

LOUIS DUMONT: A IMPLICITA ARQUITECTURA

O etnólogo elabora o seu próprio saber através dum percurso sobre o qual raramente nos interrogamos. Aceitamos duma maneira geral que as suas hipóteses repousam sobre um conjunto de dados previamente descritos. E no entanto a prioridade (lógica e temporal) da descrição etnográfica sobre a reflexão etnológica é, em si mesma, inteiramente questionável. Na sua leitura do “real”, o etnógrafo não parece lograr desvincular-se dum saber sectário: ele selecciona e relativiza através de critérios contingentes; por outras palavras, a realidade observada é permanentemente solicitada por *um modo de olhar*. Os antropólogos do século XIX erigiram uma pesada construção teórica sobre “factos” a que, na maior parte das vezes, não tiveram acesso directo. Os factos eram para eles —como continuam a ser para nós— o pretexto duma arquitectura: eles existem unicamente pela intenção que os recria e os subordina a um propósito não formulado. Mas qual é a estratégia implícita que constrange os factos, primeiro na sua descrição orientada, depois na forma como eles participam na construção dos teóricos? A resposta a esta pergunta implica muito mais do que uma simples mudança de perspectiva: ela “compromete” *todo* o campo de visão do antropólogo.

Tomemos, a título de exemplo, o tema da hierarquia e consideremos em primeiro lugar a contradição que se instaura, em silêncio, entre o discurso que aos poucos se organiza e os factos a que ele se aplica (e dos quais retira a sua justificação). A sociedade das castas oferece-nos a imagem duma prodigiosa diversidade de grupos que a literatura etnológica caracteriza geralmente pelos critérios da especialização profissional, do exclusivismo alimentar e da endogamia. Observemos desde já que a utilização universalizante destes critérios desfigura a realidade (1). A diversidade complexa, fugi-

(1) A casta não se apresenta necessariamente como um grupo regido por normas de endogamia e de “endo-cozinha”. Dube menciona, para a região de Hyderabad, um conjunto de cinco castas (carpinteiros, escultores, ferreiros, ourives e artífices de objectos em bronze) que constituem um grupo uniformemente designado pela expressão Panch Bramha. “Here the position differs vitally from that found in north India, where the carpenter, the blacksmith, the worker in bell-metal, the goldsmith and the carver of images constitute different endogamous castes which do not, as they do in this area, inter-marry and inter-dine” (Dube, 1955, 38). Reportando-se à Índia Central, Adrian Mayer nota a existência de um grupo de “castas aliadas” (incluindo, Rajput, Bar-

dia, que desafia as nossas categorias e a estabilidade da nossa interpretação, opomos frequentemente uma “descrição” que não se limita a simplificar: ela priva o real observado de características fundamentais, transformando-o literalmente para o reconverter, como é costume dizer-se, num objecto apreensível.

O problema mais grave com que nos debatemos no estudo das castas situa-se porém ao nível da descrição do sistema. Afirma-se habitualmente que elas compõem um quadro hierárquico em que a gradação dos estatutos se matiza progressivamente desde a pureza dos Brahmanes até à impureza permanente dos Intocáveis. Na Índia, onde se encontra consagrada a oposição de dois regimes dietéticos (vegetarianismo/ consumo de carne), o alimento codifica as relações entre as castas. Primeiro, porque um estatuto superior é reclamado, *em princípio*, pelos grupos vegetarianos; depois porque as regras da etiqueta alimentar sugerem que um indivíduo duma casta determinada só aceita alimento cozinhado por membros do seu próprio grupo ou por aqueles que pertencem a grupos superiores ao seu. Este postulado teria por consequência imediata que os Brahmanes só consumiriam o alimento cozinhado por Brahmanes (2) e que os Intocáveis aceitariam o alimento de todas as outras castas (3). E esta, em linhas gerais, a concepção de Louis Dumont cuja obra fundamental de 1966 (*Homo hierarchicus*) continua a constituir um ponto de passagem obrigatório na reflexão sobre a hierarquia. Dumont propõe-se descrever-nos o modelo social pan-indiano partindo da nossa visão corrente da hierarquia: “A partir de notre vue courante de la hiérarchie, nous nous figurons en premier lieu le système des castes, ou un ensemble de castes déterminé, comme un ordre linéaire allant de la plus haute à la plus basse – un ordre transitif et non cyclique: chaque caste est inférieure à celles qui la précèdent et supérieure à celles qui la suivent, et toutes sont comprises entre deux points extrêmes” (Dumont 1966: 59). Esta primeira afirmação é moderada (senão mesmo corrigida e inviabilizada) por uma segunda: “dans la région médiane en particulier il est souvent difficile de classer absolument deux castes données l’une par rapport à l’autre” (Ibid.: 59). Inúmeros autores constataram esta dificuldade. Segundo a fórmula dum etnólogo indiano, “It is possible everywhere to say who are the Brahmins and Untouchables, but there is great confusion in the middle regions” (Srinivas 1978 : 25). Se nos reportamos à tese de Dumont temos que admitir que o

