

“ARE YOU CATHOLIC?” RELATO DE VIAGEM, REFLEXÕES TEÓRICAS & PERPLEXIDADES . ÉTICAS*

Mariza G.S. Peirano

I

“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 tomei-o 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 da 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 ao que 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

* Este artigo foi escrito depois de uma viagem à Índia em setembro/outubro de 1987. Agradeço a acolhida amiga que recebi por parte dos sociólogos indianos, especialmente do Prof. T.N. Madan, que gentilmente assumiu o papel de anfitrião e me fez as apresentações necessárias. A viagem foi financiada pela Fundação Ford; a Comissão Fulbright-Capes me concedeu uma bolsa de seis meses em 1986 para pesquisa bibliográfica e o CNPq colabora com uma bolsa de pesquisa. Este é o segundo de uma série de artigos que planejo escrever sobre a experiência da Índia. O primeiro, “A Índia das Aldeias e a Índia das Castas”, foi também publicado em *Dados*, vol. 30, n. 1, 1987, pp. 109-22.

disciplina. Outra trivialidade antropológica é dizer que na Índia a religião “encompassa” as outras dimensões sociais, situação da qual normalmente nos aproveitamos 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 esse 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 indiano 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 exclaimar 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 dominicais 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

entregou-me 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 ereto, 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 indianos com o ocidente, do qual eu era símbolo e representante; segundo, o gosto pela erudição que percebi em Thomas, com suas histórias detalhadas sobre as peregrinações de São Tomás e suas 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 um país oficial-

mente 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 o nosso encontro não tinha sido, afinal, um fracasso). Numa Índia dominada por hindus e muçulmanos, o nome de Thomas já o identifica como católico, assim com 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 fascínio pelo ocidente, seja em forma positiva ou negativa, exemplificados, por exemplo, na disposição de antropólogos indianos conceituados de se deslocar 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 feria-

do apenas para trocar idéias informalmente. Esta mesma delicadeza, que se faz sentir no tom de voz de homens e mulheres indistintamente, na maneira de andarem e se portarem, e que Ashis Nandy ressalta como o componente feminino do *self* hindu é especialmente notório 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, provavelmente, 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 prioridade 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 antropólogos 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 pluralista, desigual e 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 seja incompleto e fragmentado, já que 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 experiên-

cia 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 artigo.

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, e deu origem à observação de que Dumont seria um "Tocqueville na Índia". A comparação com o ocidente permite a Dumont universalizar a Índia, à manei-

ra de Evans-Pritchard. Para Evans-Pritchard, este procedimento indicava que é possível 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 ou 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 20 anos (1950-70) nos quais Dumont e Srinivas debateram sobre a verdadeira "realidade sociológica" da Índia: castas ou aldeias. Em parte, acredito, porque seus respectivos projetos intelectuais eram substancialmente diferentes: para

Dumont importava o tipo de civilização que explicaria, por contraste, o ocidente; para Srinivas, o importante era saber 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 antagonicas 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, amarrado da longa viagem de navio e praticamente 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, em 1952, para se dedicar 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.

"Dumont's India is not my India"

"Srinivas is not an Indian"

J.P.S. Uberoi

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, simplesmente porque 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 e teve o seu trabalho desqualificado 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 retornador da Inglaterra. Mas nunca eu 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 identi-

dade 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 qualquer 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 porque vários aspectos do pensamento goethiano passaram despercebidos 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. É possível identificar no mundo acadêmico indiano 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 controverso 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, nele incluindo 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 ou acrescentar iniciais era uma prática comum entre os indianos, da qual Uberoi fazia uso constante. (Lembrei-me depois que o "M" inicial de M.N. Srinivas representa "Mysore", local de origem deste autor).

Em breves pinceladas: *Politics of the Kula Ring* foi um re-estudo do material trobriandês de Malinowski, escri-

to sob a orientação de Max Gluckman e editado pela Manchester University Press em 1962. "Science and Swaraj", de 1968, desafiava os antropólogos indianos a procurarem, também na ciência, o autogoverno e, assim, oporem-se a duas tendências dominantes: a que apresentava uma crítica superficial quanto à dependência da antropologia indiana das escolas européias e norte-americanas, e a que apontava para o fato de que os antropólogos indianos nunca tinham dado qualquer 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 que possibilitariam aos indianos assistir 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 não era, obviamente, a solução e tampouco ajudava a atitude passiva de ficar lamentando que conceitos emprestados não servem. No segundo livro, Uberoi arregança as mangas para romper con-

cretamente 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 dessa 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 levar a Índia à independência mas, ao mesmo tempo, 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 em função 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, presentes 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 o que vem do ocidente. Como gandhiano, Uberoi adere a um sistema ético universal e se acredita um cristão; desta perspectiva, quer 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".

Como gandhiano, cristão e, portanto, universalista, Uberoi foi levado 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; 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 reconhecimento científico e, con-

comitantemente, 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. Ou seja, 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 comunicação 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 que podemos, assim, atingir um universalismo modificado. Foi justamente por ter ficado preso à visão de mundo ocidental, apesar da sua inquietação existencial e intelectual, que Weber não conseguiu desenvolver uma teoria de poder que incluísse 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?)

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*.

"To me God is Truth and Love; God is ethics and morality; God is fearlessness"
Gandhi

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 na 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 para os estudos que os próprios indianos têm desenvolvido a este respeito. Ashis Nandy, misto de cientista social, psicólogo e historiador, oferece uma das mais originais sugestões, apontando para a idéia de um "inimigo interno" 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. Esta história possivelmente teria um outro fim caso se tratasse de indianos. Nandy especula sobre uma provável resposta hindu à mesma situação: os sacerdotes, no caso brâmanes, se converteriam imediatamente e, quase certo, teriam composto

elegantes elegias (*prasasti*) 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, lembra Nandy, porque faz parte da doutrina hindu 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 reação, 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. Para Ashis Nandy, de forma diferente, as características que o ocidente desrespeita 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 arquetípico. 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. Na visão do indiano, diz Ashis Nandy, para viver é melhor, às vezes, parecer morto