nova tendência auto-reflexiva da antropologia difere daquelas mencionadas anteriormente em alguns aspectos importantes: primeiro, embora nasça de uma crítica ao Ocidente, ela não pretende um conhecimento do Ocidente. Inicialmente, esta corrente se desenvolveu condenando o imperialismo intelectual ocidental e vendo na antropologia mais um instrumento de dominação no mundo moderno (Diamond, 1980)<sup>15</sup>. Deu lugar, em seguida, a um questionamento das formas de *discurso* produzidas no Ocidente (Clifford, 1986). Em nenhum dos casos, no entanto, o conhecimento do Ocidente foi objetivo primordial, mas um eventual (e desejável) resultado de pesquisa.

De outro lado, embora o encontro etnográfico seja o marco referencial da auto-reflexão, este encontro não é reconhecido como ele próprio constituindo-se em objeto de reflexão histórico-sociológica. É verdade que alguns autores apontam para a importância da especificação sociológica de "onde e por quem as formas discursivas são desenvolvidas" (Rabinow, 1985:8); outros chamam a atenção para o fato de que os textos sobre construção etnográfica "param exatamente onde o gênero etnográfico poderia ele mesmo ser questionado" (S. Webster in Rabinow, 1985:9). No entanto, a antropologia auto-reflexiva, preocupada com a constituição e a construção de etnografias, tem abdicado de ver no antropólogo, no informante e no leitor atores sociológicos. Tem abdicado, assim, do importante aspecto da auto-reflexão teórica e histórica da disciplina. Sem negar a importância da problemática do encontro etnográfico em si, somente a inclusão deste questionamento num contexto teórico mais amplo poderia, em última instância, abrir espaço para um diálogo maior entre os praticantes da disciplina. Este tipo de diálogo implicaria combinar os problemas do encontro etnográfico, a construção de etnografias e a reflexão teórico-sociológica. As consequências da omissão teórica surgem quando nos defrontamos com um texto como *Waiting*.

O 'desaparecimento' de Vincent Crapanzano em *Waiting* encontra aqui o seu contexto. Estamos frente à situação clara na qual o

---

15. Interessante notar que a revista *Dialectical Anthropology*, que publicou a maioria dos artigos da antropologia "auto-reflexiva" nos últimos anos, é editada por Stanley Diamond.

objeto de estudo e a posição ética e moral do antropólogo condicionam uma determinada forma de construção do texto. Como se dá esta construção? Dentro de uma problemática concebida como o encontro dialógico antropólogo-informante-leitor, Crapanzano se omite e deixa espaço para que o leitor encontre o branco sul-africano de forma direta. Como antropólogo, prefere o silêncio, talvez na expectativa de que, desta maneira, sua voz política soe mais alto. Esquece, talvez, que a ausência teórica é também uma posição teórica. A pergunta que se coloca então é: quem é o leitor? quem é este terceiro elemento do diálogo etnográfico para quem Crapanzano escreve *Waiting*?

Crapanzano diz que escreveu o livro para um público mais amplo que aquele limitado pelo meio acadêmico. Admite também que a academia norte-americana não favorece a criação de um espaço para o papel moral e ético que deveria ser reservado aos intelectuais. Ir à África do Sul foi, desta forma, uma maneira de se envolver moralmente com seu objeto de estudo<sup>16</sup>. Aos leitores, Crapanzano devolve a questão da estereotipia – desta vez, *vis-à-vis* os próprios sul-africanos.

Mas, é justamente aqui que a questão sobre uma reflexividade da antropologia sobre si própria em termos sociológicos e históricos se torna necessária. Porque, se uma antropologia “teoricamente inspirada” (:xiv) pode não atingir leigos, uma antropologia-para-leigos pode ainda se considerar antropologia? Esta é uma questão que justamente uma nova concepção etnográfica deveria resolver. Se *Waiting* nasceu da insatisfação com a alienação do intelectual norte-americano; se Crapanzano pretendeu se realizar duplamente como intelectual-pensador e ator-político-moral, ao abdicar da sua voz como antropólogo e, ao mesmo tempo, ao predefinir o leitor como um público mais amplo, não terá ele, ironicamente, contribuído para perpetuar a dicotomia? A perspectiva moral da antropologia – que Crapanzano associa aos franceses – foi trazida para solo norte-americano, mas não produziu, em *Waiting*, a discussão antropológica, igualmente moral e política, sobre as implicações da ideologia relativizadora da antropologia no mundo moderno. Paradoxalmente, *Waiting* nos mostrou como é difícil enfrentar esta questão.

16. Comunicação pessoal.

## CAPÍTULO 6

### SÓ PARA INICIADOS

Em 1983, Clifford Geertz anunciou para todo o mundo antropológico ouvir: "Agora somos todos nativos." Cinco anos depois, o mesmo Geertz publicou *Works and lives. The anthropologist as author* sobre quatro autores clássicos da disciplina (Geertz, 1983, 1988). À primeira vista, este novo livro parecia ser um desdobramento do artigo anterior, no qual Geertz propunha que uma etnografia do pensamento moderno poderia se seguir à etnografia de povos exóticos. Se a questão era saber como outros povos organizam seu mundo significativo, estes outros tanto poderiam estar além-mar quanto no fim do corredor.

Em 1983, para Geertz, as várias disciplinas acadêmicas representariam "formas de estar no mundo" e, para estudá-las, três temas seriam de especial importância: no primeiro caso estariam os dados como descrições, medidas e observações. Argumentava Geertz que, "já que os estudiosos modernos não são mais solitários que os Bushmen" (1983:156), métodos antropológicos clássicos poderiam ser aplicados a ambos. As categorias lingüísticas seriam o segundo tema, para as quais o autor confessava a sua simpatia: como na etnografia tradicional, quando o significado de termos-chaves é discernido, esclarece-se muito da maneira como se vive no mundo. Finalmente, o foco de atenção estaria na observação do ciclo de vida, no qual fenômenos sociais, culturais e psicológicos estariam impressos no contexto de carreiras acadêmicas. É com esta expectativa, a de encontrar uma etnografia da antropologia, que se pode ler *Works and lives*, publicado em 1988.

O livro é construído de maneira elegante. Entre uma introdução ("Being There") e uma conclusão ("Being Here") inserem-se quatro ensaios, cada um deles focalizando um autor clássico da disciplina: Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski e Ruth Benedict. A preocupação de Geertz, entre os temas metodológicos que havia

estabelecido anteriormente, está no segundo deles: a linguagem. Geertz avisa no prefácio que, embora temas biográficos e históricos entrem eventualmente na discussão, o estudo se restringe principalmente à questão de como os antropólogos escrevem, ou, como diz o subtítulo, no problema “do antropólogo como autor”.

A introdução “Being There” é sobre a pesquisa de campo, e a conclusão “Being Here” diz respeito à academia. Segundo Geertz, o texto antropológico é levado a sério porque os autores conseguem demonstrar *aqui*, para seus leitores, que estiveram *lá*, ou que fizeram pesquisa de campo. A antropologia, desta perspectiva, é mais afim ao discurso literário do que próxima do discurso científico; o desafio do antropólogo está em conciliar sua visão íntima da experiência de campo com o relato claro e moderado na transmissão desta experiência.

Na introdução Geertz assume algumas posições: primeiro, ressalta que o exercício etnográfico coloca o antropólogo no papel de um escritor. O antropólogo não relata meramente, mas cria um texto literário. Segundo, ele propõe que não é possível separar o estilo do conteúdo ou, como elabora mais adiante no livro, “the way of saying is the what of saying” (:68). Terceiro, como a tarefa do antropólogo é extremamente complexa, Geertz não partilha o ideal da linguagem límpida e serena e prefere expressar suas dúvidas de modo a fazer afirmações “para depois sombreá-las, em termos de referências tendenciais” (:64).

Na conclusão Geertz vai dizer que não é no campo mas na academia que o trabalho do antropólogo se legitima. Esta é uma profissão que vive da e na academia: é porque os antropólogos escrevem, publicam, são revistos, citados, ensinados que seus textos são legítimos. O escrever antropológico implica, assim, questões morais, políticas e epistemológicas, questões estas que os “fundadores da discursividade” – como então Geertz chama os quatro autores que examina no corpo do livro – não tiveram que enfrentar. Para Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski e Ruth Benedict, a dificuldade em transformar a experiência em palavras era apenas um problema técnico; hoje, esta dificuldade constitui-se em um problema moral. Embora tenham tido enormes dificuldades de formulação a enfrentar, eles foram poupados do esforço de justificar sua empreitada.

No corpo do livro, cada autor mencionado recebe um capítulo. Geertz escreve quatro ensaios pouco ortodoxos, nos quais elogia trabalhos desconhecidos de autores consagrados e condena trabalhos e autores considerados clássicos. Até então, nada demais. No momento em que “agora somos todos nativos”, são desejáveis, senão bem-vindas, as releituras, mesmo quando o tom é irônico e mordaz. O que incomoda no livro de Geertz é que a ironia parece desconcertante e desproposital e é usada para provar uma tese à qual nos é vedado o acesso até as últimas páginas do livro. Neste meio tempo, o próprio Geertz se vê envolvido em questões que são também morais, políticas e epistemológicas. De um lado, Geertz ignora de maneira aparentemente proposital as questões teóricas que os autores levantaram: já que tudo está na linguagem, a força retórica muitas vezes se confunde com o poder teórico de explicação. Por outro lado, faz falta o contexto intelectual no qual os autores escreveram. Apenas no caso de Ruth Benedict o contexto explica o estilo, o que torna desigual o argumento dos quatro ensaios. Finalmente, perturba a ausência de empatia com os autores. Foi Flaubert quem, em 1872, escreveu a Ernest Feydeau dizendo que “quando se escreve a biografia de um amigo, deve-se escrevê-la como se para vingá-lo” (cit. in Barnes, 1984). Nem Geertz se propõe escrever biografias, nem tampouco vemos em seus autores potenciais amigos. Com exceção novamente de Ruth Benedict, ele não os vinga mas, ao contrário, compraz-se em denunciar vivos e mortos, numa tarefa frequentemente ingrata. O antropólogo deixou de ser herói.

Ingrato, por exemplo, é mostrar como o melhor ou único trabalho viável de Lévi-Strauss é *Tristes tropiques* – quando sabemos que esta não foi a antropologia que Lévi-Strauss quis perpetuar; ou que o obscuro relatório de guerra escrito por Evans-Pritchard, “Operations on the Akobo”, é tão útil para desmistificar a (falsa) segurança do autor com qualquer de suas obras mais conhecidas. Ingrato é usar o diário de campo de Malinowski apenas como pretexto para admoestar três jovens autores sobre os perigos da elaboração monográfica. Finalmente, é ingrato alçar Ruth Benedict ao panteão dos clássicos porque simplesmente esta autora conseguiu a proeza de mostrar, com enorme sucesso de venda e, por conseguinte, força retórica, o estranho no familiar, “nativizando”, assim, os norte-americanos. Talvez percebendo sua postura geral, quase na metade do li-

Proustiano ou não, há mais ainda a favor do livro: é af que Lévi-Strauss deixa claro que não há continuidade na passagem entre experiência e realidade e chega a afirmar que “para encontrar a realidade precisamos inicialmente repudiar a experiência mesmo que, mais tarde, a reintegremos numa síntese objetiva na qual a *sentimentalité* está excluída” (cit. in Geertz, 1988:46). Este tema, privilegiado para Geertz, é reforçado pelos temores que Lévi-Strauss experimenta quando, ao procurar os desconhecidos Tupi-Kwahib, ele encontra só o estranhamento: “Lá estavam eles... perto como o reflexo no espelho; eu podia tocá-los, mas não podia entendê-los” (cit.:47). Esta experiência, que foi para Lévi-Strauss recompensa e punição, explica para Geertz a opção pelo estruturalismo universalizante, opção esta que, ao dissolver o contato imediato, dissolveu junto o estranhamento.

Esta interpretação de Geertz é bastante sugestiva. Mas é preciso reconhecer que ela omite o fato de que *Tristes tropiques* não foi escrito antes, mas paralelamente às obras “antropológicas” de Lévi-Strauss: o livro foi publicado seis anos depois de *As estruturas elementares do parentesco* e sete antes de *O pensamento selvagem*. O livro é um texto livre, que hoje pode ser recuperado como exemplo de construção da antropologia porque não foi escrito como tal na década de 50: naquela época, a antropologia ainda vivia a questão da sua cientificidade, tanto assim que concebê-la como arte foi motivo de ruptura entre Evans-Pritchard e Radcliffe-Brown. O contexto no qual *Tristes tropiques* foi escrito é o mesmo que produziu, por exemplo, *The savage and the innocent* e *Akwë-Shavante society* (Maybury-Lewis, 1965 e 1967): o primeiro, um livro reflexivo sobre a experiência etnográfica; o segundo, a antropologia propriamente dita. O que Lévi-Strauss sacrificou então em termos de estranhamento etnográfico ele aproveitou, em seus clássicos *O pensamento selvagem* e *Totemismo hoje*, para enriquecer sua proposta de explorar os mecanismos simbólicos da mente humana. Assim, é saudável recuperar *Tristes tropiques*, mas é preciso termos consciência de que esta recuperação significa que o submetemos a uma *bricolage* no tempo, atribuindo-lhe valores que são fruto de nossas preocupações contemporâneas.



vro Geertz fala da sua ansiedade em não ser visto como alguém que procura desmascarar, desmistificar, desconstruir ou diminuir seus autores, aos quais, confessa, "incluindo E-P, eu tenho o maior apreço, quaisquer que sejam nossas diferenças de posturas sociais" (:59).

Esta ansiedade é justificada. Quem denuncia, ironiza, critica tem o compromisso de apresentar alternativas, sob pena de que as denúncias, ironias ou críticas não passem de manifestações inconseqüentes de virtuosismo retórico. Voltaremos a este ponto. Por enquanto, vejamos em mais detalhes o que Geertz diz sobre os nossos clássicos.

## I

Lévi-Strauss é o primeiro e a surpresa não demora: Geertz, para quem o estruturalismo nunca foi abordagem de predileção, faz uma leitura amável e simpática de Lévi-Strauss. As duas posturas eram tidas como opostas: enquanto para a antropologia de Geertz os fenômenos sociais são textos para serem interpretados, o estruturalismo os tem como enigmas para decifrar, independentemente do sujeito, do objeto e do contexto (Geertz, 1983:449). Mais: a interpretação proposta por Geertz vem unida a uma perspectiva particularista, enquanto o estruturalismo de Lévi-Strauss é universalista por definição.

Mas aqui, entre todas as obras de Lévi-Strauss, o livro escolhido é *Tristes tropiques*, que é visto como notável porque nele o autor conseguiu combinar uma enorme diversidade. Ora Lévi-Strauss é o viajante, no momento seguinte etnógrafo, ao mesmo tempo desenvolve reflexões filosóficas e, às vezes, escreve o que seria um tratado reformista (:35-9). O segredo desta riqueza, diz Geertz, é que Lévi-Strauss não escreveu *Tristes tropiques* como um meio para atingir algo, mas como um texto em si: ele é, portanto, um documento da mentalidade simbolista dos franceses no seu encontro com outras mentalidades simbólicas (Bororo, Caduveu, Nambikwara), as quais procura penetrar na sua coerência interna a fim de encontrar a réplica de si própria. *Tristes tropiques* enfatiza a afinidade da memória, da música, da poesia, do mito e do sonho e é, para Geertz, nada menos que *À la recherche du temps perdu* de Lévi-Strauss.

## II

Evans-Pritchard. É impossível não se especular se uma boa dose de capricho, para não dizer perversidade, não fez Geertz escolher justamente "Operations on the Akobo, 1940-1", publicado num periódico militar inglês, como texto para analisar o trabalho de Evans-Pritchard. É o próprio Geertz quem diz que para seu propósito "almost any line of E-P... would do" (:49), da primeira página de *Witchcraft a Nuer Religion*. Geertz justifica afirmando que "Operations" permite discernir melhor os limites do discurso de Evans-Pritchard ou, na concepção wittgensteiniana, os limites do seu mundo.

Em "Operations", Evans-Pritchard relata sua participação na primeira fase da Segunda Guerra, descrevendo suas atividades no Sudão como um *bush-irregular*. O texto mostra, segundo Geertz, como Evans-Pritchard prova, de maneira exemplar, que esteve "lá", recrutando nativos, fazendo alianças com os reis Anuak, criando emboscadas para os italianos. Os Anuak eram difíceis de se disciplinar ("gostavam de marchar e combater, mas não simplesmente marchar") e foram fundamentais na desocupação da área. No final da expedição, Evans-Pritchard é mandado a contragosto de Gila para a Etiópia, com a finalidade de demonstrar a dominação britânica. Isto ele faz no sentido mais literal, levando uma bandeira e fincando-a em todas as aldeias em que acampavam.

Para Geertz, "Operations" mostra claramente a estratégia textual de Evans-Pritchard, baseada no contrato narrativo entre o autor e seus leitores. O estilo de Evans-Pritchard pressupõe que tudo que é dito deve ser dito de forma clara, confiante e sem complicação. A falta de envolvimento do autor é cuidadosamente preservada e se reflete na pontuação extremamente simples e regular: nas palavras de Geertz, "as few commas as possible, mechanically placed, and hardly any semicolons at all: readers are expected to know when to breathe" (:60). Outras características apontadas por Geertz: a paixão pelas frases simples do tipo sujeito-predicado-objeto; ausência de citações em língua estrangeira; preferência pelo declarativo explícito, sem jargão. Em suma, um estilo petulante. A insinuação é a de que, mesmo no relato dramático de uma situação de guerra, Evans-Pritchard não abandona o tom sereno e objetivo.

Evans-Pritchard parece incomodar profundamente Geertz. Apesar de reconhecer "the maddening brilliance" dos textos de E-P

(:49), Geertz sente-se aparentemente atingido pela segurança, limpeza, equanimidade, superioridade e estilo coloquial do autor (: 49). Numa passagem que seria empobrecedor traduzir, Geertz resume sua visão:

It would be as unwise to assume that Evans-Pritchard was anything less than intensively aware of the figure he is cutting here as it would be to swallow him or his story whole. The tale has clearly been through too many pub recitals to be the offhand account it so industriously pretends to be (: 57).

Se o texto é seguro e limpo, é porque Evans-Pritchard não sentiu a ambigüidade na relação entre a experiência e o texto. Acrescente-se ainda que Geertz não dá muito crédito a Evans-Pritchard por seus trabalhos. Para Geertz, os estudos clássicos de Evans-Pritchard apenas mostram que ele foi capaz de encontrar algo que existe na nossa cultura mas que não existe em outra. Por exemplo, entre os Azande, descobriu a preocupação com causas naturais e morais; entre os Nuer, detectou a ausência da lei do estado e da violência. Ao adotar um estilo equânime, Evans-Pritchard confirma o domínio destes termos e mostra que as diferenças, por mais dramáticas, não contam muito – oráculos de veneno, “ghost marriages”, sacrifícios de pepino, todos adequam-se às categorias culturais da academia britânica e podem ser ilustrados com fotos posadas e desenhos técnicos.

Ficam algumas questões: primeiro, se Evans-Pritchard apenas tivesse confirmado as categorias européias, talvez seus trabalhos não se prestassem à reanálise e não suscitariam os debates sobre o pensamento primitivo e científico (por exemplo, Tambiah, 1985 e Horton, 1967). Segundo, se, como diz Geertz, as fotografias dos livros de Evans-Pritchard fossem apenas emblemáticas, como interpretar as legendas, dirigidas a uma audiência tradicionalmente acostumada à realeza: “A witch-doctor divining at the court of Prince Ndoruma”, “A nobleman, Bavongara”, “A Zande courtier, with some of his wives and children”? Talvez Evans-Pritchard tenha sido mais sutil que a percepção de Geertz. Finalmente, sabemos que era propósito de E-P fundir a linguagem da pesquisa com a linguagem da monografia, construindo novos conceitos que englobassem as duas, em-

preendimento que ele concebeu como “tradução etnográfica” (Evans-Pritchard, 1951, cap. IV). O problema de Geertz não estava tão ausente.

### III

Chega a vez de Malinowski. Ele é importante para Geertz porque foi quem nos deixou o legado crucial da antropologia: concebendo a experiência etnográfica como uma imersão completa, Malinowski confrontou os perigos que espreitam a inevitável vida múltipla no campo – o isolamento, o contato com a população local, a memória das coisas familiares e do que se deixou para trás, as dúvidas sobre a vocação e, mais dramaticamente, o capricho das paixões, as fraquezas do espírito e a falta de direção dos pensamentos. Em suma, a constituição do *self* e, depois, o desafio literário da passagem da experiência *out there* para aquilo que se diz *back here* (:78). Para se tornar um convincente “I witness”, diz Geertz, o antropólogo deve primeiro tornar-se um convincente “I”. O diário de Malinowski mostra este processo.

O diário mostra também um problema comum aos diários em geral: a crença na sinceridade que, segundo Geertz, é uma futilidade, depois de Freud, Sartre e Marx. A nova geração, contudo, parece desconhecer o dilema do diário, que no caso etnográfico é sempre parte *scholarship* e parte auto-reflexão. Os jovens cada vez mais optam pela construção de textos no estilo “etnografia-tipo-diário” e invariavelmente confrontam-se com as ansiedades literárias decorrentes.

Geertz escolhe três livros de autores da nova geração, a quem chama de “filhos de Malinowski”: de Paul Rabinow seleciona *Reflections on fieldwork in Morocco*; de Vincent Crapanzano escolhe *Tuhami*, e *Moroccan dialogues* de Kevin Dwyer. A despeito dos diferentes estilos, os três autores chegam, por vias diversas, ao impasse da sinceridade: Rabinow mostra-se um clássico no estilo *éducation sentimentale*; Crapanzano fecha-se no círculo psicanalítico com seu informante e Dwyer apresenta seus diálogos de forma integral e não seletiva. A estes textos correspondem diversas construções do ‘eu’: Rabinow é o homem incompleto, vago para si próprio e para os outros; Crapanzano é figura esculpida, trabalhada e polida; Dwyer é retoricamente negado ao se apresentar apenas como interlocutor de

seu informante marroquino. O desconforto que os três autores partilham em relação ao fazer etnográfico mostra, em Rabinow, o antropólogo adaptável à experiência; em Crapanzano, o intelectual *mondain* e em Dwyer, o moralista determinado.

Ao leitor de Geertz resta apenas a descoberta de que os três autores não são filhos de Malinowski, mas do próprio Geertz. Malinowski é pretexto. Rabinow, Crapanzano e Dwyer têm em comum o diálogo com Geertz (Rabinow, 1985; Crapanzano, 1986; Dwyer, 1982; ver Trajano, 1988) e só indireta e de forma remota com Malinowski. Neste processo, descobre-se um elo de parentesco encoberto: a filiação de Geertz a Malinowski, já insinuada anteriormente em "From the native's point of view" (Geertz, 1983, cap. 3), mas tornada aqui mais explícita, embora não reconhecida. Malinowski-etnógrafo, particularista, à procura do ponto de vista do nativo é o inspirador de Geertz, o etnógrafo interpretativo.

#### IV

Com Ruth Benedict muda o tom dos ensaios. Agora, pela primeira vez, temos contexto e, mais, números. O contexto é o período entreguerras e daquele imediatamente após a Segunda, de uma antropologia que prometia aos pesquisadores transformá-los em 'cientistas' e da personalidade de uma mulher que inicia sua carreira já madura, em termos de idade e de realização profissional. Os números impressionam: dois milhões de cópias para *Padrões de cultura* e 350.000 para *O crisântemo e a espada*.

Diferentemente dos outros autores, alvos de críticas veladas e ironias finas, Ruth Benedict é redimida por Geertz por haver demonstrado força de expressão retórica e compreensão do momento político. Com um estilo adulto, seus textos são breves, vívidos e altamente organizados: são os livros certos para as horas certas, diz Geertz. Em *Padrões de cultura*, Ruth Benedict junta os Zuni, os Kwakiultl e os Dobu para resgatar, a partir do contraste apolíneo/dionisíaco, o material etnográfico de modo a que o singular das descrições torne-se geral pelas implicações. Em *O crisântemo e a espada*, ela acentua as diferenças entre norte-americanos e japoneses de tal maneira que, ao descrever a incredulidade recíproca de um em relação à cultura do outro, o resultado é que o Japão surge como

menos errático e arbitrário e os Estados Unidos, mais “nativizados”. Para os norte-americanos, naturalmente.

Este processo de “nativização” dos Estados Unidos é uma das realizações mais poderosas de Ruth Benedict na perspectiva de Geertz. Ela fez uso de uma estratégia simples: mostrou o estranho como familiar, apenas com sinais trocados. Não se trata de um procedimento satírico; para Geertz, as ironias de Ruth Benedict são sinceras e o que mais ressalta no seu texto é o alto grau de seriedade que ela transmite.

Ruth Benedict, então, merece um lugar de destaque entre os clássicos porque escreveu “mais para constranger o mundo do que para diverti-lo” (:128). As conseqüências perversas desta reabilitação são óbvias: se os limites da antropologia estão demarcados pela opção entre ‘constranger’ e ‘divertir’, nosso mundo é muito pobre. A visão que Geertz propaga do trabalho de Ruth Benedict mostra que, ao reduzir o texto etnográfico à sua dimensão retórica, a medida do sucesso da disciplina depende do número de cópias vendidas. Antropologia como *best seller*.

## V

Recuperando Ruth Benedict para o panteão dos ancestrais, atacando o britanismo de Evans-Pritchard, valorizando as reflexões etnográficas de Lévi-Strauss mas desmerecendo seus trabalhos mais reconhecidos, e usando Malinowski para admoestar a nova geração, Clifford Geertz passeia pela tradição da antropologia em ensaios ora irônicos, ora espirituosos, com freqüência *cute*. Geertz é aqui um leitor mais mordaz e desafiador do que empático. Estes são ensaios dirigidos a quem conhece antropologia; são textos para iniciados, já que Geertz não discute contexto, mas apenas linguagem, e sugere que fazer antropologia é somente uma questão de convencimento, sugestão, estilo e retórica. O termo “teoria” está conspicuamente ausente – mesmo via linguagem –, exceto em um parágrafo sugestivo:

Certainly, with the appearance of the so-called British ‘school’ of social anthropology, which is held together far more by this manner of going about things in prose than it is by any sort of consensual theory or settled method, this

[theatre of language] has become the most prominent. (What E-P, A. R. Radcliffe-Brown, Meyer Fortes, Max Gluckman, Edmund Leach, Raymond Firth, Audrey Richards, S. F. Nadel, Godfrey Lienhardt, Mary Douglas, Emrys Peters, Lucy Mair, and Rodney Needham share, aside from rivalry, is tone, though some of them are greater masters of it than others.) (:59).

Depois de mostrar que ele, Geertz, conhece os autores e sabe o que está dizendo, percebe-se que sua irreverência não é gratuita. Geertz reconhece uma crise atual de tais proporções que chega a se perguntar se o próprio empreendimento de escrever etnografias não está em risco. O problema da inadequação das palavras à experiência, que os “fundadores da discursividade” enfrentaram, hoje é inseparável de questões morais, políticas e epistemológicas. Na época de Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski e Ruth Benedict, diz Geertz, o problema era apenas técnico: o que eles faziam podia parecer estranho, mas era admirado; para eles os sujeitos da observação e a audiência para a qual escreviam estavam separados e moralmente desligados. Descrevia-se para uns o que se observava em outros. Hoje domina um medo da hipocrisia, sentimentos de desilusão e de estranhamento e a própria descrição como tal é questionada. Para alguns, como Stephen Tyler por exemplo, a descrição deve ser substituída pela evocação (:136).

A crise sentida por Geertz faz parte de uma tendência dominante na ideologia moderna, mas se crises existem, elas não nasceram ontem. Malinowski certamente enfrentou uma crise moral e epistemológica, o polonês que ousou legitimar-se contra o evolucionismo britânico; Evans-Pritchard, mesmo tendo se mostrado indiferente ao relatar as operações militares da Segunda Guerra, questionou a própria racionalidade dos ocidentais e seus princípios de governo; Lévi-Strauss, quem sabe, não teria optado pela via estruturalista como saída para o impasse moral resultante do encontro etnográfico? Por sua vez, Ruth Benedict não pode ser isentada de seu envolvimento em serviços de espionagem durante a guerra apenas porque divulgou a “nativização” dos Estados Unidos em vinte e quatro línguas.

Pensar, então, que os “fundadores da discursividade” eram legítimos no seu tempo talvez seja uma atitude fácil e simplificadora.

É mais possível supor o oposto: que a antropologia era um empreendimento e vocação tão questionáveis até o meio do século que ela abrigava, na sua maioria, imigrantes e mulheres, sendo raros na história da disciplina aqueles que, como Evans-Pritchard, tinham um lugar assegurado por nascimento na sua sociedade.

Como qualquer outra instituição cultural, diz-nos Geertz em aparente contradição com seus próprios ensaios, a antropologia “is of a place and in a time” (:146). Antropologia de Geertz é também de um lugar e de um tempo: os Estados Unidos dos anos 70 e 80, que partilham o ideal de uma visão democrática do mundo. Esta visão da antropologia remonta, se não antes, a Franz Boas e aos estudos sobre o racismo do início do século. A proposta atual de Geertz constitui-se num refinamento desta tradição pela expectativa nela implícita de que o discurso etnográfico possa ser a ponte para o diálogo através das linhas divisórias das sociedades – linhas de separação étnicas, de religião, de classe, de gênero, de linguagem e de raça (:147). A proposta, reafirmada desde *A interpretação das culturas* (Geertz, 1973) e posta em prática por alguns antropólogos por ela inspirados (Fischer, 1980, por exemplo), é de que a antropologia possa “alargar a possibilidade de discurso inteligível entre povos muito diferentes uns dos outros em interesse, aparência, riqueza e poder” (:147). Fazendo parte de um mundo onde é cada vez mais difícil evitar o encontro, este programa responderia à crise moral e política que se apresenta nos dias de hoje.