beiros, Oleiros, etc.) que aceitam alimento cozinhado umas das outras (Mayer, 1960, 36-37). Estes exemplos revelam as dificuldades duma definição unitária da casta.

(2) Mas o termo “Brahmanes” recobre uma multiplicidade de castas diferenciadas quanto ao estatuto, o que significa, obviamente, que a comensalidade dos Brahmanes é, ainda, uma abstracção do discurso etnológico.

(3) A ideia não pode ser generalizada. Analizando o conjunto de castas que coexistem na aldeia de Shamirpet, Dube refere-se nestes termos aos Intocáveis Madiga: “The Dakkal are the lowest of all Madiga sections and are distinguished by their customary refusal to take food from any non-Madiga. The Brahmin, who is at the apex of the caste-hierarchy, refuses to partake of food at the hands of anyone with a social status lower than his own (...). And it is a juxtaposition that the lowest of the low castes refuses food from all communities of the higher levels, including the Brahmins” (Dube, 1955, 42).

modelo proposto “violenta” os dados observados: a “zona média” da estrutura social (pela qual se distribui um elevado número de castas) é dificilmente conceptualizável em termos de hierarquia: é contudo sob forma dum modelo hierárquico que os grupos sociais são uniformemente pensados.

A própria noção de “hierarquia” é irredutível à concepção indiana. E em todo o caso o que observa A. Cantlie num texto recente, consagrado à análise do sistema das castas no Assam: “The term ‘hierarchy’ (...) is (...) culture-specific. The Assamese do not have a word for it. Anthropologists usually present the order of castes in their village in a vertically-ranked series, with the highest at the top and the lowest at the bottom. The associated visual image is a ladder-like construction and castes are spoken of as moving ‘up’ and ‘down’ the hierarchy. In Assam, however, castes are said to be ‘big’ or ‘little’, not ‘high’ or ‘low’, and the associated visual image is a circle with the ‘biggest’ castes in the centre, the ‘smaller’ castes in the surrounding rings (...)” (Cantlie 1984: 305).

Mas regressemos à visão hierárquica da sociedade indiana. Se na “zona média” é forçoso reconhecer, segundo o próprio Dumont, um efeito da resistência à disposição linear da hierarquia, como representar a relação que mantêm entre si os grupos situados nos extremos? Relativamente à Índia Central, Adrian Mayer refere-se à oposição vegetarianismo/consumo de carne, bem como à sua capacidade de codificação dos estatutos sociais. Mas, ao contrário do que normalmente se assume, este autor sublinha: “The vegetarians base their superiority on the doctrine of non-violence (...). The non-vegetarians, on the other hand, tend to look upon the vegetarians as weak and effeminate” (Mayer 1960: 44). Mayer tem, pois, razão quando nota: “Many writers have pointed out that the hierarchy is clear at the top and the bottom, but has an imprecise form in its middle reaches. It is worth going further, and considering whether intercaste relations are not even more different in these two instances, stemming from a real difference in outlook” (Ibid.: 44). A organização social surpreendida por Adrian Mayer conformar-se-ia, em resumo, à seguinte fórmula: “Whereas castes in the lowest and highest ranks both think and say that they are higher than their neighbours, the castes in the middle may think they are higher, but say publicly that they are equal” (Ibid.: 44).

