

A ÍNDIA DAS ALDEIAS E A ÍNDIA DAS CASTAS: REFLEXÕES SOBRE UM DEBATE

Mariza G. S. Peirano

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 explicitamente usados "no sentido dumontiano" — são freqüentes nos textos antropológicos, e também em outras ciências sociais.¹

É difícil ficar-se imune às influências, especialmente frente a um arcabouço teórico com tamanho poder explicativo. Este exercício, no entanto, tem um objetivo diferente que o de uma exegese do pensamento de Louis Dumont. Dou por suposto que ele é bastante conhecido e me

proponho a ver quem é Louis Dumont, o antropólogo francês, para os antropólogos indianos (ou sociólogos, já que, embora se apresentem como 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. Mais ainda: porque foi *respondendo* a antropólogos e filósofos sociais indianos que ele

¹ Na Antropologia, alguns trabalhos do início da década tornaram-se exemplares: Roberto Da Matta, *Carnavais, Malandros e Heróis. Por Uma Sociologia do Dilema Brasileiro*, Rio de Janeiro, Zahar, 1980; Gilberto Velho, *Individualismo e Cultura. Notas para Uma Antropologia da Sociedade Contemporânea*, Rio de Janeiro, Zahar, 1981; Eduardo Viveiros de Castro e Ricardo Benzaquém de Araújo, "Romeu e Julieta e a Origem do Estado", in Gilberto Velho, org., *Arte e Sociedade*, Rio de Janeiro, Zahar, 1977, dentre outros. Fora da Antropologia temos Elisa P. Reis, *The Nation-State as Ideology: The Brazilian Case*, trabalho apresentado à II International Conference on Comparative Analysis of Bureaucracy, Ideology and Human Survival, Nova Iorque, New School for Social Research, 1983, e o recente livro de José Murilo de Carvalho, *Os Bestializados. O Rio de Janeiro e a República Que Não Foi*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987. Influências no meu próprio trabalho estão em M.G.S. Peirano, *The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case*, Dissertação de Doutorado, Harvard University, 1981, e "O Antropólogo como Cidadão", *Dados*, vol. 28, n. 1, 1985.

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, aquela da qual se espera — no dizer de Dumont — “uma participação se não ativa, pelo menos passiva, através dos dados que oferece” [!],² 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 Primeiro Mundo, muitas vezes — mas felizmente nem sempre — para transformá-las em modismos locais.

O tema deste artigo 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): enquanto Dumont defendia que a Índia só poderia ser compreendida através do estudo das castas, 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 introduzia no país,

pioneiramente, o ensino da Sociologia e da Antropologia Social. Com 19 anos, Srinivas 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.

Mas as genealogias intelectuais na Índia sempre têm pontos-chave 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 (lembre-se que Radcliffe-Brown tinha sido aluno de Rivers). Foi com Radcliffe-Brown, e depois com seu substituto, Evans-Pritchard, que Srinivas conseguiu obter 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), sendo 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 então decidiu trocar Oxford por Baroda, na Índia, não sem duvidar que pudesse estar cometendo um “hara-kiri acadêmico”.³

De volta à Índia, Srinivas fundou e consolidou dois programas de antropologia: de 1951 a 1959, 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.⁴ Em 1972 decidiu retornar ao seu estado natal de Karnataka para assumir a direção do novo Institute for Social and Economic Change, em Bangalore. Considerado o pai da Antro-

² Louis Dumont, *Religion, Politics and History in India*, Paris, Mouton, 1970, p. 158.

³ M. N. Srinivas, “Itineraires of an Indian Social Anthropologist”, *International Social Science Journal*, vol. 25, n. 1-2, 1973, p. 144.

⁴ *Idem*.

pologia 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, também em Berkeley, pela University of California Press, 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).

Durante mais de duas décadas, Srinivas levou adiante um debate acirrado com Louis Dumont, no qual defendia o estudo de aldeias (*villages*) como relevante para o conhecimento teórico e para o conhecimento da própria Índia, enquanto Dumont, num outro extremo, negava a adequação do estudo de aldeias como unidades de estudo e propunha, alternativamente, o sistema de castas. Os dois autores não só discutiram o tema como também referiam-se explicitamente 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 é o tema central do debate. Tudo parece ter começado na década de 50, quando Srinivas retornou à Índia (ironicamente, foi Louis Dumont quem ocupou o cargo deixado em Oxford por Srinivas, daí tendo nascido o contato entre Dumont e Evans-Pritchard) e iniciou a publicação de vários artigos sobre o estudo de aldeias. O primeiro deles, datado de 1951, descreve

a estrutura social de uma aldeia Mysore, baseado em pesquisa de campo realizada em 1948. Seguiu-se outros, sobre a mesma pesquisa, publicado em coletânea editada por McKim Marriott, em 1955. 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.⁵

