

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Antropologia
70.910 - Brasília, DF
Fones: 273-3264 (direto)
274-0022 - ramal 2368

SÉRIE ANTROPOLOGIA Nº 65

BRASILIA DF

1988

"ARE YOU A CATHOLIC?"

**Relato de viagem, reflexões teóricas
& perplexidades éticas**

Mariza G.S. Peirano

"All interpretations of India are
ultimately autobiographical"

Ashis Nandy
(The Intimate Enemy)

10
11
12

13
14

15
16
17
18

19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100

I

"India -- a hundred Indias -- whisped
ed 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 compenheiro 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 experiência 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 Itajaí: "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 New Delhi. Mas, naquela ocasião, a pergunta chave não dizia respeito ao meu estado civil, mas à minha religião: "Are you a 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 "encompessa" 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 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 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. Nossa conversa não tinha sido inocente: Thomas queria me ajudar a fazer

as males e, inconformado com a minha negativa, esperou três horas no hall do hotel para me acompanhar no taxi que me levaria ao aeroporto. Era meia-noite. Precisei novamente desapaixona-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 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 religiãp 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 que nosso encontro não tinha, afinal, sido um fracasso.) Numa Índia dominada por hindus e mulçumanos, 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: pri

meiro, a atração e fascínio pelo ocidente, quer em forma positiva ou negativa -- exemplificados, por exemplo, na disposição de antropólogos indianos conceituados de se deslocar de várias partes do país para New 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 trinta e dois 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 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, 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 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 pré-definido -- 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 estrenei 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

"Dumont's India is not my India"

"Srinivas is not an Indian"

J.P.S. Uberoi

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 so

cidade 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 de fine 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, a afirmação que deu origem à observação 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 70) 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: de 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 para se dedicar, em 1952, à recém-criada cadeira de sociologia em Baroda, na Índia, e sobre as dúvidas se não estaria cometendo um harekiri 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 intrigado. Eu já conhecia as posições críticas de Uberoi, sua retórica contestadora e sua posição "aweraj" de auto-governo (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 que também Srinivas não soube apreender a Índia por que, 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 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 sub-nacionalismos não seccionistas, pela situação estável e já definida do multilinguismo, 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 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. 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 despediu 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 terne 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 Kule 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 entropólogo 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-

te 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" 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, 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 auto-governo 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 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 porque 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: lembra-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. Lembra-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 de 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 filosofias. O certo é que por ser Uberoi um sikh gandhiano

no 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, presume, 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 linguística -- 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 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?).

III

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

Mahatma Gandhi

"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)

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 awaraj 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 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 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, e dos hipócritas e covardes, uma resposta que incom

de os ocidentais, que valorizam a coragem, o orgulho e a masculinidade. Nandy desconfia, no entanto, que pior que a aparente covardia e falta masculinidade dos indianos, é, para os ocidentais, o fato que, na sua reação, eles não saem do palco e, quem sabe, podem reaparecer em momento oportuno. Os agtecas, 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.

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, e 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 derivem 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. 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 antropólogos, 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 interno 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 subtradição 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 cotidiana, o indiano teria internalizado o ocidente. Desse 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 quan-

do 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, frequentemente, 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 por que 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 impotência, de auto-desprezo, 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")

"(...) Hindus have not been particularly self-conscious about their religion as an isolable aspect of their world-view or of their way of life"

T.N. Madan

(Non-Renunciation)

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 ou 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.

Comparada 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, an-tevia, 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 linguística 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 pos-

se basear uma concepção de estado, apontando a falta elementar do valor de contrato entre os homens. Ele nota amargamente que políticos falam de "integração emocional", sem nem mesmo desenvolver um conceito de "povo": na visão de mundo gandhiana, por exemplo, do Gram-Raj (governo de aldeia) pula-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 designado como comunismo. O comunismo 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.