A consciência da crise é séria e o resultado incerto. Mas como Geertz não percebe ou não admite uma saída que seja ao mesmo tempo moral e teórica e, se é verdade, como ele prega, que “the way of saying is the what of saying”, então ele está brincando e ironizando, e não dizendo muito. Pode-se mesmo questionar que tipo de diálogo é possível tendo como base a irreverência e a ironia. Por outro lado, Geertz parece não se dar conta que, independentemente da maneira como outros clássicos escreveram (Weber, Freud, Marx, etc.), seus problemas teóricos permaneceram, passado mais de um século, e o conteúdo do que produziram não foi ofuscado pelo tempo. É um sinal da escuridão e da pobreza da nossa tradição das ciências sociais contemporâneas, diz-nos o filósofo hindu A. K. Saran, que “aqueles que têm a grandeza de perceber a verdadeira natureza da civilização moderna e ver que o seu destino está selado não te-



nam a magnanimidade de oferecer nada mais que [...] uma ciência melancólica, ou uma arqueologia irônica [...] ou uma teoria da cultura irônica, uma secularização de segunda mão ou uma sociologia do naufrágio” (Saran, 1987:32). A citação parece pertinente aqui.

Nas mãos do próprio Geertz, a etnografia do pensamento moderno que ele propôs em *The way we think now* perde a candura: Geertz escreve com um objetivo específico – criar o desejado diálogo –, e a história para ele se transforma num mito que ele cria para proveito próprio. Em 1988, Geertz está longe de ver a cognição e o imaginário como temas sociais segundo a proposta de 1983: na medida do seu interesse imediato, é a linguagem, o sucesso, as guerras ou a espionagem que recebem seu aplauso ou reprovação.

Ler Geertz é importante. É importante porque nos faz pensar sobre o texto antropológico como texto literário, nós que também vivemos o dilema da cientificidade. É bom estar alerta, no entanto, para o perigo do esteticismo, que o próprio Geertz reconhece e aponta, apesar da inconsistência que demonstra em relação a ele: a de que os etnólogos fiquem muito presos à questão da retórica e, por exemplo, possam acreditar que o valor dos textos sobre tatuagens ou feitiçaria se exaure nos prazeres da escrita (:142).

É interessante que esta observação seja feita apenas nas últimas páginas do livro: afinal, o leitor foi bombardeado com críticas à retórica nos ensaios anteriores. Mas é só neste último capítulo, quando Geertz focaliza a questão do *being here*, que entendemos melhor o alcance de suas observações. É então que Geertz reconhece as energias que criaram a antropologia em dois fenômenos específicos – primeiro, na expansão imperial do Ocidente e, segundo, na crença salvacionista da ciência (:146).

Neste contexto, Evans-Pritchard leva a pior porque é culpado das duas: a segurança e o convencimento do seu estilo servem de evidência a Geertz de que ele participou da crença nos poderes da ciência e deu sua aquiescência ao poder colonial. Já Ruth Benedict, cuja contribuição à antropologia pode ser questionada, recebe os louvores de quem foi protagonista popular e democrática. E como em *Tristes tropiques* ecoam diferentes gêneros literários sem que o livro se enquadre em nenhum deles, pode-se dizer que aí não há ciência nem colonialismo: frente ao choque do estranhamento, Lévi-Strauss fica, bem ao agrado de Geertz, perplexo, à procura do tempo

perdido ou da tribo que não consegue alcançar. O livro se transforma então no modelo contemporâneo de construção etnográfica. Enfatizando o diálogo democrático, a proposta de Geertz surge como oposta à de Evans-Pritchard, o vilão da história, e a opção pelo discurso irônico, *cute*, pontilhado de vírgulas e intercalado por orações subordinadas, repleto de citações estrangeiras, exorciza um sentimento de culpa imperialista que Geertz aparentemente partilha. Explica-se, então, tanto a irritação que lhe causa Evans-Pritchard quanto as leituras amáveis mas tendenciosas que faz de Lévi-Strauss e Ruth Benedict.

Ao leitor brasileiro cabe finalmente lembrar que tudo isso nos faz pensar que o nosso *being here* difere substancialmente daquele de Geertz. Aqui, não só a legitimação da profissão não se dá apenas dentro dos muros da academia, como *being here* e *being there* frequentemente se confundem. Se o estilo de Geertz resulta de uma postura anticolonial que pretende ser, ao mesmo tempo, anticientificista, fica claro que adotar uma retórica semelhante à de Geertz somente nos faria pobres imitadores de um sentimento de culpa que seria patético incorporarmos. Por outro lado, ler Lévi-Strauss, Malinowski, Ruth Benedict e Evans-Pritchard à maneira de Geertz igualmente significaria uma perda da nossa independência intelectual, empobrecendo a contribuição que estes autores deram à disciplina. No nosso lugar e no nosso tempo, Geertz precisa ser integrado, mas criticamente, depois de iniciados no fazer antropológico.

## CAPÍTULO I

### A ÍNDIA DAS ALDEIAS E A ÍNDIA DAS CASTAS

Quando se considera a influência intelectual que os franceses sempre tiveram no Brasil, o caso de Louis Dumont não é exceção. Conhecido como 'individualismo', 'balizão' e 'hierarquia', muitas vezes com a ressalva de que são estudos 'no sentido dumontiano', são frequentes nos textos acadêmicos, e em outras ocasiões sociais também!

#### PARTE III

#### ÍNDIA

Embora possível a uma análise crítica, tanto neste exercício, no entanto, um objetivo diferente do de uma simples exposição do pensamento de Louis Dumont. Dou por suposto que ele é bastante conhecido e proponho-me ver quem é Louis Dumont, o antropólogo francês, para os antropólogos indianos (ou sociólogos, já que, antropologia não existe, em base eles se auto-referem como sociólogos). Como são recebidas as teorias dumontianas por intelectuais com formação antropológica quando estas são, ao mesmo tempo, nativos e cidadãos indianos?

Esta proposta tem sua importância não só porque foi no diálogo com a civilização indiana que Louis Dumont desenvolveu suas principais proposições, mas, mais ainda, porque foi respondendo a antropólogos e filósofos sociais indianos que ele construiu grande parte de sua obra. Este aspecto, geralmente desconhecido (ou, quando conhecido, relegado), faz do trabalho de Dumont uma das vozes de um diálogo que tem como participantes pensadores franceses, ingleses e indianos. Olhar o outro lado, que nos é pouco conhecido, e da antropologia indiana, pode nos trazer surpresas. Surpresas e talvez lições para nós, cientistas sociais brasileiros. Afinal, trata-se de recuperar vozes pouco ouvidas, vozes que não chegam a nossos ouvidos, acostumados a abandonar apenas as diversas contribuições do

1. Uma influência teve Louis, na antropologia, com os trabalhos de Sir James G. Frazer, 1961; Viçosa de Castro & Insanguinato de Araújo, 1977.

## CAPÍTULO 7

### A ÍNDIA DAS ALDEIAS E A ÍNDIA DAS CASTAS

Quando se considera a influência intelectual que os franceses sempre tiveram no Brasil, o caso de Louis Dumont não é exceção. Conceitos como 'individualismo', 'holismo' e 'hierarquia', muitas vezes com a ressalva de que são usados 'no sentido dumontiano', são freqüentes nos textos antropológicos, e em outras ciências sociais também<sup>1</sup>.

Embora sensível a este arcabouço teórico, tenho neste exercício, no entanto, um objetivo diferente do de uma simples exegese do pensamento de Louis Dumont. Dou por suposto que ele é bastante conhecido e proponho-me ver quem é Louis Dumont, o antropólogo francês, para os antropólogos indianos (ou sociólogos, já que, antropólogos no exterior, em casa eles se auto-referem como sociólogos). Como são recebidas as teorias dumontianas por intelectuais com formação antropológica quando estes são, ao mesmo tempo, nativos e cidadãos indianos?

Esta proposta tem seu interesse não só porque foi no diálogo com a civilização indiana que Louis Dumont desenvolveu suas principais proposições, mas, mais ainda, porque foi *respondendo* a antropólogos e filósofos sociais indianos que ele construiu grande parte da sua obra. Este aspecto, geralmente desconhecido (ou, quando conhecido, relegado), faz do trabalho de Dumont *uma* das vozes de um diálogo que tem como participantes pensadores franceses, ingleses e indianos. Olhar o outro lado, que nos é menos conhecido, o da antropologia indiana, pode nos trazer surpresas. Surpresas e talvez lições para nós, cientistas sociais brasileiros. Afinal, trata-se de recuperar vozes pouco audíveis, vozes que não chegam a nossos ouvidos, acostumados a sintonizar apenas as últimas contribuições do

---

1. Esta influência teve início, na antropologia, com os trabalhos de Da Matta, 1980; Veilho, 1981; Viveiros de Castro & Benzaquém de Araújo, 1977.

primeiro mundo, muitas vezes, mas felizmente nem sempre, para transformá-las em modismos locais.

O tema deste exercício é o debate travado entre Louis Dumont e M. N. Srinivas sobre a unidade sociológica básica para o estudo da Índia: um diálogo que durou, pelo menos, duas décadas (dos anos 50 aos 70, até Dumont redirecionar o seu interesse explicitamente para a sociedade ocidental), quando Dumont defendia que a Índia só poderia ser compreendida através do estudo das castas, enquanto M. N. Srinivas propunha que, sem levar em consideração a vida em aldeias, pouco se conheceria da Índia e, inclusive, das castas.

### M. N. Srinivas

Se Louis Dumont é bastante conhecido no Brasil, M. N. Srinivas certamente não é. Srinivas nasceu em 1917 (Dumont, em 1911) em Mysore, no sudoeste da Índia. De saúde frágil, seguiu o curso de filosofia social e história moderna, numa época em que se dava, na Índia, a introdução pioneira do ensino da sociologia e da antropologia social. Com 19 anos mudou-se para Bombaim, onde, sob a direção de G. S. Ghurye, completou o mestrado e candidatou-se ao doutorado com uma tese de 900 páginas sobre os Coorgs do sul da Índia.

As genealogias intelectuais na Índia sempre têm pontos chaves na antiga metrópole: Ghurye havia sido aluno de Haddon e Rivers e, talvez por esta razão, orientou seu aluno a terminar o doutorado na Inglaterra com Radcliffe-Brown (lembremo-nos que Radcliffe-Brown tinha sido aluno de Rivers). Foi com Radcliffe-Brown, e depois com seu substituto, Evans-Pritchard, que Srinivas conseguiu dar um arcabouço que satisfizesse sua sede teórica, insaciada enquanto foi aluno de Ghurye. Sob a orientação oxfordiana, Srinivas terminou, em 1947, *Religion and society among the Coorgs of south India*, sua tese de doutorado (publicada pela Clarendon Press em 1952) e foi convidado, por Evans-Pritchard, para ocupar a primeira posição de *lecturer* em sociologia indiana em Oxford. Este posto foi ocupado por Srinivas de 1949 a 1951, quando ele então decidiu trocar Oxford por Baroda, na Índia, não sem as dúvidas se não estaria cometendo um "haraquiri acadêmico" (Srinivas, 1973:144).

De volta à Índia, Srinivas fundou e consolidou dois programas de antropologia, antes de retornar ao seu estado natal de Karnataka em 1972, onde assumiu o novo Institute for Social and Economic Change, em Bangalore: de 1951 a 1959 Srinivas dirigiu o Departamento de Antropologia em Baroda, e de 1959 a 1972, o de Delhi. Os anos de 1964 e 1970 Srinivas passou no Center for Advanced Study, em Stanford, cuidando de sua "academic illiteracy", como se refere em seu ensaio autobiográfico (Srinivas, 1973). Considerado o pai da antropologia moderna na Índia, Srinivas publicou *Caste in modern India and other essays*, em 1962, em Bombaim, *Social change in modern India*, em 1966, em Berkeley, e *The remembered village* em 1976, baseado nas lembranças da sua pesquisa de campo em Rampura, pequena aldeia perto de sua Mysore natal (os dados originais tinham sido queimados num incêndio em Stanford).

Srinivas não considera justo que se avalie sua contribuição à antropologia apenas através de seus livros, já que acredita que um intelectual do Terceiro Mundo não pode evitar as tarefas administrativas, os inúmeros comitês de que tem que participar e a responsabilidade de elaboração das diretrizes acadêmicas na instalação e consolidação dos programas de ensino (Srinivas, 1978b). Não obstante, foi em meio a todas estas tarefas que Srinivas levou adiante o debate com Louis Dumont, no qual, cada um em um extremo, Srinivas defendia o estudo de aldeias ("*villages*") como relevante para o conhecimento teórico e para o conhecimento da própria Índia, e Dumont negava a adequação do estudo de aldeias como unidades de estudo e propunha, alternativamente, o sistema de castas. No período de mais de duas décadas, os dois autores não só discutiram o tema mas, explicitamente, referiram-se um ao outro como fonte de desentendimento. Se nós brasileiros, ao lermos Louis Dumont, não notamos a presença de Srinivas como interlocutor privilegiado, isto nos diz alguma coisa sobre a nossa atitude frente a autores europeus.

### Nos anos 50

Aldeias *versus* castas – este o tema central do debate. Tudo parece ter começado na década de 50, quando Srinivas retornou à Índia e iniciou a publicação de vários artigos sobre o estudo de aldeias. (Ironicamente, foi Louis Dumont quem ocupou o cargo deixa-

do em Oxford por Srinivas, daí tendo nascido o contato entre Dumont e Evans-Pritchard.) O primeiro deles, datado de 1951, descreve a estrutura social de uma aldeia Mysore, baseado em pesquisa de campo realizada em 1948. Seguiu-se outro, sobre a mesma pesquisa, publicado em coletânea editada por McKim Marriott, em 1955, com o título *Village India*. Ainda neste mesmo ano, Srinivas publicou, em *The Eastern Anthropologist*, outro artigo no qual defende o estudo de aldeias como uma resposta a questões metodológicas: nas aldeias é possível ao pesquisador observar a funcionalidade das diferentes partes de uma sociedade. Enfatiza, ainda, que o estudo de uma aldeia permite compreender a vida rural na Índia em geral, ultrapassando, assim, a etnografia pura e simples.

Nesta época da Índia recém-independente, Srinivas comenta que, sendo do interesse do governo o bem-estar da população e dos camponeses em particular, é na aldeia que se pode entender como as castas de uma determinada área formam uma hierarquia. Uma coisa é a vivência das castas na realidade da aldeia; outra, a hierarquia conceptualizada na idéia de *varna*<sup>2</sup>. Assim, diz ele, "no esquema de *varna* existem apenas quatro castas em toda a Índia, cada uma delas ocupando um lugar definido e imutável, enquanto no nível existencial a única coisa definida é que todas as castas locais formam uma hierarquia" (Srinivas, 1955b:224).

A hierarquia das castas, ressalta Srinivas, é incerta, especialmente nas posições intermediárias: cada casta tenta argumentar que tem posição superior àquela na qual é alocada pelas castas mais próximas. Esta observação faz com que seja possível pensar-se em mobilidade de castas num determinado período de tempo e questionar a rigidez do sistema de *varna*. Embora o sistema de castas seja mais complexo que *varna*, este último, no entanto, ajuda a fazer os fatos de casta inteligíveis em toda a Índia, tornando-os mais simples, diretos e estáveis e, supostamente, válidos em qualquer parte do país (Srinivas, 1955b:224).

Há ainda mais um ponto que evidencia a importância do estudo de campo em aldeias: ele elimina o ponto de vista predominante en-

---

2. *Varna* tem o significado de 'cor' ou estado (no sentido que a palavra tinha na França do Antigo Regime). A teoria védica das *varnas* compreende a hierarquia de quatro categorias: os brâmanes, os *kshatriyas*, os *vaishyas* e os *shudras*, às quais podem ser acrescentadas as intocáveis. Ver Dumont, 1966, especialmente o 3º capítulo.

tre os intelectuais indianos, sempre presos e viciados por uma visão da vida social hindu sob uma perspectiva das castas mais altas. Srinivas conclui: “Para o antropólogo, as aldeias constituem um *locus* de observação inigualável – centros onde é possível se estudar em detalhe processos sociais e problemas que ocorrem em grande parte da Índia, se não em grande parte do mundo” (Srinivas, 1955b:227). Em termos pessoais, ele se confessa “meio cansado de ler sobre casta em geral. Pode surpreender a muitos saber que, a despeito do grande interesse na instituição de casta, ninguém havia se proposto viver numa aldeia e anotar em detalhe as relações entre as várias castas. [...] Meu estudo me convenceu do enorme valor em estudar a totalidade dos problemas sociológicos indianos em uma simples aldeia. Não posso dizer que todos os problemas sociológicos possam ser estudados em aldeias, mas muitos dos mais importantes podem” (Srinivas, 1955b:228).

Antecipando a afirmação de Geertz, que o antropólogo não estuda aldeias mas em aldeias, Srinivas defendia uma nova direção para a antropologia na Índia, estimulando os antropólogos a enfrentarem os economistas, nativos ou importados dos Estados Unidos, que tinham nas mãos a tarefa de elaborar as reformas sociais (e culturais) que modernizariam a Índia independente. Para enfrentar a hegemonia da economia como ciência social – até hoje os mais jovens e brilhantes antropólogos indianos se refugiam em diversos “Institutes of Economic Growth” –, Srinivas os estimulava a usar a melhor arma de que dispunham: a pesquisa de campo, mais rica e poderosa que as pesquisas de gabinete. Mas há outro aspecto a ressaltar: observando a literatura antropológica da Índia na época, fica bastante claro que a ênfase de Srinivas no estudo de aldeias tinha também como pano de fundo, ou motivação, uma reação aos estudos de grupos tribais, considerados até então o objeto por excelência da antropologia. Neste contexto, ao propor que a antropologia e a sociologia – vistas como indistintas – ganhariam com a pesquisa de aldeias, Srinivas estava implicitamente propondo uma nova direção e um novo papel para a sociologia na Índia, duplamente teórico e social.

Enquanto isso, o que acontecia na Europa? Dumont havia substituído Srinivas em Oxford, e, em colaboração com David Pocock, iniciado, em 1957, a publicação de *Contributions to Indian*



*Sociology*. Inicialmente, a revista foi editada conjuntamente pelo Institute of Social Anthropology de Oxford e a École Pratique des Hautes Études de Paris. A história da revista que, em 1966, passou para a direção do antropólogo indiano T. N. Madan, sendo editada então pelo Institute of Economic Growth, em Delhi, é singular. Foi nas páginas de *Contributions* que se travou uma das mais importantes discussões sobre a identidade da antropologia na Índia, na seção que no início da revista foi episódica, mas que, com a passagem para as mãos indianas, tornou-se regular: "For a sociology of India". Este é, no entanto, um outro debate e uma outra história (ver cap. 9).

O debate com que nos preocupamos agora teve também início no primeiro número de *Contributions*, em artigo-resenha de dois livros: *Village India*, de MacKim Marriott, e *India's Villages*, coleção de trabalhos com introdução de Srinivas. Ambos os livros haviam sido publicados em 1955.

Neste artigo, assinado conjuntamente por Dumont e Pocock, a mensagem é simples, direta e sem ambigüidades: em termos sociológicos, a Índia não é constituída de aldeias. Os autores propunham, alternativamente, um "outro ponto de vista" (Dumont e Pocock, 1937:23) que, retrospectivamente, reconhecemos nos trabalhos posteriores de Dumont: a ênfase no sistema de castas; o olhar a civilização indiana como ideologicamente informada pelas idéias de pureza e poluição; e o quadro de referência do sistema de castas como hierárquica e holisticamente constituído.

Estas idéias, mais tarde desenvolvidas em *Homo hierarchicus* (Dumont, 1966), se chocavam com a proposta de Srinivas. Para Dumont, a idéia de que a aldeia era significativa resultava da influência do pensamento de Gandhi, reforçada pelos interesses pragmáticos de políticos governamentais e, não menos, pela influência dos métodos antropológicos.

Esta última crítica tinha endereço certo: a vertente britânica herdeira de Radcliffe-Brown. Daí a crítica à obsessão em se definir uma unidade de estudo e a imposição de uma unidade de análise como requisito anterior à própria análise. Neste momento em que recebia a influência de Evans-Pritchard e de Lévi-Strauss, entende-se por que Dumont afirmava que "o fato arquitetônico e demográfico da aldeia nos afasta de uma perspectiva estrutural, onde [...] são as

relações o próprio objeto de estudo, e nos direciona para um ponto de vista atomista, onde as coisas existem por elas mesmas" (1957:26).

Em termos de evidência etnográfica, os autores lembram que a realidade substancial da aldeia nos conduz a assumir *a priori* que "quando alguém se refere a um objeto pelo nome, este alguém quer designar por este nome o que nós designamos quando falamos deste objeto" (:26). Em palavras mais simples, Dumont e Pocock querem se referir ao fato de que quando alguém fala de determinada aldeia a referência implícita é aos outros membros *da sua casta naquela aldeia*. A aldeia, portanto, é secundária aos fatos sociais de parentesco, o mesmo ocorrendo em relação às lealdades políticas e econômicas.

Já a idéia de "casta dominante", concebida por Srinivas, seria bem apropriada, se não tivesse sido utilizada, como foi, no contexto da discussão sobre solidariedade de aldeia. Para Dumont e Pocock, Srinivas teria sido "o primeiro a trazer para a sociologia indiana esta noção de dominação inicialmente elaborada na análise dos sistemas políticos africanos" (:27). Com esta afirmação ambígua<sup>3</sup>, estabelecem que o *status* de uma determinada casta não pode ser avaliado em termos de noções pan-indianas, mas somente em relação a uma hierarquia local liderada por uma determinada casta bramânica. Isto porque a única explicação pan-indiana se refere ao nível ideológico no qual o sistema de castas se explica pela noção de hierarquia. No "sentido dumontiano", naturalmente. Foi só aí que Dumont aceitou conceber uma unidade sociológica para a Índia (Galey, 1982).

## Nos anos 70

Chegamos aos anos 70. O debate continua, embora mais sofisticado. Dumont aceita discutir o tema "aldeias" apenas para mostrar

---

3. Dumont usou extensivamente o conceito de "casta dominante" em *Homo hierarchicus*, chegando a considerá-lo "a mais sólida e útil aquisição dos estudos de antropologia social na Índia" (cap. 7). Embora cite Srinivas, rapidamente decide que não é viável acompanhá-lo, por suas inúmeras contradições. Ver A. Appadurai, 1986, para um comentário sobre as fontes dos conceitos de "holismo" e "hierarquia" nos trabalhos de Dumont. Said, 1983 (especialmente cap. 10) traz uma interessante discussão sobre a migração de teorias no mundo contemporâneo.

como, historicamente, o conceito de "comunidade" (em inglês, "village community") implica uma igualdade que as aldeias indianas não têm. Srinivas, por sua vez, também se lança à história para demonstrar como Dumont não conseguiu conceber uma comunidade baseada na desigualdade.

Nesse meio tempo, Srinivas havia recebido a adesão britânica. Bailey argumentava que o estudo de aldeias era importante não apenas para a Índia, mas constituía uma inovação na antropologia internacional (Bailey, 1962). Tal fato não perturbou Dumont, que mantinha com Bailey uma discussão paralela nas páginas de *Contributions*.

Dois artigos explicitam os argumentos desta época: do lado de Dumont, "The Village Community from Munro to Maine" é publicado em 1970 (Dumont, 1970)<sup>4</sup>; do lado de Srinivas, "The Indian Village: Myth and Reality" sai em volume editado por Beattie e Lienhardt em memória de Evans-Pritchard (Srinivas, 1975).

Dumont escolhe trabalhar a história das aldeias para mostrar como a noção de "comunidade" desempenhou, do século passado aos nossos dias, uma função mítica nos estudos sobre a Índia. Af estão incluídos Marx, Maine e os antropólogos contemporâneos, especialmente Srinivas. Concedendo que a divisão de trabalho permite às aldeias uma auto-suficiência econômica quase perfeita (Dumont, 1970:118), Dumont insiste em que a idealização de uma auto-suficiência genérica da comunidade começa quando a dependência em relação ao Estado é desprezada e a aldeia vista como uma "república" em todos os seus aspectos (:119).

Do século XIX à atualidade, Dumont detecta três diferentes significados para a "village community": num primeiro período, a ênfase maior recai sobre a idéia da aldeia como primordialmente uma sociedade política; num segundo momento, como um corpo de co-proprietários da terra; num terceiro momento, como emblema da economia e da política tradicional, transformando-se em símbolo do patriotismo indiano. Em todos estes casos, a casta é ignorada ou diminuída em importância, já que a ideologia predominante baseava-se no fato de que a "comunidade" era um grupo igualitário.

4. Dumont havia publicado uma versão preliminar em *Contributions to Indian Sociology*, IX, 1966.

Dumont traz como evidência etnográfica os resultados da pesquisa de Adrian Mayer (Mayer, 1960), que demonstram a natureza exogâmica das aldeias: as relações intra-aldeias são, principalmente, relações intercastas, enquanto as relações intracastas se dão fora das aldeias. Mas o interesse primordial de Dumont é questionar a gênese da idéia de comunidade, esta idéia tão poderosa que partilhamos até hoje.

Neste contexto, Dumont se pergunta o que teria levado Marx e, especialmente, Maine a postularem a suposta auto-suficiência da aldeia indiana. Por que Maine não teria visto que, para se compreender a constituição de uma aldeia, esta precisa ser situada em relação às castas, de um lado, e ao poder político (ou parentesco), de outro?

Marx e Maine divergiam em muitos pontos, e, argumenta Dumont, se Marx foi mais sensível ao contexto social, devemos a Maine a grande contribuição de ter estabelecido a diferença entre *status* e contrato. No entanto, ambos conceberam a "comunidade de aldeia" como um remanescente ou sobrevivência do que Maine chamou "a infância da sociedade" (Dumont, 1970:124). Para Maine, a comunidade indiana constituía-se num grande repositório de fenômenos de uso antigo. Sempre por analogia ao Ocidente, a preocupação de Maine era com a comunidade indo-européia: na verdade ele nunca chegou a ter consciência dos pressupostos implícitos à idéia de 'comunidade' na Índia, porque nunca olhou a aldeia indiana por ela mesma. Deste modo, as diversas formas de desigualdade foram vistas como remanescentes de um desenvolvimento feudal abortado. O esquema de evolução unilinear tão caro aos vitorianos fez com que Maine, na visão de Dumont, tratasse a desigualdade como um traço de um desenvolvimento secundário e histórico, na verdade não pertencendo à comunidade. O fracasso de Maine advém, portanto, da sua incapacidade de abandonar um ponto de vista substancialista (a comunidade como uma coisa em si, na sua individualidade) em favor de uma visão relacional: a aldeia no seu contexto de casta e poder (:129).

A resposta de Srinivas, em 1975, ao mesmo tempo que aceita a natureza mítica da aldeia, acrescenta evidências etnográficas que afirmam sua realidade: inicialmente, Srinivas recapitula o material apresentado por Dumont, reconhecendo que a aldeia indiana foi objeto de discussão dos administradores ingleses do século XIX, de

estudiosos de diversos campos, e de nacionalistas indianos. Mostra como os relatórios dos administradores, tanto quanto as idéias de Marx e Maine, influenciaram os nacionalistas: se Marx e Maine viram na Índia do século XIX o passado da sociedade européia, Gandhi, por outro lado, foi um forte advogado da aldeia contra o Estado e a grande cidade. Mas ele nega que antropólogos sociais e sociólogos que fizeram pesquisa em aldeias depois da Independência tenham deixado de enfatizar a existência de castas e outras desigualdades (Srinivas, 1975:50). Na verdade, diz Srinivas, “há uma impressão entre [nossos] colegas em economia, ciência política e história, que [damos] atenção demais ao problema das castas” (:50). Em vista deste quadro, é surpreendente a acusação de Dumont.

Srinivas discute em detalhe a questão da autonomia e auto-suficiência das aldeias. Olhando para a Índia pré-britânica, ele mostra como as condições geográficas e tecnológicas favoreciam um certo grau de autonomia. Apesar disso, mesmo nesta época, o pagamento de uma porção substancial do produto de uma aldeia ao rei era um símbolo da sua dependência a este. Ao contrário do que afirma Dumont, portanto, nem na esfera econômica a aldeia era auto-suficiente. Feiras semanais e peregrinações eram e continuam sendo um traço da vida rural na Índia, e dramatizam a interdependência econômica das aldeias. As aldeias também não eram auto-suficientes religiosa e socialmente: “Os laços de casta se espalhavam através das aldeias e, em grande parte do norte, o conceito de exogamia de aldeia [...] anunciava a interdependência” (:62).

O domínio britânico trouxe mudanças, e uma delas, concede Srinivas, foi o aumento da solidariedade horizontal de determinadas castas e a facilidade com que puderam se desprender da matriz local de múltiplas castas. Este fato contrasta com a situação pré-britânica, na qual direitos e deveres hereditários adquiriam um tom ético que fazia com que fatores tecnológicos e políticos impusessem limitações à expansão das castas. Mas, mesmo assim, a divisão de trabalho favorecia a cooperação de grupos provenientes de diferentes castas: a relativa escassez de mão-de-obra e a institucionalização da relação patrão-servo resultava no reforço de laços duradouros entre grupos domésticos de proprietários e trabalhadores de diferentes castas.

