

O VALOR DOS VALORES: LOUIS DUMONT NA ANTROPOLOGIA CONTEMPORÂNEA

C'est très simple. On ne peut pas se débarrasser de toute transcendance, il n'y a rien qui puisse ne reposer que sur soi-même.

En particulier, tout ordre humain se fonde sur l'au-delà"
(Dumont, apud Enthoven, 1984: 29)

INTRODUÇÃO

A intensificação recente do recurso ao pensamento de Louis Dumont em diversas searas antropológicas, exemplificada por outros textos componentes deste volume, sugere a oportunidade e conveniência de um balanço sobre a complexidade das vias pelas quais se disseminou sua herança nas últimas décadas e se enriqueceu o acervo reflexivo sobre suas hipóteses e categorias analíticas.

Ao entusiasmo com que acolhi a contribuição do autor ainda no final dos anos 1970 acrescentaram-se muitas novas perspectivas, emergentes em áreas mais distantes de minha competência, que só fizeram intensificar minha convicção original de consistir o pensamento do autor em uma das mais perenes fontes de inspiração construtiva para a antropologia contemporânea e para a interpretação, em um sentido geral, dos fenômenos desafiadores que caracterizam a condição contemporânea da cultura ocidental moderna.

A par do prestígio que lhe garantem as variadas apropriações de sua obra, raros antropólogos importantes da segunda metade do século XX terão sido tão criticados e combatidos por diversas vias e em diversos sentidos quanto Dumont.¹ Esse traço de sua fortuna crítica sugere com ainda mais premência uma revisitação regular, que busque esclarecer o sentido não só da obra original, mas das próprias críticas, muito reveladoras das características do campo intelectual em que se movem tanto o autor quanto seus contendores.

Como se verá, será necessário perseguir os rumos da recepção dumontiana em uma série de nichos, bastante diversos entre si. Como eles tendem a se desenvolver em círculos especializados, não se encontram frequentemente conscientes dos vínculos possíveis com outros, em que questões homólogas se desenvolvem com proveito. O interesse de uma revisão mais geral também por aí se justifica como tentativa de indicação de pontes entre os ramos desgarrados da influência comum.

Os estudos do parentesco e da religião, a interpretação da configuração cultural indiana, a teoria da “hierarquia” e o “holismo metodológico”, a história e a sociologia da “ideologia do individualismo”, o estatuto da noção de “totalidade”, a dinâmica da mudança cultural, a dimensão ética da noção de “valor” e a antropologia da cultura ocidental são os principais domínios da influência atual a ser sucessivamente evocados.

Uma vez que cada um desses círculos se nutre de determinados aspectos da teoria dumontiana e apesar de já haver inúmeros resumos competentes de sua contribuição teórica geral,² convém retomar previamente, ainda nesta introdução, alguns de seus fundamentos, para benefício dos menos habituados à frequentação dessa seara. Que fique logo evidente, ao mesmo tempo, que um intuito tão abrangente, a cobrir vasta e dinâmica literatura, só pode ser atendido de modo parcial, insuficientemente profundo no tocante a cada uma das áreas envolvidas, articuladas como são a campos de conhecimento de grande desenvoltura e variado dinamismo.

A contribuição analítica de Dumont se bifurca, por mais estreitamente associados que os dois rumos se encontrem em sua obra: a análise do fenômeno da distribuição diferencial do “valor”, elaborada sob a forma de uma “teoria da hierarquia” (e das “ideias-valor”), e a análise do fenômeno do individualismo, elaborada sob a forma historicamente mais precisa da “ideologia do individualismo” (em sua intrínseca relação com a cultura ocidental).

A teoria da hierarquia procura dar conta do fenômeno, considerado universal, da distribuição diferencial do valor em todas as dimensões da experiência humana (cognitiva e moralmente). Ela se manifesta sob a forma do “englobamento do contrário”, condição em que, numa determinada dimensão ou nível de alguma totalidade ou conjunto, se manifestam ao mesmo tempo relações de oposição e pertencimento entre dois elementos. A oposição hierárquica difere da “oposição distintiva” pela intrínseca diferença e contiguidade entre os elementos em um determinado nível, correspondendo a um “escândalo lógico”, transgressor da lógica da identidade e da não contradição. A bidimensionalidade dos níveis na totalidade é absolutamente intrínseca à oposição hierárquica, permitindo a ocorrência de “inversões hierárquicas”, ao sabor das alterações de nível e de situação. A hierarquia, nesse sentido convencionado por Dumont, envolve necessariamente desigualdade, mas não pode ser confundida com as implicações sociopolíticas do poder e da dominação. Poder e hierarquia podem

se imbricar e associar em muitas formações sociais, mas não em todas, e certamente não em todos os seus níveis ao mesmo tempo. Como diz Tcherkézoff (1993: 145): “A prática ‘hierárquica’ que Dumont apregea nada tem a ver com a desigualdade, mas sim com a integração hierárquica das situações”.³

Os universos sociais em que se manifesta a oposição hierárquica correspondem a uma condição cosmológica que chama Dumont de “holismo”, uma vez que as relações hierárquicas implicam a definição de algum tipo de totalidade, só no interior da qual vigem as condições de diferença (e de inversão) pertinentes. A análise do binômio hierarquia/holismo (originalmente descrito a partir da etnografia da sociedade indiana) dependeu da instituinte definição comparativa com o fenômeno do “individualismo”, característico da cultura ocidental. Embora o valor do “indivíduo” como “sujeito normativo” e “ser moral” também seja um valor diferencial (em relação a algum seu oposto), a ideologia do individualismo, em seu formato mais pleno, aspira à superação da hierarquia, pelo cultivo dos valores da igualdade e da liberdade e pela implantação de um universalismo plano em todas as dimensões da realidade. Trata-se, assim, de um “holismo” anti-holista, bem ao estilo das oposições hierárquicas (Duarte, 1986a: 51; Strenski, 2014: 27).