Neste contexto, o comunismo 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 comunalistas. 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/cosmopolita. 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. Terminei, 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, o estilo de ciência social que se desenvolve em países que a adotam como forma de conhecimento que leva a soluções para os problemas nacionais de sociedades no caminho para a modernidade. Foi assim com a França da "Classe des Sciences Morales et Politiques" do Institut Na-

tional, 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 melhor 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 de-

pois de Srinivas concebía 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 antropologia 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, também, as recentes pesquisas de antropólogos indianos na Holanda e Dinamarca e os estudos sobre medicina ocidental em Cambridge, Massachussets. 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 consideraram 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. Duvi o comentário jocoso de que, caso fosse possível dar aos ingleses uma "truth drug", estes possivelmente reconheceriam também que ideologias imperialistas foram 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 liberação. (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 ambiguidade, 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 no quais se expressam. Em suma, nation-building é problema para países novos, do que eles estão excludidos.

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 in-

dia (universalista) que Uberoi tenta exorcizar o ocidente como "inimigo interno" debruçando-se sobre Goethe, apesar de saber que será pouco lido? Não será pela mesma razão que an tropólogos indianos são extremamente bem formados em teori as 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 ne cessidade de se afirmarem como indianos que cientistas soci ais dedicam tempo e energia discutindo com europeus as teo rias marxistas e weberianas, mesmo tendo a certeza de que aquilo que os visitantes reterão será apenas uma 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 de religião", ou "antropologia das representações" --, no contexto comunalista da Índia, este mesmo livro pode representar um esforço de definição de 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 antrop

pológica. 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, assim: por não corresponder a uma imagem interior, por se tratar de um aspecto indesejável, elas não podem ser aceites 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 Iriates 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 ver

dade, 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 pré-estabelecidos no ocidente. Podemos acrescentar aí o fato de nos expressarmos e publicarmos em português, esta língua morta de que fala Gienngetti, e que faz com que o nosso isolamento aumente. Afinal, só nos expomos quando apresentamos nossa face em inglês. Posto que este 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 demonstra-

tráveis.

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 tinge até os problemas "políticos" de construção nacional.

O que é um truismo 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 que, frequentemente, 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 de 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, a té 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 convencemos das possíveis fontes de liberdade que adyêm 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.

COMENTÁRIOS BIBLIOGRÁFICOS

I

A citação de E.M. Forster, de A Passage to India, é de página 15 de edição de 1984 (Nova York: A Harvest Book; a edição original é de 1924). A conferência que menciono foi realizada no Max Mueller Bhavan, Índia International Center, Nova Delhi, de 8 a 11 de outubro, 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 Duesseldorf 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 Mariza G.S. Peirano, "A Índia das aldeias e a Índia das castas", Dados, vol. 30, n. 1, 1987, p. 109-122. Este artigo inclui referências bibliográficas mais completas de M.N. Srinivas. O interessante ensaio autobiográfico deste autor foi publicado em International Social Science Journal, vol. 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 (NS) vol. 12, n. 1, 1978. É neste artigo que Madan menciona que o "M" inicial do nome de Srinivas vem de "Mysore", sua terra natal.

As citações de Uberoi sobre Dumont e Srinivas foram lembradas de uma conversa que tivemos no Departamento de Sociologia da Universidade de Delhi. 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 (NS) n.2, 1968, p. 119-128; "New Outlines of Structural Sociology: 1945-1970" in Contributions to Indian Sociology (NS) vol. 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 Valman em artigo publicado em 1969 na revista inglesa Man (vol. 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 (a ser publicado em The Journal of Asian Studies, vol. 46, n. 2, 1987). O segundo, "The Quest for Hinduism" foi publicado em 1977 em International Social Science Journal, vol. XXIX, 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. Sobre os objetivos deste ensaio o segundo capítulo, "Religion and Truth", é de especial interesse.

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. (Embora não mencionado no texto, muito interessante foi o artigo apresentado por A.K. Saran "Max Weber and the End of Comtean Sociology".)

