

Introdução

Obras clássicas têm tido, tradicionalmente, um papel muito especial nas ciências sociais. Isso se deve a inúmeros fatores, entre os quais se sobressaem sua função como pontos de referência comuns no interior da disciplina, o fato de condensarem determinadas vantagens funcionais e intelectuais de integração do campo e mediação das interlocuções acadêmicas, ou, ainda, de operarem como fontes compartilhadas de legitimidade para o trabalho empírico e teórico (ALEXANDER, 1996). Contudo, seu lugar na disciplina está sujeito a mudanças e deslocamentos, assim como os referentes científicos que eles organizam e racionalizam. Para autores como François Dubet, nas últimas décadas o estatuto dos clássicos se tornou mais disputado. Isso pode ser associado à própria fragmentação da sociologia em subcampos e ao surgimento de múltiplas tradições teóricas regionalizadas (DUBET, 2007) ou, ainda, ao consenso geral de que as pretensões de uniformidade, generalização, unificação e predição presentes em muitas dessas obras são cada vez mais estranhas à área (LITTLE, 1991).

É comum associar essas mudanças a movimentos internos da disciplina e também a sua necessidade de se ajustar a mudanças sociais de grande escopo, tais como as tendências à fragmentação e diferenciação das sociedades contemporâneas e as transformações na “modernidade”, que se torna múltipla e hifenizada. O que, no entanto, costuma ficar fora da órbita dessas discussões é de que maneira essa diversificação das teorias e conceitos das ciências sociais se ligam ao desenvolvimento da disciplina no Sul global e aos intercâmbios intelectuais, mesmo que assimétricos, que daí derivaram. O relativo reposicionamento dos clássicos dentro das ciências sociais costuma ser interpretado segundo a noção de uma jornada intelectual do Norte, uma experiência reificada que não incorpora determinações externas e as trocas econômicas, sociais, políticas e culturais com o Sul geopolítico como processos sociais significativos (CONNEL, 2012; SPIVAK, 1988). Em razão disso, este artigo apresenta um balanço crítico de uma obra clássica da antropologia francesa da década de 1960 não a partir da reconstrução do seu impacto nas ciências sociais do Norte, como é mais usual, mas da sua recepção entre acadêmicos

1 Mestre em Sociologia pelo IUPERJ e doutora em Sociologia pelo IESP-UERJ. Atualmente é bolsista de pós-doutorado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) – IFCS/UFRJ e pesquisadora do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Sobre a Desigualdade (NIED), onde pesquisa gênero, raça e etnicidade. É autora do livro *Tão longe, tão perto: identidades, discriminação e estereótipos de pretos e pardos no EBrasil* e coautora do *Guia Bibliográfico Multidisciplinar: Ação Afirmativa – Brasil, África do Sul, Índia, EUA*. Email: veronicatoste@gmail.com

e intelectuais do Sul. Pretende-se discutir de que maneira as diferentes críticas dirigidas a essa obra ao longo do tempo dão testemunho não apenas das mudanças nos consensos no interior das ciências sociais e das respostas da área a mudanças sociais como também de que forma o desenvolvimento da própria disciplina no Sul Global contribuiu para essas transformações.

A obra *Homo Hierarchicus – o Sistema de Castas e Suas Implicações* (1966) do antropólogo francês Louis Dumont é amplamente conhecida pelos cientistas sociais brasileiros, tendo recebido uma acolhida entusiasmada nos departamentos de antropologia do país, em especial nas décadas de 1970 e 1980. Esse e outros trabalhos de sua autoria inspiraram uma miríade de pesquisas antropológicas. Sob qualquer ângulo, o êxito e impacto da sua obra são inegáveis: seu esforço de estudar a Índia costuma ser comparado à pesquisa sobre as conexões entre religião, racionalidade e modernidade de Max Weber, enquanto seus trabalhos comparativos sobre individualismo, igualdade e hierarquia são frequentemente vistos como continuação do debate iniciado por Alexis de Tocqueville sobre igualdade e liberdade. Em vista de um grande consenso em torno da sua obra e do *status* desfrutado pelo trabalho de Dumont, é possível lhe atribuir o caráter de obra clássica. Para além da interpretação da sociedade indiana, o que torna *Homo Hierarchicus* um clássico da antropologia francesa é o fato de que Dumont construiu nesse trabalho, a partir do contraste Ocidente-Oriente, as bases sobre as quais formulou uma teoria mais geral e de longo alcance sobre a evolução do individualismo moderno como valor no Ocidente, bem como de variedades de individualismo na Europa. Isso resultou em três obras subsequentes: *Homo Aequalis* (1977), *Ensaio sobre o individualismo: uma*

perspectiva antropológica sobre a ideologia moderna (1983) e *Homo Aequalis: da França à Alemanha e de volta à França* (1991).

No que se refere à Índia, Dumont teve desde o início uma recepção controversa no país que se propôs a estudar. Os antropólogos Nirmal Kumar Bose e Triloki Nath Madan receberam a obra com entusiasmo, tendo o último se tornado um interlocutor e divulgador do seu trabalho, colaborando com a revista *Contributions to Indian Sociology*, fundada por Dumont, e, dez anos depois, transferindo-a para a Índia (PEIRANO, 1995). Já os sociólogos Andre Béteille (1999) e Mysore Narasimhachar Srinivas (1984) se opuseram fortemente ao seu método e conclusões já na época, ainda que admitissem sua importância na formação das ciências sociais na Índia. Nos anos 1980, as avaliações se tornaram mais duras: o acelerado desenvolvimento dos estudos pós-coloniais e da escola de Estudos Subalternos no país colocaram em questão sua análise estrutural, os esforços de Dumont de contrastar Ocidente e Oriente e sua relação com a academia indiana. Enquanto para Ravindra S. Khare (2006) e Veena Das (2006) a teoria dumontiana repousava sobre uma divisão insustentável entre a Índia “tradicional” e o Ocidente “moderno”, que bloqueava a paridade dos intercâmbios intelectuais com acadêmicos não europeus e redundava em uma visão estática da Índia, para Arjun Appadurai (2006; 1988), o trabalho de Dumont era manifestamente orientalista, expressão mesma da invenção científica do Oriente pelo Ocidente denunciada por Edward Said.