Dumont não pode de resto ignorar a existência de fenómenos que perturbam a limpidez do modelo que nos propõe: “On rencontre aussi des exemples de retournement, où c’est paradoxalement l’inférieur qui redoute le contact avec le supérieur. (...) Les Intouchables Pallar d’un village tamoul (district de Tanjore) croient que si un Brahmane entrait dans le hameau Pallar, lui et tous les Pallar seraient la proie de la maladie et de la misère” (Dumont 1966: 83). O fenómeno de “inversão” a que o autor de *Homo hierarchicus* acaba de se referir não constitui um exemplo fortuito: a literatura etnográfica sobre o sub-contidente indiano fornece-nos inúmeras ilustrações dessa tendência. Mas esses testemunhos não orientam a reflexão de Dumont que se limita a declarar que eles são “sommairement connus” e que a sua interpretação “est délicate” (Ibid.: 83, n. 25 i). Tudo se passa, pois, como se Dumont procurasse por

todos os meios eliminar os fenómenos “rebeldes” (considerados como residuais), fragmentando a realidade numa série de quadros distintos: por um lado distribuem-se todos aqueles que confirmam o modelo pan-indiano de que se partiu; por outro lado reconhecem-se (mas para os eliminar) os que resistem à análise. E exactamente o mesmo procedimento que caracteriza o tratamento a que Dumont submete a relação entre a hierarquia e o poder. Na Índia das castas, o poder não aparece (como tendemos a julgar “normal”) no topo da estrutura social: essa posição é ocupada pelos Brahmanes. O Rei, esse, pertence a um grupo social “subordinado” ao estatuto proeminente do Brahmane. Por outro lado, todos os indivíduos de casta real se definem como consumidores de carne, o que não parece despromovê-los, todavia, no confronto com os agricultores (*vaisya*), mesmo quando estes se regem pela prática do vegetarianismo. Como afirma Dumont, “Lorsque le roi ou un homme de caste royale, mangeur de viande, prend le pas sur un marchand ou un agriculteur végétarien, la hiérarchie de la pureté relative n'est pas seulement complétée —ce dont on pourrait s'accomoder—, elle est contredite. Faut-il dire que l'idéologie ment dans la 'zone médiane' de l'échelle des statuts, ou reconnaitre qu'un facteur étranger à l'idéologie vient ici la contrebalancer (...)?” (Ibid.: 106).

Para Dumont, a hierarquia e o poder são fenómenos irredutíveis: a ideologia hierárquica constitui o pano de fundo sobre o qual se desenha a configuração da sociedade das castas; o poder não é mais do que um intruso, uma presença “tolerada” pela hierarquia (cfr. Dumont 1966: 106-107). O autor decompõe arbitrariamente a realidade quando esta não lhe parece integrar-se no modelo a que escolheu submetê-la; e defende explicitamente a atitude que consiste em seccionar os elementos que, na sua opinião, coexistem em conflito: “Notre démarche comporte (...) deux temps; dans un premier. temps nous nous attachons à l'idéologie, qui rend compte aisément du cadre global; dans un deuxième temps, rencontrant dans la 'zone médiane' un facteur concret —le pouvoir— dont la théorie de la pureté ne rend pas immédiatement compte, nous le considérerons à son tour” (Ibid.: 105).

Mas Dumont não se limita a postular a disjunção entre o poder e a hierarquia. Assente sobre a oposição do puro e do impuro, a hierarquia parece-lhe poder ser isolada “comme une affaire de valeurs religieuses” (Ibid.: 93): “Nous avons rattaché le principe hiérarchique à l'opposition du pur et de l'impur. Or, il nous faut bien reconnaître que cette opposition, purement religieuse, ne nous dit rien sur la place du pouvoir dans la société” (Ibid.: 93). Ao factor hierárquico, regido por *critérios religiosos*, opor-se-ia um poder *laico, secularizado*, subrepticamente introduzido na hierarquia que “lui fait une place sans le dire” (Ibid.: 107).

Dumont parece indiferente às exigências da “economia de explicação”. Mas o verdadeiro teste das suas teorias reside, afinal, no confronto com a realidade. Aceitemos como exemplo os factos relativos à região de Orissa (Nordeste do Decão), onde decorre, desde 1979, a nossa própria pesquisa etnográfica.