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 página 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, Editora 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. Aproveito para notar que foi a partir do exame do desenvolvimento da antropologia na Índia que me lembrei do artigo de Dumont,

numa inversão da ordem de apresentação no texto. Outras referências de interesse para o assunto aqui tratado estão em Louis Dumont. "La communauté anthropologique et l'ideologie" L'Homme, vol. 18, n. 3-4, p. 83-110, 1978; Homo Hierarchicus, Chicago University Press, 3ª ed., 1980; O Individualismo. Uma Perspectiva Antropológica de 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 Davies foi tirada das páginas 19-20 de World of Wonders, último volume da conhecida Deptford Trilogy do romancista canadense, Nova 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 Be

cker, The Lost Science of Man, Nova 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, vol. 46, 1983, p. 133-149, um artigo, a meu ver, infinitamente mais rico que seu título sugere. A observação feita por Giannotti me foi relatada por um amigo que prefere ficar anônimo. As referências a Lévi-Strauss e Sérgio Buarque de Holanda são, respectivamente, Tristes Tropiques, Nova York, Kangeroo Books, 1977 e Raízes do Brasil, Rio de Janeiro, José Olympio, 1955. No recém-lançado livro de Roberto Schwarz, Que Horas São?, São Paulo, Companhia das Letras, 1987, reconheci muitas das idéias que aprecio em Antonio Candido, especialmente aquelas expostas em "Literatura y subdesarrollo", in C. Fernandes Moreno (ed) América Latina en su Literatura, México, Unesco e Editora Siglo XXI, p. 335-354, e que, possivelmente, aproximam algumas idéias de Que Horas São? e o presente relato.

N O T A

Este trabalho 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. Com ele, e com J.P.S. Uberoi, Veena Das e Satish Saberwal, discuti vários assuntos tratados aqui. Agradeço aos Profs. Roberto Cardoso de Oliveira e Mariza Corrêa, J.P.S. Uberoi e Klaas Woor tmann os convites para expor o desenvolvimento do projeto, respectivamente antes, durante e depois da viagem, nos seminários dos cursos de doutorado em Campinas, Delhi e Brasília. Alcida Ramos, Luiz Antonio de Castro Santos, Joaquim Andrade e Elisa Reis tiveram a paciência de ouvir os relatos de viagem, que me ajudaram a dar forma a este ensaio. Devo um estímulo de anos para o que foi, durante muito tempo, sonho e fantasia e, no contexto brasileiro, aventura, a Michael Fischer e Peter Silverwood-Cope. A Fundação Ford financiou a viagem e agradeço especialmente a Bruce Bushey e Peter Fry; a Comissão Fulbright me concedeu uma bolsa de seis meses em 1986 para pesquisa bibliográfica e o CNPq colabora com uma bolsa de pesquisa para a elaboração dos resultados. Luiz Antonio de Castro Santos e Elisa Reis foram os primeiros a ler este texto e dar o sinal verde; Alcida Ramos fez as valiosas e cuidadosas sugestões que procurei incorporar. Este é o segundo de uma série de artigos que planejo escrever sobre a Índia.

SÉRIE ANTROPOLÓGICA

TÍTULOS - PUBLICADOS

- 01 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Povos Indígenas e Mudança Sócio-Cultural na Amazônia, 1973. Republicado^(*) em A Sociologia do Brasil Indígena, do mesmo autor. 2ª edição., Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Brasília: Ed. UnB, 1978:173-196, e em Man in the Amazon, org. por Charles Wagley, Gainesville: The University Presses of Florida, 1974:111-135.
- 02 - RAMOS, Alcida Rita. Nomes Pessoais e Classificação Social na Sociedade Sanumá (Yanoama), 1973. Republicado no Anuário Antropológico/76:13-38 e em Peasants, Primitives and Proletariats, org. por Browman e Schwartz, Haia:Mouton, 1979:191-205.
- 03 - MELATTI, Júlio César. O Sistema de Parentesco dos Índios Krahó, 1973. Republicado em Dialectial Societies, org. por D. Maybury-Lewis, Cambridge: Harvard University Press, 1979 46-79.
- 04 - RAMOS, Alcida Rita e PEIRANO, Mariza G.e S., O Simbolismo da Caça em Dois Rituais de Nominação, 1973.
- 05 - WOORTMANN, Klaas. Comunidades e Haciendas no Peru Andino: Contribuição a uma Sociologia do Campesinato Latino-Americano, 1973.
- 06 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Um Conceito Antropológico de Identidade, 1974. Republicado em Alter 3(4), 1973: 208-219 e em Identidade, Etnia e Estrutura Social, do mesmo autor, São Paulo: Pioneira, 1976:33-52.
- 07 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Processos de Articulação Étnica, 1974. Republicado em Identidade, Etnia e Estrutura Social, do mesmo autor, São Paulo: Pioneira 1976:53-73, e em Procesos de Articulación Social, org. por Hermitte e Bartolomé, Buenos Aires: Amorrortu, 1977:282-304.