As últimas quatro décadas foram marcadas por um crescente enfoque na experiência pós-colonial, no questionamento das assimetrias da geopolítica do conhecimento, nas insurgências e projetos internos de emancipação política e cultural da

Índia e na releitura da sua história a partir de outros referentes (GANDHI, 1998). A ascensão de movimentos sociais vigorosos entre os membros de castas baixas deu visibilidade a setores sociais que, antes, não participavam da elaboração das representações da identidade nacional da Índia ou das narrativas históricas. Se o pós-estruturalismo apresentou desafios sérios a abordagens funcionalistas e estruturalistas como as de Dumont, que repousavam sob a premissa de que as sociedades eram totalidades integradas, na Índia foram endereçadas críticas severas àquilo que passou a ser identificado como “teorias do consenso”, que buscavam nas castas uma fonte de positividade e integração social (NANDA, 2007).

Tudo isso colabora para demonstrar que, se a proliferação de discursos e as crises são rotineiras nas ciências sociais do Norte (ALEXANDER, 1996), as reflexões das ciências sociais do Sul têm autonomia intelectual e, frequentemente, antecipam questões que desestabilizam as teorias do Norte. Tais contribuições, por sua vez, muitas vezes deixam de ganhar visibilidade em virtude de assimetrias que estruturam a própria ciência. Outras vezes, há movimentos ativos para conter a potência dessas críticas: como será visto, os registros da interlocução de Dumont com seus colegas indianos mostram que ele procurou proteger a antropologia francesa da influência dos outros referentes empíricos e teóricos que os indianos aplicaram no estudo da sua própria sociedade (DAS, 2006), defendendo seu legado e seu próprio *status* de clássico. O relativo prestígio desfrutado hoje por escolas como os estudos pós-coloniais e da escola de Estudos Subalternos nas ciências sociais do Norte, no entanto, demonstra que tais perspectivas circulam e acabam por ser parcialmente incorporadas, colaborando para a revisão dos clássicos e teorias da área.

A produção e o contexto

Louis Dumont deu início a sua carreira acadêmica em meados da década de 1930 como discípulo de Marcel Mauss, que o estimulou a estudar a Índia, o Hindi e o Sânscrito. Entre os anos de 1949 e 1950, fez uma etnografia em Tamil Nadu a respeito dos Pramalai Kallar, uma casta indiana de *status* intermediário, trabalho que foi publicado em 1957 sob o título *Une sous-caste de l'Inde du sud: Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*. Em seguida, animado pela perspectiva social-antropológica de Evans-Pritchard, Dumont decidiu empreender o projeto ambicioso de problematizar o ocidente a partir da sua comparação com a civilização indiana. Seu método para estudar a Índia consistiu em interpretá-la a partir de uma perspectiva assumidamente externa, ocidental, mas não comparativa: Dumont propunha o “contraste”. Para esse fim, fez novo trabalho de campo entre 1957 e 1958 em uma vila localizada em Uttar Pradesh e, a partir da comparação inter-regional, baseada nas etnografias conduzidas na vila localizada no sul e outra no norte, alegou ter constatado a presença das castas, da noção de pureza ritual e da hierarquia nas áreas mais díspares e distantes do país. Para Dumont, esses elementos seriam uma expressão da morfologia social da civilização indiana, tema de seu *Homo Hierarchicus* (MADAN, 1999).

Triloki Nath Madan (1999) atribuiu a originalidade da contribuição de Dumont para os estudos sobre a Índia àquilo que Dumont denominou “abordagem civilizacional”. Isso porque, até a publicação de *Homo Hierarchicus*, a maior parte dos trabalhos sobre o subcontinente havia ficado a cargo da Antropologia Inglesa, que produzia pesquisas empíricas a partir das vilas e *jatis*, enfatizando relações de parentesco e vizinhança. Tais pesquisas acabavam por

se alinhar a uma narrativa de segmentação, inércia e falta de unidade projetada sobre a Índia pela perspectiva colonial britânica (NAGLA, 2008; MADAN, 1999). Dumont rompeu com essa tradição de estudos ao buscar uma sintetização mais ampla. No lugar da visão de pequena escala que orientava os trabalhos de seus predecessores, ele introduziu uma perspectiva unitária, no centro da qual colocou as castas, a hierarquia e o conceito de “holismo”. Sua intenção professada era de se opor à literatura orientada pelo sociocentrismo europeu, uma ótica, segundo ele, incapaz de capturar a lógica interna do sistema de castas e a unidade civilizacional da Índia (MICHAEL, 2007). Em um exercício de relativismo cultural radical, Dumont se propôs não a comparar, mas a contrastar civilizações para entendê-las em seus termos e gramáticas de valores particulares. Para tal, colocou a Índia e o Ocidente em posição de “opostos simétricos”, contrastando a hierarquia indiana holista com o igualitarismo ocidental individualista.

Era o ceticismo dos ocidentais quanto à centralidade da religião e do coletivo na vida dos hindus, alegava Dumont, o que fazia com que encarassem as castas como uma degeneração social ou como uma violação do princípio do igualitarismo moral. Nesse sentido, para ele seria impossível falar de desigualdade em um sistema que desconheceria a noção de indivíduo sobre a qual a noção de igualdade do ocidente está assentada (DUMONT, 1997). Não haveria espaço para o igualitarismo moral e político em um sistema como o indiano, pois não se conceberia o homem como indivíduo e medida de todas as coisas, mas como um ser coletivo. A partir da alegação que o fenômeno econômico supõe um sujeito individual e que a noção de indivíduo não estava presente na Índia, Dumont sustentou, ainda, a impossibilidade de haver uma estrutura material na base do

sistema de castas. Uma característica distintiva da Índia seria a subordinação do poder ao *status*; quer dizer, do poder secular dos reis à pureza ritual dos Brâmanes, oposta à dominação das esferas político-econômicas sobre a religião que caracterizaria o Ocidente e que fundaria o individualismo e o igualitarismo moral. Ainda de acordo com Dumont, o sociocentrismo dos observadores ocidentais era o responsável pela introdução do tema do poder e dos interesses e perspectivas do indivíduo em espaços em que os valores religiosos, o grupo e o holismo teriam muito mais centralidade (DUMONT, 1997).