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 conceitualizada na idéia de *varna*. Assim, diz ele, “no esquema da *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”.⁶

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 torna possível pensar 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 o de *varna*, este, no entanto, ajuda a fazer os fatos de casta inteligíveis em toda

⁵ M. N. Srinivas, “The Social Structure of a Mysore Village”, *The Economic Weekly*, 30 de outubro, 1951; “The Social System of a Mysore Village”, in McKim Marriott, ed., *Village India*, University of Chicago Press, 1955; e “Village Studies and Their Significance”, *The Eastern Anthropologist*, vol. 8, n. 3-4, 1955.

⁶ M. N. Srinivas, “Village Studies and Their Significance. . .”, *op. cit.*, p. 224.

a Índia, tornando-os mais simples, diretos, estáveis e, supostamente, válidos em qualquer parte do país.⁷

Há ainda mais um ponto que evidencia a importância do estudo de campo em aldeias: ele elimina o ponto de vista predominante entre 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".⁸ 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".⁹

Antecipando a afirmação de Geertz, de 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 pes-

quisa 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 como pano de fundo, ou motivação, também 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*. De início, 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 um outro debate e uma outra história que precisam ser eventualmente conhecidos por nós.

O debate com que me preocupo agora, no entanto, teve também início no primeiro número de *Contributions*, em artigo-ressenha de dois livros: *Village India*, de McKim Marriott, e *India's Villages*, coleção de trabalhos com introdução

⁷ *Idem, ibidem.*

⁸ *Idem, p. 227.*

⁹ *Idem, p. 228.*

de Srinivas. Ambas as obras haviam sido publicadas 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, como alternativa a um "outro ponto de vista"¹⁰ 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, no quadro de referência do sistema de castas, hierárquica e holisticamente constituído.

Estas idéias, mais tarde desenvolvidas em *Homo Hierarchicus*¹¹, 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 políticas 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 pré-requisito à própria análise. Neste momento em que recebia a influência de Evans-Pritchard e de Lévi-Strauss, entende-se porque Dumont afirmava que "o fato arquitetônico e demográfico da aldeia nos afasta de uma perspectiva es-

trutural, onde (. . .) são as relações o próprio objeto de estudo, e nos encaminha para um ponto de vista atomista, onde as coisas existem por elas mesmas"¹².

Em termos de evidência etnográfica, Dumont e Pocock 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"¹³. Em palavras mais simples, os autores 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 em relação aos fatos sociais de parentesco, o mesmo ocorrendo quanto às lealdades políticas e econômicas.

A idéia de "casta dominante", concebida por Srinivas, seria 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"¹⁴. Com esta afirmação ambígua¹⁵, 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

¹⁰ Louis Dumont e David Pocock, "Village Studies", *Contributions to Indian Sociology*, n. 1, 1957, p. 23.

¹¹ Louis Dumont, *Homo Hierarchicus. Le Système des Castes et Ses Implications*, Paris, Ed. Gallimard, 1966.

¹² Louis Dumont e David Pocock, "Village Studies. . .", *op. cit.*, p. 26.

¹³ *Idem, ibidem.*

¹⁴ *Idem, p. 27.*

¹⁵ Neste contexto, é interessante mencionar o recente trabalho de Arjun Appadurai, *Putting Hierarchy in Its Place*, apresentado no painel *Place and Voice in Anthropological Theory*, AAA Annual Meetings, Philadelphia, 3-7 de dezembro, 1986, em que o autor procura traçar a gênese da noção dumontiana de "holismo" em Hegel, Evans-Pritchard e Robertson-Smith. Ver Edward Said, *The World, the Text, and the Critic*, Harvard, Harvard University Press, 1983 (especialmente o cap. 10), para um sugestivo trabalho sobre a migração de teorias.

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.¹⁶

NOS ANOS 70

Chegamos aos anos 70. O debate continua, embora mais sofisticado. Dumont aceita discutir o tema "aldeias" apenas para mostrar 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.¹⁷ 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", publicado em 1970;¹⁸ do lado de Srinivas, "The Indian Village: Myth and Reality" sai em 1975, em volume editado por Beattie e Lienhardt em memória de Evans-Pritchard.¹⁹

Dumont escolhe trabalhar a história das idéias para mostrar como a noção de "comunidade" desempenhou, do século passado aos nossos dias, uma função mítica nos estudos sobre a Índia. Aí estão incluídos Marx, Maine e os antropólogos contemporâneos, especialmente Srinivas. Concedendo que a divisão de trabalho permite às aldeias um auto-suficiência econômica quase perfeita,²⁰ 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.²¹

Do século XIX à atualidade, Dumont detecta três diferentes significados: num primeiro período, a idéia era da aldeia como, primordialmente, uma sociedade política; num segundo momento, como um corpo de co-proprietários da terra e, finalmente, como emblema da economia e da política tradicionais, 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.