É na base destas fontes históricas que Srinivas se defende: Dumont deixa de considerar a questão básica relacionada ao fato de

que grupos desiguais vivendo em pequenas comunidades face a face possam partilhar interesses comuns que os liguem entre si. O pressuposto básico parece ser, então, que quando as desigualdades assumem a forma de castas elas tornam a existência da comunidade impossível. Mas, neste caso, Dumont estaria se restringindo a uma definição de comunidade que, como para Marx e Maine anteriormente, tem a Europa como modelo, uma perspectiva que não permite a emergência de uma definição apropriada de comunidade.

O trabalho de campo reforça estas propostas. Srinivas mostra que durante sua pesquisa em Rampura os líderes da casta dominante tinham como ideal trabalhar para a aldeia como um todo e não para benefício de seus interesses pessoais (se tal era cumprido ou não, é outra questão). Suas observações se confirmam com outras pesquisas. Com propósito contrário ao de Dumont, Srinivas também cita Adrian Mayer para mostrar como uma aldeia "existe em certa medida como uma unidade" (Mayer, 1960 cit. in Srinivas, 1975:71), apesar de conter 27 castas diferentes, cada uma com barreiras de endogamia e, freqüentemente, submetidas a restrições ocupacionais e comensais.

O argumento final é de que é possível às aldeias funcionarem como unidade, apesar das várias clivagens internas, porque todas, irrespectivamente de casta e outras afiliações, têm um sentido de pertencimento a uma comunidade local com interesses comuns que ultrapassam casta, parentesco e facções. É possível, concede Srinivas, que a lealdade à aldeia tenha sido maior no passado que no presente, e que futuros desenvolvimentos a enfraqueçam ainda mais (1975: 71). O fato importante, no entanto, é que elas estão aí. Com a autoridade de quem conhece porque viu, Srinivas ressalta o sistema complexo de lealdades, na mesma linha de argumentação anteriormente usada por Dumont: no contexto intercasta, a identificação tende a seguir as linhas de casta, o que é reforçado pela divisão de trabalho por casta; nas situações intracastas, a afiliação segue a linha da aldeia. E conclui: "Dado um contexto em que a hierarquia não é questionada, não é difícil se conceber comunidades que não sejam igualitárias, com sua população desempenhando papéis interdependentes e todos tendo um interesse comum na sobrevivência. O argumento de que só sociedades igualitárias podem ter comunidades locais tem que ser provado, e não pode ser o ponto de partida para

avaliar sociedades hierárquicas. Igualmente, o pressuposto implícito de que comunidades 'igualitárias' não possuem diferenças significativas em propriedade, renda e *status* não pode ser aceito como uma 'realidade sociológica'" (Srinivas, 1975: 83-4).

### Conclusões

Um aspecto interessante de se observar neste debate entre Srinivas e Dumont é que os argumentos não parecem totalmente contraditórios. Não é difícil reconhecer evidências históricas e etnográficas utilizadas para fins supostamente opostos. Ambos citam o mesmo Adrian Mayer; concordam na questão da interdependência das aldeias; em relação à influência de Marx e Maine no pensamento intelectual indiano; e se referem à visão de Gandhi como reforçando a preocupação com as aldeias. As diferenças, no entanto, permanecem: para um a "realidade sociológica" da Índia está nas aldeias; para outro, nas castas.

Que conclusões podemos tirar então deste debate? Em que medida um diálogo de vinte anos entre um antropólogo indiano e um antropólogo francês pode esclarecer algo sobre a antropologia em geral e, em particular, sobre a forma como a disciplina é desenvolvida nos dois contextos de origem? Será relevante notar que o antropólogo indiano teve sua educação na Inglaterra e o antropólogo francês realizou sua pesquisa na Índia?

Um dos pontos que podemos levantar diz respeito às dificuldades do diálogo acadêmico: faz parte do desenvolvimento da antropologia na Índia a relação com antropólogos europeus, quer como mentores, quer como debatedores. Dentro de uma perspectiva diferente da que predomina entre nós — que dificilmente reconhecemos linhagens internas —, a geração de antropólogos indianos que se seguiu a Dumont e Srinivas (Veena Das, T. N. Madan, Satish Saberwal, entre outros) faz crítica a ambos mas aprende com os dois.

Se esta atitude advém da experiência de colonização combinada a um 'orientalismo', é questão em aberto. O certo é que os indianos apreenderam a ler Durkheim via Radcliffe-Brown, Mauss via Evans-Pritchard, e só recentemente passaram a ler os franceses. Em inglês, naturalmente. Por isto, é interessante observar que, dificilmente, um antropólogo indiano se considera 'seguidor' de Dumont,

mesmo quando o tem como inspiração. A procura de uma identidade parece ser traço mais forte que no nosso caso, possivelmente porque a colonização direta deixou marcas mais profundas.

Dumont, por sua vez, reage emocionalmente às críticas, muitas vezes severas, que antropólogos e filósofos sociais lhe fazem. Usar adjetivos como “ressentido”, “indignado”, “apaixonado” não seriam um exagero para descrever suas reações. Um exemplo foi a atitude de Dumont à crítica de “positivista” feita pelo filósofo indiano A. K. Saran. A ela Dumont respondeu que, sendo o hinduísmo, quer como religião quer como filosofia, tão abrangente quanto qualquer teoria sociológica, talvez fosse melhor “não incomodar o Dr. Saran”, que gostaria de ser “deixado só, no êxtase do seu credo neo-hindu” (Dumont, 1970:160). Mas a discussão não fica aí. Dumont efetivamente se queixa dos “julgamentos condescendentes e quase ofensivos” do prof. Saran, publicados depois de uma conversa informal na qual ele havia suposto que as divergências estavam esclarecidas (1970:159).

Fica aqui o questionamento se estes debates, que fluem nas páginas de Dumont, são visíveis para nós, quando lemos seus trabalhos. Este fato é importante, porque parece ser a frustração de Dumont que freqüentemente o motiva a tomar posições duras ou desafiadoras. É assim que ele adverte os indianos para a questão da incomunicabilidade das culturas, citando “a Alemanha de Hitler e um certo Japão” como os resultados deploráveis de tal atitude no Ocidente. As culturas não só podem, mas devem se comunicar, diz Dumont (1970:161).

É também por esta razão que Dumont parece colocar tanta ênfase no caráter de “linguagem universal” da sociologia e conclama a comunidade de antropólogos a aderir aos postulados maussianos na sua formulação contemporânea – “dumontiana”, por certo. (A utilização do termo “comunidade” no conhecido artigo de 1978 assume, no contexto da nossa discussão anterior, um tom quase irônico.)

Explicitamente, Dumont adverte os indianos de que a idéia de uma “sociologia hindu” é uma contradição em termos (1970:153) e fala do seu desapontamento com os profissionais da antropologia, “especialmente o pequeno grupo de antropólogos trabalhando na Índia”. E diz: “Quando senti que estava sendo original ou desafiador, fui interpretado como assumindo uma atitude ‘pessoal’; na realidade,



o meu trabalho está orientado para a suposta comunidade de pesquisadores a tal ponto que foi considerado anacrônico no nosso mundo individualista” (Galey, 1982:19).

E Srinivas? Ele não fica atrás e também se vê como vítima. Apesar de ser considerado o ‘pai’ da moderna antropologia na Índia, e da atitude com que enfrentou Louis Dumont, é este mesmo Srinivas que, ao ver *The remembered village* criticado, abandona o diálogo teórico e se esconde atrás da imagem do antropólogo do Terceiro Mundo<sup>5</sup>. Tendo dedicado grande parte da sua vida a estabelecer programas de antropologia e muito do seu tempo em comitês acadêmicos, ele se desculpa: “Não sou um pensador sistemático, menos ainda alguém que elabora sistemas. Todas as minhas formulações são *ad hoc* e tentativas, para serem abandonadas quando formulações mais satisfatórias despontam, ou quando o aparecimento de novos dados as tornam ultrapassadas” (1978a:130).

A dificuldade do diálogo acadêmico fica exemplificada neste episódio. O debate entre Dumont e Srinivas coloca dois antropólogos frente a questões específicas. Mas é como se dimensões culturais se infiltrassem no debate e impedissem a manutenção do diálogo no nível teórico. Assim, na mesma medida em que encontramos Dumont criticando a pretensão indiana a uma sociologia nativa, vemos Srinivas se protegendo – quando a situação intelectual se torna difícil ou aparentemente insustentável – no papel do intelectual do Terceiro Mundo, prejudicado por não ter as mesmas condições de trabalho que seus colegas europeus.

Um outro ponto do debate que podemos explorar é o da relação entre os postulados teóricos e os valores culturais que acabamos de mencionar. No debate Dumont *versus* Srinivas, proponho que se observe nos seus respectivos projetos intelectuais a ‘totalidade’ ideológica que cada um pretendia construir. Podemos até incluir em nossa discussão Marx e Maine, trazidos pelas mãos dos debatedores.

Começemos pelos últimos. Marx e Maine viram nas aldeias indianas “a infância da sociedade”, dentro de uma perspectiva evolucionista e vitoriana. A aldeia indiana, desta visão, constitua-se no

---

5. Em 1978, um número especial de *Contributions* foi dedicado a artigos sobre *The remembered village*. Três anos depois foi a vez de Dumont: o volume 15 de 1981 compilou artigos dedicados aos setenta anos do autor. Posteriormente, este volume foi transformado em livro. Ver Madan, 1982.

contraponto da aldeia teutônica ou eslava, isto é, o repositório de fenômenos observáveis correspondentes ao antigo pensamento jurídico *européu*. A idéia de comunidade correspondia a uma instituição independente, descontextualizada. Podemos dizer que, neste caso, o projeto implícito de Marx e Maine era construir a idéia de 'sociedade', através da reconstrução dos diversos estágios pelos quais tal fenômeno passou<sup>6</sup>.

Quase um século depois, Srinivas reviveu a preocupação com as aldeias, fazendo delas o objeto de estudo que iria substituir os grupos tribais no pensamento sociológico indiano. Esta perspectiva afinava-se com a ideologia nacional da época da independência (especialmente de inspiração ghandiana), com sua ênfase na vida rural das aldeias.

Minha proposta é que esta substituição é mais significativa que a disposição de achar nas aldeias as 'unidades' de estudo, conforme a crítica de Dumont. Se esta procura de 'unidades' foi aprendida por Srinivas na Inglaterra, na Índia o estudo de aldeias encontrou uma afinidade eletiva com a ideologia nacional dominante. Já que era inevitável que economistas, cientistas políticos e sociólogos estudassem a vida nas aldeias, era oportuno que os antropólogos tomassem a liderança – que, afinal, nunca conseguiram –, pois a pesquisa de campo propiciaria não só um maior conhecimento da sociedade indiana como permitiria uma maior universalização das ciências sociais (1978b).

Já para Dumont, o projeto intelectual era outro. Dumont não se preocupava com a Índia como nação, mas com o tipo de civilização a ser contrastado com o Ocidente. Neste contexto, seu interesse recai no sistema de castas, que traz consigo princípios ideológicos diferentes, se não opostos, aos da civilização ocidental. Para os intelectuais franceses, em geral, a idéia de construção da nação é um problema ausente, já que se consideram, com ou sem razão, integrados nacionalmente há séculos. Seguindo os passos de Mauss, a preocupação de Dumont com a unidade sociológica da Índia – da "India as a whole" (Galey, 1982:16) – se dá no nível da civilização indiana e não da Índia como nação-estado.

---

6. Ver Elias, 1978 para a importância do conceito de "sociedade" no pensamento social do século XIX.

Que conclusões podemos tirar destas observações?

Na verdade uma sugestão muito simples: a de que a diferença dos projetos intelectuais de Srinivas e Dumont inevitavelmente conduziria o diálogo ao debate e ao desentendimento. Em um caso, o projeto consistia na construção ideológica da *nação* indiana; no outro, da *civilização* indiana (como contraste à ocidental). Seria, então, inoportuno pensar-se em projetos ideológicos diferentes informando a antropologia? Em alguns casos, *nation-building*; em outros, *civilization-building*. E, se incorporamos Marx e Maine, por que não pensar em *society-building*? Este reconhecimento não nos leva, necessariamente, a postular diferentes antropologias, no plural, mas mais apropriadamente conceber diferentes 'vertentes' da antropologia. O próprio debate entre Srinivas e Dumont foi, em si, o reconhecimento de pressupostos partilhados. Não seria também por outra razão, que não uma implícita cumplicidade, que os antropólogos incluem Maine (e às vezes Marx) como um dos seus ancestrais mais ilustres.

Talvez tenham razão os antropólogos indianos contemporâneos que, apesar do alerta para o perigo da simples imitação europeia e dos falsos cosmopolitismos, conseguiram conviver com o legado de Srinivas e Dumont, construindo o seu caminho tendo os dois como apoio.

## CAPÍTULO 8

### “ARE YOU CATHOLIC?”

#### RELATO DE VIAGEM, REFLEXÕES TEÓRICAS E PERPLEXIDADES ÉTICAS

India – a hundred Indias – whispered outside beneath the indifferent moon, but for the time India seemed one and their own.

E. M. Forster  
*(A passage to India)*

Naquela viagem de Roma ao Rio, meu companheiro de avião demorou a descobrir que eu era brasileira. Da mesma forma que, inicialmente, o tomei como italiano, com seu terno escuro e colete, ele se deixou levar pelo fato de eu estar lendo um livro em inglês e, naturalmente, pela minha aparência pouco nativa. Mas logo depois, como para recuperar o tempo, a série de perguntas destinada a definir mais precisamente o rumo de nossa conversa foi colocada de uma só vez por aquele paulista de Itatiba: “Você é solteira? Casada? Tem filhos?”

Assim, foi necessário apenas eu responder “Tenho”, referindo-me naturalmente à última questão, e tudo se definiu. De maneira semelhante como havia ocorrido dois dias antes, na véspera do meu embarque em Nova Delhi. Mas, naquela ocasião, a pergunta-chave não dizia respeito ao meu estado civil, mas à minha religião: “Are you Catholic?” Diferentes contextos, diferentes culturas, ensinam os antropólogos, como eu, desde os cursos de introdução à disciplina. Outra trivialidade antropológica é dizer que na Índia a religião “encompassa” as outras dimensões sociais, situação que normalmente se aproveita para desvendar o mistério deste verbo inexistente na língua portuguesa. É engraçado: preferimos o termo “encompassar” ao vernáculo “englobar”, possivelmente porque, acostumados ao inglês

e ao francês, aquela expressão traz a familiaridade do estrangeiro. Mas o certo é que viver uma situação em que este fenômeno se mostrava na sua expressão mais corriqueira e inesperada não deixou de surpreender e fascinar, além de sugerir que, às vezes, a vida repete a teoria.

No caso da Índia, o episódio foi vivido na véspera do meu embarque de volta. Eu jantava sozinha no restaurante do hotel quando um jovem pediu licença para partilhar a mesa e, como é comum na interação entre indianos e ocidentais, sentiu-se à vontade para perguntar de onde eu vinha e exclamar caracteristicamente "Oh, Brazil, how interesting!", em sotaque, lógico, indiano. Ao perguntar, após longa pausa, se eu era católica, a minha afirmativa (como não ter religião na Índia?!...) deu-lhe a chave da minha identidade. As perguntas que se seguiram diziam respeito a quantas vezes se rezam missas no Brasil; se eu ia à missa todos os domingos; e outras perguntas igualmente indiscretas.

O meu amigo se chamava Thomas, em homenagem a São Tomás, o apóstolo que pregou o catolicismo no Sul da Índia e foi assassinado em Madras. Tudo isso ele me explicou, esclarecendo que vinha de Kerala, estado do Sul, cujo nome quer dizer "Terra dos coqueiros", e que cultivava orquídeas que vende em Delhi. Filho de um Joseph, Thomas me entregou o seu cartão – prática civilizada na Índia – e mostrou-me inúmeras fotos: das orquídeas, dos parentes, dos barcos que usa para transporte das flores, da vegetação luxuriante de Kerala. Ao me despedir de Thomas e me levantar no final do jantar, vi a decepção dele estampada no rosto. Thomas queria me ajudar a fazer as malas e, inconformado com a minha negativa, esperou três horas no *hall* do hotel para me acompanhar no táxi que me levaria ao aeroporto. Era meia-noite. Precisei novamente desapontá-lo com o meu agradecimento e a minha negativa. A imagem que registrei ao deixá-lo, com aquele sorriso triste no corpo empertigado, não só me fez sentir uma personagem de E. M. Forster (inglesa, naturalmente), como parece ter fechado simbolicamente a experiência de cinco semanas na Índia, incluindo a convivência com antropólogos indianos, com quem eu havia discutido longamente os destinos da disciplina em nossos respectivos países.

Thomas, para começar. Se procuro analisar aquele episódio, descubro vários aspectos diferentes: primeiro, o fascínio dos india-

nos com o Ocidente, do qual eu era símbolo e representante; segundo, o gosto pela erudição que percebi em Thomas, com as histórias detalhadas das peregrinações de São Tomás e as estatísticas minuciosas relativas aos dados percentuais da população católica em várias partes do país; terceiro, a extrema delicadeza e polidez na sua relação comigo – a Índia me fez consciente de um grau de *impoliteness* que eu desconhecia em mim. Finalmente, a importância da religião como definidora de identidades sociais. É importante notar que Thomas desconhecia que o Brasil é país oficialmente católico – imagino que ele supôs apenas que, como na Índia, deveria haver uma população católica aqui, ou, quem sabe, aplicou a fórmula protestantes & católicos para os ocidentais em geral, e foi com surpresa e alegria que soube das nossas estatísticas. (Talvez tais informações o tenham convencido de que nosso encontro não tinha, afinal, sido um fracasso.) Numa Índia dominada por hindus e muçulmanos, o nome de Thomas já o identifica como católico, assim como o nome do pai, Joseph.

Correndo o perigo de uma comparação apressada que pode ferir a suscetibilidade dos antropólogos indianos, me arrisco a chamar a atenção para características semelhantes que observei durante o período em que com eles convivi: primeiro, a atração e o fascínio pelo Ocidente, quer em forma positiva ou negativa – exemplificados, por exemplo, na disposição de antropólogos indianos conceituados de se deslocarem de várias partes do país para Nova Delhi, a fim de participar de uma conferência organizada pela Max Mueller Bhavan (o equivalente do Instituto Goethe em outras partes do mundo), na qual 32 indianos se encontraram para discutir o trabalho de Marx e Weber com cinco estudiosos alemães, um italiano e um japonês. Segundo, o conhecimento detalhado e profundo dos antropólogos indianos sobre os autores clássicos europeus – um exemplo foram os acirrados debates entre indianos e europeus nesta mesma conferência, nos quais a meticulosidade dos últimos foi desafiada pela erudição aliada à criatividade dos primeiros. Terceiro, a delicadeza, a polidez e a gentileza dos antropólogos indianos, que tanto convidam um estrangeiro para sua casa quanto se dispõem a abrir a universidade num feriado, apenas para trocar idéias informalmente. Esta mesma delicadeza, que se faz sentir no tom de voz de homens e mulheres indistintamente, na maneira de se andar e portar, e que

Ashis Nandy ressalta como o componente feminino do *self* hindu, é especialmente notória nas nuances retóricas com que um debate é conduzido. Finalmente, a religião, a dimensão da vida social mais aparente para um estrangeiro. Mas, é justamente aí que percebemos que falar de 'religião' para indicar valores complexos e sutis do *ethos* acadêmico indiano é, talvez, generalizar demais esta noção. Talvez mais apropriado seria falar de uma ética: é esta ética, por exemplo, que explica porque sociólogos indianos – em sua maioria brâmanes, como todos os intelectuais – moram de maneira muito simples, mas mandam seus filhos para serem educados em Chicago e Harvard: acredito que mais que a pobreza do país, o que informa esta decisão é uma opção pelo ascetismo e uma questão de prioridades diferentes das que estamos habituados no Brasil. É esta ética que pode também explicar porque um antropólogo, conhecido por suas posições independentes e considerado um verdadeiro *performer*, tem a necessidade de, poucos dias depois de um seminário no qual fez uma apresentação brilhante, manifestar privadamente dúvidas sobre sua atuação, dizendo ter estado muito nervoso e inseguro. A ética acadêmica na Índia – derivada, talvez, da ética bramânica e, neste sentido, sim, religiosa – não estimula ninguém a se vangloriar de suas realizações, embora pressuponha que as opiniões certas ou corretas devam ser defendidas com firmeza e, mais que firmeza, certeza, mas de forma polida e gentil, como no caso de Thomas.

Todas as interpretações da Índia são basicamente autobiográficas, sugere Ashis Nandy. Justifico-me, assim, como antropóloga e brasileira, do abuso sociológico de fazer de Thomas e dos cientistas indianos metáforas humanas da sociedade que eles encarnam. Este possível abuso, com o qual me alinho com Clifford Geertz de *Islam observed*, serve para nos lembrar, no entanto, que o início da chamada 'experiência de campo' e a natureza do 'material etnográfico' na antropologia são arbitrários por definição: desprovidos de um *setting* predefinido – como o divã, a poltrona e os cinquenta minutos do encontro analítico –, eles dependem da potencialidade de estranhamento gerado no encontro entre o etnógrafo e seu objeto de estudo. Reconheço, no entanto, a visão simplificadora apresentada nestas observações iniciais, justificando-as apenas como motivação para introduzir uma Índia que se mostra como pluralista, desigual, complexa.

No que se segue, adoto uma postura que aprendi com os hindus: a de distinguir a realidade da verdade. Para um hindu, a verdade é inquestionável; já a realidade é tudo aquilo que, quando se traduz, resulta de uma fidelidade a um *self* interior; quando se comenta, advém de uma fidelidade a uma voz interna. Neste sentido, explica-se que o relato de viagem que apresento é incompleto e fragmentado porque minha intenção é falar sobre um *ethos* intelectual que estranhei e aprendi a admirar; as reflexões teóricas não se expandem mais porque me limito ao que me foi suscitado pela vivência na Índia; as perplexidades éticas não têm embasamento filosófico no sentido clássico, mas resultam da minha transposição no espaço para outra cultura (e, portanto, refletem a comparação entre a experiência acadêmica no Brasil e as observações que fiz na Índia). Finalmente, a escolha de J. P. S. Uberoi e Ashis Nandy como figuras privilegiadas entre tantos antropólogos que conheci se explica pelo fascínio por uma alteridade que não é privilégio do 'outro', mas que faz parte de nós. É esta 'realidade' em estilo indiano que serviu de orientação para integrar este ensaio.

## II

A visão de E. M. Forster, de que há centenas de Índias sob a lua indiferente, talvez se aplique, também, aos cientistas sociais. Até a minha viagem, eu conhecia duas interpretações clássicas na antropologia: a Índia de Louis Dumont e a Índia de M. N. Srinivas.

A Índia de Dumont é mais propriamente uma civilização. A sociedade que corresponde a esta civilização, quando se parte do seu aspecto morfológico mais proeminente, é a sociedade de castas. Assim, a sociedade da civilização que é a Índia se rege, através do sistema de castas, pelos princípios estruturais do puro e do impuro. Como o grau de pureza define *status*, o poder se distingue como hierarquicamente inferior ao *status*. Assim, para Dumont, a ideologia holística, característica da Índia, pressupõe a desigualdade hierárquica de suas partes com referência ao todo, diferenciando-se da ideologia individualista, na qual cada membro individual encarna a própria humanidade e, como tal, é livre e igual a qualquer outro indivíduo. Esta ideologia pode ser encontrada nos países ocidentais, especialmente nos Estados Unidos, afirmação que deu origem à ob-



servação de que Dumont seria um 'Tocqueville na Índia'. A comparação com o Ocidente permite a Dumont universalizar a Índia, à maneira de Evans-Pritchard. Para Evans-Pritchard, este procedimento indicava que é possível se traduzir a linguagem, os conceitos e os valores que o etnógrafo aprende durante a pesquisa de campo quando este volta e passa pelo processo de reviver a experiência etnográfica de forma crítica e interpretativa. O exemplo da Índia nos ensina que a hierarquia é uma necessidade universal, e se não é reconhecida, surge inesperadamente em aspectos socialmente patológicos, como o racismo e o totalitarismo.

Para Srinivas, o estudo da Índia não se dirige, necessariamente, à universalização da compreensão sociológica nem dos conceitos da antropologia. A Índia de Srinivas é a sociedade indiana composta de aldeias, nas quais se pode compreender a vida rural da Índia em geral e, inclusive, seu sistema de castas. A Índia de Srinivas é, para alguns, menos ideológica e menos civilizatória que a de Dumont, e mais empírica ou empiricista. É nas aldeias que se pode entender como as castas de uma determinada área formam uma hierarquia, argumenta Srinivas. É na aldeia que as reformas determinadas pelos economistas, encarregados de planejar a Índia moderna, podem ser questionadas. E é nas aldeias que a antropologia e a sociologia podem se combinar numa só disciplina, cuja proposta, duplamente teórica e prática, substitui a distinção da antropologia como o estudo de grupos tribais, exemplificando o 'outro' exótico.

Estas duas Índias nunca puderam ser conciliadas durante os vinte anos (de 1950 a 1970) nos quais Dumont e Srinivas debateram sobre qual a verdadeira 'realidade sociológica' da Índia: castas ou aldeias. Em parte, acredito, porque seus respectivos projetos intelectuais eram substancialmente diferentes, na medida em que para Dumont importava o tipo de civilização que explicaria, por contraste, o Ocidente, e para Srinivas importante era saber em que tipo de sociedade a Índia iria se tornar a partir da Independência.

Ao longo do processo de leitura que me permitiu esclarecer as posições antagônicas de Srinivas – Dumont é leitura obrigatória para um antropólogo brasileiro –, confesso que desenvolvi uma simpatia especial por este brâmane indiano que viveu, na Inglaterra, as experiências de um *outcast*: da sua primeira entrevista desastrosa com Radcliffe-Brown, amarrotado da longa viagem de navio e prati-

camente incapaz de enxergar um palmo adiante do nariz com as lentes dos óculos quebradas, até o convite de Evans-Pritchard para ocupar a primeira *lectureship* em sociologia indiana em Oxford, várias e não pouco sofridas foram suas tribulações. Portanto, foi com empatia que li sobre sua renúncia à posição em Oxford para se dedicar, em 1952, à recém-criada cadeira de sociologia em Baroda, na Índia, e sobre as dúvidas se não estaria cometendo um haraquiri acadêmico ao assumir esta atitude. A lembrança da Índia, no entanto, era mais forte; "the warmth of India" venceu.

Cheguei à Índia em setembro de 1987 e, repentinamente, me perguntei se Srinivas ou Dumont faziam sentido para os cientistas sociais indianos. Tenho em mente, especialmente, a primeira conversa que tive com J. P. S. Uberoi, antropólogo indiano formado em Manchester, e que me deixou logo intrigada. Eu já conhecia as posições críticas de Uberoi, sua retórica contestadora e sua posição *swaraj* de autogoverno (*self-rule*). Portanto, não me surpreendi ao ouvi-lo dizer que a Índia de Dumont não correspondia à sua Índia, já que castas e hinduísmo não dão conta da Índia. Para este indiano *sikh*, naturalmente que uma Índia hindu é uma visão empobrecida da realidade, além de, implicitamente, excluí-lo como parte desta realidade. Minha surpresa, contudo, foi ouvir de Uberoi a afirmação de que também Srinivas não soube apreender a Índia porque, simplesmente, Srinivas não é um indiano: o fato de ele ter voltado *fisicamente* da Inglaterra não o reconciliou com a Índia. Srinivas teria permanecido inglês, segundo entendi, estudando *family, villages, caste*.

Eu conhecia muitas críticas ao trabalho de Srinivas: ele fundou e solidificou três programas de antropologia na Índia, formou novas gerações, recebeu pesquisadores estrangeiros e, no devido tempo, foi considerado o 'pai' da moderna antropologia na Índia junto com a desqualificação de seu trabalho como 'ultrapassado'. Alguns críticos de Srinivas apontavam para o fato de que ele tinha feito pesquisa de campo na sua região de origem, onde gozava de certos privilégios como brâmane, e retornado da Inglaterra. Mas nunca me havia confrontado na literatura com a dúvida sobre a 'indianidade' de Srinivas, o que me levava a perceber a existência, naturalmente idealizada, do 'bom indiano'.

De qualquer forma, ao ficar claro que nem Srinivas nem Dumont tinham compreendido a Índia, Uberoi pôde deixar explícita ainda uma outra Índia: a Índia de Uberoi se define pelos subnacionalismos não seccionistas, pela situação estável e já definida do multilingüismo, pelos movimentos de identidade regional e pela busca de um tipo de unidade (nacional?) na diversidade da cultura indiana. Na verdade, esta Índia me era familiar, no dia-a-dia das ruas, dos jornais e das estações de trem; Uberoi tinha explicitado a *minha* Índia das primeiras impressões. No entanto, me espantei com o fato de Uberoi não ter escolhido nenhum destes temas como objeto de estudo. Ele está preocupado atualmente em estudar o Ocidente, tendo em Goethe, Platão e Paracelsus suas inspirações. Seu livro mais recente procura discutir as idéias de Goethe como cientista, buscando elucidar por que vários aspectos do pensamento goethiano passaram desapercibidos aos europeus.