Em um texto menor, Dumont apresenta um resumo esclarecedor da “configuração individualista”, com o seu característico primado do valor “indivíduo”, de fundas implicações para a modernidade ocidental enquanto uma formação específica de “ideias-valores”:

1. Individualismo (enquanto oposto ao holismo),
2. Primado da relação com as coisas (enquanto oposto à relação entre os seres humanos),
3. Distinção absoluta entre sujeito e objeto (enquanto oposta a uma distinção apenas relativa, ou flutuante),
4. Segregação dos valores em relação aos fatos e às ideias (enquanto oposta à sua indistinção ou estreita combinação),
5. Distribuição do conhecimento em planos (disciplinas) independentes, homólogos e homogêneos (Dumont, 1986: 4, minha tradução).

Dumont se dedicou à análise de numerosos problemas relativos ao estatuto da oposição e convivência entre esses princípios em diferentes contextos históricos ou à própria história da constituição da forma paradoxal de holismo em que consiste o individualismo, com questões históricas mais precisas como a do “renunciante” indiano enquanto “indivíduo”, a do “individualismo fora do mundo” da Europa medieval ou a das “perversões” da hierarquia em certas combinações sociais (como as do racismo e do nazismo do século XX).

Para todos os efeitos de sua contribuição etnográfica e teórica é estratégica a ênfase do autor no caráter crucial da “pesquisa empírica” e da “comparação” (cf. Coppet, 1992; Tcherkézoff, 1993; Iteanu & Moya, 2015). Esta última, embora seja considerada um dos eixos centrais da fundamentação analítica da

antropologia em geral, ganha em Dumont um estatuto particularmente crítico, ao sublinhar os efeitos necessários da “apercepção sociológica” ou tentativa de se colocar na perspectiva do outro sem deixar de manter a consciência das condições da ordem simbólica de onde se alça o pensamento do pesquisador (Dumont, 1972: 39).

Também é muito importante para quem se inicia no conhecimento do pensamento dumontiano poder reconhecer em que ele pode ser considerado uma variante do estruturalismo lévi-straussiano, ainda que contraditória em pontos cruciais, como o do postulado da universalidade da oposição hierárquica, antes inspirado diretamente no pensamento de Marcel Mauss, de quem Dumont foi reverente discípulo.

O rumo das seções seguintes, voltadas para os diferentes focos da influência dumontiana, foi ditado pela disponibilidade de uma constante e crescente bibliografia, decorrente, muitas vezes, de seminários direcionados diretamente para a revisitação da obra de Dumont. Foi, entretanto, sobretudo muito influenciado pelo contato mais próximo com o pensamento de Joel Robbins e com o campo em que se move atualmente, graças à mediação de minha colega Aparecida Vilaça, partícipe da antropologia do cristianismo a que seu nome está hoje tão intensamente associado.⁴

Das pertinentes múltiplas coletâneas ou números temáticos recentes, tem particular importância a seção especial “Comparison made radical: Dumont’s anthropology of value today”, publicada em *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5/1 (2015), com seis textos originais e a tradução do clássico de Michael Houseman;⁵ seguida, aliás, no mesmo número, de outra seção especial muito ligada à temática dumontiana (“The anthropology of personhood”) e também aqui parcialmente revista.⁶

Entre os muitos sinais do dinamismo corrente desses círculos de estudos dumontianos consta a informação de uma nova seção temática em preparação para a revista *L’Homme*, organizada por Ismaël Moya, Cécile Barraud e André Iteanu, e dedicada a “Louis Dumont. Diversité des sociétés et idéologie universaliste”.

Não deixa de fazer parte desse dinâmico quadro internacional o presente número de *Sociologia & Antropologia*, como oportunidade de fazer dialogar com tantos focos ativos mundiais a tradição de estudos dumontianos não etnológicos, inaugurada por Roberto DaMatta e Gilberto Velho ainda no final dos anos 1970, a partir do Museu Nacional, e disseminada em meio a seus orientandos, entre os quais eu mesmo vim a me encontrar (bem como a atual editora da revista, Maria Laura Cavalcanti).

Em seu artigo inaugural, de 1994, Joel Robbins (1994: 25) comentava que o adjetivo “dumontiano” ainda não era tão óbvio no campo norte-americano de sua formação antropológica quanto “maussiano” ou “lévi-straussiano”. Nessa época, no entanto, no Brasil o adjetivo já era mais do que corrente, testemu-

nha de interesse e polêmica precoces que nunca arrefeceram, mesmo que tenham assumido novos ares, novos focos e novas interlocuções.

A VIA “ETNOLÓGICA” DO PARENTESCO E DA RELACIONALIDADE

Cécile Barraud (2015) apresentou recentemente uma estimulante revisitação da contribuição de Dumont aos estudos de parentesco, particularmente a partir da configuração dravidiana, explorando o tema da igualdade e da hierarquia nos sistemas de sexo/gênero em algumas formações sociais, para demonstrar o quanto a via dumontiana pode esclarecer a constante pergunta sobre o estatuto da desigualdade entre os gêneros na experiência histórica humana.

Ela menciona uma das mais importantes vias de utilização criativa do modelo dumontiano, a que tem cultivado Viveiros de Castro ao longo de sua obra, particularmente no tocante ao estatuto da afinidade nas sociedades amazônicas.

Como resume Aparecida Vilaça (2015: 207) a esse respeito,

A apropriação por Viveiros de Castro da hierarquia dumontiana foca precisamente o ponto em que, para Dumont (1983: 166-167), os termos em oposição são equivalentes, no caso a relação entre consanguíneos e afins nos sistemas de parentesco dravidianos, comuns à Índia e à Amazônia [...]. Em contraste com o universo indiano, no entanto, Viveiros de Castro (1993: 171-174) postula que no mundo amazônico a afinidade engloba a consanguinidade como um valor não marcado, exatamente como o individualismo no mundo cristão conforme Dumont.

Viveiros de Castro empreende efetivamente uma cuidadosa recuperação da contribuição dumontiana ao conhecimento do dravidianato, atento às implicações mais abstratas e abrangentes da teoria da hierarquia (cf. 1998, 2000, 2001, 2002). Como ele próprio declara, “aplicando, por assim dizer, Dumont sobre si mesmo” (Viveiros de Castro, 2000: 10), ele recupera a preeminência geral da diferença sobre a oposição “equitativa” do modelo de parentesco da Índia do sul, deslocando-a inicialmente para um englobamento da consanguinidade pela afinidade e, finalmente, convertendo esse par de oposição na forma mais geral da relação entre o construído e o dado.