A cidade de Puri é um centro religioso constituído em torno do grande templo

de Jagannātha, *avatāra* de Viṣṇu. Foi ali que os últimos soberanos de Orissa edificaram os seus palácios. Notemos desde já que o Rei preserva, ainda hoje, uma série de prerrogativas de carácter ritual. Designado pela expressão *caḷanti Viṣṇu* (Viṣṇu móvel), ele é a manifestação sensível do deus. Numerosos traços comuns à divindade e ao Rei de Orissa ilustram, de resto, essa relação de quase identidade (4). No contexto a que aludimos, as ideias de Dumont quanto à natureza secular do poder encontram-se, pois, exuberantemente desmentidas.

Local de peregrinação dos mais importantes do hinduísmo, Puri representa uma síntese do universo social e religioso de Orissa. O templo moviliza, segundo uma expressão consagrada, “as 36 castas do país” (5), cada uma das quais fornece um determinado número de *sebak* (6) dotados de privilégios e funções específicas: eles inscrevem-se numa vasta rede de relações ritualizadas onde os Brahmanes desempenham, como se espera, um papel de relevo. Mas seria igualmente impossível ignorar aqui a extensão e a importância das contribuições rituais dos Daitā “de origem tribal” (7). Na perspectiva das castas “superiores” — perspectiva enfaticamente assumida pela figura veneranda do Rājaguru (8)—, os Daitā constituem um grupo considerado como

(4) N. Patnaik sublinhou algumas das formas de associação simbólica entre o deus e o rei: “Because of this intimate association between them, there exist many similarities between the palace of Gajapati Rajas (Shinahara) and the temple of Lord Jagannath (Srimandir). One of the important physical similarities is the lion’s gate which is present in front of the palace and the temple. The special privilege of having the lion’s gate is exclusive to Lord Jagannath and the Gajapati King of Orissa” (Patnaik, 1977, 32). Alguns ritos quotidianos ajudam a precisar a relação entre a divindade e o soberano: “One of the significant ritual performance which is observed by the Raja every morning in the palace shows a close association between the Raja and Lord Jagannath. This ritual is called *Debarchan* (Worshipping God). After morning ablutions (*abakash*) the Lord Jagannath are over at the temple the tooth stick which is used to brush the teeth of Lord Jagannath, a little of water in which the Lord is bathed and the coconuts which are offered to the Lord at the time of the Lord’s slumber at night are carried by special temple *Sebaks* to the palace. The Raja’s morning ablutions are performed with the Lord’s tooth stick water, etc. in exactly the same manner as in the case of the Lord. The Raja sits on a wooden seat in the room where the *Debarchan* is performed, Rajaguru (the priest of the palace) performing the rituals. In fact, the Raja’s teeth are brushed in the same mock manner as in the case of Lord Jagannath” (*Ibid.*, 32-33).

(5) A fórmula condensa uma ideia de totalidade. As “36 castas” simbolizam a totalidade das castas do país.

(6) E o nome atribuído a qualquer funcionário do templo. O termo deriva de *seba* “serviço” (na sua acepção religiosa).

(7) Todas as castas Intocáveis são de origem tribal. Mas o que se pretende assinalar em relação aos Daita é que eles “descendem” da tribo dos *Sabara* e que é em virtude desta “descendência” que preservam, ainda hoje, numerosos privilégios. Segundo o mito de fundação do templo de Jagannatha, os *Sabara* detinham, em segredo, uma imagem em pedra representando Visnu. Eles foram despojados dos seus direitos por um Brahmane enviado por Indradyumna, primeiro rei de Orissa segundo o mito. A sua colaboração revelar-se-ia no entanto fundamental na instauração do culto em Puri.