(*) Os textos republicados nem sempre o são na mesma língua e por vezes sofrem modificações no título e na redação.

1. 1990-1991

2. 1991-1992

3. 1992-1993

4. 1993-1994

5. 1994-1995

6. 1995-1996

7. 1996-1997

8. 1997-1998

9. 1998-1999

10. 1999-2000

11. 2000-2001

12. 2001-2002

13. 2002-2003

14. 2003-2004

15. 2004-2005

16. 2005-2006

17. 2006-2007

18. 2007-2008

19. 2008-2009

20. 2009-2010

21. 2010-2011

22. 2011-2012

23. 2012-2013

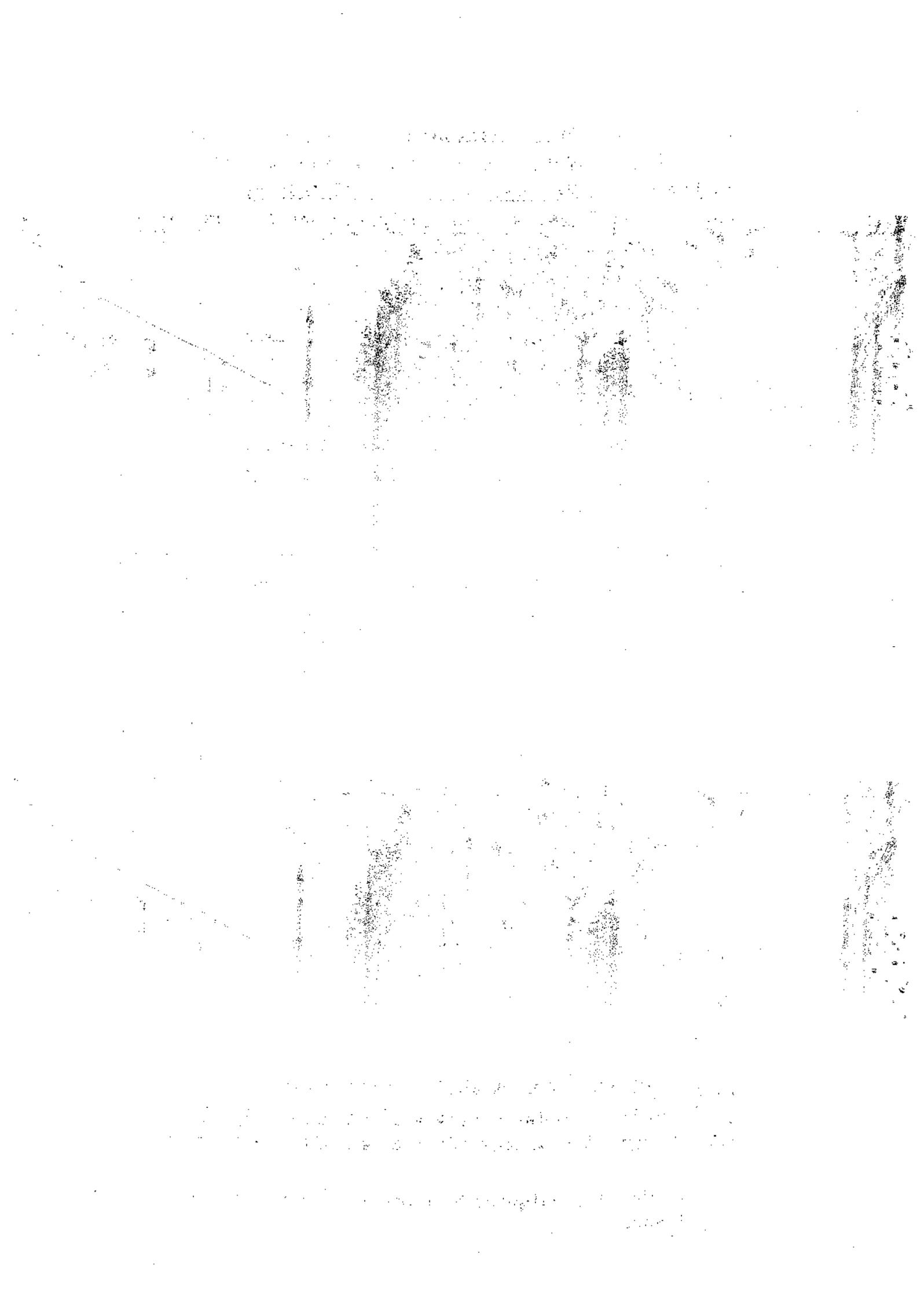
24. 2013-2014

25. 2014-2015

26. 2015-2016

27. 2016-2017

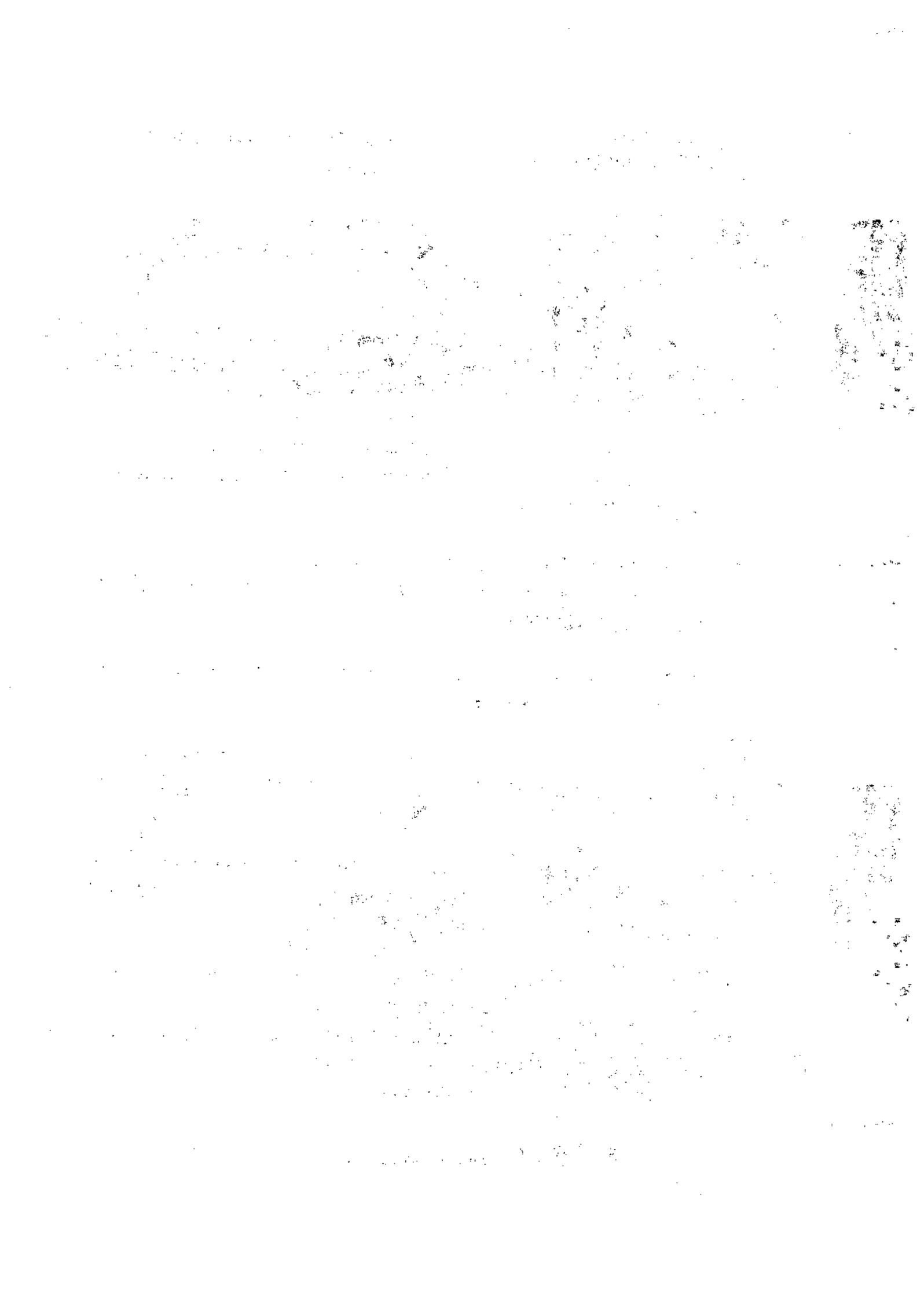
- 08 - MELATTI, Julio Cezar. Reflexões sobre Algumas Narrativas Kraho, 1974. A maioria das narrativas, sem as reflexões, re publicadas em Folk Literature of