Segundo Dumont, diversos aspectos da civilização indiana, tais como a graduação de estatutos de hierarquia, regras matrimoniais, regimes de comensalidade e sistemas ocupacionais, poderiam ser derivados da oposição ritual entre puro e impuro. Para ele, a hierarquia na Índia se fundava em um sistema de valores que tudo englobaria, isto é, em que cada uma das partes interdependentes só poderia ser compreendida com relação à estrutura global. Dessa forma, a execução das tarefas consideradas impuras por membros das castas ditas inferiores seria fundamental para a manutenção da pureza entre as superiores. Os polos compostos nessa relação seriam desiguais, mas interdependentes. Dumont procurava, assim, fazer frente à visão segundo a qual as castas seriam uma degeneração a ser redimida com a ocidentalização e modernização da Índia.

Recepção e críticas: contemporâneos de Dumont

A antropóloga brasileira Mariza Peirano tem sido uma importante divulgadora dos debates da antropologia travados na Índia para o público brasileiro. Seu artigo *A Índia das aldeias e a Índia das castas* (1987) resgatou o diálogo intelectual entre Dumont e seu

contemporâneo M. N. Srinivas, sociólogo indiano formado em Oxford e considerado um dos grandes responsáveis pela institucionalização da sociologia na Índia. Seu texto interessa, particularmente, por tratar da recepção de Dumont nos anos 1970 e 1980, relatando de que modo se desenvolveu e foi encaminhada a longa e irresolvida divergência dos dois e em torno de qual unidade de estudo seria mais apropriada para interpretar as relações sociais na Índia: as castas ou as aldeias.

Enquanto Dumont dava primazia às castas e à perspectiva da indologia, isso é, ao estudo dos textos sagrados hindus, Srinivas priorizava a observação das relações travadas nas aldeias e valorizava o trabalho de campo. Ao olhar para as aldeias, alegava ele, era possível ver que a vivência da casta nesses espaços era mais fluida e substancialmente diferente da imagem de rigidez hierárquica conceitualizada na ideia de *Varna* por Dumont. Srinivas (1969) observou que, especialmente nas posições intermediárias, os grupos disputavam sua posição no sistema, o que demonstrava que, ao contrário do que sugeria Dumont, as disputas relativas a *status* eram uma característica central do sistema de castas.

Para Srinivas, o estudo de campo nas aldeias era uma forma fundamental de imunizar o etnógrafo em relação ao ponto de vista das castas mais altas, que prevalecia no trabalho de Dumont (PEIRANO, 1987). A etnografia revelaria que, diferentemente da ideia de dois polos opostos organizados ritualmente em torno de noções de pureza e poluição, sempre teria existido alguma margem de mobilidade dentro do sistema, uma vez que os membros de castas mais baixas procurariam fazer seu grupo ascender na hierarquia de *status* por meio da emulação dos hábitos e rituais característicos das castas mais elevadas. Essa difusão dos usos,

ideologia e costumes das castas mais elevadas representantes da cultura sanscítica entre as inferiores conferiu para ele uma certa uniformização à cultura Hindu, processo que recebeu de Srinivas (1969) o nome de “sanskritização”.

Em resposta a Srinivas, Dumont negou a autossuficiência da aldeia e ressaltou que importantes relações de casta ultrapassavam em muito seu espaço. A resposta de Srinivas foi empírica: as aldeias, alegou, eram interdependentes econômica, religiosa e socialmente, e essas redes e relações deveriam ser incluídas na análise. No entanto, determinadas condições econômicas e tecnológicas lhes conferiram relativa unidade, a despeito das suas clivagens internas. Somado a isso, o domínio britânico teria gerado solidariedade horizontal entre determinadas castas, produzindo interesses comuns que ligavam, nas aldeias, grupos desiguais entre si (PEIRANO, 1987).

Se Srinivas não foi um crítico incisivo do funcionalismo ou da perspectiva holista de Dumont, sua teoria era dinâmica e respondia a preocupações relativas às mudanças sociais em curso na Índia (PEIRANO, 1987). Assim, permitiu leituras *a posteriori*, que radicalizaram a crítica à ideia de que não haveria disputas de poder no interior do sistema de casta. Apontou-se, por exemplo, o caráter subversivo da tentativa de mobilidade por via da sanskritização. Para o hinduísmo, a verdadeira virtude, o *dharm*a, do sujeito reside na execução resignada dos deveres atribuídos a sua casta. Nesse sentido, conforme essa interpretação, procurar elevar coletivamente o *status* de uma casta por meio da emulação do modo de vida das castas mais elevadas seria uma manifestação de não conformidade e de tentativa de subversão da ordem (MICHAEL, 2007). As disputas de poder, por sua vez, transpareceriam não apenas nas tentativas de mobilidade dentro do sistema, como também na reação

violenta das castas altas à sanskritização. De fato, as tentativas dos Brâmanes de vetar a entrada de membros de castas inferiores nos templos e impedir a execução de ritos devocionais por pessoas “não autorizadas”, isso é, de baixa posição ritual, ganharam ampla visibilidade nacional durante as campanhas movidas por Mohandas Gandhi na década de 1920 para dessegregar os templos hindus em Travancore (WOLPERT, 2004).