(8) Brahmane que assume as funções de sacerdote, de primeiro ministro e de guia espiritual (guru) do rei (raja). E um dos pilares do sistema socio-religioso que se articula em volta do templo.

pāni achuā (9). Eles detêm, apesar disso (ou por isso mesmo), um papel crucial na lógica do templo. O *ratha yātrā* (10) é a mais importante das cerimónias religiosas de Orissa. Tem lugar em Puri no início da monção quando a sociedade, exausta, se renova literalmente sob o signo das chuvas. A renovação da sociedade é simbolizada pela restauração prévia das imagens de madeira de Jagannātha, Balabhadra e Subhadrā (11). Só os Daitā se podem ocupar dessa tarefa (que os movilha durante os quinze dias que antecedem o início do festival). Mas o carácter imprescindível destes ritualistas transparece na sua máxima expressão quando as imagens, corrompidas pelo tempo, reclamam a substituição (em lugar da mera restauração que lhes é imposta na maior parte das vezes). Essa importantíssima cerimónia só pode ser realizada num ano em que se proceda ao reacerto do calendário (o resíduo que se acumula em virtude da diferença entre o ano solar e o ano lunar é ciclicamente suprimido pela introdução dum mês suplementar). Mas a necessidade da substituição das imagens é decidida pelos Daitā que perpetuam, entre si, a técnica minuciosa da construção das figuras. Eles reservam-se, enfim, o privilégio que consiste em transferir das velhas para as novas imagens a substância vital (*brahmapadārtha*) que as anima. Os Brahmanes são afastados de toda esta sequência ritual. Mas não são apenas estes factos que ilustram a importância da “intocabilidade”. No dia em que se inicia o *ratha yātrā*, as imagens (previamente restauradas pelos Daitā ou substituídas sob a sua direcção) são retiradas do templo. Cada uma delas será colocada sobre um carro de madeira expressamente construído para o efeito. Antes, porém, o rei de Orissa deverá dirigir-se ao local, penetrar no interior de cada um dos veículos e varrer a plataforma sobre a qual a divindade será instalada. Ora, só dum Intocável se espera a realização da tarefa a que os ritos constroem o soberano. Que não nos surpreenda, pois, que nesse momento particular, o rei de Orissa, manifestação sensível de Viṣṇu, seja explicitamente associado a um varredor intocável.

Como dar conta dos factos descritos? Ou a realidade a que nos referimos não se concilia com a teoria geral sobre a hierarquia das castas; ou ela deverá ser considerada *incharacterística*. No primeiro caso, tornar-se-ia necessário questionar a teoria; no segundo, duvidar da realidade. Foi pela segunda via que optaram, dum modo geral, os estudiosos que se debruçaram sobre a etnografia de Orissa. Para os autores de Heidelberg, por exemplo, a configuração socio-religiosa de Puri manifesta a inspiração tribal a que terão sido permeáveis os conceitos do hinduísmo (12). Mas esta tese é

(9) E assim designado o indivíduo poluente de quem não se aceita água (*pani* “água”; *achuā* < a + chuā < chuība “tocar”).

(10) *Ratha yatra*: “festival dos carros”. Todos os anos, três enormes carros são construídos para transportar os deuses do grande templo de Puri até ao *Gundica bari*, pequeno templo onde eles deverão “repousar” durante alguns dias.

(11) Jagannatha não se encontra só, no templo de Puri. Acompanham-no Balabhadra, o irmão, e Subhadra, a irmã.

(12) Os argumentos que suportam esta tese foram expostos num volume colectivo (Eschmann, Kulke, Tripathi, eds. 1978).

insustentável. A tradição local interpreta os rituais a que aludimos como a reiteração de actos mitológicos relatados pela literatura indiana clássica (13). O Rei de Orissa mantém com Jagannātha uma relação idêntica à que Arjuna, o “rei perfeito” do Mahābhārata, mantém com Kṛṣṇa, essoutro *avatāra* de Viṣṇu (14). Os fenómenos de “inversão” entre Brahmanes et Daitā correspondem a factos homólogos na mitologia (15). Os factos “paradoxais” que surpreendemos em Puri representam um prolongamento —original, sem dúvida, mas não heterodoxo— de concepções enraizadas no hinduísmo clássico.