O autor é bastante explícito sobre a importância geral da teoria da hierarquia para a construção de sua nova modelização da ontologia ameríndia:

[...] o conceito de oposição hierárquica pareceu-me uma extensão interessante do conceito linguístico de marca. Nesse sentido, minha tese sobre a afinidade como hierarquicamente superior à consanguinidade não pretendia dizer senão que a primeira é a categoria não marcada da socialidade amazônica, significando “relação” nos contextos genéricos, enquanto a segunda é a categoria ou qualidade relacional marcada. A consanguinidade é não afinidade, antes de ser qualquer outra coisa (Viveiros de Castro, 2000: 18).

Outro foco intenso de reapropriação do pensamento de Dumont é o da obra de Joel Robbins, melanesista que se tornou muito influente por sua minu-

ciosa interpretação das condições da conversão de uma determinada sociedade indígena ao cristianismo e pelo consequente estímulo à constituição de uma rede planetária de debates em torno do que se passou progressivamente a chamar de antropologia do cristianismo, voltada sobretudo para a compreensão dos muitos cristianismos emergentes nas periferias do mundo moderno contemporâneo, entre as mais variadas sociedades de pequena escala.⁷

Sua leitura de Dumont enfatiza centralmente a dimensão dos “valores” entranhados na consideração da estrutura cultural das diferentes formações sociais. Os valores, no sentido de representações entranhadas nas ações, nas decisões morais de cada momento, são considerados a base de cada estrutura cultural.⁸

Robbins inovou não apenas pela ênfase na dimensão “moral” do modelo dumontiano, mas também por propor uma alternativa reconhecível na Melanésia ao dualismo entre o “holismo” e o “individualismo”,⁹ que ele chamou de “relacionalismo”. Não deixava de seguir, nesse sentido, o próprio Dumont, que mais de uma vez manifestou notoriamente seu ceticismo sobre a possibilidade de compreender as sociedades melanésias segundo seu esquema dualista característico (cf. Dumont, 1985: 216; Robbins, 2004: 13). O relacionalismo é descrito como um “valor primário” (Robbins, 2004: 13), que se caracteriza pela preeminência atribuída à criação e manutenção das relações sociais, fazendo com que esse seja o critério para os juízos comuns relativos à conveniência dos elementos da cultura (Robbins, 2004: 306).

A caracterização das sociedades melanésias como “holistas” seria inconveniente, dada a notória ausência de representações sobre o “todo social” ou sobre um “modelo abrangente da sociedade”: “Não há nem uma totalidade reconhecida cuja condição possa ser avaliada nem um ideal que sirva como modelo em relação ao qual tal avaliação possa ser realizada” (Robbins, 2004: 292).

Por outro lado, a aplicabilidade da noção de “individualismo”, no sentido estrito de Dumont, seria motivo de uma complexa discussão empreendida pelo próprio Robbins (e por seus interlocutores) a respeito do estatuto da “mudança cultural” em curso na sociedade Urapmin a partir de sua “conversão” a uma versão do cristianismo. Essa discussão é muito marcada pela ênfase de Robbins na “descontinuidade cultural”, por oposição ao que considera ser a tendência dominante na antropologia: a de privilegiar a continuidade cultural subjacente a todas as situações de mudança (cf. Robbins 2007b: 301). A ênfase na descontinuidade emergente nas conversões ao cristianismo é a fonte mesma da possibilidade de uma antropologia do cristianismo, distinta das descrições etnológicas tipicamente autorreferidas e remetidas à tradição cultural local.

As propostas de Robbins enriqueceram sobremaneira um debate em curso já há tempos sobre as condições do uso das categorias analíticas de Dumont aplicadas a sociedades de pequena escala, melanésias ou não. O próprio Dumont privilegiou, em seus últimos anos de atividade, um círculo comprometido com

esse horizonte de debates, em torno de Daniel de Coppet e de seus discípulos etnólogos André Iteanu, Jean-Claude Galey e Serge Tcherkézoff, em diálogo com colegas como Bruce Kapferer.

Esses debates ganharam novo ímpeto a partir das propostas associadas à também melanesista Marilyn Strathern (1988) de um “dividualismo” e de uma “partibilidade” da pessoa.¹⁰ Embora a própria Strathern não tenha incluído Dumont em seu horizonte de discussão, muitos dos etnólogos afetados por suas propostas abriram espaço para esse inevitável confronto, em um processo em pleno curso na atualidade.¹¹

Como é notório, Strathern buscou deslocar a compreensão da pessoa melanesia dos pressupostos de totalidade indivisa da ideologia ocidental moderna, enfatizando o caráter fundamentalmente relacional da produção e transformação das pessoas, em suas relações constitutivas interpessoais (sobretudo as de gênero) e em sua integração e distribuição pelo mundo dos demais seres culturalmente pertinentes. Embora Strathern seja mais conhecida pela sua denúncia dos efeitos etnocêntricos do uso da categoria de “sociedade”, a importância de sua contribuição à discussão do estatuto da pessoa ultrapassa em muito aquela outra ênfase.

Uma vertente instigante desses novos diálogos é a que se desenvolveu a partir da associação de “individualismo” e “cristianismo” – e suas implicações para a compreensão do estatuto da pessoa implicada em processos de conversão (ou não). De um modo geral, seguindo um *tópos* mais generalizado da história das ideias ocidentais, ou, mais localizadamente, a associação feita por Dumont entre a emergência e generalização da ideologia do individualismo no Ocidente e o pano de fundo da cultura cristã, passou-se a discutir a concomitância ou não entre a conversão ao cristianismo e a entrada em um regime de individualização.