Contudo, a despeito das divergências, Dumont e Srinivas se aproximavam em um ponto que se tornaria bastante controverso posteriormente: a busca por “unidades” de análise. Enquanto Dumont conferia centralidade a categorias da tradição intelectual francesa – como o conceito de “civilização” – e a repertórios de valores do Antigo Regime como “hierarquia” e “holismo” em contraste com valores da “Modernidade” como “individualismo” e “igualdade” (KHARE, 2006), Srinivas enfatizava a aldeia como um microcosmo da Índia, encontrando nessa escolha uma afinidade eletiva com a própria ideologia nacional dominante daquele momento (PEIRANO, 1987). É, portanto, interessante notar que, a despeito das diferenças, os projetos intelectuais de ambos convergiam na busca por uma síntese ou unidade: no caso de Dumont, tratando a Índia como civilização e, no caso de Srinivas, pensando em microcosmos representativos da totalidade da nação indiana. Nesse sentido, é possível afirmar que ambos participam da própria construção de imaginários nacionais em um contexto em que a independência do país ainda era recente. Não à toa, Dumont foi analisado posteriormente por Partha Chatterjee como parte da historiografia indiana nacionalista tradicional (CHATTERJEE, 2006), que viria a ser fortemente contestada nas décadas seguintes. A releitura da questão das nações e nacionalismos a partir da ótica de grupos minoritários assimilados forçosamente às

“tradições inventadas” pelas maiorias dominantes rejeitou veementemente noções primordialistas de nação ou de civilização como aquelas esposadas por Dumont e Srinivas. Para esses críticos, a nação se autentica em sua identidade cultural por meio do encofrimento das suas assimetrias internas, normalmente ignoradas em representações totalizantes de nação.

Curiosamente, Veena Das e J. P. S. Uberoi (2006) trouxeram essas assimetrias à tona ainda dentro do marco dos estudos estruturalistas como os de Dumont e Srinivas. Ao contestar as oposições binárias entre puro e impuro sobre as quais Dumont construiu sua teoria, Das e Uberoi chamaram atenção para a importância de outros eixos como o sagrado e profano, bem para como as relações de reciprocidade e mutualidade presentes entre as castas baixas e dalits. Os autores criticaram o fato de que os símbolos da casta superior eram vistos por Dumont como símbolos representativos da totalidade da ordem social. No lugar de pura hierarquia e distinções categóricas, alegavam eles, havia trocas assimétricas e trocas recíprocas. Além de examinarem outros espaços de produção de símbolos, Das e Uberoi criticaram a classificação dicotômica proposta por Dumont entre hierarquia e igualitarismo: os autores questionaram a utilidade científica da classificação de sociedades inteiras a partir de tais critérios. Hierarquia, assimetria, igualdade e reciprocidade estariam, no seu entendimento, contidas em diferentes relações estruturais situadas em diferentes sociedades humanas. Provocativamente, Das e Uberoi afirmaram que o Ocidente de Dumont poderia ser melhor compreendido como uma sociedade que acredita que a democracia é a melhor forma de hierarquia.

Uma crítica similar esteve no centro do diálogo público entre o sociólogo indiano André Béteille e Louis Dumont nos

anos 1980, que se desenrolou nas páginas da *Current Anthropology*. Bêteille (2006) se opôs frontalmente às ideias de oposição e simetria que orientaram o trabalho de Dumont e que o levaram a caracterizar a Índia por recurso às noções de holismo e hierarquia em oposição aos valores do individualismo e igualdade do Ocidente. No entender de Bêteille, ao afirmar que a igualdade é um valor moderno, vinculado à emergência da noção de indivíduo, Dumont não definiu o que entendia por igualdade, um conceito ambíguo e amplamente disputado. Para Bêteille, o igualitarismo, entendido como igualdade apenas formal e jurídica, baseava-se, de fato, em uma noção de indivíduo e poderia, por esse motivo, ser efetivamente associado ao Ocidente moderno. No entanto, no que se refere à igualdade substantiva, o argumento de Dumont era insustentável, pois seria justamente o campo da doutrina econômica mais afinado com o individualismo aquele que se mostrava mais indiferente – se não mesmo abertamente hostil – a esse tipo de igualdade no Ocidente. Para Bêteille, examinar as diferentes formulações da ideia de igualdade permitia afastar noções de oposição e contraste entre Ocidente e Oriente para pensar que a coexistência de valores ambíguos e contraditórios é comum a todas as sociedades humanas.

Bêteille é autor do estudo *Class, caste and power* (2002), publicado originalmente em 1965, um ano antes da publicação de *Homo hierarchicus* em francês. Reputado como clássico da sociologia indiana, o livro investigou relações e interconexões entre a estrutura de castas, o sistema de classes e a distribuição do poder político na Índia independente. Se Dumont buscava sínteses e continuidades, Bêteille se preocupou com os impactos da modernização, da diferenciação de estruturas institucionais e dos processos de individuação em curso que levavam a um

desafio crescente à autoridade dos Brâmanes. Um aspecto interessante do seu trabalho foi tratar de mudança social sem ceder aos apelos das teorias da modernização então em voga. Para Bêteille, não se estava a caminho de uma pura desintegração e destruição das estruturas tradicionais, mas surgiam tendências de proliferação de grupos de *status*, bem como de combinações variadas entre poder, classe e casta. Além disso, Bêteille descreveu não apenas as disputas de posição hierárquica entre grupos, tal como fez Srinivas, mas também um fenômeno que já se tornara comum naquele momento, em virtude da urbanização, o anonimato das cidades e a mobilidade geográfica dos indivíduos: o “passing” de casta. Nesse sentido, Bêteille criticou o trabalho de Dumont por alegadamente se debruçar sobre uma sociedade que ficava cada vez mais distante tanto do ponto de vista empírico como também do horizonte moral dos indianos.