Dumont traz como evidência etnográfica os resultados da pesquisa de Adrian Mayer²², que demonstram a natureza exogâmica das aldeias: as relações intra-aldeia são, principalmente, relações intercastas, enquanto as relações intracastas se dão fora das aldeias. Mas o interesse primordial de Dumont é questionar

¹⁶ Jean-Claude Galey, "A Conversation with Louis Dumont (Paris, 12 dez. 1979)" in T. N. Madan, ed., *Way of Life. King, Householder, Renouncer*, Delhi, Vikas, 1982.

¹⁷ G. S. Bailey, "The Scope of Social Anthropology in the Study of Indian Society", in T. N. Madan e G. Sarana, *Indian Anthropology: Essays in Memory of D. N. Majumdar*, Bombaim, Asia Publishing House, 1962.

¹⁸ In L. Dumont, *Religion, Politics And History in India. . .*, op. cit. O autor havia publicado uma versão preliminar em *Contributions to Indian Sociology*, vol. IX, 1966.

¹⁹ J. H. M. Beattie e R. G. Lienhardt, eds., *Studies in Social Anthropology. Essays in Memory of E. E. Evans-Pritchard by His Former Oxford Colleagues*, Oxford, Clarendon Press, 1975.

²⁰ Louis Dumont, *Religion, Politics and History in India. . .*, op. cit., p. 118.

²¹ *Idem*, p. 119.

²² Adrian Mayer, *Caste and Kinship in Central India*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1960.

a gênese da idéia de comunidade, esta idéia que está conosco até hoje.

Neste contexto, Dumont se pergunta o que teria levado Marx e, especialmente, Maine a postular 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 divergiram em muitos pontos, e se Marx foi mais sensível ao contexto social, argumenta Dumont, devemos a Maine a grande contribuição de ter estabelecido a diferença entre *status* e contrato. No entanto, ambos conceberam a "comunidade de aldeia" como uma remanescente ou sobrevivência do que Maine chamou "a infância da sociedade".²³ 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 rela-

cional: a aldeia no seu contexto de casta e poder.²⁴

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 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.²⁵ Na verdade, diz Srinivas, "há uma impressão entre [nossos] colegas em economia, ciência política e história, que [damos] atenção demais ao problema das castas".²⁶ 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, 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 con-

²³ Louis Dumont, *Religion, Politics and History in India*. . . , *op. cit.*, p. 124.

²⁴ *Idem*, p. 129.

²⁵ M. N. Srinivas, "The Indian Village: Myth and Reality. . .", *op. cit.* p. 50.

²⁶ *Idem*, *ibidem*.

tinuam sendo um traço da vida rural na Índia, e dramatizam a interdependência econômica das 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".²⁷

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 adquiriram um tom ético que fazia com que os 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 uma questão básica, relacionada ao fato de que grupos desiguais, vivendo face a face em pequenas comunidades, possam partilhar interesses comuns que os liguem entre si. O pressuposto básico parece ser, então, o de que quando as desigualdades assumem a forma de castas, elas tornam a existência da comunidade impossível. Mas, neste caso, Dumont estaria se restringindo — como Marx e Maine — a uma definição de comunidade que têm a Europa como modelo, 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 em 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"²⁸, apesar de conter 27 castas diferentes, todas com barreiras de endogamia e, freqüentemente, submetidas a restrições ocupacionais e comensais.

O argumento final é que é possível às aldeias funcionarem como unidades, apesar das várias clivagens internas, porque todos, 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.²⁹ O fato importante, no entanto, é que elas estão aí. Com a autoridade de quem viu e conhece, 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 socie-

²⁷ *Idem*, p. 62.

²⁸ Adrian Mayer, *Caste and Kinship in Central India*. . . , *op. cit.*, citado em M. N. Srinivas, "The Indian Village: Myth and Reality. . .", *op. cit.*, p. 71.