Toda a literatura da antropologia do cristianismo repercute essa polêmica, com os mais variados focos e nuances. Como exemplo de alguns dos embaraços envolvidos, evoco a posição muito peculiar de Mark Mosko (2010 e 2015) em defesa da preeminência do “dividualismo” nas situações de conversão tribal, como recurso contra a associação entre cristianismo e individualismo, presente em Max Weber, Kenelm Burridge e Dumont (e, de certo modo, em Robbins). De um modo geral, Mosko confunde o nível dos sistemas de representações e valores com a experiência concreta dos sujeitos sociais. Isso é particularmente grave no caso da apreciação do modelo de Dumont, que analisa explicitamente uma “ideologia do individualismo”, ou seja, uma configuração de ideias-valores – e não a sua transformação em uma realidade vivencial concreta, imediata e uniforme para todos os sujeitos submetidos a sua influência, em cada período de sua história e em cada formação nacional ou regional. Como lembra Sahlins (2011: 13), a respeito exatamente do “dividualismo” de Strathern, trata-se provavelmente de uma condição experiencial bem mais

geral, até nas sociedades em que é hegemônica a ideologia do individualismo.¹² Assim como a ideologia hierárquica das castas não corresponde a uma experiência comum e uniforme, onde quer que esse fenômeno social se manifeste (cf. Iteanu & Moya, 2015: 117), tampouco coincidem a ideologia do individualismo e uma experiência uniforme e constante de um sujeito indiviso e estanque.¹³ Como lembra Robbins (2015b: 176), o individualismo (assim como o cristianismo) é uma ideologia “transcendente”.

A posição de Robbins é a de uma complexa articulação hierárquica entre as camadas precedentes de valores e as que se acrescentam com a adoção de alguma versão das religiões cristãs. Essa articulação, em constante mutação, se manifesta primordialmente no modo como as contradições são tematizadas no mundo ritual e nos cuidados com a condição ética dos sujeitos.¹⁴

Vilaça (2015: 218) propõe que, nas sociedades amazônicas (como a que estuda), não é rentável buscar uma articulação hierárquica entre as dimensões conflitivas componentes do universo ontológico e moral nativo, sugerindo substitutivamente a ideia de “alternação” entre regimes cosmológicos.

A VIA “INDIANISTA”

A obra de Dumont sobre a Índia foi uma pedra de toque de todos os desenvolvimentos da ciência social indiana desde a publicação do primeiro volume do *Contributions to Indian sociology*, em 1956, uma iniciativa sua e de David Pocock. A interpretação de uma “Índia das castas” aí defendida se contrapunha às análises de uma “Índia das aldeias” do principal sociólogo indiano, Mysore Narasimhachar Srinivas, tendo se desencadeado a partir daí uma fieira de polêmicas que tenderam a perdurar nas novas gerações, ainda que com novos focos e ênfases.

Os antropólogos brasileiros foram apresentados a esse fascinante campo intelectual das ciências sociais indianas e, particularmente, ao papel nele desempenhado pela obra de Dumont, por Mariza Peirano, a partir de 1987 (ano em que fez também sua visita pioneira à academia indiana) e sua permanente atenção aos desdobramentos da antropologia produzida por indianos dentro e fora daquele país. Esse esforço analítico complementava sua disposição em compreender os desenvolvimentos “nacionais” da antropologia a partir do caso brasileiro, estudado na tese de doutorado (Peirano, 1991c).

É particularmente interessante para os fins deste artigo relembrar o que nos diz Peirano sobre a posição de Dumont em relação à polêmica original com Srinivas, pois busca justamente explicitar os móveis do pensamento do autor ao lidar com o fenômeno da indianidade, com as fundas implicações que isso teria para toda a sua teoria e suas análises do mundo ocidental.¹⁵ Essencialmente:

Dumont não se preocupava com a Índia como nação, mas com o tipo de civilização a ser contrastado com o Ocidente. Neste contexto, seu interesse recaía no sistema de castas, que traz consigo princípios ideológicos diferentes, se não opostos, aos da

civilização ocidental. Para os intelectuais franceses, em geral, a ideia de construção da *nação* é um problema ausente [...]. Seguindo os passos de Mauss, a preocupação de Dumont com a unidade sociológica da Índia – da “*India as a whole*” [...] – se dá no nível da civilização indiana e não da Índia como nação-estado (Peirano, 1987: 119, grifos meus).

As análises de Peirano permitem perceber como a “perspectiva estrutural” que Dumont advogava na interpretação da Índia (influenciado por Lévi-Strauss e Evans-Pritchard) se contrapunha ao empirismo da tradição radcliffe-browniana tão estruturante da incipiente sociologia indiana, fazendo retornar ao centro da cena a particularidade “civilizacional” de uma “totalidade” cultural tão marcadamente diversa da ocidental. Veem-se aqui, além das influências originais de Mauss e Durkheim (sem esquecer a de Weber), também as mais recentes de Georges Dumézil e de Karl Polanyi.¹⁶

As polêmicas em torno de *Contributions to Indian Sociology*, em suas duas fases, a europeia e a indiana (a partir de 1967), foram a espinha dorsal de uma vasta rede de rejeições e apropriações críticas da proposta dumontiana, envolvendo os principais cientistas sociais indianos, desde o tradicionalista Awadh Kishore Saran nos anos 1960 até a contemporânea Veena Das – de cuja ambivalência crítica em relação a Dumont trata Peirano (1997: 80). O papel mediador desempenhado por Triloki Nath Madan é bem ressaltado, desde suas críticas originais nos anos 1960 até a incorporação representada pelo volume de comemoração dos 70 anos de Dumont publicado pela revista em 1981 (e depois como livro: Madan, 1982) (cf. Peirano, 1991a: 221).

Mariza Peirano não tratou de Dumont apenas no contexto das polêmicas indianas, mas trouxe a inspiração para outras dimensões de sua obra, particularmente no tocante à construção das tradições analíticas da antropologia e sua relação com os campos intelectuais nacionais. A questão do “universalismo” característico da atitude intelectual de Dumont (inseparável da ênfase na dimensão “civilizacional” tão essencial na polêmica indiana) está presente na comparação empreendida com o pensamento de Antonio Candido (1985), tanto quanto na que, desde sua tese, havia empreendido com o pensamento de Peirano (1991c). As diferenças de concepção de uma ciência social do francês Dumont¹⁷ com as do brasileiro Candido e do alemão Elias (envolvidos com a discussão da ancoragem local, nacional, do pensamento social) permitem desvendar fundamentos mais amplos da atitude universalista dumontiana, de sua ênfase “civilizacional”, e de seu ceticismo quanto à possibilidade de alguma antropologia reversa e quanto à capacidade iluminadora linear da antropologia na condução do destino prático das culturas e das nações.