Críticas “pós-coloniais”, “subalternas” e as castas desde então

Desde a independência, a Índia vem desafiando tentativas de formulação de tipologias culturais. O país foi pioneiro na adoção de medidas de ação afirmativa no mundo em favor das castas baixas e *Dalits* (WEISSKOPF, 2004). As castas emergiram como um dos elementos centrais da política eleitoral competitiva, inclusive suplantando antigas formas de lealdade vertical das castas mais baixas em relação às superiores por formas horizontais de competição política e eleitoral (QUIGLEY, 1994). Em vez de constituir o centro organizador da sociedade indiana, as castas são hoje vistas por diversos cientistas sociais indianos como um recurso utilizado por atores políticos na negociação de seu *status*, riqueza e poder, processo que teria sido ainda mais acentuado a

partir da urbanização do país (MITRA, 1994; QUIGLEY, 1994; HEREDIA, 2000). Essas e outras mudanças vieram pôr em questão uma espécie de nacionalismo anticolonial que desviava atenção de injustiças internas de gênero, classe, casta, etnia e sexualidade. Ganhou destaque o multiperspectivismo e as vozes silenciadas pelas grandes narrativas e tentativas de síntese. Cria-se, assim, espaço para uma contestação pós-colonial – ou ainda subalterna – de explicações estruturais e holistas como a de Dumont.

Os chamados “Subaltern Studies”, fundados na década de 1980 por Ranajit Guha, salientam a importância de se observar a experiência das minorias e grupos marginalizados com sua cultura de protesto e seus métodos de resistência. Os membros do grupo, com forte influência de Antônio Gramsci, propuseram a revisão da historiografia da Índia por entender que ela se organizou tradicionalmente conforme narrativas e categorias dos colonizadores sob a mediação das elites locais. Tal percepção é aguda em uma nação cuja história foi marcada pela colonização britânica, que investiu na formação de quadros entre elites nativas para participar na administração colonial (GANDHI, 1998). Nesse contexto, a própria relação entre as castas e o colonialismo britânico passa também a ser examinada. Isso porque a classificação da população em censos a partir do início do século XX deu ao estado colonial britânico a legitimidade para arbitrar e fixar demandas de *status* das castas, ao mesmo tempo em que, ao fazê-lo, colocou em evidência as vantagens e desvantagens simbólicas e materiais da disposição das castas das em hierarquia ritual (SHETH, 2002).

Recuperaram-se, assim, as histórias e tentativas de resistência daqueles grupos que sofreram no processo uma “dupla colonização”: interna e externa. Ganham saliência registros de movimentos de oposição ao

sistema de castas ao longo de toda a história da Índia, como, por exemplo, aquele liderado pelos Jainistas e Budistas no sexto século a.C, que conseguiram muitos seguidores entre os dalits e membros de castas baixas, o movimento anti-castas Siddha, de grande expressão no sul da Índia do século X ao XVII, bem como as inúmeras conversões de não Brâmanes ao Sikhismo, ao Islamismo e ao Cristianismo desde o século V como uma forma de escapar a sua classificação em castas (HEREDIA, 2000). As biografias políticas de Mahatma Jyotirao Phule (1826-1890), Periyar E. V. Ramaswamy (1879-1973) e Babasaheb Ambedkar (1891-1956) foram recuperadas, e tanto sua visão alternativa da sociedade indiana como suas críticas ao sistema de castas em seus aspectos culturais, econômicos, sociais e políticos foram destacadas. (MICHAEL, 2007) Ainda no século XIX, por exemplo, o ativista indiano Jyotirao Phule chamou atenção para “colonialismo e patriarcalismo brâmane”, anteriores à colonização britânica, e para a necessidade de reformas sociais profundas na Índia. Além disso, localizaram-se argumentos contrários à ortodoxia Brâmane nos próprios textos épicos indianos, o que indica que a luta contra a hierarquização da sociedade se fez presente desde o início do estabelecimento do sistema de castas. Já no século XX, Ambedkar salientou que o colonialismo britânico inadvertidamente tornou disponível um novo repertório de ferramentas normativas e cognitivas que as comunidades de *dalits* de castas baixas puderam utilizar em suas lutas e demandas (GAVASKAR, 2007).

Em outras palavras, ao mesmo tempo em que os colonizadores ingleses tornaram menos fluidas as fronteiras de “casta” ao realizar censos populacionais e formular políticas a partir dos saberes do Estado, eles solaparam algumas das bases materiais em que se apoiava o poder dos membros de castas altas, em

um processo que Ashis Nandy (2007) descreveu como exemplar da perversidade do colonialismo: abriram-se, então, novos espaços para a vocalização de demandas daqueles que eram explorados na antiga ordem, o que constituiu um primeiro passo para a representação da adesão aos valores ocidentais como o único caminho para uma sociedade mais justa e igualitária. As lealdades – com relação à emancipação nacional face ao colonizador e a emancipação de casta frente às elites nativas – ficaram divididas. Em virtude disso, mostrou-se impossível estudar as castas sem examinar sua relação com o próprio processo colonial. A partir de então, diversos autores passam a insistir na introdução de noções de poder, agência e invenção da tradição no estudo das castas (SHARMA; SEARLE-CHATTERJEE, 1994; MITRA, 1994; BOIVIN, 2005). Nesse sentido, estudar as castas sem uma perspectiva diacrônica, atenta à história colonial, significa, para muitos desses estudiosos, deixar de lado evidências empíricas insofismáveis do exercício do poder e da autoridade interna, e também colonial, que podem ser colhidas junto aos grupos subalternos (HEREDIA, 2000).

Partha Chatterjee (2006) se apoia em uma série de pesquisas empíricas para fazer uma “crítica imanente” a qualquer ideia unitária ou sintética de casta. Para tal, mobiliza evidências de que a unidade do sistema é contestada dentro da própria realidade observada. Primeiramente, destaca, “casta” não é o elemento central, mas uma tentativa – em grande medida colonial – de dar inteligibilidade às inúmeras *jatis*, pequenos grupos endogâmicos e hereditários que praticam uma ocupação específica e possuem *status* ritual mais ou menos definido na hierarquia social e religiosa hindu. De acordo com os censos populacionais, tais unidades ultrapassam a marca de quatro mil (ZWART, 2000) e não comungam de uma mesma ideologia,

mas de alguns princípios mínimos comuns articulados de diversas formas pelos diferentes grupos, às vezes até mesmo de maneiras oposicionais. O *dharma* como ideal não é observado por todos, mas é uma construção unilateral que tem êxito por se amparar em dominação e subordinação. A hierarquia ou *rankeamento* das *jatis*, por sua vez, varia tanto no espaço ou regionalmente como no tempo, por meio da mobilidade de casta. Pesquisas têm demonstrado, ainda, que a hierarquia é relacional e só é válida da perspectiva de cada uma das *jatis* (HEREDIA, 2000). Em virtude disso, Chatterjee (2006) afirma a importância de ver as castas como historicamente contingentes e inseridas no interior de relações sociais dinâmicas de poder.