Procurar entender Uberoi tornou-se um desafio para mim e, acredito, moldou em muito a visão mais complexa que tenho hoje da Índia. Lá é possível identificar no mundo acadêmico personalidades que nos lembram colegas e professores brasileiros – o que talvez justifique pensar uma ‘comunidade acadêmica’? –, mas Uberoi não tinha correspondência aqui. Ele era diferente e exótico para mim: o único a não comparecer ao seminário sobre Marx e Weber, organizado pelo Max Mueller Bhavan; o indiano formado na Inglaterra que se despedia com as mãos postas, dizendo suavemente “Au revoir”. Como entender esta figura alta, muito magra com seu turbante *sikh*, desafiadora e carismática para os alunos, com um discurso ora messiânico ora pessimista, com uma personalidade ao mesmo tempo terna e finamente irônica?. “Are you going to talk about development?” foi a pergunta que me fez depois de me convidar para participar do seminário do Departamento de Sociologia. Para quem diz que não tem raiva daqueles de quem discorda – apenas os lamenta –, e considerando que eu, pessoalmente, prefiro a raiva à pena, percebi que nosso diálogo poderia ser complexo, mas possivelmente promissor.

Havia ainda mais um ponto a esclarecer: eu conhecia razoavelmente bem o caminho que o tinha feito publicar, em Manchester, sua tese de doutorado, *Politics of the Kula Ring*, livro seguido pelo controvertido artigo “Science and Swaraj” e pelos dois pequenos

*Science and culture e Goethe as scientist*. Tudo apontava para a trajetória de um antropólogo procurando sua identidade como indiano no processo de reverter a direção monopolista do Ocidente em relação às explicações teóricas. Mas havia uma certa disparidade nesta aparente coerência: em 1974, Uberoi havia publicado um artigo no qual fez um balanço dos progressos da sociologia estrutural após a Segunda Guerra, no qual incluía uma avaliação positiva do estruturalismo, do estrutural-funcionalismo e de uma vertente marxista. (Louis Dumont era o único autor explicitamente criticado.) Onde estava o Uberoi-swaraj nesta aparente concessão ao estruturalismo? Confesso que cheguei mesmo a considerar se o artigo não seria de autoria de outro Uberoi, já que as primeiras iniciais eram diferentes. Tal hipótese foi negada por T. N. Madan, editor de *Contributions to Indian Sociology*, que esclareceu que mudar, eliminar ou acrescentar iniciais era uma prática comum entre os indianos, da qual Uberoi fazia uso. (Lembrei-me depois que o 'M' de M. N. Srinivas representa 'Mysore', local de origem deste autor.)

Em breves pinceladas: *Politics of the Kula Ring* foi um reestudo do material trobriandês de Malinowski, escrito sob a orientação de Max Gluckman e editado pela Manchester University Press em 1962. Em 1968, "Science and Swaraj" desafiava os antropólogos indianos a procurarem, também na ciência, o autogoverno e, assim, oporem-se a duas tendências dominantes: a primeira apresentava uma crítica superficial quanto à dependência da antropologia indiana das escolas européias e norte-americanas; a segunda apontava para o fato de que os antropólogos indianos nunca tinham dado nenhuma contribuição original e significativa para o desenvolvimento da antropologia internacional. O resultado previsível da última postura, antevia Uberoi, era de que se multiplicariam os pedidos de empréstimo para financiar as viagens com que indianos assistiriam à próxima conferência internacional que os ensinaria a ser "originais". Enquanto não fosse possível concentrar esforços no aprendizado de como nacionalizar os problemas, levando a sério a extrema pobreza do país, os indianos continuariam a ser tanto colonizados quanto destituídos de originalidade.

*Science and culture* foi publicado em 1978 e *The other mind of Europe: Goethe as scientist* em 1984, ambos pela Oxford University Press. O primeiro livro questiona o Ocidente em dois aspectos: no

monopólio teórico que detém e na autoridade e exclusividade com que se auto-explica. Neste contexto, o mundo não-ocidental teria perdido a batalha teórica antes mesmo que ela começasse. Fazer pesquisa empírica na Índia, aceitando que métodos e teorias deveriam ser importados, obviamente não era a solução, nem tampouco ajudava a atitude passiva de ficar lamentando que conceitos emprestados não servem. No segundo livro, Uberoi arregaça as mangas para romper concretamente o monopólio da explicação do Ocidente que havia denunciado antes. Ele procura ver em Goethe o cientista com uma visão de mundo conscientemente oposta à filosofia de Newton, de Bacon e de Locke e especula por que o prestígio de Goethe no Ocidente ficou reduzido apenas ao aspecto literário da sua obra.

Dentro desta aparente coerência e linearidade, o artigo em defesa do estruturalismo parecia, no mínimo, incongruente; no máximo, contraditório. Como defender e incorporar uma teoria de origem nitidamente ocidental e, ao mesmo tempo, postular uma atitude *swaraj* que inclui, no seu extremo, até mesmo uma inversão dos papéis tradicionais entre indianos e ocidentais?

A resposta pareceu simples, inicialmente: como Uberoi me disse, ele é um *sikh* seguidor de Gandhi. Mas senti-me incompetente para tirar as implicações desta afirmação: lembrava-me da advertência de V. S. Naipaul, de que na Índia todo mundo é gandhiano e, já que cada pessoa faz uma idéia diferente do gandhismo, tal fato não esclarece quase nada. Lembrava-me também que Dumont havia ressaltado que o objetivo de Gandhi era não só de levar a Índia à independência mas, ao mesmo tempo, de salvar o hinduísmo. Por sua vez, Ashis Nandy havia mostrado que, para Gandhi, o hinduísmo era um estilo de vida e um sistema aberto de ética universal com uma capacidade inerente de integrar novas idéias. Gandhi queria organizar os hindus como parte de uma comunidade política mais ampla e não como um grupo religioso (e daí ter sido assassinado por um hindu ortodoxo).

Foi neste caminho, e ao longo de horas de conversa, que pude perceber que Uberoi se define como gandhiano através de algumas características específicas: ser gandhiano para ele significa optar política e filosoficamente por oposição ao marxismo, ao liberalismo e ao tradicionalismo. As duas primeiras correntes encontradas no

meio acadêmico indiano são contrárias ao imperialismo e ao capitalismo, mas apóiam a democracia e acreditam na ciência; a última corrente é avessa a tudo que vem do Ocidente. Como gandhiano, Uberoi adere a um sistema ético universal e se acredita um cristão: ele quer, desta perspectiva, mostrar ao Ocidente o que este não consegue perceber da sua própria realidade. Como gandhiano, Uberoi almeja colaborar por esta via para salvar o Ocidente dos seus próprios erros e, ao assim proceder, salvar a Índia do Ocidente. Não importa que seu livro não tenha muita repercussão na Europa. Na verdade, dada a estrutura de poder na academia, seria surpreendente que ocorresse o contrário. Mas ele realiza a sua tarefa assim mesmo, acreditando na possibilidade de contribuir em alguma medida para um propósito final de harmonia: ele cumpre a sua parte, "and God, mankind or nature will do the rest".

Ser gandhiano, cristão e, portanto, universalista levou Uberoi a se interessar pelos aspectos cognitivos e intelectuais dos seres humanos; inicialmente, sua ida para a Inglaterra, ainda muito jovem, tinha por finalidade formá-lo na área tecnológica e, como outros, ele hoje diz: "I had lost myself to seek science in the modern world". Com o objetivo de tornar-se um cientista e manter, ao mesmo tempo, sua integridade moral, ele reconhece que, instintivamente, desenvolveu uma atitude dupla: trabalhar com fé total no modo de conhecimento científico e, ao mesmo tempo, adotar uma postura de "ceticismo irrequieto" em relação às aplicações deste tipo de conhecimento. Depois de se formar em telecomunicações, optou pelas ciências sociais, retornando de certa forma à tradição na qual se criou em Lahore e na qual floresciam a literatura, as artes e a religião.

Assim, me pareceu que a chave para a compreensão da carreira de Uberoi estava naquela área nebulosa a que me referi anteriormente e que, grosseiramente, chamamos de 'religião', quando podemos, igualmente, designá-la por ética ou filosofia. O certo é que por ser Uberoi um *sikh* gandhiano é que podemos compreender sua opção e dedicação à análise das dimensões universais do conhecimento humano. Neste contexto, Uberoi despreza a idéia de uma ciência social neutra que destrói a diversidade, mas reconhece o quanto o estruturalismo tem de profunda afinidade com a gramática e a filologia, soberanas entre as ciências na Índia. Para Uberoi, presumo, os princípios do estruturalismo podem servir de canal possível de co-

municação científica entre o Ocidente e a Índia: preocupado com a cognição e o intelecto humano, é através da lingüística – na sua manifestação ocidental como estruturalismo, ou oriental como gramática – que as barreiras podem ser cruzadas e, assim, atingir-se um universalismo modificado. Foi justamente por ter ficado preso à visão de mundo ocidental, apesar de sua inquietação existencial e intelectual, que Weber não conseguiu desenvolver uma teoria de poder que incluisse o poder mental do homem sobre si mesmo; seu modelo de poder baseava-se nas ciências físicas. (Portanto, o que faria Uberoi num seminário sobre o pensamento weberiano?)

### III

To me God is Truth and Love; God is ethics and morality;  
God is fearlessness.

Mahatma Gandhi

Estava, assim, resolvido o ‘mistério’ de Uberoi, que me chamava a atenção para dois aspectos importantes: primeiro indicava a possibilidade de uma antropologia qualificada em termos de religião, fenômeno para mim, até então, inconcebível, senão contraditório. No entanto, Uberoi havia me mostrado como sua visão ‘religiosa’ do mundo informava seu trabalho antropológico. Foi aí que me lembrei, também, das dificuldades que os indianos enfrentam quando procuram conceber um secularismo que não marginalize a fé religiosa; dos artigos de antropólogos que discutem “the quest for hinduism”; e das controvérsias – históricas ou contemporâneas – sobre as relações entre religião e política em países asiáticos. Uberoi não era um fenômeno único. A outra questão que a discussão com Uberoi despertou dizia respeito aos enormes problemas éticos que são gerados no encontro entre os indianos e o Ocidente, especialmente quando se tem o universalismo como horizonte ideológico. O livro de Uberoi sobre Goethe, por exemplo, não vende no Ocidente porque, como Uberoi sabe e diz, a recompensa externa é para aqueles que vendem a Índia. Se o seu livro tivesse boa aceitação, se ele fosse devidamente apreciado, este fato significaria um reconhecimento de que ele, Uberoi, é melhor europeu que os próprios europeus. Assim, o contato com Uberoi me fez perceber que adotar uma atitude *swaraj*

pode levar a um tipo de universalismo que extravasa da cosmovisão científica para o nível existencial, explicando até mesmo o gesto corriqueiro de combinar a saudação hindu com a expressão francesa "au revoir".

Na verdade, a Índia de Uberoi é mais uma construção entre outras. Encontrei, como esperava, as imagens da Índia das castas e das aldeias já ultrapassadas. 'Religião', mais especificamente o hinduísmo, ganhava espaço, desde a publicação, em 1977, do livro de Veena Das. Das, aluna de Srinivas, mas influenciada por Dumont, conseguiu mostrar as vantagens de se ser uma *insider*, analisando as teorias hindus sobre castas e rituais a partir de textos clássicos. Recém-lançado, encontrei também o livro de T. N. Madan sobre o hinduísmo, especificamente sobre o tema da não-renúncia na cultura hindu. Madan discute os valores da domesticidade e do desapego, a diferença entre pureza e auspiciosidade, a dialética entre o ascetismo e o erotismo, e os temas da vida e da morte. Baseado em pesquisa de campo entre os *pandits* de Kashmir e em literatura contemporânea, Madan dialoga implicitamente com Dumont ao afirmar a não-renúncia como valor. Dumont, se lembramos, considerou a renúncia como a linguagem universal da Índia, e o renunciador, como o equivalente ao indivíduo no Ocidente. Não-hindu, mas um *sikh*, Uberoi havia optado por estudar o Ocidente; outros antropólogos, como o jovem Surendra Munshi, escolheram um caminho weberiano ou, como Sudipta Kaviraj, a opção teórica marxista. Em todos os casos, no entanto, notei como a identidade da antropologia indiana trazia a marca do diálogo com o Ocidente, quer na afirmação dos valores hindus, na rejeição ou aceitação de Dumont, quer na reversão dos papéis habituais do 'nós' e do 'outro', ou no questionamento da situação de opressão entre as duas civilizações. Presente, em todas estas versões, um sentimento ético e uma problemática que poderíamos entender como político-religiosa de um universo construído no diálogo com o opressor.

Este fato não é de estranhar, dada a situação de colonização recente da Índia. Mas foi na observação das trajetórias intelectuais dos antropólogos que despertei para o tema da construção da identidade sob as condições de colonização, e foi este interesse que me dirigiu aos estudos que os próprios indianos têm desenvolvido a este respeito. Ashis Nandy, misto de cientista social, psicólogo e histo-



riador, oferece uma das mais originais sugestões, apontando para a idéia de um "inimigo íntimo" que os indianos incorporam e com o qual convivem, e que lhes permite uma visão alternativa do universalismo ocidental. (É interessante notar que Uberoi considera que ambos – ele e Nandy – estão desenvolvendo uma "crítica gandhiana da civilização ocidental"; no entanto, enquanto Uberoi escolhe o caminho do intelecto, Nandy opta pela afetividade, e se Nandy é um otimista, Uberoi "is not so sure".)

Ashis Nandy usa como metáfora a história que se conta sobre o encontro entre os sacerdotes astecas e os conquistadores espanhóis quando estes chegaram ao México. Tendo os espanhóis comunicado aos astecas que os deuses destes tinham morrido, os sacerdotes optaram por segui-los em seu destino e também morrer. Nandy diz que esta história possivelmente teria um outro fim, caso se tratasse de indianos, e especula sobre uma provável resposta hindu à mesma situação: os sacerdotes, no caso brâmanes, se converteriam imediatamente e, quase certo, teriam composto elegantes elegias (*prásasti*) para honra dos conquistadores e seus deuses.

Esta seria a situação aparente. Na verdade, nada indica que, de uma hora para outra, o universo teria ganho mais um punhado de bons cristãos. Mais provavelmente, a fé hindu dos sacerdotes brâmanes continuaria intacta e, passado algum tempo, o cristianismo que aparentavam professar começaria a dar indícios de ter se transformado, perigosamente, numa nova variação do hinduísmo. Tal fato se explica porque faz parte da doutrina hindu, lembra Nandy, o princípio da integridade de cada ser sob condições adversas.

Em termos ocidentais, a atitude asteca é a atitude dos corajosos; a resposta hipotética dos sacerdotes brâmanes, a dos hipócritas e covardes, uma resposta que incomoda os ocidentais, que valorizam a coragem, o orgulho e a masculinidade. Nandy desconfia, no entanto, que pior que a aparente covardia e rala masculinidade dos indianos é, para os ocidentais, o fato de que, na sua relação, eles não saem do palco e, quem sabe, podem reaparecer em momento oportuno. Os astecas, mais aguerridos, são menos incômodos: ao se imolarem, abandonam o palco e deixam-no livre para aqueles que os destruíram.

Esta visão de Ashis Nandy é colorida pela percepção compreensiva de um *insider*. Para outros, ela apenas esconde uma verdade

incômoda: V. S. Naipaul, por exemplo, considera que a filosofia hindu, ao premiar aquele que se retira e se abstém, só faz diminuir os homens intelectualmente, impedindo-os de responder a qualquer coisa que constitua um desafio; em outras palavras, ela impede o crescimento. Deste modo, a história da Índia se repete constantemente: vulnerabilidade, derrota e retirada.

To survive in subjection, they have preserved their sanctuary of the instinctive uncreative life, converting that into a religious ideal.

V. S. Naipaul

(*A Wounded Civilization*)

Em Naipaul encontramos o lamento do hindu de Trinidad que não encontra a Índia idealizada, a Índia heróica de uma civilização milenar. Em seu lugar está o atraso, a pobreza, a ausência de uma vontade poderosa. De forma diferente, para Ashis Nandy, as características que o Ocidente despreza no indiano, incluindo aí a suposta fraqueza na apreensão da realidade, seu ego frágil, a obediência fácil às autoridades políticas e sua presença pouco marcante nas situações sociais, fazem, pura e simplesmente, parte da lógica de uma cultura que experimenta problemas de sobrevivência há várias gerações. Ao invés de deplorar a Índia contemporânea, no estilo de Naipaul, a Índia de Ashis Nandy mostra fraquezas, mas fraquezas que não derivam de uma submissão à autoridade, mas de um certo talento para a vida, e de um certo tipo de fé na existência.

No seu dia-a-dia pouco heróico, o indiano seria o sobrevivente arquétípico. Com a engenhosidade feminina dos fracos e vitimizados, o indiano está sempre barganhando, mas ele mesmo se recusa a ser possuído psicologicamente. Para ele, a derrota é um desastre, mas pior é a perda da própria essência, porque desta forma é preciso vencer o vencedor de acordo com valores alheios. É melhor, portanto, ser um rebelde cômico que um oponente poderoso e sério. Melhor ser um inimigo odiado, declaradamente desvalorizado, que um oponente dominado. Para o indiano, diz Ashis Nandy, para viver é melhor, às vezes, parecer morto aos olhos alheios, de forma a permanecer vivo aos próprios olhos.

A argumentação de Ashis Nandy ajuda a esclarecer vários pontos, entre eles que a procura *swaraj* de Uberoi e de outros antro-

pólogos, na medida em que se define como verdadeiramente indiana, vem embutida ou acoplada a uma visão universalista. Em outras palavras, ela inclui o diálogo com o Ocidente, mesmo que esse diálogo seja unilateral, como no caso de Uberoi, ou íntimo ou introjetado, como no sentido de Nandy. É possível, neste contexto, questionar-se até que ponto os indianos não estarão inventando um novo Ocidente na sua procura universalista, da mesma forma que, anteriormente, a Europa construiu um 'orientalismo'. O certo, no entanto, é que, no processo, forja-se uma nova concepção de universalismo.

O universalismo indiano difere do ocidental na medida em que a Índia teria procurado capturar a diferença entre as duas civilizações dentro do seu próprio domínio cultural; não meramente na base de uma visão do Ocidente como politicamente intrusivo ou culturalmente inferior, mas olhando a Índia ocidentalizada como uma sub-tradição local, resultado de uma forma 'digerida' de outra civilização. Assim, enquanto para o europeu a Índia é o 'outro', um duplo, um diferente, que não afeta, necessariamente, sua visão de mundo cotidiano, o indiano teria internalizado o Ocidente. Deste modo, exemplifica Ashis Nandy, é possível entender porque Rudyard Kipling, quando optou por se definir como ocidental, precisou deixar para trás e internamente negar toda a sua infância indiana: ele não pôde ser ocidental e indiano ao mesmo tempo. O indiano comum, no entanto, mesmo quando se define como indiano, é duplamente indiano e ocidental. Esta foi a minha experiência com Thomas, o jovem cultivador de orquídeas, e talvez seja esta, também, a atitude presente na decisão de Uberoi, em fazer de Goethe seu objeto de estudo. (Recentemente surpreendi-me ao ver Marguerite Yourcenar desvendar o mesmo processo na personalidade de Yukio Mishima.)

A internalização do Ocidente se dá, contudo, em níveis diferentes na vida indiana e, freqüentemente, Índia e Ocidente parecem nunca se encontrar. E. M. Forster e o próprio Kipling sugeriram esta visão. Mas Ashis Nandy argumenta que a familiaridade pode, também, gerar distância. Se existe um Ocidente endógeno ou um Ocidente com um lugar definido na cosmologia indiana, não há porque ele ser visto como, necessariamente, o invasor por excelência. Desta forma, o conflito entre o Ocidente e o Oriente, que existe, não é vivido como o conflito central na vida indiana. Depois de quase quatrocentos anos de exposição ao Ocidente, sentimentos de impotên-

cia, de autodesprezo, convivem com uma profunda autoconfiança e com uma convicção interna de que o Ocidente pode ser usado para benefício próprio. Aqui, finalmente, podemos compreender melhor a postura de Uberoi em se considerar, intimamente, mais fiel à Europa e mais digno do cristianismo que os europeus e cristãos ocidentais, justamente por ser um verdadeiro 'indiano'.

## IV

To this day the political sphere in actual Indian life appears as one of several boughs carefully grafted on to a huge Indian tree.

Louis Dumont

(*Nationalism and Communalism*)

Neste ponto, podemos observar que, comparada à Índia, a concepção de universalismo no meio intelectual brasileiro é pobre. Se durante o modernismo chegamos a nos aproximar da concepção europeia através, por exemplo, da idéia de 'concerto das nações', na maior parte da nossa história intelectual predominou uma cópia empobrecida do universalismo europeu. Como diz Antonio Candido, para nós a Europa já é o universal. Nós copiamos a Europa, mais especificamente a França, e fazemos do que é particular em outras terras o nosso modelo universal. Por outro lado, temos a nosso favor a idéia poderosa de sociedade, de um todo social, de um estado-nação como projeto. Liberais e autoritários, nossos pensadores políticos, jornalistas, romancistas lançaram vários modelos de Estado, e mesmo os cientistas sociais das últimas décadas não puderam evitar a adesão a um ou outro modelo de nação.

Comparado ao Brasil, a situação da Índia é inversa: poderosa no seu cosmopolitismo, ela esbarra na dificuldade de construção nacional, neste século de nacionalidades e nacionalismos. Enquanto o Dr. Aziz, *doublé* de E. M. Forster, antevia, em 1924, o dia em que a Índia se tornaria independente – "India a nation! What an apotheosis! Last comer to the drab nineteenth-century sisterhood!" – ele não escondia a visão da Índia como civilização e, com alguma perplexidade, acrescentava: "She, whose only peer was the Holy Roman Empire, she shall rank with Guatemala and Belgium perhaps!"

A transformação da Índia em nação não se faz sem dor. A impressão que se tem como observador é que se trata de uma civilização que não cabe numa nação. Entre os cientistas sociais com quem conversei, predominava a idéia de que a nação era mais uma herança infeliz do colonialismo inglês: um povo, uma língua, uma religião, um território, logo, uma nação – esta é uma fórmula que não se aplica à Índia. Em geral, religião ou diversidade lingüística encabeçam as dificuldades: não importa muito que a religião seja vivida como essência ou valor, ou, de forma diferente, vista como signo ou instrumento para propósitos políticos ou vantagens econômicas. O fato é que a religião (ou a língua) é usada para fins seculares e consolida uma diversidade étnica na qual a acomodação, mais que a integração, seria o caminho para uma unidade nacional.

Esta perspectiva de T. N. Madan pode ser comparada a outros pontos de vista que procuram explicar a mesma dificuldade: para Ashis Nandy, a superposição entre religião e nacionalidade nunca foi um traço significativo na personalidade indiana. A cultura indiana tem rejeitado a consciência nacional que o Ocidente procura impor e se protege atrás do próprio estereótipo de que o indiano está sempre contemporizando. Já Naipaul, vendo na nacionalidade um valor positivo, condena o hinduísmo pela ausência de idéias nas quais se possa basear uma concepção de Estado, apontando a falta elementar do valor de contrato entre os homens. Ele nota amargamente que políticos falam de “integração nacional”, sem nem mesmo desenvolver um conceito de “povo”: na visão de mundo gandhiana, por exemplo, do Gram-Raj (governo de aldeia) salta-se direto para o Ram-Raj (o reino de Deus), sem deixar lugar para a idéia da Índia como uma totalidade.

Louis Dumont talvez apresente a reflexão mais sociológica. Se a nação, na sua concepção moderna, se define como um grupo político unido de acordo com sua própria vontade e tendo certos atributos comuns (território, história e outros traços opcionais), ela não pode se construir baseada exclusivamente na religião de um povo. Na sociedade moderna, a vida política e social, tanto quanto o Estado, foram secularizados: a esfera da religião é independente da organização política; é autônoma, com seus próprios valores e definida individualmente. Na Índia, contudo, predominam as comunidades religiosas que se opõem entre si no fenômeno normalmente designa-

do como comunalismo. O comunalismo difere do nacionalismo pelo lugar que a religião ocupa mas, ao mesmo tempo, o elemento religioso que entra na sua composição é apenas uma 'sombra da religião' – isto é, um signo da distinção de um grupo em relação a outros. É a este aspecto que Madan se refere quando diz que a religião é "usada" para fins políticos ou econômicos.

[...] Hindus have not been particularly self-conscious about their religions as an isolable aspect of their world-view or of their way of life.

T. N. Madan  
(*Non-Renunciation*)

Neste contexto, o comunalismo apresenta-se de forma ambígua: ele pode aparecer tanto como uma transição genuína na direção da construção da nação quanto como uma tentativa da parte da religião de opor-se à transformação, permitindo apenas uma aparência externa de um Estado moderno. Na Índia, hindus e muçulmanos têm uma convivência de séculos, mas tal coexistência não produziu nenhuma síntese ideológica, talvez apenas a síntese da oposição aos estrangeiros invasores: "We may hate one another, but we hate you most" foi o que disse o muçulmano Dr. Aziz para seu amigo Fielding no final de *Passagem para a Índia*.

De um lado, portanto, o universalismo que incorpora o 'inimigo'; de outro, o sentimento comunalista exclusivista. Um modelo de nação que tome em consideração, no nível político, as distinções religiosas encontradas na sociedade indiana ainda não parece claro, fato atestado historicamente pela separação do Paquistão e, hoje, pelas sangrentas disputas comunistas. A esfera do político parece que não consegue se impor como domínio independente. Fica, então, a pergunta se num contexto em que o político é apenas este galho enxertado numa velha árvore, como diz Dumont, a religião não constitui a seiva que nutre a árvore? E, neste caso, será viável um modelo de nação no sentido moderno, correspondendo à dominância do individualismo como valor, se estamos falando, justamente, da Índia, a sociedade hierárquica por excelência?

## V

'Tell me about subtext', he said. 'It's a term modern theatre people are very fond of. It's what a character thinks and knows, as opposed to what the playwright makes him say. Very psychological'.

Robertson Davies  
(*World of Wonders*)

Comecei este texto relatando o meu encontro com Thomas e, através do exame da trajetória de J. P. S. Uberoi, prossegui na busca da minha 'realidade' desta experiência de viagem. Esta procura me levou a examinar, junto com Ashis Nandy, o tema da construção do *self* e a concepção alternativa do universalismo para, finalmente, focalizar o lado não-universal da Índia: o comunalismo. Procurando fazer sentido intelectual e, ao mesmo tempo, ser fiel a uma procura existencial, fechei com Dumont-sociólogo o que havia começado com Thomas-comunalista. Parece que é assim que funciona a cabeça dos antropólogos: juntando Thomases e Dumonts, vivem pretensiosamente procurando desbanalizar a existência e a teoria. O grau de sucesso que podem chegar a atingir fica em suspenso.

Há um outro aspecto que também ficou em suspenso e que surge como 'subtexto': ao tocar em temas como a relação entre ética e religião na construção do *self* indiano, ao procurar ligá-los com as noções de civilização, nacionalidade, todo social, ao discutir trajetórias intelectuais de cientistas sociais, fui trazendo à tona traços que dizem respeito ao nosso mundo intelectual brasileiro e a problemas com que convivemos no nosso dia-a-dia, da mesma forma que a nossa experiência esclarece certos aspectos no mundo acadêmico indiano. Termino, portanto, tentando deixar explícito, no texto, dois pontos que resultaram desta procura do efeito especular da Índia.

O primeiro deles diz respeito à hipótese que lancei numa pesquisa anterior sobre o desenvolvimento da antropologia no Brasil. Observando o caso brasileiro e comparando-o com a antropologia/sociologia desenvolvida na França e Alemanha, considerei que os parâmetros que definem a ideologia de *nation-building* têm, desde o início do século XIX, orientado, senão definido, um determinado estilo de ciência social. Ele se desenvolve em países que adotam uma forma de conhecimento que tem como objetivo encontrar solu-

ções para os problemas de sociedades nacionais no caminho para a modernidade. Foi assim com a França da “Classe des Sciences Morales et Politiques” do Institut National, suprimida em 1803, quando ficou aparente o perigo de um tipo de pensamento crítico que não servia aos interesses dos grupos dominantes. Foi assim no início do século XX nos Estados Unidos. E foi também a ideologia de modernidade em que o Brasil se viu mergulhado nos anos 30 e 40 que fez com que grupos economicamente dominantes esperassem que as ciências sociais viessem a forjar uma elite intelectual capaz de guiar os destinos do país. Que as primeiras turmas formadas na USP se vissem como aprendizes de feiticeiro dos políticos liberais apenas reforça a proposta que vincula o desenvolvimento das ciências sociais à ideologia de construção da nação.

Na época, especulei sobre o caso indiano já que, de forma diferente do Brasil, a Índia não se vê como parte do Ocidente e deseja manter vivas suas tradições culturais. Os antropólogos indianos tinham ainda um outro desafio pela frente: desde a década de 60 e, mais especificamente, em polêmico artigo publicado em 1978, Louis Dumont, reconhecido como a maior autoridade ocidental contemporânea sobre a Índia, havia negado a possibilidade de a antropologia se desenvolver em contextos onde não se encontrassem os mesmos valores ideológicos que deram origem à antropologia no Ocidente. Em outras ocasiões, Dumont havia explicitamente posto em dúvida o futuro da antropologia na Índia, observando que uma sociologia hindu era uma contradição em termos.