Limitar-nos-íamos a questionar o carácter *pan-indiano* do modelo hierárquico de Dumont se a realidade etnográfica de Orissa constituísse apenas um caso fortuito. Mas observámos, desde o início deste trabalho, que Louis Dumont reconhece a existência dum conjunto de factos que turvam, dum modo geral, a nitidez da hierarquia. E, pois, necessário formular a seguinte questão: qual a verdadeira razão por que Dumont sustenta, contra factos que minimiza mas não desconhece, a linearidade vertical, inexorável, da sociedade das castas:

Dumont prolonga, modernizando-a, a reflexão de Durkheim. Os pressupostos comparatistas dos dois autores são fundamentalmente os mesmos. Durkheim nunca se preocupou prioritariamente com a sociedade “primitiva”. Esta constituía para ele um mero termo de comparação, um referente de atributos imaginários (16) que lhe permitia legitimar a suposta especificidade da sociedade ocidental moderna. Do mesmo modo, o *Homo hierarchicus* não é senão a contrapartida, já implícita em 1966, do *Homo Aequalis* que viria a publicar em 1977. Por outras palavras, a sociedade indiana serve-lhe para pensar, por contraste, a sociedade europeia moderna: “Pendant quelque vingt ans j’ai été occupé à appliquer les méthodes de l’anthropologie sociale à l’étude d’une société de type complexe, liée à l’une des grandes civilisations du monde, la société de l’Inde ou, pour la dénommer d’après le trait principal de sa morphologie, la société des castes. Or il se trouve que cette société apparaît, au point de vue des valeurs, en contraste frappant avec le type moderne de société. C’est du moins ce qui se dégage en fin de compte dans un ouvrage où mon étude trouva sa conclusion et que j’intitulai *Homo hierarchicus* pour dire en somme deux choses: d’abord que

(13) a deslocação anual das imagens durante o *ratha yatra* é interpretada como a momemoração da viagem de Kṛṣṇa a Mathura: este episódio é descrito pelo *Harivamśa* (suplemento tradicional do *Mahabharata*).

(14) Ao longo dum trabalho admirável, Madeleine Biardeau logrou pôr em evidência o carácter específico dessa relação na literatura épica. No *Mahabharata*, “le roi est l’émanation du dieu, et plus particulièrement de son *avatara*” (Biardeau, 1976, 214).

(15) O termo oriya *daita* é um derivado do sânscrito *daitya* “demónio”. Os mitos preservados pelas epopeias e pelos *purana* relatam detalhadamente a relação (de natureza eminentemente ambígua) entre os deuses e os *daitya*. Note-se designadamente a situação de dependência dos primeiros face aos últimos nos episódios relativos à obtenção da ambrósia (*amṛta*), o alimento que garante a imortalidade.

(16) Referimo-nos num outro trabalho a este aspecto particular da reflexão de Durkheim (Gomes da Silva, 1983).

les véritables variétés d'hommes que l'on peut distinguer à l'intérieur de l'espèce sont des variétés *sociales*, ensuite que la variété correspondant à la société des castes est caractérisée essentiellement par sa soumission à la *hiérarchie* comme valeur suprême, exactement à l'opposé de l'*égalitarisme* qui règne, comme l'une de leurs valeurs cardinales, dans nos sociétés de type moderne" (Dumont 1977: 11-12).

Mas a oposição entre hierarquia e igualitarismo recobre apenas um primeiro aspecto da realidade. A essa antinomia, Dumont acrescenta uma segunda: "Il existe un autre contraste, sous-jacent au premier et d'application plus générale: la plupart des sociétés valorisent en premier lieu l'ordre, donc la conformité de chaque élément à son rôle dans l'ensemble, en un mot la société comme un tout; j'appelle cette orientation générale des valeurs 'holisme' (...). D'autres sociétés, en tout cas la nôtre, valorisent en premier lieu l'être humain individuel (...). C'est ce que j'appelle 'individualisme'" (Ibid.: 12).