Arjun Appadurai (2006), por sua vez, dialoga com uma série de preceitos dos Estudos Subalternos para interrogar sobre questão da construção do *self* sob as condições adversas vividas por párias e castas baixas. Nesse sentido, aproxima-se do programa de pesquisa de Gayatri Spivak (1988) e de sua noção de “subjetividades precárias”, construídas no marco da violência epistêmica do colonialismo interno e externo da Índia. Assim, para Appadurai, tais pessoas não são nem cativas da ideologia dominante nem observadoras cínicas de sua própria opressão. Forjar uma concepção positiva de si implica, para elas, não uma rejeição radical dos valores hindus centrais, mas uma reelaboração sutil de determinados princípios que permite se reposicionarem dentro de uma perspectiva de mundo própria. Os Chamars, um grupo de *dalits* que vive no estado de Uttar Pradesh, exemplificam seu argumento: em uma Índia em acelerada mudança, mas que mantém severas formas de discriminação por casta, eles apresentam valores igualitários e individualistas; no entanto, esse igualitarismo e individualismo se constroem a partir

de premissas distintas das ocidentais. Para Ravindra S. Khare (*apud* APPADURAI, 2006), eles apresentam uma visão de mundo ligada ao indivíduo e à vida cotidiana e, portanto, crítica do hinduísmo brâmane, mas que repousa sobre conceitos hindus de renúncia e ascese.

Em síntese, a análise desse corpo de literatura aponta alguns dos pontos de crítica mais recorrentes à representação das castas em Dumont: (I) a visão idealista apoiada sob a noção de subordinação do poder ao *status* e da dimensão material à ideológica (II); a disposição das castas em um contínuo hierarquizado (III); a ideia de que a gramática de valores holistas da civilização hindu produz um consenso geral e dissolve eventuais conflitos (IV); a pertinência da perspectiva da indologia para a produção de uma explicação para o sistema de castas (V); o diagnóstico produzido por Dumont acerca do papel desempenhado pelas castas na Índia moderna (SHARMA; SEARLE-CHATTERJEE, 1994).

Dumont e a geopolítica do conhecimento

O termo “pós-colonial” designa a crítica formulada por intelectuais das nações colonizadas independentes aos efeitos subjetivos e epistemológicos dos discursos coloniais. Além de debater a respeito dos efeitos discursivos da empreitada colonial, esse conjunto de estudos debate a “posicionalidade” de pesquisadores e informantes e vai além da crítica marxista das condições materiais para se debruçar, também, sobre os efeitos subjetivos e epistêmicos do colonialismo (GHANDI, 1998). Essa crítica se dirige, ainda, à própria construção das ex-colônias como campos da antropologia tradicional e do tipo de configuração geopolítica da construção de saber que isso implica

(KHARE, 2006). Algumas das críticas mais interessantes ao trabalho de Dumont provenientes dos estudos pós-coloniais focaram não as dimensões empíricas de sua pesquisa, mas justamente a natureza dos seus intercâmbios científicos com a Índia.

Se os trabalhos de Dumont se basearam em contribuições de antropólogos indianos, suas comunicações com eles foram escassas, difíceis e frequentemente frustrantes. Como justificativa para tal dificuldade, Dumont ressaltava a necessidade de preservar seu rigor intelectual e a precisão do núcleo da sua teoria e conceitos contra distorções que poderiam advir de eventuais concessões a seus críticos (KHARE, 2006). A reiterada defesa dos princípios de hierarquia e totalidade permitiu que ele acomodasse as críticas à negligência em relação a outros valores da sociedade indiana, tratando-os como empiricamente presentes, mas teoricamente residuais. Nesses casos, Dumont recorria à coerência lógica, valores e amplitude da sua visão interpretativa, reafirmando a superioridade do seu método e teoria sobre outras abordagens, o que, muitas vezes, interditava a discussão com perspectivas concorrentes, frequentemente amparadas em teorias e abordagens distintas. Em outras oportunidades, no entanto, Dumont lançava mão de estratégias não empíricas e não teóricas para sustentar seu próprio *status* de clássico e proteger o seu legado.

Veena Das (2006) menciona alguns dos diálogos entre Dumont e intelectuais indianos para demonstrar de que forma Dumont construiu a Índia como campo e objeto para a antropologia e, ao mesmo tempo, estabeleceu as próprias condições para que os indianos reivindicassem para si um lugar legítimo na disciplina antropológica. Se com T. N. Madan, por exemplo, Dumont teve uma relação acadêmica bem-sucedida, visto que ele, de modo geral, não apresentou

uma visão alternativa de casta ou hierarquia, outros cientistas sociais indianos foram expressamente desautorizados por Dumont a falar sobre casta ou religião. Para Das, os interlocutores indianos de Dumont se credenciavam como antropólogos apenas se renunciassem a todas as formas de conhecimento adquiridas por meio da sua participação na sociedade sobre a qual escreviam. Caso contrário, eram representados nesses diálogos como porta-vozes nativos, incapazes de observar sua própria sociedade com a objetividade e isenção necessárias ao ofício de cientista social, impossibilitados de transcender seu particularismo cultural ou suas inclinações políticas.