O interesse das polêmicas “indianistas” em torno da obra de Dumont é muito amplo, concentrando inúmeros fios de discussão muito presentes na antropologia contemporânea, particularmente no tocante aos chamados “estudos pós-coloniais”. Nesse sentido, acho bem expressivo o artigo de Appadurai (1988) em que

esmiúça as imbricações de cada categoria analítica de Dumont contra o pano de fundo do campo intelectual ocidental, a começar pela estratégica noção de “hierarquia”.

A VIA DO “HOLISMO METODOLÓGICO” E DO “ESTRUTURALISMO DIALÉTICO”

Constante atenção é dada pelos discípulos e comentadores de Dumont às dimensões mais epistemológicas de sua teoria e às relações de sua concepção do que seja a tarefa antropológica com as dos demais projetos de conhecimento das ciências sociais contemporâneas.

É provavelmente a expressão “holismo metodológico” a que melhor condensa o núcleo da proposta dumontiana. Designa-se assim um programa de conhecimento que preceitua a preeminência da totalidade sobre as partes, por oposição à conhecida expressão de um “individualismo metodológico”, corrente no mundo da sociologia.¹⁸ Como se verá, essa preeminência da totalidade consiste na verdade na preeminência das relações articuladoras entre as partes, mais do que na apoteose de alguma totalidade pré-dada e autoevidente – ou, nos termos de Bruce Kapferer (2010: 188): “No entendimento de Dumont, ‘holismo’ refere-se ao valor relacional que engloba todos os demais que podem ser concebidos como parte de seu conjunto”.

Um aspecto fundamental dessa metodologia holista é o que impõe ao antropólogo incluir nas propriedades de situação de seu labor sua qualidade de observador externo, como parte da totalidade experiencial que autoriza sua obra: “Entre as diferenças, há uma que domina todas as outras. É a que separa o observador, enquanto portador das ideias e valores da sociedade moderna, daqueles que ele observa” (Dumont, 1985, p. 13).

Há duas propriedades dos fenômenos sociais que constituem para Dumont parte essencial da metodologia holista. Trata-se das propriedades de “nível” e de “situação”, intrínsecas à percepção das relações hierárquicas. O conceito de “situação”, herdado explicitamente de Evans-Pritchard, ressalta a especificidade das condições em que um fenômeno se manifesta a cada ocorrência, de modo geral e particularmente, ante os olhos de um pesquisador.¹⁹ O conceito de “nível” torna concreta a percepção da bidimensionalidade da relação hierárquica, manifesta no princípio do “englobamento do contrário”, nunca absoluta ou permanente em todas as dimensões de sua atualização.²⁰ Os dois conceitos são inseparáveis da ideia de “valor” – critério ou móvel central da manifestação em curso.

Essa ênfase nos aspectos dinâmicos dos fenômenos culturais, decorrentes da dimensão hierárquica sempre presente, de forma mais ou menos preeminente ou explícita, levou Robbins a se referir ao método dumontiano como um “estruturalismo dialético” (Robbins, 1994: 136),²¹ aproximando-o das características da obra de Sahlins. Em texto recente, eu ressaltava essa mesma qualidade dialética, aproximando-a de Bateson, do Lévi-Strauss de *O pensamento selvagem* e de R. Wagner:

Quando Bateson propõe as duas cismogêneses, Dumont, a oposição hierárquica, Lévi-Strauss, a distinção entre formas “selvagem” e “cultivada” de pensamento, ou Wagner, a

oposição entre “invenção” e “convenção”, a referência comparativa com a *dialética* é sempre inevitável, mesmo quando ela é englobada ou superada. Em todos esses casos, afirma-se uma relação não linear entre os termos dos dualismos estruturantes; com a modernidade emergindo como um dos polos ou dimensões do enigma. Seja na forma da cismogênese complementar ou do holismo, do pensamento selvagem ou das dinâmicas diferenciadoras, o que se afirma é uma oposição à racionalização máxima implícita na modernidade ocidental (Duarte, 2015b: 184; grifo meu).

Também se deve a Robbins a cunhagem da expressão “dinamismo hierárquico” para designar a característica já mencionada do esquema dumontiano de que um valor nunca é homogênea e linearmente dominante; sua preeminência ou hegemonia enfrenta desafios de combinação com outros valores, ao sabor dos níveis e situações da vida social (Dumont 1991: 21). Ou, nos seus próprios termos,

Porém mesmo nos casos de clara dominância, nenhum valor específico disporá de todo o campo social para si. Por essa razão, o dinamismo é inerente à vida social. E é porque muito desse dinamismo é conduzido por lutas entre valores, que as noções de Dumont de oposição hierárquica, englobamento, e níveis são tão cruciais para nós antropólogos quando tentamos produzir relatos etnográficos que refletem adequadamente os processos sociais acionados por tal dinamismo (Robbins, 2015: 28).

Um dos pontos metodológicos mais controversos atualmente é o pressuposto de “totalização” sobre o qual se assenta a teoria da hierarquia e que se expressa diretamente na utilização da categoria “holismo”. A desconfiança nominalista “pós-moderna” ou “pós-social” em relação às “grandes narrativas” e ao que se considera reificações etnocêntricas, tais como “sociedade” e “cultura”, assim como a ênfase neorromântica no “fluxo” em detrimento de qualquer estase, se concerta para descrédito de categorias analíticas comprometidas com demarcações identitárias ou estruturais.²² Mas as resistências à noção de “todo” já se expressavam nas primeiras avaliações das propostas dumontianas, particularmente em relação ao que seria considerável uma “Índia” (cf. Appadurai, 1988).