A implantação das ciências sociais na Índia e o apoio governamental dado à sociologia nos anos 50 parecia, contudo, corroborar uma visão semelhante à encontrada no Brasil. A década de 50 viu o desenvolvimento dos estudos sobre parentesco, família, castas e aldeias. Neste período da Índia pós-independência, seguia-se as pegadas de M. N. Srinivas, com a pesquisa de campo sendo vista como forma de responder aos projetos de desenvolvimento dos economistas que deixavam de lado a problemática cultural. Ao desembarcar na Índia, entre as muitas perguntas que eu levava, estava a curiosidade em saber como a terceira ou quarta geração intelectual depois de Srinivas concebia seu papel acadêmico e cívico. A literatura recente, por si só, não trazia todas as respostas: a antropologia indiana poderia passar tranquilamente por uma vertente moderna da antro-



pologia internacional em termos de qualidade e seriedade. Os temas eram locais, naturalmente: hinduísmo, violência de castas, violência de grupos religiosos, concepção da morte em diferentes castas. Mas era, também, preciso entender melhor o *swaraj* Uberoi e sua relação com Goethe. Como Uberoi não era um caso único, era preciso entender, ainda, as recentes pesquisas de antropólogos indianos na Holanda e Dinamarca e os estudos sobre medicina ocidental em Cambridge, Massachusetts. A Índia tinha produzido, além disso, um dos mais importantes debates sobre a natureza da antropologia, na série "For a Sociology of India", iniciado em 1957 por Dumont e vivo até hoje, nas mãos de antropólogos indianos, nas páginas de *Contributions to Indian Sociology*.

Descobri, mais uma vez, que a prática da antropologia não faz dos antropólogos informantes menos defensivos quando fui convidada a participar do colóquio de sociologia na Universidade de Delhi e discutir o desenvolvimento da antropologia no Brasil. Tendo exposto as minhas idéias, percebi que, conscientes de uma identidade de dimensões civilizatórias, os antropólogos indianos não se reconheciam nos problemas que enfrentamos: eles se consideram imunes às ideologias de *nation-building* pelas razões mencionadas anteriormente – *nation-building* é problema importado do Ocidente e responsável pelos conflitos graves que a sociedade indiana atravessa. Ideologias nacionais podem ser importantes para as ciências sociais em outros contextos, como Brasil e Austrália, por exemplo, da mesma forma como o foram para a França do século XIX. Ouvi o comentário jocoso de que, caso fosse possível dar aos ingleses uma "truth drug", estes possivelmente reconheceriam também que ideologias imperialistas formam importante componente na definição da disciplina. (Descobri, nesta ocasião, que o Brasil está tão longe da Índia quanto a Índia do Brasil. Tive a experiência de me ver no papel de informante de um país desconhecido, a respeito do qual se questionava o tipo de relacionamento entre 'portugueses' e 'negros'. Ao mesmo tempo, as nossas realizações intelectuais eram discutidas com conhecimento e desembaraço, especialmente a teoria da dependência e a teologia da libertação. Ambas, descobri, despertavam a atenção dos sociólogos indianos pelo caráter alternativo que apresentam aos modelos europeus, quer acadêmicos, quer religiosos.)

Dar o soro da verdade aos antropólogos indianos, no entanto, não é tarefa fácil. Com humor e elegância, Uberoi desconversou e encerrou o seminário, quando procurei reverter a discussão para o caso indiano. Os resultados das minhas conversas particulares com cada um dos participantes do seminário não puderam se somar naquele contexto. Os indianos parecem especialmente conscientes dos poderes da ambigüidade, no que são favorecidos pelo manejo requintado e fascinantemente polido da língua inglesa, uma arte de que se orgulham como herança milenar da sua civilização e que se manifesta nos vários idiomas nos quais se expressam. Em suma, *nation-building* é problema para países novos, do que eles estão excluídos.

Confesso que a argumentação não me convenceu totalmente e minha hipótese – não tão original – é que a mesma tensão entre universalismo e comunalismo que vimos anteriormente se reproduz nas ciências sociais como tipo de conhecimento e no papel do antropólogo como cientista e cidadão. A ideologia de construção nacional aparece camuflada; *nation-building* não é um tema em si, mas sua presença (residual?) pode ser percebida até em um trabalho tão *sui generis* como o de Uberoi: afinal, o universalismo subjacente ao livro sobre Goethe não nasce de uma percepção gandhiana da humanidade? Não é este universalismo-cum-comunalismo, no mais puro estilo hindu, que faz com que Uberoi dedique *Science and culture* à memória dos mártires de Turkman Gate na batalha de 16 de abril de 1976? Não é por que procure a definição de uma Índia (universalista) que Uberoi tenta exorcizar o Ocidente como “inimigo íntimo” debruçando-se sobre Goethe, apesar de saber que será pouco lido? Não será pela mesma razão que antropólogos indianos são extremamente bem formados em teorias clássicas européias de forma a procurar uma alternativa sólida para os problemas já previamente definidos para eles na Europa e nos Estados Unidos? E o que dizer das tentativas de se definir o “bom indiano”? Não é igualmente pela necessidade de se afirmarem como indianos que cientistas sociais dedicam tempo e energia discutindo com europeus as teorias marxistas e weberianas, mesmo tendo a certeza de que aquilo que os visitantes reterão será apenas um verniz superficial do que foi discutido tão profunda, criativa e apaixonadamente em solo indiano?

É certo que *nation-building*, na ideologia dos cientistas sociais indianos, se apresenta de forma diferente do que estamos habituados: o descrédito no Estado e no governo e as dúvidas sobre a possibilidade de algum dia poder-se pensar em uma nação indiana se enraizam num ceticismo profundo e, aparentemente, são contrabalançados apenas pela consciência de uma civilização que se define por uma visão ética que nasce de uma atitude que chamaríamos de 'religiosa'. Não podemos nos esquecer, porém, da máxima antropológica que diz que o contexto favorece o significado: assim, se um livro sobre hinduísmo é, normalmente, visto entre nós, brasileiros e ocidentais em geral, como um estudo sobre religião – incluído, portanto, na subcategoria chamada de 'antropologia da religião', ou 'antropologia das representações' –, no contexto comunalista da Índia, este mesmo livro pode representar um esforço de definição da mais pura 'indianidade'. A tendência marcante na direção dos estudos sobre religião na antropologia desenvolvida por indianos na última década parece indicar esta possibilidade. Da mesma forma, podemos aí incluir os novos estudos sobre violência comunalista e a recente tendência de, pela primeira vez, cruzarem-se as barreiras de casta na pesquisa antropológica. Em outro nível, me chamou a atenção a prática cívica dos sociólogos de se responsabilizarem pelos protestos contra a política de desenvolvimento nuclear, desta maneira 'protegendo' os físicos de represálias governamentais. Neste contexto, observei também o prestígio dos economistas, intocado desde a época da independência: são eles que detêm a hegemonia das ciências humanas na Índia, pela simples razão de que é deles que se esperam os projetos para vencer a pobreza e atingir a modernidade. (Uma brincadeira reveladora é a de chamar de 'hipergamia' – casamento com homem de casta superior – os casamentos existentes entre sociólogos e economistas.)

Finalmente, é importante não esquecer aquele traço peculiar à cultura indiana que mencionei anteriormente: a distinção entre o que é 'verdadeiro', ou 'verdade', do que é 'real' ou 'realidade'. Se a realidade, para um hindu, é o resultado de uma fidelidade ao seu *self* interior, Ashis Nandy está justificado, como reconhece, em falar do Ocidente como uma única entidade política, da história e do cristianismo como sinônimo do Ocidente, e do hinduísmo como indianidade. Mesmo que nenhuma destas afirmações seja verdadeira, todas

são realidades. A minha hipótese de que as preocupações de *nation-building* não estão ausentes pode se confirmar: por não corresponderem a uma imagem interior, por se tratarem de um aspecto indesejável, elas não podem ser aceitas como 'realidade'. No entanto, pela mesma razão por que internalizaram o Ocidente, estas preocupações não podem ser negadas como 'verdadeiras'.

## VI

This, I suspect, is another way of restating the ancient wisdom – which for some cultures is also an everyday truism – that knowledge without ethics is not so much bad ethics as inferior knowledge.

Ashis Nandy  
(*The intimate enemy*)

Comparados à Índia, pode-se dizer que tivemos, ao mesmo tempo, mais sorte e mais azar pela ausência aqui de interlocutores da estatura de um Louis Dumont, de um Weber ou de um Marx. Até mesmo Lévi-Strauss, quando nos escolheu geograficamente, viu xavantes e bororos, e não a sociedade nacional. Não fosse o interessante depoimento de *Tristes tropiques*, desconheceríamos mesmo qualquer impressão deixada no mestre.

Somos, portanto, pobres em exotismo: desconsiderados como um tipo de civilização a ser contrastada com o Ocidente, não tivemos interlocutores privilegiados que nos desafiassem em termos de um diálogo com centros europeus. Aos olhos dos países mais desenvolvidos, nosso papel nunca foi de um 'outro', de um tipo alternativo de civilização. Na verdade, parece que nunca ultrapassamos o papel desinteressante de 'subdesenvolvidos', ou, talvez pior, de país que aspira ao desenvolvimento e à modernidade. (E, se não chamamos a atenção dos europeus, conseqüentemente não existimos para os indianos.)

Esta situação tem duas faces: de um lado, constatamos uma certa autonomia para desenvolver nossas idéias de forma mais descompromissada, fato para o qual Otávio Velho chamou a atenção, falando dos "privilégios do subdesenvolvimento". Nossos problemas podem ser, em princípio e em grande medida, por nós definidos, de modo que não partilhamos o sentimento penoso dos sociólogos

indianos quando se queixam que seus problemas intelectuais são preestabelecidos no Ocidente. Podemos acrescentar aí o fato de nos expressarmos e publicarmos em português, esta língua morta de que fala Giannotti, e que faz com que o nosso isolamento aumente. Afinal, só nos expomos quando apresentamos nossa face em inglês. Posto que esta não é uma garantia de diálogo – veja-se a experiência dos cientistas sociais indianos e, no contexto deste relato, de Uberoi em particular, que publicam nada mais nada menos que pela Oxford University Press –, a escolha pelo português permite-nos optar, até certo ponto, por manter o discurso no âmbito de uma comunidade acadêmica com limites bem definidos.

O outro lado da moeda é que, desprovidos de um diálogo externo efetivo que corresponda à promessa ideológica de uma universalidade na ciência, e restritos a uma comunidade relativamente fechada, nossos vícios estão sujeitos a proliferar impunemente. Não é preciso lembrar que uma ética é condição indispensável para o desenvolvimento do pensamento social: se a sociologia nasceu da crise vivida no século XVIII e que foi herdada pelo século seguinte, seu propósito central estava na procura de uma solução para a crise moral da sociedade; não de outra moralidade de colorido místico no estilo medieval, mas uma moralidade positiva baseada na crença do conhecimento proveniente de fatos empiricamente demonstráveis.

No Brasil, o compromisso moral das ciências sociais parece ter assumido uma versão predominantemente política: tanto a vertente sociológica caracterizada pela teoria da dependência, por exemplo, quanto a vertente antropológica que desenvolveu a teoria do contato interétnico parecem exemplificar bem esta direção que predominou, talvez, até o início da década de 70. Na Índia, como vimos, o compromisso moral é um compromisso ético-religioso que inclui e combina o universalismo com o comunalismo, compromisso que atinge até os problemas 'políticos' de construção nacional.

O que é um truísmo na Índia – a necessidade de um embasamento ético na procura do conhecimento – para nós é aspecto a ser lembrado. A ida à Índia me fez lembrar que sem um projeto ético ou moral, em qualquer das suas versões, podemos facilmente recair na nossa inclinação secular de fazer das idéias modismo. Não foi apenas Lévi-Strauss quem chamou a atenção para a tendência dos brasileiros em fazer de idéias e teorias instrumentos de prestígio, e

se impressionou, já na década de 30, com o fato de que seus alunos paulistas estavam sempre mais bem informados da última proposta teórica européia do que os professores franceses. (Talvez aqui possamos entender mais a nossa predileção pelo inexistente 'encompassar' do que pelo insípido 'englobar'?) Além de Lévi-Strauss, o nosso Sérgio Buarque já havia alertado para o fato de que, freqüentemente, no Brasil a motivação para o conhecimento não é sempre intelectual, mas social, e visa, primeiramente, ao enaltecimento e à dignificação daqueles que o cultivam. Nesta década atual de propostas globalizantes, da mitologia unificada e planetária de que nos fala Roberto Schwarz, a tendência ao consumismo acadêmico pode atingir proporções desastrosas: o artigo comprado da moda nega tradições nacionais e a procura de culturas 'genuínas', na ilusão de um universalismo que, pelo menos na arena política, não existe. Se na Índia o culto da tradição leva ao perigo do conservadorismo — disse-me um antropólogo que é mais fácil organizar-se lá um seminário sobre o clássico Weber ou o antiquado Redfield que sobre um Geertz atual —, no Brasil queimamos etapas, somos mais modernos hoje que os pós-modernos. Neste processo, corremos o sério risco de, depois de exorcizarmos a teoria da modernização, vivenciá-la ideologicamente no dia-a-dia acadêmico.

Fica, então, a questão delicada: na Índia, muitas vezes me espantei com a profundidade e extensão que os cientistas sociais demonstravam sobre os clássicos da sociologia e da antropologia e me perguntei se eles não sabiam *demais*. Perguntei-me se o preço que pagavam pela qualidade da antropologia que desenvolvem não era excessivamente alto, fazendo com que só se pudesse ser criativo *depois* de comprovada a competência. No Brasil, a questão é outra: na ausência de uma ética moral e na crise de uma ética política; na falta de interlocutores que possam nos dar a dimensão do nosso fazer, até que ponto não corremos o perigo de continuar reproduzindo a mesma coisa, independentemente da sua cara nova, fazendo o mesmo, ou menos do mesmo, porque incapazes de combinar o novo com o velho. Mesmo ruim, a tradição tem sempre a força potencializadora de um guia e proporciona garantia de uma certa densidade: "mesmo ruim" é expressão do Roberto Schwarz, tão mais feliz quanto parece expressar o cerne da nossa infelicidade e inferioridade. Quem sabe não é possível trocar experiências com a Índia? Enquanto os con-

vencemos das possíveis fontes de liberdade que advêm de uma certa irresponsabilidade de novo mundo, reaprendemos, com eles, que sem uma proposta ética e uma moralidade tradicional o conhecimento empobrece, declina, ou morre.

## CAPÍTULO 9

### DIÁLOGOS, DEBATES E EMBATES

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.

Madan, 1982c:417

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 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 coletados por ela, 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*, quando inaugurou a publicação de discussões teóricas a que 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<sup>1</sup>.

Estas 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 (Dumont, 1978). Aqui é interessante notar que foi Dumont que um dia denunciou as implicações ideológicas do conceito de ‘comunidade’ no pensamento ocidental (1970, cap. 6), mas que, quando trata da disciplina, faz da “comunidade antropológica” algo concebível, senão desejável.

Geertz parece mais cético: ele próprio não se incomoda em perpetuar o debate dentro da antropologia e, recentemente, fez de Evans-Pritchard o protótipo do vilão colonial e de Ruth Benedict a figura notável simplesmente por haver popularizado a disciplina (Geertz, 1988; Peirano, 1989). Se um dia os antropólogos foram heróis, para Geertz hoje eles são simples mortais, cheios de fraquezas,

1. 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 “Population in Kaduwaga”.

dúvidas e ansiedades. 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" (1988:146), o que justifica plenamente o empreendimento.

Nesta 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 (Santos, 1988), 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 (Wortis, 1975:163).

Mais de cinquenta anos depois desta 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 trabalho 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, trinta 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: fran-

ceses, ingleses, indianos, alemães, neozelandeses. 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<sup>2</sup>, 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 interpares para que a ciência se viabilize (Cardoso de Oliveira, 1989), este debate, para além da curiosidade etnográfica, talvez possa nos esclarecer sobre os limites possíveis de um entendimento dentro das ciências sociais tornando, quem sabe, mais realistas as nossas expectativas.

Seguindo este roteiro de preocupações, dividi o trabalho 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 École des Hautes Études e a Universidade de Oxford, respectivamente. Talvez por razões semelhantes porque não há em nossas bibliotecas periódicos importantes como *Africa* ou *Oceania*, também

---

2. Infelizmente não tivemos acesso a toda a coleção de artigos. Estes foram os trabalhos consultados: Dumont, L. e Pocock, D. 1957; Bailey, F. G., 1959; Dumont, L. e Pocock, D. 1960; Saran, A. K., 1962; Madan, T. N., 1966; Dumont, L., 1966; Madan, T. N., 1967; Uberoi, J. P. S., 1968; Kantowsky, D., 1969; Singh, Y., 1970; Ahmad, I., 1972; Selwyn, T., 1973; Uberoi, J. S., 1974; Sharma, K.N., 1975; Madan, T. N., 1976; McLeod, W. H., 1978; Mukherjee, R., 1979; Bhaduri, A., 1980; Saberwal, S., 1982; Madan, T. N., 1982; Burghart, R., 1983; Saberwal, S., 1983; Kantowsky, D., 1984; Venugopal, C. N., 1986.

não temos *Contributions*. A Índia, a África e a Oceania só remotamente estão no nosso horizonte intelectual<sup>3</sup>.

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 da 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 esta aparência de humildade artesanal, onde 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 deste 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.

3. Segundo informação do IBCT, não há registro da revista *Contributions to Indian Sociology* em nenhuma biblioteca no Brasil. *Oceania* pode ser encontrada na UNESP, Marília, que possui a coleção de 1930 a 1978, na USP (1969-1986) e 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 1963 a 1977; o Museu Nacional, de 1952 a 1958 e a Universidade Federal do Rio Grande do Sul e a do Ceará, 1963-1964 e 1966-1968, respectivamente.

A partir de 1967, época em que foi assimilada pelo Institute of Economic Growth da Universidade de Delhi, 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 deixava para trás um emocionado "Adeus" de Dumont e Pocock (n. 9, dez. 1966) e advertia em sua primeira contracapa que: "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 indistintamente 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<sup>4</sup>.

"For a sociology of India" passou por várias fases durante os seus mais de trinta anos de existência. Ler a série de artigos é assistir à passagem de uma problemática eminentemente européia 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<sup>5</sup>. Retrospectivamente, pode-se notar que os dois editores tentavam abrir um espaço para a Índia num meio acadêmico dominado pelos

4. Ver Saberwal, 1983 e Srinivas, 1952b.

5. A primeira versão do artigo foi apresentada como aula inaugural, em 8.11.1955, na Cátedra de Sociologia da Índia na École Pratique des Hautes Études (6ª seção), Paris, por Louis Dumont, 1955.

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 tradicionais da pesquisa de campo à indologia e aos estudos clássicos, numa clara linha herdada de Mauss e Durkheim (Dumont e Pocock, 1957).

Esta 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.

Esse artigo obteve a primeira resposta pública em 1959, com o desafio do antropólogo inglês F. C. Bailey que, simplesmente, transformou o programa de Dumont e Pocock num questionamento: "For a sociology of India?" foi o título escolhido (Bailey, 1959). 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 dura-

mente a ênfase nos valores fundamentais de casta à qual ele contrapõe a importância do estudo de aldeias. O argumento se baseava no fato de que castas não negam aldeias e que, na verdade, é nestas que se pode encontrar a realidade sociológica da Índia<sup>6</sup>. 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 que em evidências, e a linguagem emotiva utilizada.

Frente a este primeiro desafio, Dumont e Pocock reafirmaram sua adesão ao procedimento comparativo mas com uma diferença: eles eram mais ambiciosos que seu crítico. Dumont e Pocock se propunham explicar semelhanças e diferenças com o objetivo de contribuir para um crescimento teórico da disciplina (Dumont e Pocock, 1960). 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 Dumont e Pocock 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 reforma-

6. Castas *versus* aldeias tornou-se o tema de um debate particular entre Louis Dumont e M. N. Srinivas; ver cap.7.

dor. 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 (Dumont, 1970:18).

Vistas com olhos contemporâneos, 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.

Esta 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 passou 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 como "um severo crítico do positivismo" e "um filósofo social hindu" (respectivamente Madan, 1975 e 1977), 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 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" (Saran, 1962:68). Para Saran, Dumont era um positivista e um individualista, fixado, como a maioria dos estudiosos ocidentais, em algumas categorias da civilização contemporânea (:61).

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" (:63). Para a Índia, ao contrário, a dignidade de 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 Saran, a distinção entre ação expressiva e ação instrumental "é totalmente irrelevante" no contexto indiano (:60).

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 (Saran,

1987). Na Índia, onde a ciência secularizada é um desafio que os próprio cientistas precisam enfrentar, pode-se então 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 aparente sua ambigüidade frente a Dumont e a 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 (Madan, 1966).

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 diferentes critérios dos das ciências naturais e, finalmente, que a comparação se empobrecia quando se procurava apenas similaridades (Madan, 1967a). 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-se 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. Af estava a falha da sociologia indiana até o momento.

Nesta época, 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. Em 1966, Dumont reafirmava suas idéias iniciais, mostrava-se ressentido pelas críticas que recebia e considerava "condescendente e ofensiva" a visão de Saran a seu respeito (1970:159). 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, re-

produzindo um erro de citação que Madan havia cometido ao divulgar as idéias de Saran em *Contributions*<sup>7</sup>. 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” (1970:165) estarão na posição 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

Recem-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 o momento e não só fez a passagem

7. 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”.

da revista para a Índia como fincou-a em solo indiano. Em "Science and Swaraj", Uberoi assumiu o papel do desafiador por excelência: ele criticou os ocidentais e espicacou os indianos (Uberoi, 1968). 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 auto-determinação, 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<sup>8</sup>. 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" (1968:122).

A partir deste artigo, "For a sociology of India" deixou para trás o tom polêmico dos debates individuais anteriores – Dumont *versus* Bailey; Saran *versus* Dumont; Madan *versus* Dumont; Uberoi *versus* 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, aparentes.

Neste período, sete artigos da seção foram escritos por indianos (Singh, 1970; Ahmad, 1972; Uberoi, 1974; Sharma, 1975; Madan, 1976; Mukherjee, 1979; Bhaduri, 1980); um deles era contribuição inglesa (Selwyn, 1983), outro, alemã (Kantowsky, 1969) e um artigo era de autoria de um antropólogo neozelandês (McLeod, 1978). A qualidade dos artigos foi muito desigual nesta época e os

---

8. Para uma análise da trajetória *swaraj* de J. P. S. Uberoi, ver cap. 8.

pontos de vista diferiam bastante. Assim, num breve apanhado, Kantowsky (1969) advertia os cientistas ocidentais para que explicitassem a relevância prática e teórica de seus estudos quando trabalhassem em países em desenvolvimento; Singh (1970) distinguia as propostas teóricas da sociologia geral das nacionais, considerando as últimas de menor poder teórico. Ahmad, em 1972, chamava a atenção para o fato de que indianos e estrangeiros, ao estudarem a Índia, trataram-na como exclusivamente hindu. Neste artigo que ficou bastante conhecido, o autor relembra que esquecer cristãos, judeus, budistas, *sikhs*, *jains* e, naturalmente, muçulmanos como ele não era o melhor caminho para uma sociologia da Índia. Selwyn (1973) 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 trinta anos. Em tom diferente do artigo anterior, os autores europeus eram agora aprovados, 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 Sharma (1975) 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 Madan – que é hindu –, que procurava mostrar como o hinduísmo foi estudado por David Pocock não como “religião” mas como uma integração de experiências (Madan, 1976). 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 (1979), que dividia a história da sociologia na Índia em cinco fases. Finalmente, para encerrar este período, o artigo do economista Bhaduri (1980) 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 título

da contribuição – “What the sociologist could do for the economist” – já mostrasse os antagonismos indisfarçáveis 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 a independência da revista, 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 setenta anos de Dumont. As diferenças entre Srinivas e Dumont, parte de um passado tumultuado (ver cap. 7), eram assimiladas como fatos da história<sup>9</sup>.

O volume dedicado a Dumont transformou-se em um livro (Madan, 1982c) 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 catalisador principal 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 e, em característico estilo hindu, daquele que não abandona a luta, ele propunha, primeiro, que o desânimo não deveria vencer e, segundo, que a evasão ao diálogo só contribuiria para manter a situação de permanente dificuldade (Madan, 1982e).

9. No entanto, o volume de Srinivas continha artigos críticos e negativos (como Pocock, 1978, cujo título da contribuição já anuncia o conteúdo: “The remembered village: a failure”), enquanto no dedicado a Dumont dominava o reconhecimento e/ou o apreço.

Apesar deste 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 (Saberwal, 1983 e Venugopal, 1986), houve uma contribuição inglesa (Burghart, 1983) e outra alemã (Kantowsky, 1984).

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 "intra-cultural" poderia produzir a sociologia das diversas Índias, no plural, que Dumont não fez. Já Kantowsky elege como interlocutores os indianos Madan e Uberoi, a quem pretende seguir na tentativa a que se propõe de analisar o quanto Weber devia à sua origem germânica. Procurando se aproximar 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 somar-se 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 cinquenta departamentos que oferecem títulos de mestrado e alguns de doutorado, dos mais importantes periódicos e do fato de que é em Delhi e em torno da ativa Delhi Sociological Association que se reúne o maior número de especialistas. Crítico da formação intelectual na Índia, para Saberwal o doutoramento é uma *soft experience*, já que o pesquisador trabalha na sua própria língua e na sua região de origem. A facilidade continua no momento da profissionalização, quando de novo os laços de parentesco e de casta são operantes. O resultado é a atitude passiva e a falta de competitividade existente 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 numa 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-se 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" (Madan, 1982a) 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" (Carvalho, 1988:179). 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 (Geertz, 1983:70).

Talvez esta 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 (Chaves, 1989). Pode-se ainda levantar a hipótese de que, ao invés de um diálogo, a seção "For a sociology of India" se constitui num fórum simbólico das intenções dos participantes, também eficaz, mas de maneira performativa: ela 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 (Galey, 1982:19).

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 (Galey, 1982:19).

Dumont surge como um editor profundamente desapontado e autor que se define como cientista-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 (Galey, 1982:20).

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<sup>10</sup>. 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 o 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

---

10. Ver o prefácio da 3ª edição de *Homo hierarchicus* (1980) no qual Dumont responde a seus críticos desde a publicação, em 1966, da primeira edição do livro. Dumont poupa T. N. Madan, "Whose good faith... is here beyond question" (1980: xxii), numa atitude diferente da que se dirige aos demais.

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<sup>11</sup>, perspectiva esta que Madan adotou ressaltando que o treinamento através da literatura antropológica poderia suprir o estranhamento necessário aos antropólogos nativos (Madan, 1975).

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 es-

11. Khare usa uma matriz estruturalista (ocidental?) para explicar as combinações dos dois pontos de vista (Khare, 1976):

the insider's view from 'inside' .....Saran, 1962

the outsider's view from 'inside' .....Dumont, 1966

the outsider's view from 'outside' .....Bailey, 1959

the insider's view from 'outside' .....Srinivas, 1952a

Dos artigos paradigmáticos citados por Khare, o livro de Srinivas (1952a) é o único que não focalizamos por não se inserir na discussão "For a sociology of India".

truturalista 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: é que, 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, que Habermas sugere, entre a precedência do diálogo sobre a 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 (ver Das, 1982; Madan, 1987); nos trabalhos que desenvolvem sobre o Ocidente e que um ocidental não reproduziria (Uberoi, 1978, 1983); nas auto-análises sociopsicológicas que não encontram paralelo no Ocidente (Kakar, 1982; Nandy, 1983); nos estudos "from without" que a Índia produz sobre os clássicos europeus (Saran, 1987; Kaviraj, 1987)<sup>12</sup>. As trajetórias intelectuais também deixam entrever o mesmo fenômeno através do leque de temas

12. 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 análise cultural; de outro, a inadequação das nossas categorias disciplinares para a produção acadêmica indiana.

que um mesmo autor discute: T. N. Madan, por exemplo, escreve sobre os fundadores da antropologia na Índia (Madan, 1968, 1982b); 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 (Madan, 1966, 1967b, 1987); analisa de uma perspectiva clássica aspectos da cultura *pandit* de Kashmir (Madan, 1965); inova somando Dumont à vertente interpretativa, adicionando uma pitada de hinduísmo (Madan, 1987); finalmente, debate o papel do antropólogo na pesquisa de campo, rejeitando a postura que diz que *insiders* não podem ter uma visão antropológica comparativa (Madan, 1975).

Respeitada entre os especialistas, a antropologia que se faz na Índia não tem, naturalmente, um prestígio equivalente às vertentes europeias 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 europeia.

## EPÍLOGO

Observando os avanços da antropologia na Índia, permanecem as dúvidas sobre o tipo de diálogo que, do Brasil, podemos ter com o exterior, nós que falamos uma língua latina num mundo dominado pelo inglês, que não temos interlocutores privilegiados nem debates estimulantes<sup>13</sup>, que internamente vivemos no universo da 'cordiali-

13. 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 (Pontes, 1989). Em termos da nossa discussão, parece que os estrangeiros no Brasil nunca nos desafiaram no terreno teórico, talvez o único que consideráramos legítimo. Ver, contudo, o debate recente entre Simon Schwartzman (1988, 1989) e Richard Morse (1988, 1989), ao qual se somou Velho (1989).

dade', 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 paira 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 mencionados<sup>14</sup> 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 nenhuma barreira e nenhum entrave, numa recusa aparente em querer discutir o nosso papel no mundo acadêmico internacional. Dialogamos com autores renomados como se fôssemos efeti-

---

14. As exceções apenas confirmam a regra: ver Saberwal, 1983; Srinivas, 1973 e Madan, 1972.

vamente 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<sup>15</sup>. Também optamos por desconhecer que nunca somos os descobridores de novas perspectivas – quando muito teremos “antecipado” o que foi consagrado depois<sup>16</sup>; 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 estas 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”<sup>17</sup>, de quem vale a pena receber uma avaliação? O diálogo internacional terá se tornado mais viável ou, mais provavelmente, trata-se apenas de uma legitimação que serve mais aos propósitos dos visitantes do que dos anfitriões?