Decerto, quando passamos da "sociedade inferior" de Durkheim à "sociedade complexa" de que a Índia é um exemplo para Dumont, as diferenças avultam: a primeira é suposta caracterizar-se por uma especialização profissional embrionária; a segunda ilustra a situação simétrica duma fantástica proliferação de profissões. Aquela exhibe uma tendência para a uniformização, para a indiferenciação morfológica; esta acentua as diversidades sociais. Mas é surpreendente que, a despeito destas diferenças, os dois modelos convirjam na "indiferença" à noção de indivíduo... Não é ilegítimo suspeitar a construção teórica ocidental de ter forjado essa notável ficção. Se, do ponto de vista ocidental, o indivíduo permanece velado nas sociedades diferentes, é antes de mais porque os nossos próprios conceitos tendem para dissimular a sua existência: é a *solidariedade mecânica* de Durkheim ou o *holismo* de Dumont que conduzem à negação da individualidade. A invisibilidade do *outro* tem origem na lógica dum saber etnocêntrico. Durkheim não hesitava em escrever: "Plus les sociétés sont primitives, plus il y a de ressemblance entre les individus dont elles sont formées. Déjà Hippocrate dans son écrit *De Aere et Locis* avait dit que les Scythes ont un type ethnique et point de types personnels" (Durkheim 1911: 103). Reafirmando que "quem viu um indígena das Américas viu-os a todos" (Ibid.: 104), Durkheim procurava acentuar o contraste com a sociedade "civilizada" onde "deux individus se distinguent l'un de l'autre au premier coup d'oeil" (Ibid.: 104). A perspectiva de Louis Dumont não difere substancialmente da de Durkheim: ela legitima o efeito de uniformização produzido pelo olhar ocidental: "En ce qui concerne l'Inde et la Chine, pour ne rien dire de la diversité interne qui est un autre problème, je ne prétends pas qu'elles ne diffèrent pas profondément dans leur idéologie l'une par rapport à l'autre. Mais comparées à nous elles sont semblables: les idéologies traditionnelles indienne, chinoise, japonaise sont holistes, tandis que la nôtre est individualiste" (Dumont 1977: 17).

Convenhamos, pois, que a sociedade "outra" se encontra submetida a um modelo geral, que a sua descrição se conforma a um enunciado prévio que a "recria". Redefinida pelo secreto propósito do etnólogo, ela adquire, passivamente, o con-

junto de atributos que, pela sua dissemelhança premeditada, sancionem a hipotética especificidade da sociedade ocidental. Entende-se, pois, que a sociedade tomada por referente deva assumir o carácter dum objecto emblemático, extremo, exemplar: “Selon mon analyse, la culture de l’Inde est caractérisée par le phénomène unique d’une disjonction radicale entre hiérarchie et pouvoir, grâce à quoi la hiérarchie y apparaît sous sa forme pure, exclusive et sans mélange. En somme, l’Inde fait figure, par son affirmation de la hiérarchie, de point extrême des sociétés holistes” (Ibid.: 13).

Inúmeros trabalhos recentes têm mostrado o papel central, determinante, da noção de indivíduo nas sociedades “primitivas”. E, ao longo duma obra fundamental, Madeleine Biardeau tem sublinhado a importância duma reflexão sistemática que, na Índia, se desenvolveu desde muito cedo em torno do princípio do *ego* (aham) (17).

E inútil observar que as conclusões de Madeleine Biardeau comprometem definitivamente o projecto global de Dumont. Ao reconhecer a plena assunção do individualismo na sociedade indiana, Biardeau priva de conteúdo a noção de “holismo” e suprime os critérios da oposição entre a Índia hierárquica e a sociedade ocidental igualitária.

Mas a construção de Dumont permanece, portadora de implícitos sentidos que se revelam na sua correlação com a obra de Durkheim. Vimos que, a despeito das suas tendências simétricas, a sociedade “inferior” de Durkheim e a sociedade “complexa” de Dumont compõem um jogo de espelhos onde buscamos (e obviamente descobrimos) a nossa imagem pacificada:

(17) No universo do hinduísmo, as circunstâncias do renascimento são determinadas pela acumulação de mérito religioso através dos actos realizados. O ciclo dos renascimentos sucessivos não deixa porém de ser considerado com apreensão e pessimismo: o renascimento reconduz à dor e ao sofrimento. E contudo possível escapar-lhe pela via da renúncia (*samnyasa*) que leva à libertação definitiva (*moksa*), à fusão do *atma* individual com o *atma* universal. O renunciante é aquele que, no fim dum percurso constituído pelas 4 fases da existência (*asrama*), se decide a abandonar a família, a casta e a aldeia para se entregar à meditação e à ascese. Vimos que, para Louis Dumont, o indivíduo não existe no mundo das castas e das relações sociais. Este autor constata porém a emergência do indivíduo no contexto indiano da renúncia: “Le renonçant a laissé le monde derrière lui, pour se consacrer à sa propre libération. (...) En quittant le monde, il s’est vu soudain pourvu d’une individualité, incommode sans doute, qu’il lui faut transcender ou éteindre. Sa pensée est celle d’un individu” (Dumont, 1966, 336). Madeleine Biardeau inverte, com razão, o ponto de vista de Dumont. Ela mostra que o renunciante “accedes to Reality itself” ao rejeitar o ser individual de que se encontrava dotado, bem como os valores sociais que lhe estavam associados (Biardeau, 1965, 81-82). E acrescenta, num outro trabalho: “(...) je dois m’avouer impuissante à m’en tenir à la terminologie de Louis Dumont (...), et ce d’autant plus que la spéculation indienne n’a pas fait la distinction qu’il propose entre ‘l’homme particulier’ qui reste au niveau empirique et ‘l’individu’ humain, valorisé et porteur de l’universel. C’est nous qui voyons un ‘individu’ apparaître dans le renonçant, mais du point de vue indien, c’est tout individu qui disparaît avec l’individualité empirique” (Biardeau, 1968, 38 n. 1).

DURKHEIM		DUMONT
<i>Sociedade primitiva</i>	<i>Sociedade ocidental</i>	<i>Sociedade indiana</i>
Solidariedade mecânica	Solidariedade orgânica	
Negação do indivíduo	Emergência do individualismo	Holismo (negação do indivíduo)
	Igualitarismo	Hierarquia

Na sua evidente complementariedade, as perspectivas dos dois autores manifestam um ponto de equilíbrio. Entre duas formas excessivas de diferença, elas designam o espaço ideal da mediação onde não poderia deixar de irromper a plenitude do “eu”. Apreendida através do implícito das suas proposições, a teoria sociológica define uma *geo-metria* e oferece-nos uma construção semelhante às que postulavam, outrora, o lugar central da Terra no Universo.

Referencias bibliográficas

- Biardeau, M. (1965): *Ahamkara, the Ego Principle in the Upanisad*, in *Contributions to Indian Sociology*, VIII, Mouton, Paris-The Hague, pp. 62-84.
- (1968): *Etudes de Mythologie Hindoue, I: Cosmogonies puraniques*, in *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient*, LIV, pp. 19-45.
- (1976): *Etudes de Mythologie Hindoue, IV: Bhakti et avatara*, in *BEFEO*, LXIII, pp. 112-263.
- (1978): *Etudes de Mythologie Hindoue, V: Bhakti et avatara*, in *BEFEO*, LXV, I, pp. 87-238.
- Cantlie, A. (1984): *The Assamese. Religion, Caste and Sect in an Indian Village*, London, Curzon Press.
- Dube, S.C. (1955): *Indian Village*, London, Routledge.
- Dumont, L. (1966): *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard.
- (1967): *Homo Aequalis*, Paris, Gallimard.
- (1983): *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil.
- Durkheim, E. (1911) (1893): *De la Division du travail social*, Paris, Bertrand.
- Eschmann, A., Kulke, H., Tripathi, G.C., eds. (1978): *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa*, New Delhi, Manohar.

- Gomes da Silva, J.C. (1983): Nous-mêmes, nous autres, in *L'Homme*, XXIII (3), pp. 55-80.
- (1985): Jagannatha: la cuisson et la vie brève, in *Purusartha*.
- (1977): *L'Identité*. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, professeur au Collège de France, 1974-1975. Paris, Grasset.
- Mayer, A. (1960): *Caste and Kinship in Central India. A Village and its Region*, London, Routledge.
- (1973): *La Notion de personne en Afrique noire*. Actes du Colloque International du CNRS, Paris, Ed. du CNRS.
- Patnaik, N. (1977): *Cultural Tradition in Puri. Structure and Organization of a Pilgrim Centre*, Simla, Indian Institute of Advanced Study.
- Srinivas, M.N. (1952): *Religion and Society among the Coorgs of South India*, London, J. K. Publishers.

José Carlos Gomes da Silva
Instituto Gulberkian de Ciência