Há pelo menos três acepções para a noção de “totalidade” no pensamento de Dumont: uma é a que decorre do próprio jogo do “englobamento hierárquico”, outra é a que decorre da atenção ao jogo dos valores em um determinado contexto social; e a terceira é a que decorre das condições “comparativas” em que a experiência se move. No primeiro sentido, o reconhecimento da existência de um determinado núcleo de oposição hierárquica, caracterizado pelo “englobamento do contrário” e pela possibilidade de uma “inversão hierárquica”, importa automaticamente em uma unidade de significação social que tem que ser considerada, mesmo que apenas de um ponto de vista estratégico, “total”. No segundo sentido, também endógeno, o que importa para a demarcação do “fato social total” em análise é a percepção dos limites dentro dos quais um determinado jogo de tensões entre valores permanece reconhecível e além dos quais ele não é mais pertinente.²³ No terceiro, exógeno, o que prevalece são as

condições do procedimento de “comparação” entre entes diferentes sobre que se assenta todo projeto antropológico,²⁴ ensejando um balizamento circunstancial, estratégico, não substancialista, das “identidades” em confronto.

Também aparece na literatura a qualificação de “comparação radical” para o procedimento dumontiano, em função do pressuposto do reconhecimento inarredável do papel das ideias do pesquisador na definição das unidades de análise em cada caso (cf. Dumont 1986: 6, apud Iteanu & Moya, 2015: 117).

Iteanu e Moya, em artigo em que buscam definir o projeto analítico da “comparação radical” de Dumont em relação aos de Marilyn Strathern e de Eduardo Viveiros de Castro (e os ontologistas), assim resumem a *démarche* dumontiana:

Dumont (1986: 2) construiu o conceito de “fato social total” como “um complexo específico de uma sociedade (ou tipo de sociedade) particular, que não podemos fazer coincidir com nenhum outro.” Em outras palavras, isso corresponde primeiramente a uma ênfase na diferença; os fatos reagem às categorias, teorias, e ideias implícitas com as quais os abordamos. Trata-se de um experimento comparativo que envolve o sujeito com seu objeto (ibid.: 199). E, em segundo lugar, o aspecto “total” do fato significa que o objetivo não é o de estudar elementos em separado, mas o de comparar ‘totalidades’. “Como encontrar isso [i.e. a totalidade]? Em certo sentido, a sociedade é a única ‘totalidade’, mas tão complexa que não importa quão escrupulosamente a reconstruamos, sempre há dúvida quanto ao resultado. Porém, há casos [i.e. fatos sociais totais] em que a consistência se encontra em complexos menos amplos, em que a ‘totalidade’ pode ser mais facilmente mantida sob consideração” (ibid.: 194) (Iteanu & Moya, 2015: 117; grifo no original).

Tanto na atual etnologia melanésia quanto na amazônica, argumentos empíricos se levantaram contra a aplicabilidade da noção de “totalidade”. Já mencionei que Robbins (2004: 292) argumenta que não há “todos sociais” ou “modelos abrangentes da sociedade” na Melanésia, tendo esse argumento sido o que o levou à proposta de um modelo “relacionalista”, que escapasse às exigências totalizantes do modelo “holista”.

Viveiros de Castro foi bastante esclarecedor a respeito do desafio da “totalidade” dumontiana, ao examiná-lo à luz da etnologia amazônica. Por um lado, considera que as implicações “identitárias” dessa “totalidade” (na primeira acepção que arrolei há pouco) não permitem dar conta daquele regime cosmológico, organizado em torno da preeminência da alteridade:

Nas mãos de Dumont, o englobamento gera a característica de uma Totalidade, dentro da qual as diferenças estão ordenada e ordinalmente aninhadas. Tal estrutura, com efeito, não tem exterior, pois o englobamento é uma operação análoga à notória “sublação” dialética: movimento de síntese inclusiva, de subsunção da diferença pela identidade. A diferença é interior ao todo, mas também lhe é inferior. A ênfase da etnologia amazônica no papel constitutivo da alteridade, ao contrário, visa um regime no qual o englobamento não produz ou manifesta uma unidade metafísica superior. Não existe identidade transcendente entre diferença e identidade – apenas diferença, de cima a baixo (Viveiros de Castro, 2001: 20-21).

Sua reflexão é suficientemente matizada para reconhecer, porém, a pertinência de um certo modo de conceber como “totais” as cosmologias, independentemente do modo interno como cada uma delas projeta o seu senso de realidade:

Não estou, com isso, advogando que fuçamos de toda noção de “todo”, como se essa fosse uma categoria visceralmente antiamazônica, mas apenas que cuidemos para não cair em uma falácia da totalidade mal-colocada. Qualquer cosmologia é, por definição, total, no sentido de que não pode não pensar tudo o que há, e pensá-lo – a esse tudo que não é um todo, ou a esse todo que não é uno – segundo um número finito de pressupostos. Mas daí não se segue que toda cosmologia pensa tudo o que há sob a categoria da totalidade, isto é, que ponha um Todo como o “correlato objetivo” de sua própria exaustividade virtual (Viveiros de Castro, 2001: 22).

Creio que, de qualquer modo, a questão da “totalização” em Dumont tem muito menos a ver com a substancialização das identidades do que com a estratégia metodológica da produção de unidades de comparação, verdadeiro objetivo último do projeto da “comparação radical”.

Ainda no registro das leituras “metodológicas” da obra dumontiana, convém abordar a leitura, de que Joel Robbins tem sido o principal porta-voz, da categoria “valor” no pensamento de Dumont como uma efetiva referência à dimensão “ética” da experiência humana, ou seja, a que sublinha a indissociabilidade entre pensamento e ação: um valor ou uma “ideia valor” é uma representação de definida relevância comportamental, comprometida com a intervenção no mundo interpessoal.

Robbins (2004: 12) associa essa dimensão ética do “valor” dumontiano à influência do pensamento de Max Weber. A noção de “esferas de valor”, tão característica das análises weberianas, teria uma continuidade na concepção dumontiana do jogo dos valores em níveis e situações, compondo um jogo dinâmico e dialético.²⁵ Nos seus termos, seria necessário considerar “como Dumont adota a discussão de Weber acerca das esferas de valores, dessa vez com uma ênfase na natureza das relações que vinculam as diferentes esferas de valores em uma cultura”.