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

16. A exceção aqui é a “teoria da dependência” que, no entanto, foi também consumida nos Estados Unidos com cores locais (ver Cardoso, 1977).

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

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 trinta anos de "For a sociology of India" podem nos dar algumas pistas para começarmos a refletir sobre o assunto.

#### PARTE IV

#### CONCLUSÃO



## CAPÍTULO 10

### UMA ANTECIPLOGIA NO PLURAL

"É no Brasil que me acontece isso!"

Mário de Andrade

#### PARTE IV

#### CONCLUSÃO

Este exercício é de caráter preliminar, mas arbitrário em objetivo. Tenho como propósito a aproximação entre perspectivas teóricas e o cenário histórico em que se desenvolvem, tema que trata de levar a grande questão da universalidade da ciência. Por isso, no século XIX, a ideia de que uma ciência da sociedade e da História era possível se relaciona a dois problemas contemporâneos: o primeiro, lidamos com o modernismo, quando se pensou na possibilidade de um concerto das nações, no qual o Brasil teria o seu acordo próprio. Na situação atual, a questão diz respeito à possibilidade de uma ciência social com unidade própria e se refere, portanto, ao mesmo concerto específico. O segundo continua-se em problemas teóricos de longo alcance, para o qual aqueles que não estão no campo político de produção intelectual possam trazer uma visão inovadora; depois de identificar o universalismo com o que era produzido na Europa — "para nós, a Europa já é o universal", nos diz Antonio Candido —, é talvez hora de somarmos esforços a outras tradições das ciências sociais que ambicionam construir uma universalidade mais genuína.

O tema deste trabalho recente, portanto, ao abordar-me — a questão da universalidade da ciência, valor ideológico que, consciente ou inconscientemente, aderimos no propósito de criar um conhecimento intercomunicável —, não inclui a questão da diversidade através de um tratamento microscópico e comparativo. Neste sentido, ao tratar como objeto de estudo o próprio pensamento antropológico, discuto o possível paradoxo entre o valor universalista no

## CAPÍTULO 10

### UMA ANTROPOLOGIA NO PLURAL

“É no Brasil que me acontece viver”

Mário de Andrade

#### I

Este exercício é modesto em extensão, mas ambicioso no objetivo. Tenho como propósito discutir a relação entre perspectivas teóricas e o meio histórico e sociocultural no qual se desenvolvem, tema que toca de leve a grande questão da universalidade da ciência. Herança do século XIX, a idéia de que uma ciência da sociedade e da história era possível se relaciona a dois problemas contemporâneos: o primeiro, herdamos do modernismo, quando se pensou na possibilidade de um concerto das nações, no qual o Brasil teria o seu acorde próprio. Na situação atual, a questão diz respeito à possibilidade de uma ciência social com matizes próprias e se refere, portanto, ao nosso contexto específico. O segundo constitui-se em problema teórico de longo alcance, para o qual aqueles que não estão no centro político de produção intelectual possam trazer uma visão inovadora: depois de identificar o universalismo com o que era produzido na Europa — “para nós, a Europa já é o universal”, nos diz Antonio Candido —, é talvez hora de somarmos esforços a outras tradições das ciências sociais que ambicionam construir uma visão universalista mais genuína.

O tema deste trabalho remonta, portanto, ao iluminismo — a questão da universalidade da ciência, valor ideológico que, consciente ou inconscientemente, aderimos no propósito de criar um conhecimento intercomunicável —, mas inclui a questão da diversidade através de um tratamento microscópico e comparativo. Neste sentido, ao tomar como objeto de estudo o próprio pensamento antropológico, discuto o possível paradoxo entre o valor universalista no

qual a antropologia foi gerada (e para o qual contribui como modalidade de discurso moderno) e os postulados particularistas e relativizadores da disciplina. A antropologia está presente, portanto, em vários níveis: como objeto de análise, como postura de conhecimento, como questionamento teórico.

É talvez lugar comum dizer que os interesses de uma determinada disciplina variam ao longo do tempo e que problemas considerados 'científicos' em uma época podem se transformar em 'crenças' no momento seguinte. Na antropologia, é possível observar o desenvolvimento dos estudos de parentesco, magia, religião, organização social, simbolismo, tanto pela seqüência dos tópicos quanto pelas perguntas a que cada um deles foi submetido ao longo do último século. Mas, a afirmação de que "para a antropologia tudo é culturalmente determinado (...), tudo, exceto ela mesma" (McGrane, 1976:162) talvez não tenha recebido a devida atenção.

Nos últimos anos, alguns esforços começaram a se direcionar para este problema, especialmente em simpósios e congressos internacionais reunindo especialistas de várias nacionalidades. Chama-se a atenção para a existência de uma *indigenous anthropology*, questiona-se uma "antropologia periférica", discute-se a influência de países centrais na antropologia do terceiro mundo e a necessidade de autodeterminação local<sup>1</sup>. O nome da disciplina é freqüentemente usado no plural, isto é, "antropologias", o que indica uma aparente conotação pluralista. No entanto, é interessante notar que o plural geralmente não inclui as chamadas antropologias do 'centro', que continuam a gozar do privilégio do singular.

Minha perspectiva é diferente, pois, ao tratar da antropologia como sistema de conhecimento, procuro dar sentido a qualquer contexto no qual ela se legitima. Minha atitude é, portanto, a de examinar *uma* antropologia, mas incluindo suas várias versões, no que talvez possa se expressar como uma 'antropologia no plural'. Isto implica, de um lado, o reconhecimento de uma *scholarship* partilhada

---

1. Para os simpósios internacionais, ver especialmente Fahim, 1982 e o número 47 da revista *Ethnos*, 1982. Para a idéia de uma "antropologia periférica", consultar Cardoso de Oliveira, 1988. Um apelo para a autodeterminação local da sociologia na Índia está em Uberoi, 1968. O plural "antropologias" é usado por Stocking, 1982 e Marcus & Fischer, 1986, por exemplo.

e, de outro, a intenção de dar conta de uma visão sociológica da disciplina. Depois de observar o caso brasileiro em trabalhos anteriores (Peirano, 1981) e compará-lo com a antropologia/sociologia desenvolvida na França, Alemanha e Índia, sugiro os seguintes pontos de partida: 1) que o pensamento do antropólogo é parte da própria configuração sociocultural na qual ele emerge; 2) que os contextos socioculturais ideologicamente predominantes no mundo moderno são os estados-nações; 3) que as representações sociais da nação não são uniformes; 4) que, dado que o desenvolvimento da antropologia coincidiu e se vinculou à formação das nações-estado européias, a ideologia de construção nacional (*nation-building*) é um parâmetro e sintoma importante para a caracterização das ciências sociais onde quer que elas surjam<sup>2</sup>.

Visto desta forma, o problema é tão antigo como Durkheim, Weber e Mauss. Existem infinitas maneiras de exemplificar o problema de forma comparativa. Escolho, entre elas, os trabalhos de dois grandes pensadores contemporâneos: Norbert Elias e Louis Dumont. As semelhanças entre os tópicos que discutiram e as diferenças nas maneiras como os discutiram permitem relacionar teoria e contexto. Levo em consideração, também, a densidade e poder teóricos de suas propostas e o fato de que, se não são propriamente exóticos para nós, estão suficientemente distantes, geográfica e politicamente, para permitir um exercício de estranhamento. A comparação entre os dois permite que se levante alguns pontos da ideologia intelectual alemã (simbolizada aqui por Elias) e francesa (através de Dumont). É interessante notar que a semelhança dos caminhos intelectuais que ambos traçaram parece não ter sido notada por nenhum deles. Elias e Dumont são relativamente contemporâneos: Elias nasceu em 1897, Dumont, em 1911. Outro ponto de convergência é que tanto Elias quanto Dumont, como é freqüente no caso de *scholars* das duas nacionalidades, elegeram eles mesmos, reciprocamente, a Alemanha e a França como casos privilegiados de comparação em vários de seus trabalhos.

2. Em 1920, Marcel Mauss já afirmava que a idéia de um "cidadão do mundo" era a consequência de uma teoria abstrata do homem e chamava a atenção para o fato de que o internacionalismo se constitua em um desenvolvimento equivocado do individualismo. Ver Mauss, 1972 [1920] e Dumont, 1970:93.

Num segundo momento, retorno a Dumont para então compará-lo, não mais a Elias, mas a Lévi-Strauss, focalizando uma questão básica para a antropologia: se existe ou não possibilidade de que o conhecimento antropológico seja reversível, ou, em outras palavras, se o modo de conhecer próprio à disciplina é particular a certos contextos ideológicos ou, ao contrário, universal.

Em certo sentido, este exercício replica uma linha que explorei anteriormente, no contraste entre Louis Dumont e M. N. Srinivas, quando procurei analisar por que os pontos de vista dos dois autores – um francês, o outro indiano – nunca puderam se compatibilizar (cap. 7). No caso atual, a comparação se dá entre dois pares de autores europeus e procuro refletir sobre os pontos de diferença tanto quanto de convergência. Na medida em que Dumont é visto por mais outro ângulo, este trabalho amplia a discussão anterior.

## II

Elias, primeiro. Este intelectual de origem germânica, só recentemente descoberto no resto da Europa e Estados Unidos, propõe um estudo da civilização ocidental através do comportamento cotidiano, ou da “história das maneiras” no Ocidente. *The civilizing process* (Elias, 1978, originalmente, 1936), sua obra mais conhecida, inicia com uma comparação entre os conceitos de “civilização” e de “cultura” na Alemanha, chamando a atenção para os processos sociogenéticos que os geraram.

Para Elias, os processos sociogenéticos imprimem certas características duradouras nos conceitos sociais. Ele observa, por exemplo, que, atualmente, o conceito de “civilização” tanto expressa a autoconsciência do Ocidente quanto a consciência nacional de determinado país. Contudo, “civilização” não tem sempre o mesmo sentido e Elias escolhe a França e a Alemanha para discutir as diferenças, à luz do contraste com o conceito de “cultura”. A análise remonta à segunda metade do século XVIII, quando os dois conceitos foram formulados pela primeira vez; o objetivo de Elias é identificar os componentes e traços principais de cada um para, em seguida, analisar as bases sociais que permitiram o seu desenvolvimento.

A primeira diferença entre o conceito de *civilização* (originário da França) e o conceito germânico de *cultura* reside no fato de que

civilização pode se referir tanto a fatos políticos quanto econômicos, religiosos, técnicos, morais ou sociais. Cultura, no entanto, refere-se, essencialmente, à esfera intelectual, artística e religiosa, favorecendo, assim, uma nítida linha divisória entre o intelecto, a arte e a religião de um lado, e os fatos econômicos, políticos e sociais de outro. Acrescente-se ainda que o conceito de civilização descreve um processo, ou o resultado de um processo, enquanto o conceito de cultura tem uma relação menos direta com os aspectos de mudança. Além disso, o conceito de 'civilização' não considera diferenças nacionais entre os povos; 'civilização' enfatiza o que é comum a todos os seres humanos, aparentemente expressando a auto-afirmação de povos cujas fronteiras e identidades nacionais estão, há muito, tão plenamente estabelecidas que tornaram a discussão desnecessária. Em contraste, 'cultura' dá ênfase especial às diferenças nacionais e à identidade particular dos grupos (tendo sido, talvez por esta razão, apropriada tão facilmente pela antropologia).

Estes significados se relacionam intimamente à posição da *intelligentia* das sociedades francesa e germânica que os geraram no século XVIII. Inicialmente desenvolvidos por determinadas classes sociais, estes conceitos foram posteriormente apropriados como elementos nacionais e usados como antítese um do outro.

O conceito de *kultur* expressa, antes de mais nada, o estrato intelectual da classe média alemã: os intelectuais na Alemanha constituíam-se numa camada social pequena e dispersa mas, à sua maneira, individualizada em alto grau. Os intelectuais não constituíam, como a corte, um círculo fechado. Composto predominantemente de administradores e servidores civis, o estrato intelectual da universidade equivalia à situação da classe média frente à corte. Neste contexto, o desenvolvimento do conceito de cultura e os ideais que ele continha refletiam a posição da *intelligentia* frente ao centro de poder. Sem uma base social significativa, e constituindo-se na primeira formação burguesa da Alemanha, os intelectuais desenvolveram uma auto-imagem burguesa e idéias específicas de classe média num contexto de extrema fragmentação política.

Na França deu-se o inverso. Os membros da *intelligentia* francesa tinham um lugar certo na estrutura social e se mantinham coesos numa *bonne société*, mais ou menos unificada e central. O orgulho da aristocracia francesa sempre foi considerável e a ênfase

se nas diferenças de classe sempre muito importante, mas é como se as divisórias entre as classes fossem mais frágeis: o acesso à aristocracia e, portanto, a assimilação de outros grupos, sempre teve um papel muito mais significativo do que na Alemanha. Assim, uma profusão de pensadores emergiram das classes médias (Voltaire e Diderot inclusive); estes talentos eram recebidos e assimilados sem muita dificuldade pela sociedade cortesã de Paris. Assim, no começo do século XVIII, já não havia diferença considerável entre maneiras e etiquetas dos grupos de liderança burgueses e a aristocracia palaciana.

O contraste com a posição da *intelligentzia* na Alemanha é simbolizado no comentário de Goethe sobre Mérimée: "Na Alemanha não é possível produzir-se um trabalho tão maduro em tão tenra idade. Não que seja culpa do indivíduo, mas do estado cultural da nação e da grande dificuldade que todos experimentamos em nos desenvolver em isolamento" (Elias, 1978:28). O isolamento e a fragmentação caracterizavam a vida intelectual na Alemanha a tal ponto que, se na França a conversação foi sempre uma das formas mais importantes de comunicação, considerada, inclusive, uma arte, na Alemanha foi o livro o meio privilegiado de transmissão de idéias. Este fato foi em parte responsável pelo desenvolvimento de uma língua escrita precocemente unificada na ausência de uma linguagem oral correspondentemente homogênea.

No século XIX, com a ascensão das classes médias, as características sociais específicas de classe gradualmente transformaram-se em características nacionais. A antítese entre civilização e cultura passou a refletir a auto-imagem germânica e a apontar para diferenças de legitimação, caráter e comportamento naquele contexto. De diferença de classe os conceitos foram transportados para a distinção nacional entre a Alemanha e outras nações, de tal modo que, depois da Revolução Francesa, a idéia de uma aristocracia alemã diminuiu, enquanto a idéia dos poderes ocidentais avançou; o conceito de civilização e a idéia de um ser humano 'civilizado' passaram a se relacionar à imagem da França.

Ao constatar este processo, Elias tira uma conclusão importante: a de que, no século XX, a explicação para as crenças sociais não pode ter como base apenas as referências de classe, geralmente implícitas nas teorias sociológicas; é necessário que se leve em conta

o desenvolvimento de ideais nacionais que transcendem as classes sociais (Elias, 1978:241-2). Especificamente, Elias diz que a nação é um conceito tão significativo para representar a idéia de totalidade no mundo moderno que chegou a ser inadvertidamente utilizado, com suas nuances de permanência e integração, no conceito sociológico de "sistema social" (Elias, 1978:242-3).

### III

Vejam agora Dumont. Enquanto Elias é definido como historiador social e sociólogo, Dumont é visto como o antropólogo fiel à tradição maussiana que, partindo do estudo da civilização indiana, voltou seu interesse, em termos comparativos, para a moderna ideologia ocidental.

Dumont vê a diferença entre a sociedade moderna e as sociedades tradicionais em geral por uma revolução mental que ele chama de "revolução individualista". Nas sociedades tradicionais, a orientação de cada ser humano particular se volta para os fins prescritos pela sociedade. De maneira diversa, na sociedade moderna, a principal referência de valor ideológico recai nos atributos, direitos e bem-estar de cada ser humano individual, independentemente de sua posição na sociedade. No primeiro caso, o homem é considerado, essencialmente, um ser social, derivando sua própria humanidade da sociedade da qual ele é parte – caso de ideologia "holista"; no segundo, cada homem é um indivíduo da espécie, é uma substância com existência própria, havendo uma tendência a reduzir, a obscurecer, ou mesmo a suprimir o aspecto social da sua natureza – caso de ideologia "individualista" (Dumont, 1980, 1985).

Depois de chegar a esta formulação por contraste com a Índia, Dumont passou a se preocupar com o processo que gerou esta ideologia. Ele descreve uma tendência da religião cristã a fomentar a valoração individualista e, a partir daí, o processo no qual esferas autônomas do pensamento e ação foram desmembradas do corpo principal de valores. A primeira e mais importante delas foi a da Igreja, que deu lugar ao Estado e à política como categoria ideológica. Posteriormente, através de um outro processo de diferenciação, surgiria a esfera do econômico (Dumont, 1977).



outros, apenas personificações do homem em abstrato. Já os alemães teriam conseguido o feito de ver o homem, simultaneamente, como indivíduo e como ser social. No pensamento alemão, o indivíduo abstrato torna-se concreto e o universal existe apenas sob formas particularizadas. Tomando estas duas possibilidades, Dumont conclui que a variante francesa contém o individualismo em sua forma elementar, enquanto na versão alemã o individualismo está presente de forma complexa e coletiva. Em outras palavras, a variante francesa é direta e cosmopolita; a alemã é nacional e coletiva.

#### IV

As semelhanças entre os dois autores não são poucas. Apesar de Elias estar interessado na análise dos conceitos de "civilização" e "cultura" e Dumont nas versões francesa e alemã do conceito de "nação", ambos ambicionam, a longo prazo, alcançar uma explicação para o fenômeno conhecido como "Ocidente". Os dois usam como termos de comparação a França e a Alemanha e ambos reforçam as conclusões individuais do outro: Elias vê o conceito francês de civilização como que esmaecendo as diferenças entre os povos e o conceito de cultura, germânico, enfatizando as diferenças nacionais e a identidade particular dos grupos. De forma paralela, Dumont mostra o aspecto cosmopolita da ideologia francesa através da análise do conceito de nação, enquanto vê os alemães utilizarem-se do mesmo conceito enfatizando o componente particularista dos povos por ele representados.

Vejam as diferenças agora. Em primeiro lugar, a unidade de análise escolhida: Elias está preocupado com o processo sociogênico pelo qual dois conceitos se desenvolvem em diferentes contextos e, a partir daí, ele estuda o processo civilizatório ocidental. O procedimento de Dumont chega a ser quase inverso; o interesse principal explícito para ele é a ideologia ocidental (ou moderna), através da qual vislumbra variantes em um de seus conceitos centrais — a nação. Em segundo lugar, a abordagem de cada um: Elias focaliza, primeiro, as diferenças nacionais e a identidade particular dos grupos com o objetivo de entender um processo mais geral, uma postura que revela a tradição germânica da qual faz parte. Já Dumont, ancorado na tradição francesa, toma como unidade de análise

A comparação com o renunciador hindu fornece a Dumont um modelo que lhe permite mostrar como algo da ideologia moderna estava presente nos primeiros cristãos e no mundo que os cercava. A religião teria sido o fermento essencial, primeiro, na geração da fórmula individualista e, segundo, na sua evolução. O que parece ter acontecido na história do Ocidente é que o valor do indivíduo fora-do-mundo do início do cristianismo (e que também é encontrado no renunciador hindu) exerceu pressão sobre o elemento mundano antitético (holista) ao longo dos séculos. Por etapas, a vida mundana se contaminou pelo elemento extramundano até que, finalmente, a heterogeneidade do mundo desapareceu em termos ideológicos. Neste campo moderno unificado, o holismo teria dado lugar a uma representação do mundo totalmente harmonizada com o valor individualista: o indivíduo-fora-do-mundo teria se convertido no moderno indivíduo-no-mundo.

No plano das instituições, a relação foi estabelecida pela Igreja, uma espécie de ponto de apoio do divino, e que se amplia, se unifica e se consolida lentamente. A partir de meados do século VIII, os papas se arrogam uma função política importante: rompem seu vínculo com Bizâncio e assumem o poder temporal supremo no Ocidente. A Igreja pretende, a partir de então, reinar, direta ou indiretamente, sobre o mundo, o que significa que o indivíduo cristão passa a se comprometer no mundo num grau sem precedentes. Mas chega o momento em que a Igreja, tornando-se mais mundana, leva para o domínio do político os valores absolutos e universais que eram dominantes na religião. Este, conclui Dumont, é o Estado moderno, porquanto ele não tem continuidade com outras formas políticas: ele é uma *Igreja transformada*, constituído, não de ordens ou funções, mas de *indivíduos*. Por sua vez, a nação passa a representar o tipo de sociedade correspondente ao reino do individualismo como valor.

Com o surgimento dos projetos nacionais, uma interessante diferença passa a marcar a concepção de nação na França e na Alemanha (Dumont, 1971). Dumont mostra como, na ideologia moderna em geral, o conceito de nação apresenta duas facetas, simultaneamente: tanto um conjunto de indivíduos quanto um indivíduo coletivo. Destas possibilidades emerge a variante francesa, que define nação como o tipo de sociedade global cujos membros não têm consciência de serem, antes de tudo, seres sociais, e sim, como tantos

um objeto cosmopolita por excelência – a ideologia ocidental moderna como um todo, onde as diferenças nacionais são subunidades ou subculturas. Finalmente, o procedimento teórico: enquanto Elias conecta o mundo das idéias com a posição social de seus autores, Dumont propõe o nível ideológico como condição *sine qua non* para transcendê-lo. Em outras palavras, Elias se pergunta quem desenvolve que tipos de conceitos e relaciona seus portadores com a maior ou menor proximidade aos centros de poder, incluindo aí o papel centralizador ou fragmentário destes centros. Dumont concebe as idéias como representações sociais e é no texto como etnografia que vai procurar os valores e os conceitos, independentemente do papel ou posição social de seu autor. (É talvez por ver o mundo das idéias como fenômeno universal que Dumont sinta necessidade de justificar que não faz propriamente uma antropologia; Dumont, 1977.)

A conclusão desta comparação pode ser resumida em uma proposta: a de que, apesar de semelhanças e diferenças, e mesmo através delas, Elias e Dumont surgem como instâncias exemplares de suas próprias teorias – nos dois casos, abordagens, unidades de análise e enfoques teóricos refletem a origem sociocultural de seus autores. Elaborando: nos termos de Elias, é como se ele, coerente com sua herança germânica, se preocupasse mais com “cultura”, enquanto Dumont focaliza tipos “civilizatórios”. Já nos termos de Dumont, é como se Elias se orientasse em referência a nacionalidades, e ele mesmo, Dumont, em termos mais cosmopolitas, de quem já ultrapassou o estágio do questionamento nacional.

Neste ponto, é interessante notar que dois outros pensadores ilustres, Durkheim e Weber, também possam ser contrastados no fato de o primeiro, francês, ter colocado em foco as representações coletivas, enquanto o segundo, alemão, ter partido do indivíduo. Tal oposição faz com que os dois fundadores da sociologia curiosamente invertam suas tradições nacionais predominantes – e, neste contexto comparativo, reafirmem-nas –, fato que não passou desapercibido a Dumont (Dumont, 1985:211).

## V

Se, então, ideologias nacionais estão impressas nas teorias sociológicas – replicadas ou invertidas –, podemos tirar algumas con-

clensões: primeiro, que o pensamento social científico goza de uma "relativa autonomia" (Elias, 1971) em relação ao contexto social no qual se desenvolve. O contexto social estabelece os parâmetros dentro dos quais maior ou menor validade científica é reconhecida (ou maior ou menor relevância aceita), mas não a determina. Elias e Dumont mostram que conclusões similares podem ser alcançadas mesmo quando as premissas das quais partem são diferentes.

Segundo, a comparação acima reforça a sugestão de que é necessária uma maior reflexão sobre o relacionamento entre as ciências sociais e ideologias nacionais. Foi o próprio Elias que observou que estas, geralmente, representam a nação como algo muito velho e imortal quando, na realidade, as sociedades assumiram o caráter de nações-estado na Europa somente a partir da segunda metade do século XVIII (Elias, 1972). No caso presente, a comparação entre os dois autores mostra, também, como França e Alemanha se vêem como *significant other* uma da outra.

Terceiro, se o conhecimento é o mesmo e os resultados semelhantes, independentemente do contexto no qual é produzido, então Lévi-Strauss teria razão, quando postula a reversibilidade do conhecimento antropológico e a universalidade do saber.

Para Lévi-Strauss, todos nós partilhamos uma mesma humanidade, uma mesma capacidade inata de estruturação de pensamento. O fato de Norbert Elias e Louis Dumont chegarem a conclusões paralelas, apesar dos pressupostos diferentes de que partem, serviria apenas como confirmação para quem chega a afirmar que, até mesmo no estudo de sociedades primitivas, o resultado é o mesmo "quer o pensamento dos índios sul-americanos tome corpo sob a ação do meu, ou o meu sob a ação do deles". Para quem não vê diferença fundamental nos resultados obtidos no estudo entre sociedades as mais diversas, as diferenças entre Elias e Dumont não teriam maior significado.

Para Louis Dumont, no entanto, a questão é outra. Aqui retomamos a discussão anterior, sobre a importância do contexto que produz o conhecimento. De maneira diferente de Lévi-Strauss, para Dumont o pensamento antropológico não é reversível porque não existe simetria entre o pólo moderno no qual a disciplina se situa e o pólo não-moderno, freqüentemente representado no objeto de estudo. Para Dumont só existe *um* tipo de antropologia e ela é o produto

da ideologia ocidental com sua característica tendência para o pensamento comparativo em termos universais. A antropologia se define pela hierarquia entre o valor universal e o holismo do objeto de estudo, o que elimina a possibilidade de se pensar uma multiplicidade de antropologias, correspondente a uma multiplicidade de culturas.

Por um lado, então, Dumont assume uma perspectiva histórica e sociológica: a antropologia/sociologia desenvolveu-se no período no qual os ideais de *nation-building* floresceram. Ela é filha da Restauração e seu surgimento correspondeu a uma reação ao desencanto trazido pela experiência da Revolução e seus dogmas (Dumont, 1980). Ela é também o resultado da descrença no programa socialista de substituir deliberadamente princípios organizacionais para fazer frente à arbitrariedade das leis econômicas. Resultam daí dois tipos de sociologia: uma, que meramente replica a ideologia dominante e vê primeiro os indivíduos para vê-los depois em sociedade. Este 'individualismo metodológico' se contrapõe a outra perspectiva, que vê o homem como ser social e considera o fato global da sociedade como irreduzível a toda e qualquer composição (perspectiva a que Dumont adere).

Por outro lado, contudo, a postura de Dumont nos coloca frente a um impasse: depois de aceitar "subculturas" ou "variantes ideológicas" no mundo ocidental, ele assume uma atitude rígida ao postular apenas *uma* possibilidade para a antropologia. Se Lévi-Strauss pode estar equivocado nas suas expectativas humanistas, já que está em aberto a questão do possível interesse das culturas que foram objeto da antropologia de tomar as sociedades dos antropólogos como objeto de especulação, não há por que assumir a posição oposta, que não leva em consideração definições e projetos nativos diversos para a própria disciplina. Não foi Dumont mesmo quem anteriormente havia proposto que qualquer objeto ideológico tem uma existência própria (Dumont, 1977)? Se assim é para a categoria 'economia', por que não para a antropologia? Olhar a diversidade de uma ciência torna-se, neste contexto, parte de um projeto mais amplo, isto é, uma possível antropologia do pensamento social moderno, projeto que remonta à tradição durkheimiana e que se insere apropriadamente na proposta de Dumont. Ao falar sobre uma 'antropologia no plural', então, procuro chamar a atenção para dois níveis interligados: um, no qual a antropologia é *singular*, no sentido duplo

de 'única' e '*sui generis*'; o outro, no qual ela é também, como qualquer fenômeno social, suscetível de manifestações de diversidade ou pluralidade.

## VI

Os antropólogos podem se vangloriar, na comparação com outros cientistas sociais, de estarem entre aqueles que melhor e com mais consenso partilham ancestrais e linhagens comuns, através dos quais iniciam os estudantes, quer estejam no Brasil, nos Estados Unidos, na Inglaterra, na Austrália, no Japão ou na Índia. Um curso de história e teoria antropológica pode variar no que diz respeito ao período contemporâneo e às figuras locais mais significativas, mas há de se ler Durkheim, Mauss, Morgan, Frazer, Malinowski, Boas, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, Lévi-Strauss. Não há por que não cultivar esta 'tradição'. Na verdade, é justamente pela segurança que dela se obtém em termos teóricos, e na pragmática de uma possível comunicação internacional, que também se pode observar que contextos nacionais e, especificamente, ideologias de *nation-building* deixam sua marca nos 'acordes antropológicos', quer centrais, como em Elias e Dumont, quer nos contextos chamados periféricos. Em outras palavras, este discurso moderno que é a antropologia assume política e eticamente diferentes tonalidades, de acordo com o contexto no qual se desenvolve, o que não lhe tira a característica universalista.

Estas idéias não são novas; na verdade, elas datam do questionamento de Durkheim sobre a afinidade entre ciência e religião como sistemas de representação, tema em vigor na sociologia há quase um século. Mas se a antropologia avançou no estudo da religião, então é viável algumas considerações, geradas de uma auto-reflexão dentro da disciplina, e que tem o propósito de sugerir a dimensão deste tema nos dias atuais.