Assim, se para Dumont o antropólogo ocidental era capaz de transcender sua própria ideologia por meio do intelecto, o indiano não conseguia fazê-lo, permanecendo no lugar político, normativo, de porta-voz da sua sociedade. Das salienta, assim como R. S. Khare (2006), que tal postura é reflexo da maneira como diversos cientistas sociais europeus estruturaram as próprias condições de produção e circulação do conhecimento em relações de polaridade em vez de paridade. Essa construção impediu que os conhecimentos produzidos na Índia pudessem contribuir para se repensar as categorias e paradigmas das ciências do Norte, o que teria permitido o reexame do próprio Ocidente e da modernidade europeia pela ótica das nações pós-coloniais. Como vimos, eram precisamente esses os conteúdos da crítica de autores como Béteille (2006) e Uberoi e Das (2006) às concepções de igualdade e individualismo presentes na obra de Dumont.

Autores como Richard Bughart (*apud* DAS, 2006) e Nicole Boivin (2005) fizeram outro percurso crítico, reposicionando Dumont dentro da própria tradição de pensamento da Índia sobre si mesma. Essa forma de proceder é interessante por demonstrar

que, embora Dumont tendesse a encarar seus interlocutores como informantes, eles fizeram efetivamente muito mais do que isso e enquadraram ativamente seu projeto e resultados de pesquisa. Bughart argumenta que Brâmanes e antropólogos apresentavam à época afinidades em suas formas de construir conhecimento, pois ambos totalizavam relações sociais como um sistema no qual seu conhecimento ultrapassava o de outros atores. Além disso, a tradição brâmane via a história sob uma perspectiva sincrônica, uma vez que os textos sagrados transcenderiam as vicissitudes do tempo, encarando mudança e diversidade como meros resíduos (BUGHART *apud* DAS, 2006). Por fim, a Indologia praticada por intelectuais majoritariamente Brâmanes e baseada em estudos linguísticos, históricos, literários, culturais e filosóficos tipicamente não previa a pesquisa sobre aspectos econômicos e políticos da Índia, mas se debruçava sobre temas como a religião, idiomas como o sânscrito e outras línguas antigas (BOIVIN, 2005). Dessa maneira, não é difícil perceber o forte impacto das convenções metodológicas e quadros descritivos desses informantes nativos no trabalho de Dumont.

Considerações finais

A diversidade de críticas endereçadas por cientistas sociais indianos à obra de Dumont revela interessantes entrelaçamentos entre as mudanças nas ciências sociais, as dinâmicas em câmbio da geopolítica do conhecimento, a própria formação das ciências sociais na Índia e os processos históricos em curso no país, marcados pela crescente participação de novos setores sociais em seus espaços institucionais, sejam eles políticos ou acadêmicos. Ideias de estabilidade e unidade dão lugar a uma visão heterogênea de país, à

multiplicação de perspectivas e a construção de outros domínios de pesquisa como vida urbana, migração, estratificação social, relações de gênero, família, mercados, estruturas agrárias, violência comunal, infância, entre outras inúmeras temáticas.

Além de gravitarem em torno da importância do multiperspectivismo e das vozes silenciadas em grandes narrativas e tentativas de síntese, essas críticas se voltaram para o próprio propósito de estabelecer a Índia como mero domínio de pesquisas antropológicas do Norte, além de reexaminar a relação

pesquisador-informante implicada em pesquisas conduzidas por europeus e norte-americanos em solo indiano. O diálogo com a obra de Dumont foi parte de uma reflexão mais ampla dos indianos a respeito da posicionalidade dos cientistas sociais, do papel dos pesquisadores como agentes de construção do próprio campo científico e da definição de consensos no interior da disciplina. Além disso, ele tensionou as premissas em torno das quais a sociologia e antropologia do Norte organizam suas pesquisas no Sul, desafiando a divisão internacional do trabalho científico.

Referências

- ALEXANDER, J. The Centrality of the Classics. In: TURNER, S. (ed.). *Social theory and sociology: the classics and beyond*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996
- APPADURAI, A. Putting Hierarchy in Its Place. *Cultural Anthropology*, [S.l.], Vol. 3, No. 1, p. 36-49, 1988.
- _____. In homo hierarchicus? In: KARE, R. S. (ed.). *Caste, hierarchy and individualism: Indian critiques of Louis Dumont's contributions*. New Delhi: Oxford University Press, 2006. p. 177-191.
- BÉTEILLE, A. Obituary: Louis Dumont (1911-98). *Economic and Political Weekly*, Mumbai, p. 14-15, 9 jan. 1999.
- _____. *Caste, class and power: changing patterns of stratification in a Tanjore village*. 2. ed. New Delhi: Oxford University Press, 2002.
- BOIVIN, N. Orientalism, ideology and identity: examining caste in South Asian Archeology. *Journal of Social Archeology*, [S.l.], v. 5, n. 2. p. 225-252, 2005.
- CHATTERJEE, P. An immanent critique of caste. In: KARE, R. S. (ed.). *Caste, hierarchy and individualism: Indian critiques of Louis Dumont's contributions*. New Delhi: Oxford University Press, 2006. p. 169-176.
- CONNELL, R. A iminente revolução na teoria social. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 27, n. 80, p. 9-20, 2012
- DAS, V. The Anthropological discourse on India: reason and its other. In: KARE, R. S. (ed.). *Caste, hierarchy and individualism: Indian critiques of Louis Dumont's contributions*. New Delhi: Oxford University Press, 2006. p. 192-205.
- DAS, V.; UBEROI, J. P. S. Elementary structure of caste. In: KARE, R. S. (ed.). *Caste, hierarchy and individualism: Indian critiques of Louis Dumont's contributions*. New Delhi: Oxford University Press, 2006. p. 65-75.
- DUBET, F. Why Remain "Classical"? *European Journal of Social Theory*, [S.l.], v. 10, n. 2, p. 247-260, 2007.
- DUMONT, L. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da sociedade moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