Constitui-se assim uma verdadeira “antropologia da moralidade” (Robbins, 2007a), que trata dos modos pelos quais as pessoas buscam viver de maneira correta (Robbins, 2004: 314). Esse domínio moral consistiria em “um domínio no qual os atores são culturalmente construídos como seres conscientes tanto da força diretiva dos valores quanto das escolhas que permanecem abertas a eles ao responderem a essa força” (Robbins, 2004: 315).

A leitura pela perspectiva do “valor” concebido num registro moral aproxima o pensamento de Dumont de movimentos contemporâneos contrários à tradição racionalista e estruturalista. Nesse sentido, Bruce Kapferer (2010: 194) especula sobre possíveis aproximações do pensamento dumontiano com aspectos da obra de Giorgio Agamben, e com diversos autores associados ao “pós-

-estruturalismo”, tais como Gilles Deleuze (tratando de uma possível correlação entre a oposição de arbóreo e rizomático e a que distingue a hierarquia do individualismo), Alain Badiou, Bruno Latour e Manuel DeLanda (Kapferer, 2010: 204).

A VIA “COSMOSSOCIOLÓGICA” – ANÁLISE DE SOCIEDADES CONCRETAS CONTEMPORÂNEAS

O esquema analítico central de Dumont, voltado a princípio estrategicamente para a comparação empírica entre a Índia e o Ocidente, tornou-se mais nuancado à medida em que o autor se aproximou da interpretação da dinâmica histórica deste último, exigindo-lhe melhor explicitação dos diferentes modos pelos quais a “ideologia do individualismo” aí se desenvolveu e se implantou como dimensão cosmológica central. A oposição entre as três grandes vias culturais da Europa moderna, a francesa, a anglo-saxã e a germânica, já exigiram o recurso à determinação de diferentes modos de relação entre o individualismo e a hierarquia, ou ainda entre configurações diversas dos elementos constitutivos da própria ideologia do individualismo (como entre “liberdade” e “igualdade”) (cf. Dumont, 1978a: xvi, para a questão das “variantes nacionais”). Fenômenos mais específicos, como o da relação entre individualismo e cristianismo ou o da emergência do nazismo e do racismo permitiram formulações mais complexas sobre a história do Ocidente, tais como os conceitos de “individualismo-fora-do-mundo” (Dumont, 1985: 38), “artificialismo moderno” (Dumont, 1985: 102; Moya, 2015: 155) ou “pseudo-holismo” (Dumont, 1985: 151; Robbins, 2004: 309).

A categoria “individualismo” já tinha consistido numa importante chave de interpretação da modernidade ocidental desde o começo do século XIX, a partir das interpretações negativas da Revolução Francesa, por um lado; das elaborações pastorais do cristianismo católico ameaçado pelos protestantismos e pelo “modernismo”, e das formulações românticas, sobretudo germânicas, sobre a importância do desenvolvimento da sensibilidade interior e da singularidade pessoal (a *Bildung*). Encontram-se assim fora do esquema dumontiano seus numerosos predecessores (entre os quais ele próprio privilegiou C. Bouglé, Max Weber e A. De Tocqueville); mas também diversos contemporâneos e sucessores, que se mencionarão eventualmente. É digno de nota que ele não tenha dialogado com as análises de Georg Simmel (sobretudo quanto à distinção entre um “individualismo quantitativo” e um “individualismo qualitativo”), e nem tenha conferido importância ao texto de Émile Durkheim “O individualismo e os intelectuais” (1970), que foi, a meu ver, a primeira tentativa de apresentação analítica dessa ideologia ao mesmo tempo como um valor estruturante da vida social moderna e como um objeto de estudo e compreensão sociológica.

Inúmeros são os autores prestigiosos que, na sociologia e na história, se utilizaram da categoria “individualismo” como elemento estruturante de suas análises das sociedades contemporâneas. Seguiram a tradição novecentista de

designação, por meio dessa categoria, das grandes transformações que caracterizaram a emergência da pessoa ocidental moderna, com o frequente corolário de oposição à “sociedade” ou à coletividade, e a contínua promessa de autonomia e emancipação contraposta à concomitante e constante ameaça de fragmentação dos vínculos coletivos. Com graus muito diversos de sofisticação analítica e de compromisso com as evidências empíricas, trata-se essencialmente de modelos descritivos empiristas e funcionalistas, seja no registro sociológico, seja no registro histórico. Sem pretensão de exaustividade, podem ser nomeados François de Singly (com inspiração na obra de Alain Renaut e em sua distinção entre “independência” e “autonomia” dos “indivíduos”), Charles Taylor, Raymond Williams, Anthony Giddens, Zigmunt Baumann, Stephen Lukes, Ulrich Beck (e sua teoria da individualização na “segunda modernidade”), Robert Bellah, Marcel Gauchet, Ernest Gellner, Crawford B. Macpherson (o proponente da prestigiosa teoria histórica do “*possessive individualism*”) ou Alan Macfarlane (que critica Dumont, do ponto de vista historiográfico, em 1992). Os recentes trabalhos sobre a “individualização” na China, da lavra de Yunxiang Yan (2009, 2010), seguem sobretudo as propostas funcionalistas de Giddens e de Beck, sem qualquer menção a Dumont.

A proposta mais restritiva de aceção da noção de “individualismo” construída por Dumont inspirou numerosos trabalhos voltados para a compreensão de sociedades ou de grupos específicos dentro das sociedades modernas, embora esse filão tenha enfrentado eventuais restrições ao modo como se afirmou, por ensejar acusações de reificação tipologizante.²⁶