A relação entre ciência social – como sistema de representação – e o contexto na qual se desenvolve extrapola, desta forma, os casos da Alemanha e da França aqui focalizados: se uma abordagem cultural surgiu na Alemanha holista, e se a França cosmopolita inventou a civilização, no Brasil uma teoria com compromissos políticos desenvolveu o conceito de "fricção interétnica", enquanto na

Índia um contexto religioso faz da análise interpretativa do hinduísmo um possível símbolo de nacionalidade. O conceito de fricção interétnica foi desenvolvido no Brasil como o equivalente lógico do que os sociólogos chamam de 'luta de classes' e tinha como objetivo avaliar o potencial de integração dos grupos indígenas na sociedade nacional. Lado a lado com a preocupação teórica, o compromisso político do antropólogo era inegável. Já na Índia, uma análise do hinduísmo pode traduzir uma postura política e um ponto de vista ideológico específicos porque foi um hindu (e não um *sikh* ou um mulçumano) o autor de um determinado trabalho. Num universo nacional nos quais estas religiões precisam se acomodar, a associação ideológica entre 'Índia' e 'hinduísmo' traz a mensagem implícita de que qualquer religião naquele contexto precisa levar em consideração a importância e penetração dos ideais hindus.

Trajetórias individuais de cientistas sociais também revelam fenômeno semelhante, explicando e sendo explicadas em relação ao contexto; nelas combinam-se – e às vezes sucedem-se – projetos universalistas e questões nacionais: enquanto aqui Florestan Fernandes abandonou a abordagem antropológica dos extintos Tupinambá em favor do "confronto com a sociedade", simbolizada nas relações entre negros e brancos, na Índia J. P. S. Uberoi redirecionou seu foco de interesse deixando de lado a reanálise do material clássico do *kula* pela opção ética de questionar os ocidentais na sua auto-interpretação, tendo como tema a análise de Goethe como cientista<sup>3</sup>. No caso de Florestan, ganhou a opção política nacional; no de Uberoi, o "universalismo alternativo" próprio da cultura acadêmica da Índia. Em ambos os casos, contudo, depois de uma opção pelo aprendizado e treino em termos dos postulados que fazem da ciência social uma linguagem universal, Florestan Fernandes e J. P. S. Uberoi redirecionam suas carreiras dentro de uma perspectiva que se explica pelo diálogo que mantêm com a comunidade acadêmica como membros nativos de uma determinada sociedade. Tal fenômeno não é privilégio de cientistas de países não-centrais: o próprio Dumont, depois de

---

3. O conceito de fricção interétnica foi desenvolvido por Roberto Cardoso de Oliveira na década de 60 (Cardoso de Oliveira, 1963); a interpretação do hinduísmo, nos termos indicados no texto, em Madan, 1987. Referências às trajetórias intelectuais de Florestan Fernandes e J. P. S. Uberoi, discutindo o papel do antropólogo como cientista e cidadão, estão nos caps. 2, 3 e 8.

“colocar-se em perspectiva” estudando a Índia, retomou explicitamente o projeto maussiano (portanto, francês) de estudar o Ocidente como civilização.

Do pólo que faz da ciência social um saber universal, fica a observação de que a antropologia é ciência/disciplina concebida *dentro e para* o mundo moderno, quer ela se desenvolva no Brasil, na Índia, na França ou na Alemanha. É talvez por esta razão que o filósofo hindu A. K. Saran, na recusa desta modernidade, acusa Dumont de “positivista” por tentar impor a dicotomia no universo monista que é o indiano tradicional. Assim, em qualquer de suas diferentes concepções – como “tradução”, por exemplo (à la Evans-Pritchard), como “interpretação” (Geertz), “interpretação mútua” (Madan) – o problema é gerado a partir de um ‘nós’ ideologicamente moderno, mesmo quando não é ocidental: o trabalho de Uberoi é tão ou mais moderno, embora realizado dentro de uma perspectiva indiana, que a reflexão social antropológica produzida na Europa.

Mas se foi o mundo moderno que construiu o ‘outro’ do tipo antropológico, é neste mesmo mundo que a recusa da posição da ‘alteridade’ se verifica hoje. É possível discernir aí um indício de ideologia universalista: enquanto nativos mais ‘holistas’ se sentem lisonjados com a promessa de virem a figurar num futuro estudo, nós, cientistas sociais, não aceitamos a posição de ‘encompassados’ neste contexto onde deveríamos ser todos iguais. Assim, dentro da própria disciplina, os antropólogos nunca foram especialmente recebidos junto aos intelectuais cujas sociedades eles pesquisaram: Dumont nunca foi bem aceito na Índia quando procurou lá o espelho para o Ocidente; intelectuais progressistas sul-africanos fazem restrições à *naïveté* de Vincent Crapanzano na sua tentativa de proteger a identidade dos africanos no seu estudo sobre o *apartheid*; Geertz é questionado na Indonésia e, recentemente, nós, brasileiros, dispensamos a leitura positiva que Richard Morse faz da nossa herança ibérica porque, entre outras razões, não nos interessa o papel de ‘outro’ para o autoquestionamento norte-americano. Fica, assim, aberta a questão da sujeição ao papel da alteridade no próprio meio acadêmico<sup>4</sup>.

4. Ver Coetzee, 1985 e 1986 para uma crítica a Crapanzano; e Morse, 1988 e Schwartzman, 1988 para o caso brasileiro. Otávio Velho contribui para este “jogo de espelhos” em artigo recente (Velho, 1989).



Finalmente, uma última questão, que decorre da percepção relativizadora que a antropologia introduz na visão universalista da ciência. Nos últimos tempos, a disciplina tem sido responsabilizada pela atitude relativista exacerbada que parece fascinar as elites intelectuais contemporâneas, e que as fazem desprezar a razão e esquecer os ideais iluministas. A imagem subjacente a este questionamento é a de que a antropologia se constrói como um tipo de pensamento *pós-iluminista* ou até *pós-modernista*, que legitima a irracionalidade e a desordem, quando não estimula a vulgarização das ciências sociais<sup>5</sup>. Talvez seja este o momento, então, de relembrar mais uma vez que tanto a proposta de ampliar o discurso das possibilidades humanas (como no caso de Geertz) quanto a proposta de se pensar um modelo alternativo para o universalismo ocidental (propostas de J. P. S. Uberoi e Ashis Nandy), intenções geradas em lados opostos do planeta e ideologicamente separados como 'Ocidente' e 'Oriente', na verdade têm uma só inspiração: o aspecto essencialmente humanista, de origem européia, que está na base e na gênese da antropologia. É tarefa dos antropólogos, então, dependendo de seus projetos intelectuais, sejam biográficos e/ou sociais, e do papel que lhes cabe frente aos centros de poder, produzir discursos que tenham tanto a capacidade de se somar na singularidade de uma 'antropologia no plural' quanto a de contribuir significativamente para o contexto no qual 'lhes acontece viver'.

5. Junto aos filósofos críticos, a antropologia se transformou no vilão da fábula sobre "a coruja e o sambódromo" (Rouanet, 1988). Ver também Reis, 1988.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Introdução:

- CANDIDO, Antonio. (1964). *Formação da literatura brasileira*. São Paulo: Martins.
- ELIAS, Norbert. (1972) Processes of state-formation and nation-building. *Transactions of the seventh congress of sociology*. Geneva: International Sociological Association. V. 3.
- \_\_\_\_\_. (1978). *The civilizing process*. New York: Urizen Books.
- DUMONT, Louis. (1970). *Religion, politics and history in India*. Paris: Mouton.
- \_\_\_\_\_. (1978). La Communauté anthropologique et l'ideologie. *L'Homme*, v. 18, n. 3-4, p. 83-110.
- MAUSS, Marcel. 1974 (1920). La nación. *Sociedad y ciencias sociales. Obras III*. Barcelona: Barral Editores.
- \_\_\_\_\_. (1974). Esboço de uma teoria geral da magia. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EDUSP. V. 1.
- McGRANE, Bernard. (1976). *Beyond Europe: an archaeology of anthropology from the 16th to the early 20th century*. New York University. Tese de doutorado.
- PEIRANO, Mariza. (1981). *The anthropology of anthropology: the Brazilian case*. Harvard University. Tese de doutorado.
- SCHADEN, Egon. (1952). O estudo do índio brasileiro – ontem e hoje. *Revista de História*, n. 12, p. 385-402.
- \_\_\_\_\_. (1955). Karl von den Steinen e a etnologia brasileira. *International Congress of Americanists*, p. 1153-1163.

### Capítulo I

- BOSI, Alfredo. (1978). Um testemunho do presente. In: *Ideologia da cultura brasileira*. Organizada por C. G. Mota. São Paulo: Ática.
- BREW, J. O. (ed.). (1968). *One hundred years of anthropology*. Cambridge: Harvard University Press.
- CANDIDO, Antonio. (1958). Informação sobre a sociologia em São Paulo. In: *Ensaio paulistas*. São Paulo: Anhembi.
- \_\_\_\_\_. (1964). *Formação da literatura brasileira*. São Paulo: Martins.
- \_\_\_\_\_. (1972). Literatura y subdesarrollo. In: *América Latina en su literatura*.
- CANDIDO, Antonio. (1958). Informação sobre a sociologia em São Paulo. In: *Ensaio paulistas*. São Paulo: Anhembi.
- \_\_\_\_\_. (1964). *Formação da literatura brasileira*. São Paulo: Martins.
- \_\_\_\_\_. (1972). Literatura y subdesarrollo. In: *América Latina en su literatura*. C. F. Moreno (ed.). México: Unesco and Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (1975). *Os parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Duas Cidades.
- \_\_\_\_\_. (1976). *Literatura e sociedade*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- \_\_\_\_\_. (1978). Entrevista. *Transformação*, n. 1, p. 9-23.
- CARDOSO, Fernando Henrique. (1972). *O modelo político brasileiro*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.

- CARVALHO, José Murilo. (1987). *Os bestializados. O Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras.
- FERNANDES, Florestan. (1975). *A investigação etnológica no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. (1977). *A sociologia no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. (1978). *A condição de sociólogo*. São Paulo: Hucitec.
- GEERTZ, Clifford. (1983). *Local knowledge. Further essays in interpretative anthropology*. New York: Basic Books.
- MÉTRAUX, Alfred. (1978). *Itinéraires I (1935-1953)*. Paris: Payot.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. (1976). Roger Bastide, sociologue brésilien. In: *L'Autre et L'Ailleurs. Hommage à Roger Bastide*, J. Poirier e F. Raveau (eds.). Paris: Berger-Levrault.
- TAMBIAH, Stanley. (1971). The persistence and transformation of tradition in Southeast Asia. In: *Post-traditional societies*. S. Eisenstadt (ed.). New York: W. W. Norton.

## Capítulo II

- BATESON, Gregory. (1976). *Naven*. Stanford: Stanford University Press.
- BALDUS, Herbert. (1939). A necessidade do trabalho indianista no Brasil. *Revista do Arquivo Municipal*, n. 57.
- \_\_\_\_\_. (1949). Etnossociologia brasileira. *Revista do Museu Paulista* (Nova Série), v. 3, p. 405-11.
- BECKER, Ernest. (1971). *The lost science of man*. New York: Braziller.
- BEIGUELMAN, Paula. (1953). A função social da guerra na sociedade Tupinambá. *Revista de Antropologia*, v. 3, p. 74-77. Resenha.
- CANDIDO, Antonio. (1949). A organização social dos Tupinambá. *Revista do Museu Paulista* (Nova Série), v. 3, 472-6. Resenha.
- \_\_\_\_\_. (1958). Informação sobre a sociedade em São Paulo. In: *Ensaios paulistas*. São Paulo: Anhembi, p. 510-21.
- \_\_\_\_\_. (1964). *Formação da literatura brasileira*. São Paulo: Martins.
- \_\_\_\_\_. (1978). Entrevista. *Trans-form-ação*, n. 1, p. 9-23.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. (1963). Aculturação e 'fricção' interétnica. *América Latina*, v. 6, p. 33-45.
- \_\_\_\_\_. (1978). *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. e VIVEIROS DE CASTRO, E. (1986). Vingança e temporalidade: os Tupinambá. *Anuário Antropológico* 85, p. 57-78.
- DUMONT, Louis. (1977). *From Mandeville to Marx*. Chicago: Chicago University Press.
- \_\_\_\_\_. (1978). La communauté anthropologique et l'ideologie. *L'Homme*, v. 18, p. 83-110.
- ELIAS, Norbert. (1971). Sociology of knowledge. New perspectives. *Sociology*, v. 5, n. 2 e 3.
- \_\_\_\_\_. (1972). Processes of state-formation and nation-building. In: *Transactions of the 7th. World Congress of Sociology*. Geneva: International Sociological Association.
- \_\_\_\_\_. (1978). *The civilizing process*. New York: Urizen Books.
- FERNANDES, Florestan. (1948). O estudo sociológico da economia primitiva. *Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras*. Universidade de São Paulo. São Paulo, n. 11.
- \_\_\_\_\_. (1949a). A economia Tupinambá. *Revista do Arquivo Municipal*.
- \_\_\_\_\_. (1949b). A análise funcionalista da guerra: possibilidades de aplicação à sociedade Tupinambá. *Revista do Museu Paulista* (Nova Série), v. 3.
- \_\_\_\_\_. (1952). La guerre et le sacrifice humain chez les Tupinambá. *Journal de la Société des Americanistes* (Nova Série), v. 41, p. 139-220.
- \_\_\_\_\_. (1963). *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.

- \_\_\_\_\_. (1964). *A integração do negro na sociedade de classes*. Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. São Paulo, n. 301.
- \_\_\_\_\_. (1968). *Sociedade de classes e subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_. (1970). *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Pioneira.
- \_\_\_\_\_. (1972). *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- \_\_\_\_\_. (1973). *Capitalismo dependente e classes na América Latina*. Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_. (1975). *A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. (1976). *A revolução burguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_. (1977). *A sociologia no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. (1978). *A condição de sociólogo*. São Paulo: Hucitec.
- GEERTZ, Clifford. (1973). *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- HUXLEY, Francis. (1951). A organização social dos Tupinambá. *Sociologia*, v. 13, n. 3, p. 289-97. Resenha.
- LAMOUNIER, Bolivar. (1977). Formação de um pensamento político autoritário na Primeira República. In: *História geral da civilização brasileira*. FAUSTO, Boris (ed.). São Paulo: Difel. Tomo III: O Brasil Republicano, v. 2: Sociedade e Instituições.
- LARAIA, Koque de Barros. (1964). *A organização social dos Tupinambá*, de Florestan Fernandes. *América Latina*, ano 7, n. 3, p. 124-5. Resenha.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1977). *Tristes tropiques*. New York: Kangaroo Books.
- MARCUS, George & CUSHMAN, D. (1982). Ethnographies as texts. *Annual Review of Anthropology*, v. 11, p. 25-69.
- MESQUITA FILHO, Júlio. (1969). *Política e cultura*. São Paulo: Martins.
- MÉTRAUX, Alfred. (1978). *Itinéraires I (1935-1953)*. Paris: Payot.
- MORSE, Richard. (1978). A economia de Manchester e a sociologia paulista. *Dados*, n. 18, p. 33-56.
- MURPHY, Robert. (1956). A função social da guerra na sociedade Tupinambá. *Ciências Sociais*, n. 31, v. 7, p. 234-6. Resenha.
- RIBEIRO, Darcy. (1962). *A política indigenista brasileira*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura.
- SAHLINS, Marshall. (1981). *Historical metaphors and mythical realities*. Harrison: Michigan State University Press.
- SANTOS, Wanderley G. (1967). A imaginação político-social brasileira. *Dados*, n. 2-3, p. 182-93.
- SCHWARTZMAN, Simon. (1979). *Formação da comunidade científica no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- SIMONSEN, Roberto. (1933). *Rumo à verdade*. São Paulo: Limitada.
- VELHO, Otávio G. (1972). *Frentes de expansão e estrutura agrária*. Rio de Janeiro: Zahar.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (1988). *Araweté: os deuses canibais*. Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Ciências Sociais.
- \_\_\_\_\_. (1964). *A integração do negro na sociedade de classes*. Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. São Paulo, n. 301.
- \_\_\_\_\_. (1968). *Sociedade de classes e subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_. (1970). *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Pioneira.
- \_\_\_\_\_. (1972). *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- \_\_\_\_\_. (1973). *Capitalismo dependente e classes na América Latina*. Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_. (1975). *A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. Petrópolis: Vozes.

- \_\_\_\_\_. (1976). *A revolução burguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_. (1977). *A sociologia no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. (1978). *A condição de sociólogo*. São Paulo: Hucitec.
- GEERTZ, Clifford. (1973). *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- HUXLEY, Francis. (1951). A organização social dos Tupinambá. *Sociologia*, v. 13, n. 3, p. 289-97. Resenha.
- LAMOUNIER, Bolívar. (1977). Formação de um pensamento político autoritário na Primeira República. In: *História geral da civilização brasileira*. FAUSTO, Boris (ed.). São Paulo: Difel. Tomo III: O Brasil Republicano, v. 2: Sociedade e Instituições.
- LARAIA, Roque de Barros. (1964). *A organização social dos Tupinambá*, de Florestan Fernandes. *América Latina*, ano 7, n. 3, p. 124-5. Resenha.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1977). *Tristes tropiques*. New York: Kangaroo Books.
- MARCUS, George & CUSHMAN, D. (1982). Ethnographies as texts. *Annual Review of Anthropology*, v. 11, p. 25-69.
- MESQUITA FILHO, Julio. (1969). *Política e cultura*. São Paulo: Martins.
- MÉTRAUX, Alfred. (1978). *Itinéraires I (1935-1953)*. Paris: Payot.
- MORSE, Richard. (1978). A economia de Manchester e a sociologia paulista. *Dados*, n. 18, p. 33-56.
- MURPHY, Robert. (1956). A função social da guerra na sociedade Tupinambá. *Ciências Sociais*, n. 31, v. 7, p. 234-6. Resenha.
- RIBEIRO, Darcy. (1962). *A política indigenista brasileira*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura.
- SAHLINS, Marshall. (1981). *Historical metaphors and mythical realities*. Harrison: Michigan State University Press.
- SANTOS, Wanderley G. (1967). A imaginação político-social brasileira. *Dados*, n. 2-3, p. 182-93.
- SCHWARTZMAN, Simon. (1979). *Formação da comunidade científica no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- SIMONSEN, Roberto. (1933). *Rumo à verdade*. São Paulo: Limitada.
- VELHO, Otávio G. (1972). *Frentes de expansão e estrutura agrária*. Rio de Janeiro: Zahar.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (1988). *Araweté: os deuses canibais*. Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Ciências Sociais.

### Capítulo III

- ANDERSON, Perry. (1968). The components of a national culture. *New Left Review*, n. 50, p. 3-57.
- ANDRADE, Mário. (1983). *A lição do amigo. Cartas a Carlos Drummond de Andrade*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- BECKER, Ernest. (1971). *The lost science of man*. New York: Braziller.
- CANDIDO, Antonio. (1972). Literatura y subdesarrollo. In: *América Latina en su literatura*. FERNANDES MORENO, C. (ed.). México: Unesco & Siglo XXI, p. 335-54.
- \_\_\_\_\_. (1976). *Literatura e sociedade*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. (1984). A categoria da causalidade na formação da antropologia. *Trabalhos de Ciências Sociais*, n. 42, UnB, Brasília. Série Antropologia.
- DA MATTA, Roberto. (1979). *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar.
- DIAMOND, Stanley. (1980). Anthropological traditions. In: *Anthropology: Ancestors and Heirs*. S. DIAMOND (ed.). Paris: Mouton.

- DUMONT, Louis. (1970). *Religion, politics and history in India*. Paris: Mouton.
- \_\_\_\_\_. (1971). Religion, politics and society in the individualistic universe in *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, 1970, p. 31-41.
- \_\_\_\_\_. (1977). *From Mandeville to Marx. The genesis and triumph of economic ideology*. Chicago: Chicago University Press.
- \_\_\_\_\_. (1978). La communauté anthropologique et l'idéologie. *L'Homme*, v. 18, n. 3-4, p. 83-110.
- ELIAS, Norbert. (1972). Processes of state-formation and nation-building. In: *Transactions of the 7th World Congress of Sociology*, v. 3. Genebra: International Sociological Association.
- \_\_\_\_\_. (1977). *The civilizing process*. New York: Urizen Books.
- FERNANDES, Florestan. (1977). *A sociologia no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. (1978). *A condição de sociólogo*. São Paulo: Hucitec.
- HOBBSBAWN, Eric. (1974). A era do capital. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- PEIRANO, Mariza. (1983). Etnocentrismo às avessas: o conceito de sociedade complexa. *Dados*, v. 26, n. 1, p. 97-115.
- REIS, Elisa P. (1983). *The nation-state as ideology: The Brazilian case*. IUPERJ. Série Estudos, n. 18.
- SCHORSKE, Carl. (1980). *Fin-de-siècle Vienna. Politics and Culture*. New York: A. Knopf.
- SCHWARTZMAN, Simon. (1975). *São Paulo e o estado nacional*. São Paulo: Difel.
- \_\_\_\_\_. (1979). *Formação da comunidade científica no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- SEVCENKO, Nicolau. (1983). *Literatura como missão. Tensões sociais e criação cultural na 1ª República*. São Paulo: Brasiliense.
- TILLY, Charles. (1975). (ed.). *The formation of national-states in Western Europe*. Princeton: Princeton University Press.

#### Capítulo IV

- BANTON, Michael (ed.). (1966). *ASA Monographs*. Tavistock Publications, v. 1: The relevance of models for social anthropology; v. 2: Political systems and the distribution of power; v. 3: Anthropological approaches to the study of religion; v. 4: The social anthropology of complex societies.
- BLOK, Anton. (1975). *The mafia of a Sicilian village: 1869-1960*. New York: Harper & Row.
- DA MATTA, Roberto. (1979). *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar.
- DUMONT, Louis. (1966). *Homo hierarchicus*. Chicago: Chicago University Press.
- \_\_\_\_\_. (1970). *Religion, politics and history in India*. Paris: Mouton.
- \_\_\_\_\_. (1971). Religion, politics and society in the individualistic universe in *Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1970*, p. 31-41.
- \_\_\_\_\_. (1976). *From Mandeville to Marx*. Chicago: Chicago University Press.
- \_\_\_\_\_. (1981). La genèse chrétienne de l'individualisme moderne. *Le Débat*, n. 15.
- EISENSTADT, S. N. (1976). The social anthropology of complex societies. In: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, v. 60.
- ELIAS, Norbert. (1972). Processes of state-formation and nation-building. In: *Transactions of the Seventh World Congress of Sociology*, v. 3. Genebra.
- \_\_\_\_\_. (1978). *The civilizing process*. New York: Urizen Books.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1951). *Social anthropology*. Cohen & West.
- GELLNER, Ernest. (1978). The essence of egalitarianism. *Times Literary Supplement*, 10 de março, p. 275.

- GEERTZ, Clifford. (1975). *Islam Observed*. Chicago: Chicago University Press.
- GLUCKMAN, Max & EGGAN, Fred, M. (1966). Introduction. In: *ASA Monographs*. BANTON (ed.). Tavistock Publications.
- GOODY, Jack. (1976). The prospects for social anthropology. In: *New Society*, 13 de outubro.
- \_\_\_\_\_. (1977). *The domestication of the savage mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LANE, Michael (ed.). (1970). *Introduction to structuralism*. New York: Basic Books.
- LEACH, Edmund. (1954). *Political systems of Highland Burma*. Boston: Beacon Press.
- \_\_\_\_\_. (1962). *Rethinking anthropology*. Londres: Athlone Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1962). A crise moderna da antropologia. *Revista de Antropologia*, v. 10, n. 1 e 2, p. 19-26.
- MAUSS, Marcel. (1953-4). La Nation. *L'Année Sociologique*, 3, p. 3-68.
- MENDELSON, E. M. (1975). *Sangha and state in Burma*. Ithaca: Cornell University Press.
- PLETSCH, Carl E. (1981). The three worlds, or the division of social scientific labor, circa 1950-1975 *CSSH*, v. 23, n. 4, p. 565-590.
- SAHLINS, Marshall. (1979). *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Zahar.
- SKOCPOL, Theda. (1977). Wallerstein's world capitalist system: a theoretical and historical critique. *American Journal of Sociology*, v. 82, n. 5, p. 1075-1090.
- STOCKING, George. (1971). Ideas and institutions in American anthropology. In: *Selected Papers from the American Anthropologist, 1921-1945*. G. STOCKING. (ed.). American Anthropological Association.
- TAMBIAH, Stanley. (1971). The persistence and transformation of tradition in Southeast Asia. *Post-Traditional Societies*. S. N. EISENSTADT (ed.). New York: W. W. Norton.
- \_\_\_\_\_. (1977). *World conqueror and world renouncer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TILLY, Charles. (1975). Foreword. In: BLOK, Anton. *The mafia of a Sicilian village: 1860-1960*. New York: Harper & Row.
- TYLER, Stephen (ed.). (1969). *Cognitive anthropology*. Holt, Rinehart & Winston.
- WEBER, Eugen. (1976). *Peasants into Frenchmen. The modernization of rural France*. Stanford: Stanford University Press.

#### Capítulo V

- BÉTEILLE, A. e MADAN, T. N. (orgs.). (1975). *Encounter and experience: personal accounts of fieldwork*. Honolulu: Hawaii University Press.
- CLIFFORD, James. (1983). On ethnographic authority. *Representations*, n. 1-2, p. 118-146.
- \_\_\_\_\_. (1986). "Introduction". In: *Writing culture: the poetics and the politics of ethnography*. J. Clifford e G. Marcus (orgs.). Berkeley: California University Press, p. 1-26.
- CLIFFORD, James e MARCUS, George (orgs.). (1986). *Writing culture: the poetics and the politics of ethnography*. Berkeley: California University Press.
- COETZEE, J. M. (1985). Listening to the Afrikaners. *New York Times Review of Books*, 14 de abril.
- \_\_\_\_\_. (1986). Tales of Afrikaners. *New York Times Magazine*, 19 de março.
- CRAPANZANO, Vincent. (1980). *Tuhami. Portrait of a Moroccan*. Chicago: Chicago University Press.

- \_\_\_\_\_. (1985). *Waiting. The Whites in South Africa*. New York: Random House.
- \_\_\_\_\_. (1986). "Hermes' dilemma. The masking of subversion in ethnographic description". In: *Writing culture: the poetics and the politics of ethnography*. J. Clifford e G. Marcus (orgs.). Berkeley: California University Press, p. 51-76.
- DIAMOND, Stanley (1980). Anthropological traditions: the participants observed. In: *Anthropology: Ancestors and Heirs*. S. Diamond (org.). Haia: Mouton, p. 1-16.
- DWYER, Kevin. (1979). The dialogic of ethnology. *Dialectical Anthropology*, v. 4, p. 105-24.
- \_\_\_\_\_. (1982). *Moroccan dialogues. Anthropology in question*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- FÍGOLI, Leonardo. (1985). Uma proposta teórica do encontro etnográfico. *Anuário Antropológico/83*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 292-300.
- FISCHER, Michael. (1980). *Iran: from religious dispute to revolution*. Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. (1985). Da antropologia interpretativa à antropologia crítica. *Anuário Antropológico/83*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 55-72.
- GEERTZ, Clifford. (1973). *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- GERHOLM, Thomas e HANNERZ, Ulf. (orgs.). (1983). The shaping of national anthropologies. *Ethnos* 42, número especial.
- MARCUS, George. (1980). Rethoric and ethnographic genre in anthropological research. *Current Anthropology*, v. 21, n. 3-4, p. 507-10.
- MARCUS, George e FISCHER, Michael (orgs.). (1986). *Anthropology as cultural critique*. Chicago: Chicago University Press.
- PEIRANO, Mariza G. S. (1982). Além da descrição densa. *Anuário Antropológico/80*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 289-97.
- RABINOW, Paul. (1985). Discourse and power: on the limits of ethnographic texts. *Dialectical Anthropology*, v. 10, n. (1-2), p. 1-13.
- SRINIVAS, M. N. (org.). (1979). *The fieldworker and the field*. Oxford: Oxford university Press.
- TAMBIAH, S. J. (1985). *Culture, thought and social action*. Cambridge: Harvard University Press.

## Capítulo VI

- BARNES, Julian. (1985). *Flaubert's Parrot*. New York: McGraw Hill.
- CRAPANZANO, Vincent. (1986). Hermes' dilemma. The masking of subversion in ethnographic description. In: *Writing culture. The poetics and the politics of ethnography*. J. Clifford e G. Marcus (orgs.). Berkeley: California University Press, p. 51-76.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1951). *Social anthropology*. Londres.
- FISCHER, Michael. (1980). *Iran: from religious dispute to revolution*. Cambridge: Harvard University Press.
- GEERTZ, Clifford. (1973). *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- \_\_\_\_\_. (1983). *Local knowledge. Further essays in interpretative anthropology*. New York: Basic Books.
- \_\_\_\_\_. (1988). *Works and lives. The anthropologist as author*. Stanford: Stanford University Press.
- HORTON, Robin. (1967). African traditional thought and Western science. *Africa*, v. 37, 50-71.
- MAYBURY-LEWIS, David. (1965). *The savage and the innocent*. Boston: Beacon Press.
- \_\_\_\_\_. (1967). *Akwé-Shavante Society*. Oxford: Oxford University Press.