the Gê Indians, vol. II, org. por J. Wilbert e K. Simoneaus, Los Angeles:University of California-UCLA, 1984:316-354.
- 09 - RAMOS, Alcida Rita. Identidade Étnica numa Situação Inter-Tribal, 1974. Republicado em Hierarquia e Simbiose, org. pe la mesma autora, São Paulo: HUCITEC, Brasília: INL, 1980: 23-65.
- 10 - RAMOS, Alcida Rita. Mundurucu. Mudança Social ou Falso Pro blema?, 1974. Republicado em American Ethnologist 5, 1978: 675-689.
- 11 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Possibilidade de uma Antropo logia da Ação entre os Tukúna, 1975. Republicado em Améri ca Indígena 37(1), 1977:145-169 e em A Sociologia do Bra sil Indígena, do mesmo autor, 2ª ed., Rio de Janeiro: Tem po Brasileiro, Brasília: Ed. UnB, 1978:197-222.
- 12 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Reconsiderando Etnia, 1975. Republicado em Identidade, Etnia e Estrutura Social, do mes mo autor, São Paulo: Pioneira, 1976:79-109.
- 13 - MELATTI, Julio Cezar e MONTAGNER MELATTI, Delvair. Relató rio sobre os índios Marúbo, 1975.
- 14 - ZARUR, George de C. Leite. Pescadores do Golfo do México : Racionalidade Econômica e Sistema Social, 1976.
- 15 - ZARUR, George de C. Leite. Repensando o Conceito de Matri focalidade, 1976.
- 16 - RAMOS, Alcida Rita. Extinção, Alienação ou Simbiose? 1977. Republicado como Introdução a Hierarquia e Simbiose, org. pela autora, São Paulo: HUCITEC, Brasília: INL, 1980:01-17.
- 17 - CADAXA, Maria. No Burgo do Tempo Perdido: Vondervotteimittis Revisitado, 1977.