²⁹ M. N. Srinivas, "The Indian Village: Myth and Reality. . .", *op. cit.*, p. 71

dades 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 que comunidades 'igualitárias' não possuem diferenças significativas em propriedade, renda e *status* não pode ser aceito como uma 'realidade sociológica'.³⁰

CONCLUSÕES

O interessante de se observar no debate Srinivas *versus* 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 e em relação à influência de Marx e Maine no pensamento intelectual indiano, e ambos 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, desse 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 obteve 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 mais jovem geração de antropólogos indianos (T. N. Madan, Veena Das, Satish Saberwal, entre outros) faz críticas tanto a Dumont quanto a Srinivas, mas aprende com os dois. Para estes antropólogos, nada que é sólido "desmancha no ar".³¹

Se esta atitude advém da experiência de colonização combinada a um "orientalismo", é questão em aberto. O certo é que os indianos aprenderam 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 seria 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".³² Mas a coisa não fica aí. Dumont efetivamente se queixa dos "julgamentos condescendentes e quase ofensivos" do prof. Saran, publicados depois de uma conversa

³⁰ *Idem*, pp. 83-4.

³¹ Faço aqui referência ao livro de Marshall Berman sobre a atitude modernista. Cf M. Berman, *Tudo que é Sólido Desmancha no Ar. A Atitude Modernista*, São Paulo, Companhia das Letras, 1986.

³² Louis Dumont, *Religion, Politics and History in India*. . . , *op. cit.*, p. 160.

informal na qual Dumont havia suposto que as divergências estavam esclarecidas.³³

Fica aqui o questionamento: 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 como devem se comunicar, diz Dumont.³⁴

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 seu conhecido artigo de 1978³⁵ 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 termos³⁶ e fala do seu desapontamento com os profissionais da Antropologia, “especialmente o pequeno grupo de antropólogos trabalhando na Índia”. E desabafa: “Quando senti que estava sendo

original ou desafiador, fui interpretado como assumindo uma atitude ‘pessoal’; na realidade o meu trabalho estava orientado para a suposta comunidade de pesquisadores a tal ponto que foi considerado anacrônico no nosso mundo individualista”.³⁷

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.³⁸ Tendo dedicado grande parte da sua vida a estabelecer programas de antropologia e muito do seu tempo em comitês acadêmicos, 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”.³⁹

A dificuldade do diálogo acadêmico fica exemplificada neste episódio. O debate entre Dumont e Srinivas coloca dois antropólogos frente a questões teóricas 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

³³ *Idem*, p. 159.

³⁴ *Idem*, p. 161.

³⁵ Louis Dumont, “La Communauté Anthropologique et l’Ideologie”, *L’Homme*, vol. 18, n. 3-4, 1978, pp. 83-110.

³⁶ Louis Dumont, *Religion, Politics and History in India*, . . ., *op. cit.*, p. 153.

³⁷ Jean-Claude Galey, “A Conversation with Louis Dumont. . .”, *op. cit.*, p. 19.

³⁸ Em 1978, um número especial de *Contributions* foi dedicado a artigos sobre *The Remembered Village*. . ., *op. cit.*. Três anos depois foi a vez de Dumont: o volume 15, de 1981, compilou artigos dedicados aos 70 anos do autor. Posteriormente, este volume foi transformado em livro. Ver T. N. Madan, ed., *Way of Life*. . ., *op. cit.*

³⁹ M. N. Srinivas, “Village Studies, Participant Observation and Social Science Research in India”, in Biplab Dasgupta, ed., *Village Studies in the Third World*, New Brunswick, NJ, Transaction Books, 1978, p. 130.

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 acabei 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, constituía-se no contraponto da aldeia teutônica ou eslava, isto é, o repositório de fenômenos observáveis correspondentes ao antigo pensamento jurídico *europeu*. 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.⁴⁰

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 da época da Independência (especialmente de inspira-

ção ghandiana), com sua ênfase na vida rural das aldeias.

Minha proposta é que esta dimensão é mais significativa que a disposição de achar nas aldeias as “unidades” de estudo, conforme 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.⁴¹

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 recaía no sistema de castas, que traz consigo princípios ideológicos diferentes, se não opostos, dos 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 “Índia as a whole”⁴² — se dá no nível da civilização indiana e não da Índia como nação-estado.⁴³

Que conclusões podemos tirar destas observações?

Na verdade, uma sugestão muito simples: a de que a diferença dos proje-

⁴⁰ Para a importância do conceito de “Sociedade” no pensamento social do século XIX, ver Norbert Elias, *The Civilization Process*, vol. 1, Nova Iorque, Urizen Books, 1978.

⁴¹ M. N. Srinivas, “The Remembered Village: Reply to Criticisms”, *Contributions to Indian Sociology*, New Series, vol. 12, n. 1, 1978.

⁴² Jean-Claude Galey, “A Conversation with Louis Dumont. . .”, *op. cit.* p. 16.

⁴³ Quando Dumont escreve sobre o nacionalismo indiano é para situá-lo em contraste aos movimentos nacionalistas ocidentais. Ver L. Dumont, *Religion, Politics and History in India. . .*, *op. cit.*, cap. 5, “Nationalism and Communalism”.