- _____. *Homo hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: Edusp, 1997.
- GAVASKAR, M. Colonialism within colonialism: Phule's critique of Brahmin Power. In: MICHAEL, S. M. (org.). *Dalit in modern India*. New Delhi: Sage Publications, 2007. p. 91-107
- GANDHI, L. *Postcolonial theory: a critical introduction*. New York: Columbia UP, 1998.
- HEREDIA, R. C. Subaltern alternatives on caste, class and ethnicity. *Contributions to Indian Sociology*, [S.l.], v. 34. p. 37-62, 2000.
- KHARE, R. S. Dumontian sociology and since: challenges facing South Asian anthropology. In: KARE, R. S. (ed.). *Caste, hierarchy and individualism: Indian critiques of Louis Dumont's contributions*. New Delhi: Oxford University Press, 2006. p. 206-212.
- LITTLE, D. *Varieties of social explanation: an introduction to the philosophy of social science*. Summertown, Oxford: Westview Press, 1991.
- MADAN, T. N. Louis Dumont 1911-1998: a memoir. *Contributions to Indian Sociology*, [S.l.], v. 33, n. 3, p. 473-501, 1999.
- MICHAEL, S. M. (org.). *Dalit in modern India*. New Delhi: Sage Publications, 2007.
- MITRA, S. Caste, democracy and the politics of community formation in India. In: SHARMA, U. M.; SEARLE-CHATTERJEE, M. *Contextualising caste: post-dumontian approaches*. Oxford: Blackwell Publishers, 1994. p. 49-70
- NAGLA, B. K. *Indian Sociological Thought*. New Delhi: Rawat Pub, 2008.
- NANDY, A. *The intimate enemy: loss and recovery of self under colonialism*. New Delhi: Oxford University Press, 2007.
- PEIRANO, M. A Índia das aldeias e a Índia das castas: reflexões sobre um debate. *Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 30, n. 1, p. 109-122, 1987. Dados.
- _____. Trilhas indianas da antropologia. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, v. 94, p. 293-300, 1995.
- QUIGLEY, D. Is a theory of caste still possible? In: SHARMA, U. M.; SEARLE-CHATTERJEE, M. *Contextualising caste: post-dumontian approaches*. Oxford: Blackwell Publishers, 1994. p. 25-48
- SHARMA, U. M.; SEARLE-CHATTERJEE, M. *Contextualising caste: post-dumontian approaches*. Oxford: Blackwell Publishers, 1994.
- SHETH, D.L. Caste and class: social reality and political representations. In: SHAH, G. (org.). *Caste and democratic politics in India*. New Delhi: Permanent Black, 2002. p. 209-233
- SPIVAK, G. C. Can the subaltern speak?. In: NELSON, C.; GROSSBERG, L. *Marxism and the interpretation of culture*. Chicago: University of Illinois Press, 1988. p. 271-313
- SRINIVAS, M. N. The caste system in India. In: BÉTEILLE, A. (org.). *Social inequality: selected readings*. Middlesex: Penguin Books, 1969. p. 265-272.
- _____. Some reflections on the nature of caste hierarchy. *Contributions to Indian Sociology*, [S.l.], v. 18, n. 3, p. 151-167, 1984.
- WEISSKOPF, T. E. *Affirmative action in the United States and India: a comparative perspective*. Londres: Routledge, 2004.
- WOLPERT, S. *A New History of India*. New York: Oxford University Press, 2004.
- ZWART, F. Practical knowledge and institutional design in India's affirmative action policy. *Anthropology Today*, [S.l.], v. 16, n. 2, p. 4-7, 2000.

Resumo

Homo Hierarchicus: a trajetória de um clássico da antropologia francesa na Índia

O artigo apresenta um balanço crítico de uma obra clássica da antropologia francesa da década de 1960. Contudo, em vez de reconstruir seu impacto nas ciências sociais do Norte, como é mais usual, examina sua recepção entre acadêmicos e intelectuais do Sul. Trata-se da obra *Homo Hierarchicus – o Sistema de Castas e Suas Implicações* (1966) do antropólogo francês Louis Dumont, tópico recorrente de debate entre cientistas sociais indianos por décadas. Pretende-se discutir de que maneira as diferentes críticas dirigidas a essa obra ao longo do tempo dão testemunho não apenas das mudanças nas ciências sociais e das respostas da área a mudanças sociais como também de que forma o desenvolvimento da própria disciplina no Sul Global contribuiu para essas transformações.

Palavras-chave: Índia; Castas; Ciências Sociais; Pós-Colonialismo; Estudos Subalternos.

Abstract

Homo hierarchicus: the trajectory of an anthropology's classic

The article presents a critical review of a classical anthropological work from the 1960's French academia. Instead of examining its impact on the Social Sciences practiced on the North, as it is usually done, it examines its reception among scholars and intellectuals from the South. The work *Homo Hierarchicus – The Caste System and its implications* (1966), from the French anthropologist Louis Dumont was a heated topic of discussion among Indian social scientists for decades. It is aimed to discuss how the criticism this work has received over time derives not only from the changes on the paradigms and epistemology of the Social Sciences and from responses to social changes, but also how these trends are related to the development of the discipline in the Global South and the double hermeneutics between research and social reality in a global scale.

Keywords: India; Castes; Social Sciences; Post-Colonialism; Subaltern Studies.

Résumé

Homo Hierarchicus : la trajectoire d'un classique de l'anthropologie

L'article propose un bilan critique d'une œuvre classique de l'anthropologie française des années 1960. Cependant, au lieu de reconstruire son impact sur les sciences sociales venant du Nord – ce qui est plus usuel - nous examinons sa réception par l'univers académique et intellectuel du Sud. Il s'agit de l'œuvre *Homo Hierarchicus – le système des castes et ses implications* (1966), de l'anthropologue français Louis Dumont, sujet d'un débat entre scientifiques sociaux Indiens depuis des décennies. Nous avons l'intention de discuter comment les différentes critiques à ce travail au fil du temps témoignent non seulement de changements de paradigmes et d'épistémologie des sciences sociales et les réponses à des changements sociaux mais aussi de quelle façon le développement de la propre discipline dans le Sud global et sa double-herméneutique de la recherche et de la réalité sociale à l'échelle mondiale ont contribué à ces changements.

Mots-clés: Inde; Castes; Sciences sociales; Post-colonialisme; Études subalternes.