- 18 - RAMOS, Alcida Rita e ALBERT, Bruce. Descendência e Afinidade: o Contraste, 1977. Republicado na Actes du XLII e Congrès International des Américanistes, vol. II. Paris, 1977: 74-90.
- 19 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Leitura de Mauss, 1977. Republicado como introdução a Mauss, org. pelo autor. São Paulo Ática, 1979:05-59.
- 20 - WOORTMANN, Klaas. Hábitos e Ideologia Alimentares em Grupos Sociais de Baixa Renda. Relatório Final, 1978.
21. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Identidade e Estrutura Social, 1978. Republicado no Anuário Antropológico/78: 243-263 e em Enigmas e Soluções, do mesmo autor, Rio de Janeiro:Tempo Brasileiro, 1983:103-125.
- 22 - LARAIA, Roque de Barros. A Situação das Minorias Étnicas no Brasil, 1978. A parte referente ao negro, ampliada, republicada no BIB 7, 1979:11-21.
- 23 - LUSTIG-ARECCO, Vera. Adaptação à Caça: Uma Análise Comparativa, 1978. Republicado na Revista de Antropologia 22, 1979: 39-60.
- 24 - MELATTI, Julio Cezar. A Procura de uma Classificação dos Personagens Mítico-Rituais Timbiraç, 1979. Republicado no Anuário Antropológico/79:99-130.
- 25 - SIGAUD, Lygia Maria. O Sindicato e a Estratégia do Capital, 1979.
- 26 - AMARAŁ, Custódia Selma Sena do. Durkheim e o Estudo das Representações, 1979. Republicado no Anuário Antropológico/82 134-164.
- 27 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Etnia e Estrutura de Classes, 1980. Republicado no Anuário Antropológico/79:57-78 e em Enigmas e Soluções, do mesmo autor, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983:126-149.

- 28 - SILVERWOOD-COPE, Peter L. Os Maku - Povo Caçador do Noroeste da Amazônia, 1980. O 3º capítulo foi publicado no Anuário Antropológico/78:176-239.
- 29 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. As "Categorias do Entendimento" na Formação da Antropologia, 1982. Republicado no Anuário Antropológico/81:125-146.
- 30 - PEIRANO, Mariza G. e S. Documentos e Identidade Social (Algumas Reflexões sobre Cidadania no Brasil), 1982. Republicado com o título "Sem lenço, sem documento: reflexões sobre cidadania no Brasil" em Sociedade e Estado, vol.1 n.1: 49-63.
- 31 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. "Sociedade Plural" e Pluralismo Cultural no Brasil, 1982. Republicado em Tempo Brasileiro 71, 1983:07-17 e em Proceedings of the American Ethnological Society. Washington, 1984:35-48.
- 32 - RAMOS, Alcida Rita. Sociedades Indígenas, 1982. Republicado com cortes, como volume da Série Princípios, São Paulo: Ática, 1986.
- 33 - MACHADO, Lia Zanotta. Identidade e Individualismo, 1982.
- 34 - FISCHER, Michael M. From Interpretive to Critical Anthropologies, 1982. Republicado no Anuário Antropológico/83:55-72.
- 35 - PEIRANO, Mariza G. e S. Etnocentrismo às Avessas: o Conceito de "Sociedades Complexas", 1982. Republicado em Dados 26(1), 1983:97-115.
- 36 - LARAIA, Roque de Barros. O Conceito Antropológico de Cultura, 1983. Republicado com o título Cultura: um Conceito Antropológico, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- 37 - PEIRANO, Mariza G. e S. A Antropologia Esquecida de Florestan Fernandes: Os Tupinambá, 1983. Republicado no Anuário Antropológico/82:15-49.