- RABINOW, Paul. (1985). Discourse and power: on the limits of ethnographic texts. *Dialectical Anthropology*, v. 10, n. 1-2, p. 1-13.
- SARAN, A. K. (1980). Max Weber and the end of Comtean sociology. Trabalho apresentado no seminário Marx and Weber. Classical theory for contemporary societies. Max Mueller Bhavan, New Delhi, 8-11 outubro de 1987.
- TAMBIAH, S. J. (1985). *Culture, thought and social action*. Cambridge: Harvard University Press.
- TRAJANO, Wilson. (1988). Que barulho é esse, o dos pós-modernos? *Anuário Antropológico/86*, p. 133-51.

## Capítulo VII

- APPADURAI, Arjun. (1986). Putting hierarchy in its place. Trabalho apresentado no painel Place and Voice in Anthropological Theory. *AAA Annual Meetings*. Philadelphia, 3-7 dezembro.
- BAILEY, G. S. (1962). The scope of social anthropology in the study of Indian society. In: *Indian Anthropology: essays in memory of D. N. Majumdar*. T. N. MADAN e G. SARANA (ed.). Bombaim.
- DA MATTA, Roberto. (1980). *Carnavais, malandros e heróis. Por uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar.
- DUMONT, Louis. (1966). *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*. Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1970). *Religion, politics and history in India*. Mouton.
- \_\_\_\_\_. (1978). La communauté anthropologique et l'ideologie. *L'Homme*, v. 18, n. 3-4, p. 83-110.
- DUMONT, Louis e POCOCK, David. (1957). Village studies. *Contributions to Indian Sociology*, n. 1, p. 23-41.
- ELIAS, Norbert. (1978). *The civilizational process*. New York: Urizen Books, v. 1.
- GALEY, Jean-Claude. (1982). A conversation with Louis Dumont (Paris, 12 dez. 1979). In: *Way of life*. T. N. MADAN (ed.). Delhi: Vikas Publishing House.
- INDIA'S VILLAGES. (1955). Coleção de artigos. Bangladesh. West Bengal Government Press. Introdução de M. N. Srinivas. Originalmente publicados no *Economic Weekly of Bombay*.
- MARRIOTT, McKim (ed.). (1955). *Village India. Studies in the little community*, Memoir. American Anthropological Association, n. 83. (Comparative Studies of Cultures and Civilizations.)
- MADAN, T. N. (1978). M. N. Srinivas's earlier work and The remembered village: an introduction. *Contributions to Indian Sociology (New Series)*, v. 12, n. 1, p. 1-14.
- \_\_\_\_\_. (1982). (ed.). *Way of life. King, householder, renouncer*. Essays in honour of Louis Dumont. Delhi: Vikas.
- MAYER, Adrian. (1960). *Caste and kinship in Central India*. Londres.
- SAID, Edmund. (1983). *The world, the text, and the critic*. Cambridge: Harvard University Press.
- SARAN, A. K. (1962). Review of Contributions to Indian Sociology n. IV. *Eastern Anthropologist*, v. 15, p. 53-68.
- SRINIVAS, M. N. (1951). The social structure of a Mysore village. *The Economic Weekly*, 30 out., p. 1051-56.
- \_\_\_\_\_. (1955a). The social system of a Mysore village. In: *Village India*. McKim Marriott (ed.). Chicago: Chicago University Press, p. 1-35.
- \_\_\_\_\_. (1955b). Village studies and their significance. *The Eastern Anthropologist*, v. 8, n. 3-4, p. 215-58.

- \_\_\_\_\_. (1973). Itineraries of an indian social anthropologist. *International Social Science Journal*, v. 25, n. 1-2, p. 129-48.
- \_\_\_\_\_. (1975). The Indian village: myth and reality. In: *Studies in social anthropology*. J. H. M. Beattie e R. G. Lienhardt (eds.). Oxford: Clarendon Press. (Essays in memory of E. Evans-Pritchard by his former Oxford Colleagues).
- \_\_\_\_\_. (1978a). Village studies, participant observation and social science research in India. *Village Studies in the Third World*. Biplab Dasgupta (ed.). New Brunswick: Transaction Books.
- \_\_\_\_\_. (1978b). The remembered village: reply to criticisms. In: *Contributions to Indian Sociology* (New Series), v. 12, n. 1.
- VELHO, Gilberto. (1981). *Individualismo e cultura. Notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. e BENZAQUEM DE ARAÚJO, R. (1977). Romeu e Julieta e a origem do Estado. In: *Arte e Sociedade*. Organizada por Gilberto Velho. Rio de Janeiro: Zahar.

## Capítulo VIII

### Comentários Bibliográficos

#### I

A citação de E. M. Forster, de *A passage to India*, é da página 15 da edição de 1984 (Nova York, A Harvest Book; a edição original é de 1924). A conferência que menciono foi realizada no Max Mueller Bhavan, India International Center, Nova Delhi, de 8 a 11 de outubro de 1987, sob o título "Marx and Weber: Classical Theory for Contemporary Society", coordenada por Surendra Munshi, de Calcutá. Como as maiores autoridades no assunto, Wolfgang J. Mommsen e Wolfgang Schluchter, das universidades de Düsseldorf e Heidelberg, respectivamente, abriram os trabalhos dos quatro dias do seminário.

Sobre as idéias sugeridas sobre o componente feminino do *self* hindu e sobre a distinção entre 'realidade' e 'verdade' no pensamento hindu, consultar Ashis Nandy, *The intimate enemy, loss and recovery of self under colonialism*, Oxford University Press, 1983. (A citação que abre este ensaio está na página 80.) A referência a Clifford Geertz é de *Islam observed*, University of Chicago Press, 1968.

Neste ensaio, uso indistintamente os termos 'sociólogo' e 'antropólogo', seguindo o costume indiano: conhecidos no exterior como 'antropólogos', os indianos se auto-referem, na Índia, geralmente como 'sociólogos'.

#### II

Para um exame da discussão entre M. N. Srinivas e Louis Dumont e sobre a forma como Dumont é lido no Brasil, ver o cap. 7. Este capítulo inclui referências bibliográficas mais completas de M. N. Srinivas. O interessante ensaio autobiográfico deste autor foi publicado em *International Social Science Journal*, v. 25, n. 1-2, sob o título "Itineraries of an Indian social anthropologist". Críticas ao trabalho de Srinivas são encontradas no número de *Contributions to Indian Sociology* dedicado ao exame da monografia de sua autoria *The remembered village*. Ver especialmente o artigo-resenha de T. N. Madan, M. N. Srinivas's earlier work and *The remembered village: an introduction*, *Contributions to Indian Sociology* (New Series), v. 12, n. 1, 1978. É neste artigo que Madan menciona que o "M" inicial do nome de Srinivas vem de "Mysore", sua terra natal.

Os principais trabalhos de J. P. S. Uberoi, sobre os quais me baseio aqui, são por ordem de publicação: *Politics of the Kula Ring*, Manchester University Press, 1962; "Science and Swaraj", *Contributions to Indian Sociology* (New Series), n. 2, 1968, p. 119-128; "New outlines of structural sociology: 1945-1970" in *Contributions to Indian Sociology* (New Series), v. 8, 1974, p. 135-52; *Science and culture*, Oxford University Press, 1978; *The other mind of Europe: Goethe as scientist*, Oxford University Press, 1984. O comentário de Uberoi "I had lost myself..." é tirado de *Science and culture*, página 12.

A advertência de Naipaul sobre o gandhismo está em *India. A wounded civilization*, Nova York, Vintage Books, 1978. Para um excelente estudo sobre o assassinato de Gandhi, ver Ashis Nandy, "Final encounter: the politics of the assassination of Gandhi", parte da coletânea de sua autoria *At the edge of psychology*, Oxford University Press, 1980.

A comparação de Louis Dumont com Tocqueville foi feita por Nur Yalman em artigo publicado em 1969 na revista inglesa *Man* (v. 4, n. 1), intitulado "De Tocqueville in India: an essay on the caste system".

### III

Dois artigos de T. N. Madan ilustram admiravelmente os dilemas que os indianos enfrentam entre as propostas secularistas e as religiosas: um deles, "Secularism in its place" foi apresentado no seminário da Associação de Estudos Asiáticos, em Boston, EUA, em 10 de abril de 1987 (publicado em *The Journal of Asian Studies*, v. 46, n. 2, 1987). O segundo "The quest for hinduism" foi publicado em 1977 em *International Social Science Journal*, v. 29, p. 261-78 e reproduzido em T. N. Madan, *Non-renunciation. Themes and interpretations of Hindu culture*, Oxford University Press, 1987.

A citação de Gandhi, publicada inicialmente em *Young India*, em 5 de março de 1925, foi extraída de suas reflexões autobiográficas, editadas e compiladas por Krishna Kripalani sob o título *All men are brothers*, Nova York, Continuum, 1980. Para os objetivos deste ensaio é de especial interesse o segundo capítulo, "Religion and truth".

As referências de autores indianos contemporâneos mencionados nesta seção são: Veena Das, *Structure and cognition. Aspects of Hindu caste and ritual*, Oxford University Press, 1977; T. N. Madan, *Non-renunciation, op. cit.*; Surendra Munshi, "Considerations on concept formation in Marx and Weber" e Sudipta Kaviraj, "Construction of otherness in Marx and Weber", ambos os trabalhos apresentados à conferência sobre Marx e Weber mencionada anteriormente.

Nesta seção, para discutir o tema do 'universalismo alternativo' dos indianos, baseio-me no livro de Ashis Nandy, *The intimate enemy, op. cit.* As referências a Naipaul são de *India, op. cit.* A citação no texto é da p. 144 da mesma edição. A referência ao "universalismo oriental" de Mishima está implícita, nos termos deste ensaio, em Marguerite Yourcenar, *Mishima ou a visão do vazio*, Rio de Janeiro, Guanabara, 1987. A referência ao "orientalismo" europeu é de Edward Said, *Orientalism*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978.

### IV

Este comentário de Louis Dumont está na página 102 do artigo "Nationalism and communalism" in *Religion, politics and history in India*, Paris, Mouton, 1970. Outras referências de interesse para o assunto aqui tratado estão em Louis Dumont. "La communauté anthropologique et l'ideologie", *L'Homme*, v. 18, n. 3-4, p. 83-110, 1978; *Homo hierarchicus*, Chicago University Press, 3ª ed., 1980; *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, Rio de Janeiro, Rocco, 1985.

A observação de Antonio Candido é de uma entrevista que me foi concedida em 1978, quando preparava minha tese de doutorado; as falas do Dr. Aziz estão na última página de *A passage to India*. O trabalho de T. N. Madan foi publicado em *The prospects for plural societies*, coletânea editada por David Maybury-Lewis, Washington, American Ethnological Society, 1984. O título da contribuição de T. N. Madan é "Coping with ethnic diversity: a South Asian perspective". Os pontos de vista de Ashis Nandy e V. S. Naipaul estão, respectivamente, em *The intimate enemy*, *op. cit.*, e *India*, *op. cit.*

## V

A citação de Robertson Davis foi tirada das páginas 19-20 de *World of wonders*, último volume da conhecida Deptford Trilogy do romancista canadense, New York, Penguin, 1975.

Para a discussão sobre o desenvolvimento da antropologia no Brasil e sua relação com a ideologia de *nation-building* a que me refiro no texto, ver Mariza G. S. Peirano, *The anthropology of anthropology: the Brazilian case*, Ph. D. dissertation, Harvard University, 1981. O livro de Ernest Becker, *The lost science of man*, New York, George Braziller, 1971, contém interessante discussão sobre os princípios que nortearam o início da sociologia na França e nos Estados Unidos. Para o desenvolvimento da antropologia na Índia, um artigo elucidativo e atualizado é o de Satish Saberwal, "Uncertain transplants: anthropology and sociology in India", *Ethnos*, 1983, p. 36-49. A apresentação que fiz no "Sociological Colloquium" da Universidade de Delhi foi realizada em 16 de outubro de 1987.

## VI

As referências a Ashis Nandy são do livro *The intimate enemy*, *op. cit.* Otávio Velho publicou "Through Althusserian spectacles: recent social anthropology in Brazil", na revista *Ethnos*, v. 46, 1983, p. 133-49. As referências a Lévi-Strauss e Sérgio Buarque de Holanda são, respectivamente, *Tristes tropiques*, Nova York, Kangaroo Books, 1977 e *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1955. No livro de Roberto Schwarz, *Que horas são?*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987, reconheci muitas das idéias que apreço em Antonio Candido, especialmente aquelas expostas em "Literatura y subdesarrollo", in C. Fernandes Moreno (ed.), *América Latina en su literatura*, Méxicico, Unesco e Siglo XXI, p. 335-54, e que, possivelmente, aproximam algumas idéias de *Que horas são?* e o presente relato.

## Capítulo IX

- AHMAD, Imtiaz. (1972). For a sociology of India. *Contributions to Indian Sociology* (New Series), n. 6, p. 172-78.
- BÉTEILLE, A. & MADAN, T. N. (1975). *Encounter and experience*. Honolulu: Hawaii University Press.
- BHADURI, Amit. (1980). 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), v. 14, n. 2, p. 261-267.
- BAILEY, F. G. (1959). For a sociology of India. *Contributions to Indian Sociology*, n. 3, p. 88-101.
- BURGHART, Richard. (1983). For a sociology of India: an intracultural approach to the study of "Hindu society". *Contributions to Indian Sociology* (New Series), v. 17, n. 2, p. 275-99.

- CARDOSO, Fernando Henrique. (1977). The consumption of dependence theory in the United States. *Latin American Research Review*, v. 12, n. 3, p. 7-24.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. (1989). O saber e a ética: a pesquisa científica como instrumento de conhecimento e de transformação social. Conferência proferida no Instituto Joaquim Nabuco.
- CARVALHO, José Jorge. (1988). A antropologia e o niilismo filosófico contemporâneo. *Anuário Antropológico/86*, p. 153-81.
- CHAVES, Christine Alencar. (1989). Antropologia e comparação. Trabalho final apresentado ao curso Epistemologia da Antropologia, Departamento de Antropologia, UnB.
- DAS, Veena. (1982). *Structure and cognition. Aspects of Hindu caste and ritual* (1ª edição 1977). Delhi: Oxford University Press.
- DUMONT, Louis. (1955). Aula inaugural. Cadeira de Sociologia da Índia. École Pratique des Hautes Études (6ª seção), Paris, 8 de novembro.
- \_\_\_\_\_. (1966). A fundamental problem in the sociology of caste. *Contributions to Indian Sociology* (reimpresso em *Religion, politics and history in India*. Paris: Mouton, 1970, p. 152-65).
- \_\_\_\_\_. (1970). *Religion, politics and history in India*. Paris: Mouton.
- \_\_\_\_\_. (1976). *From Mandeville to Marx. The genesis and triumph of economic ideology*. Chicago: Chicago University Press.
- \_\_\_\_\_. (1978). La communauté anthropologique et l'ideologie. *L'Homme*, v. 18, n. 3-4, p. 83-110 (reimpresso em *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985).
- \_\_\_\_\_. (1980). *Homo hierarchicus*. 3ª edição. Chicago: Chicago University Press.
- \_\_\_\_\_. (1985). *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DUMONT, L. & POCOCK, D. (1957). For a sociology of India. *Contributions to Indian Sociology*, n. 1 (reimpresso em *Religion, politics and history in India*. Paris: Mouton, 1970, p. 2-18).
- \_\_\_\_\_. (1960). For a sociology of India: a rejoinder to Dr. Bailey. *Contributions to Indian Sociology*, n. 4, p. 82-9.
- GALEY, Jean Claude. (1982). A conversation with Louis Dumont. Paris, 12 de dezembro de 1979. In: *Way of life. King, Householder, Renouncer*. Madan, T. N. (ed.). Essays in honour of Louis Dumont. Vikas Publishing House Ltd.).
- GEERTZ, Clifford. (1983). *Local knowledge. Furteher essays in interpretative anthropology*. New York: Basic Books.
- \_\_\_\_\_. (1988). *Works and lives. The anthropologist as author*. Stanford: Stanford University Press.
- KAKAR, Sudhir. (1982). *Shamans, mystics and doctors: a psychological inquiry into India and its healing traditions*. Delhi: Oxford University Press.
- KANTOWSKY, Detlef. (1986). For a sociology of India: a critical note on the sociology of developing countries. *Contributions to Indian Sociology* (New Series), v. 3, p. 128-32.
- \_\_\_\_\_. (1984). For a sociology of India: Max Weber's contributions to Indian sociology. *Contributions to Indian Sociology*, v. 18, n. 2, p. 307-17.
- KAVIRAJ, Sudipta. (1987). Construction of otherness in Marx and Weber. Seminar Marx and Weber: classical theory for contemporary society, 8-11 de outubro. Max Mueller Bhavan, New Delhi.
- KHARE, R. S. (1976). 'Inside' apropos of 'outside': some implications of a sociological debate. In: *Contemporary India*. G. R. GUPTA (ed.). Delhi: Vikas Publishing House.

- MADAN, T. N. (1985). *Family and kinship: a study of the Pandits of rural Kashmir*. Delhi: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (1966). For a sociology of India. *Contributions to Indian Sociology*, n. 9, p. 9-12.
- \_\_\_\_\_. (1967a). For a sociology for India: some clarifications. *Contributions to Indian Sociology* (New Series), v. 1, p. 90-93.
- \_\_\_\_\_. (1967b). Political pressures and ethical constraints upon Indian sociologists. In: *Ethics, politics and social research*. G. S. JOBERG (ed.). New York: Schenkman, p. 162-79.
- \_\_\_\_\_. (1968). D. N. Majumdar. In: *Encyclopedia of the social sciences*, v. 9, p. 540-41.
- \_\_\_\_\_. (1972). Research methodology: a trend report in *A survey of research in sociology and social anthropology*, v. 3. Bombaim: Popular Prakashan.
- \_\_\_\_\_. (1975). On living intimately with strangers. In: *Encounter and experience*. BÉTEILLE, A. & MADAN, T. N. (eds.) Honolulu: Hawaii University Press.
- \_\_\_\_\_. (1976). David Pocock on the study of belief and practice. *Contributions to Indian Sociology* (New Series), v. 10, n. 2, p. 367-72.
- \_\_\_\_\_. (1977). The quest for hinduism. *International Social Science Journal*, v. 29, p. 261-78.
- \_\_\_\_\_. (1982a). Anthropology as the mutual interpretation of cultures: Indian perspectives. In: *Indigenous anthropology in non-Western countries*. H. FAHIM, (ed.). Durham: Carolina Academic Press.
- \_\_\_\_\_. (1982b). D. N. Majumdar. *Builders of Indian Anthropology*, n. 3. N. K. Bose Memorial Foundation.
- \_\_\_\_\_. (1982c). (ed.) *Way of life. King, householder, renouncer*. Essays in honour of Louis Dumont. Delhi: Vikas Publishing House. PVT Ltd.
- \_\_\_\_\_. (1982d). Caste and community in the private and public education of Mysore state. In: *Education and politics in India*. S. H. RUDOLPH & L. I. RUDOLPH (ed.). Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. (1982e). For a sociology of India. In: *Way of life*. T. N. MADAN (ed.). Essays in honour of Louis Dumont. Delhi: Vikas Publishing House.
- \_\_\_\_\_. (1987). *Non-renunciation. Themes and interpretations of Hindu culture*. Delhi: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (1987). Secularism in its place. *The Journal of Asian Studies*, v. 46, n. 2.
- McLEOD, W. H. (1978). On the word Panth: a problem of terminology and definition. *Contributions to Indian Sociology* (New Series), v. 12, n. 2, p. 287-95.
- MORSE, Richard. (1988). *O espelho de Próspero*. São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. (1989). A miopia de Schwartzman. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 24, p. 166-78.
- MUKHERJEE, R. (1979). For a sociology of India: trends in Indian sociology. *Contributions to Indian Sociology* (New Series), v. 13, n. 2, p. 319-32.
- NANDY, Ashis. (1983). *The intimate enemy. Loss and recovery of self under colonialism*. Delhi: Oxford University Press.
- PEIRANO, M. G. S. (1989). S6 para iniciados. *Estudos históricos*, v. 5, p. 93 a 102.
- POCOCK, David. (1978). The remembered village: a failure. *Contributions to Indian Sociology* (New Series), v. 12, n. 1, p. 57-66.
- PONTES, Heloisa. (1989). Brasil com z. Trabalho apresentado no XIII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, MG. Grupo de Trabalho "Pensamento Social no Brasil".
- SABERWAL, Satish. (1982). For a sociology of India: on multiple codes. *Contributions to Indian Sociology* (New Series), v. 16, n. 2, p. 289-94.

- \_\_\_\_\_. (1983). For a sociology of India: uncertain transplants. *Anthropology and sociology in India. Contributions to Indian Sociology (New Series)*, v. 17, n. 2, p. 301-15.
- SANTOS, Wanderley Guilherme. (1988). A lição ou em busca do objeto perdido. Comunicação apresentada no seminário Por uma Polftica Cientffica para a Área de Ciências Sociais. ANPOCS, Teresópolis, 19-21 agosto.
- SARAN, A. K. (1962). Review of Contributions to Indian Sociology, n. 4. *The Eastern Anthropologist*, v. 15, n. 1, p. 53-68.
- \_\_\_\_\_. (1987). Max Weber and the End of Comtean Sociology. Trabalho apresentado no Seminário Marx and Weber: Classical Theory for Contemporary Societies. Max Mueller Bhavan, Delhi, 8-11 outubro.
- SCHWARTZMAN, Simon. (1988). O espelho de Morse. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 22, p. 185-92.
- \_\_\_\_\_. (1989). O gato de Cortázar. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 25, p. 191-203.
- SELWYN, Tom. (1973). For a sociology of India: Leaf's alternative theory of social action. *Contributions to Indian Sociology (New Series)*, v. 7, p. 168-72.
- SHARMA, K. N. (1975). For a sociology of India: on the word 'varna'. *Contributions to Indian Sociology (New Series)*, v. 9, n. 2, p. 293-7.
- SINGH, Yogendra. (1970). For a sociology of India. *Contributions to Indian Sociology (New Series)*, v. 4, p. 140-4.
- SRINIVAS, M. N. (1952a). *Religion and society among the Coorgs of South India*. Oxford: Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_. (1952b). Social anthropology and sociology. *Sociological Bulletin*, v. 1, n. 1, p. 28-37.
- \_\_\_\_\_. (1955). Village studies and their significance. *The Eastern Anthropologist*, v. 8, n. 3-4, p. 215-28.
- \_\_\_\_\_. (1973). Itineraries of an Indian social anthropologist. *International Social Science Journal*, v. 25, p. 129-48.
- UBEROI, J. P. S. (1968). For a sociology of India: science and swaraj. *Contributions to Indian Sociology (New Series)*, v. 2, p. 119-24.
- \_\_\_\_\_. (1974). For a sociology of India: new outlines of structural sociology, 1945-1970. *Contributions to Indian Sociology (New Series)*, v. 8, p. 135-52.
- \_\_\_\_\_. (1978). *Science and culture*. Delhi: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (1983). *The other mind of Europe: Goethe as scientist*. Delhi: Oxford University Press.
- VELHO, Otávio. (1989). O espelho de Morse e outros espelhos. *Estudos Históricos*, v. 3, p. 94-101.
- VENUGOPAL, C. N. (1986). For a sociology of India: G. S. Ghurye's ideology of normative hinduism: an appraisal. *Contributions to Indian Sociology (New Series)*, v. 20, n. 2, p. 305-14.
- WORTIS, Joseph. (1975). *Fragments of an analysis with Freud*. New York: McGraw Hill.

## CAPÍTULO X

- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (1963). Aculturação e 'fricção' interétnica. *América Latina*, v. 5, p. 33-45.
- \_\_\_\_\_. (1988). *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- COETZEE, J. M. (1985). Listening to the Afrikaners. *New York Review of Books*, 14 de abril.

- \_\_\_\_\_. Tales of Afrikaners. *New York Times Magazine*, 19 de março.
- DUMONT, Louis. (1970). *Religion, politics and history in India*. Paris: Mouton.
- \_\_\_\_\_. (1971). Religion, politics and society in the Individualistic universe. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1970*, p. 31-41.
- \_\_\_\_\_. (1977). *From Mandeville to Marx*. Chicago: Chicago University Press.
- \_\_\_\_\_. *Homo hierarchicus*. 3ª ed. Chicago: Chicago University Press.
- \_\_\_\_\_. *O individualismo*. Rio de Janeiro: Rocco.
- ELIAS, Norbert. (1971). Sociology of knowledge. *Sociology*, v. 5, n. 2 e 3, p. 149-68 e 355-70.
- \_\_\_\_\_. (1972). Processes of state-formation and nation-building. In: *Transactions of the 7th World Congress of Sociology*, v. 4. Genebra: 274-84 International Sociological Association.
- \_\_\_\_\_. (1978). [1936]. *The civilizing process*. New York: Urizen Books.
- FAHIM, Hussein (ed.). (1982). *Indigenous anthropology in non-western countries*. Durham: Carolina Academic Press.
- MARCUS, G. & FISCHER, M. (1986). *Anthropology as cultural critique*. Chicago: Chicago University Press.
- MADAN, T. N. (1987). *Non-renunciation. Themes and interpretations of Hindu culture*. Oxford: Oxford University Press.
- MAUSS, Marcel. (1972). [1920]. La Nación. *Sociedad y Ciencias Sociales*. Obras. Barcelona: Barral Editores.
- McGRANE, Bernard. (1976). *Beyond Europe: an archaeology of anthropology from the 16th to the early 20th century*. Tese de doutorado. New York University.
- MORSE, Richard. (1988). *O espelho de Próspero*. São Paulo: Companhia das Letras.
- PEIRANO, Mariza G. S. (1981). *The anthropology of anthropology: the Brazilian case*. Tese de doutorado. Harvard University.
- REIS, Fábio Wanderley. (1988). Notas sobre ensino e pesquisa atuais em ciência política. Comunicação apresentada no Simpósio Por uma Política Científica para as Ciências Sociais. Teresópolis: ANPOCS, 19-21 agosto.
- ROUANET, Sergio. (1988). Entrevista. Caderno de Idéias. *Jornal do Brasil*, 24 de setembro.
- SCHWARTZMAN, Simon. (1988). O espelho de Morse. *Estudos CEBRAP*, n. 22, p. 185-92.
- STOCKING, George. (1982). A view from the center. *Ethnos*, v. 47.
- UBEROI, J. P. S. (1968). Science and swaraj. *Contributions to Indian Sociology* (New Series), n. 2, p. 119-28.
- VELHO, Otávio. (1988). O espelho de Morse e outros espelhos. *Estudos Históricas*, n. 3, p. 94-101.



se revelam na obra póstuma de Arjun Appadurai (capítulo 1) ou no 'antropologia negociada' de Flávia dos Santos (capítulo 2), salienta de maneira mais incisiva ainda – e de maneira esclarecedora – a dimensão circular da antropologia (capítulo 3). Já na segunda parte, igualmente tão rica em nuances e diversidade de suas reflexões sobre a atualidade da antropologia nos Estados Unidos, três são os autores contemporâneos que o seu editor crítico Marshall Sahlins, Vincent Carosso e Clifford Geertz, tomando de cada um deles um texto de cuja leitura poderia aprender-se questões relevantes como a da relação entre sociedade e Estado-nação, entre relativismo e ética ou entre a construção literária dos mitos e os critérios técnicos da sua avaliação, respectivamente traduzidos nos capítulos 4, 5 e 6. Equivocamente, na terceira parte, com mais um trio de autores – capítulos 7, 8 e 9 – se tenta o pensar antropológico na Índia, contrastando como jamais pela uma disciplina ocidental é demandada por uma tradição oriental, dando-lhe uma nova e rica configuração. Esses capítulos talvez sejam para o leitor brasileiro os mais excitantes, pois nos levam a comparações mais valiosas com nossa própria experiência de religião nova. Essa antropologia em contraponto, que um afonso Maria Ferraz, torna-se ainda mais tangível pela leitura de seu volume complementar – capítulo 10 – intitulado, significativamente, 'Uma antropologia em plural', com o qual começa o volume de

Impressão e Acabamento

Linha  
Gráfica  
Editora

Editora Conivente de e Otonari

---

se revelam na obra plural de Antonio Candido (capítulo 1) ou na 'antropologia esquecida' de Florestan Fernandes (capítulo 2), ademais de discutir num terceiro ensaio – e de maneira esclarecedora – a dimensão de cidadania do antropólogo (capítulo 3). Já na segunda parte, igualmente são três os ensaios a darem conta de suas reflexões sobre a atualidade da antropologia nos Estados Unidos. Três são os autores contemplados com o seu olhar crítico: Marshall Sahlins, Vincent Crapanzano e Clifford Geertz, tomando de cada um deles um texto de cuja leitura pudesse apreender questões relevantes como a da relação entre sociedade e Estado-nação, entre relativismo e ética ou entre a construção literária dos textos e os critérios teóricos de sua avaliação, respectivamente tratados nos capítulos 4, 5 e 6. Finalmente, na terceira parte, com mais um trio de ensaios – capítulos 7, 8 e 9 – explora o pensar antropológico na Índia, mostrando como naquele país uma disciplina ocidental é domesticada por uma tradição oriental, dando-lhe uma nova e rica configuração. Esses capítulos talvez sejam para o leitor brasileiro os mais excitantes, pois nos levam a comparações mais radicais com nossa própria experiência de nação nova. Essa antropologia em contraponto, que nos oferece Mariza Peirano, torna-se ainda mais tangível pela leitura de seu ensaio conclusivo – capítulo 10 – intitulado, sugestivamente, 'Uma antropologia no plural', com o qual encerra o volume ao mesmo tempo em que abre novos caminhos à reflexão antropológica sobre a disciplina.

*Roberto Cardoso de Oliveira*

---