- 38 - MELATTI, Julio Cezar. Antropologia no Brasil: um Roteiro , 1983. Republicado no SB 17, 1984:03-52.
- 39 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Introdução a uma Leitura da Rivers, 1984. A ser republicado como introdução a Rivers , org. pelo autor, São Paulo: Ática.
- 40 - WOORTMANN, Klaas. A Família Trabalhadora, 1984. Republicado em Ciência Hoje 3(13), 1984:26-31 e em Ciências Sociais Hoje/1984, São Paulo: Cortez/ANPOCS, 1984:69-87.
- 41 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Tempo e Tradição: Interpretando a Antropologia, 1984. Republicado no Anuário Antropológico/84:191-203.
- 42 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. A "Categoria da Causalidade" na Formação da Antropologia, 1984. Republicado no Anuário Antropológico/83:11-52.
- 43 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Leitura e Cultura (Ge) uma Perspectiva Antropológica, 1984.
- 44 - PEIRANO, Mariza G. e S. O Antropólogo como Cidadão: Louis Dumont e o Caso Brasileiro, 1984. Republicado em Dados 29 (1), 1985:27-43.
- 45 - RAMOS, Alcida Rita. Categorias Étnicas do Pensamento Sanumá: Contrastes Intra e Inter-Étnicos, 1984. Republicado no Anuário Antropológico/84:95-108.
- 46 - MACHADO, Lia Zanotta e MACALHÃES, Themis Quezado de. Imagens do Espaço: Imagens de Vida (Um Estudo sobre Brasília) 1984. Republicado em Brasília, Ideologia e Realidade: Espaço Urbano em Questão, org. por Aldo Paviani, São Paulo: Projeto, Brasília: CNPq, 1985:191-214.
- 47 - MACHADO, Lia Zanotta. Família, Honra e Individualismo, .. 1985.



- 48 - MELATTI, Julio Cezar. A Origem dos Brancos no Mito de Sho-
ma Wetsa, 1985. Republicado no Anuário Antropológico/84 :
109-173.
- 49 - MELATTI, Julio Cezar. Curt Nimuendajú e os Jê, 1985.
- 50 - WOORTMANN, Klaas. A Comida, a Família e a Construção do Gê-
nero Feminino, 1985. Publicado em Dados, vol. 29, n.1, 1986:
103-130.
- 51 - RAMOS, Alcida Rita; LAZARIN, Marco Antonio e GOMEZ, Gale
Goodwin, Yanomami em Tempo de Ouro (Relatório de Pesquisa)
1985.
- 52 - RAMOS, Alcida Rita. Sociedades Indígenas. A Classificação
de Parentes, 1986. Trecho do nº 32 da Série Antropológica
não publicado no volume da Coleção Princípios, São Paulo :
Ática, 1986.
- 53 - PEIRANO, Mariza G. e S. "O Encontro Etnográfico e o Diálo-
go Teórico". Republicado no Anuário Antropológico/85. Rio:
Tempo Brasileiro, 1986.
- 54 - MELATTI, Julio Cezar. "Wenia: A Origem Mitológica da Cultu-
ra Marúbo", 1986.
- 55 - LARAIA, Roque de Barros. "Os Estudos de Parentesco no Bra-
sil", 1987. Republicado em BIB nº 23, Rio de Janeiro AN-
POCS/1987;03-17.
- 56 - CARVALHO, José Jorge de. "O Jogo das Bolinhas de Vidro: Uma
Simbólica da Masculinidade", 1987.
- 57 - PEIRANO, Mariza G. e S. "A Índia das Aldeias e a Índia das
Castas: Reflexões sobre um Debate", 1987. Republicado em
DADOS-Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, 1987:
109-422.
- 58 - PEIRANO, Mariza G. e S. "O Pluralismo de Antonio Candido",
1987.



- 59 - CARVALHO, José Jorge de. "A Força da Nostalgia: A Concepção de Tempo Histórico dos Cultos Afro-Brasileiros Tradicionais", 1987.
- 60 - LARAIA, Roque de Barros. "Etnologia Indígena Brasileira : Um Breve Levantamento", 1987.
- 61 - SEGATO, Rita Laura. "Algunas Propuestas para un Estudio del Cambio Religioso: La Expansión Evangélica en La Quebrada y Puna Jujeñas", 1987.
- 62 - SILVERWOOD-COPE, Peter L. "O Segredo dos Pagodes: Religião e Política no Sudeste Asiático", 1987.
- 63 - SENA, Custodia Selma. "Em Favor da Tradição ou Falar é Fácil, Fazer é que são Elas", 1987.
- 64 - LARAIA, Roque de Barros. "A Morte e as Mortes de Curt Nimuendajú", 1988.