Roberto DaMatta (1979), por exemplo, utilizou intensamente o pensamento de Dumont na guinada que caracterizou sua obra a partir de *Carnavais, malandros e heróis*, passando dos estudos etnológicos para a interpretação da sociedade nacional brasileira, em contraste sobretudo com a sociedade estadunidense. Seu uso das categorias “ideologia do individualismo” e “indivíduo” foi bastante idiossincrático. Em seu trabalho, “indivíduo” é tanto o portador da “ideologia do individualismo” (característico das sociedades efetivamente “modernas”) quanto o sujeito social desprovido dos atributos de uma “pessoa” plena, característico do “povo” das sociedades “semitradicionais”. DaMatta (1983: 31) caracterizou a sociedade brasileira por um dilema entre o “individualismo” e o que chamou de “personalismo”. Este último, equivalente à “hierarquia”, seria o núcleo da ideologia “relacional” da formação nacional brasileira, característico do “mundo da casa”, enquanto o individualismo estaria cantonado no “mundo da rua”, lugar da desordem carnavalesca – “é assim que, no universo da casa, todos são pessoas, mas no mundo da rua, todos são, em princípio, indivíduos” (DaMatta, 1983: 42). O mundo da ordem jurídico-política impessoal seria caracterizado por ele como “hierárquico”, num sentido, portanto, mais próximo do senso comum de “diferenciação social” ou “dominação”, do que do sentido dumontiano de distribuição diferencial de valor. A presença da ideolo-

gia do individualismo na conceptualização do Estado moderno e na instrução formal das elites brasileiras pareceu consistir, para ele, assim, em algumas de suas análises, numa justificação para o jugo de elites (personalistas) sobre uma população “individualista” (DaMatta, 1979: 235).²⁷

João de Pina Cabral (2007) publicou uma crítica sobre essa interpretação de DaMatta da categoria “individualismo” para a sociedade brasileira. Ele considerava, nesse texto, porém, que o autor estivesse efetivamente aplicando a acepção dumontiana do termo, em continuidade linear com as representações prevaletentes na Escola Sociológica Francesa sobre a oposição entre um indivíduo subjacente, universalmente dado, e a pessoa socialmente construída. Essa formulação, que Pina Cabral corretamente localizava com clareza no ensaio sobre a pessoa, de Marcel Mauss, tinha também sustentado toda a antropologia inglesa inspirada por Émile Durkheim. Para Dumont, porém, contrariamente ao que pensava o autor, não se poderia confundir de modo algum a individualidade que ele chama de “biopsicológica”, característica da espécie humana, infrapessoal, com a individualidade como valor cultural, hiperpessoal, específica de determinadas formações históricas; como variante peculiar – paradoxal mesmo – das teorias relacionais da pessoa socialmente constituída.²⁸

Ainda em relação à interpretação da sociedade brasileira, é preciso mencionar os trabalhos muito expressivos de Luis Tarlei de Aragão (cf. sobretudo, 1983), discípulo direto de Dumont, sob cuja orientação elaborou uma tese sobre uma *ville nouvelle* francesa (de que há um resumo em Aragão, 1979).²⁹ Discípula de DaMatta, Livia Barbosa (1992) dedicou-se à interpretação de aspectos da relacionalidade brasileira, a propósito da categoria “jeitinho”. Em comparação com o racismo brasileiro, Fernando Rosa Ribeiro (1993, 1995a e 1995b) dedicou-se a analisar o sistema do *apartheid* sul-africano numa chave dumontiana. O primeiro texto a empregar as categorias analíticas de Dumont no Brasil foi um artigo de Viveiros de Castro e Ricardo Benzaquen de Araújo (1977) sobre a tensão entre o “amor” e o Estado no alvorecer da modernidade, tal como encenado no *Romeu e Julieta*, de Shakespeare, originalmente apresentado como trabalho de curso a Gilberto Velho (de quem falarei mais adiante). Araújo (1980) voltaria a lançar mão do pensamento dumontiano em sua tese sobre carreiras no futebol brasileiro, também sob orientação de Gilberto Velho.³⁰

Pode-se ainda registrar, fora do Brasil, alguns exemplos de análises de aspectos das sociedades modernas contemporâneas com inspiração dumontiana (além dos do próprio Dumont, é claro), em artigo de Serge Tcherkézoff (1996) sobre a ordem política na França e em Samoa; de André Iteanu (2013) sobre a França; de Ismaël Moya (2015) sobre a relação da etnia Wolof com o Senegal; e nos trabalhos de Théry (2001, 2010a e 2010b) sobre a construção do gênero no mundo contemporâneo. Embora cite Dumont, a análise de Hervé Varenne (1977) do individualismo estadunidense não utiliza centralmente seu esquema analítico, seguindo tendências culturalistas mais gerais da antropologia dos EUA.

No Brasil, outra tendência de interpretação antropológica com base no esquema analítico de Dumont foi desencadeada pela obra de Gilberto Velho, dedicada em boa parte à explicitação do estilo de vida das camadas médias das metrópoles brasileiras. O processo de modernização urbana acelerada característico da segunda metade do século XX foi interpretado pioneiramente por Velho à luz da teoria de Dumont, combinada com a sociologia de Georg Simmel – esta inseparável das fontes estadunidenses da antropologia urbana que ele implantou entre as ciências sociais brasileiras. Velho (1981, 1986, 1998, 2001) analisou não apenas a tendência de “individualização” associada à modernização urbana, mas também esmiuçou as diferentes modalidades possíveis desse processo, sob a forma de “estilos de vida” associados a diferentes “grupos de status” dentro do universo maior das “camadas médias” e “elites” urbanas brasileiras.

A inspiração de Velho, com sua ênfase na complexidade e historicidade dos processos sociais, imantou toda uma geração de discípulos, que se dedicaram à compreensão de diversos aspectos da vida das classes médias, à luz da teoria dumontiana. Uma avaliação precoce, mas muito esclarecedora, desse movimento foi feita por Tania Salem (1985), resumindo diversos aspectos essenciais do trabalho então em curso. O primeiro era o do sentido da aproximação entre o pensamento de Dumont e o de Simmel, sublinhando como a “sociologia das experiências pessoais” do pensador alemão complementava a análise estrutural e abrangente propiciada pelas teorias dumontianas. A associação entre um estruturalismo dinâmico e a fenomenologia permitia descrever de modo mais próximo a experiência do “individualismo” e da “hierarquia”, em suas múltiplas combinações empíricas nas metrópoles brasileiras (Salem, 1985: 10). A autora sublinha como a compreensão do fenômeno da psicanálise se tornou uma das pedras de toque do movimento, comportando continuada discussão sobre as versões psicologizadas da “individualização” (cf. Velho & Figueira, 1981).³¹ Salem (1985) destaca particularmente as contribuições em curso sobre a experiência da família e do gênero, em situações de mudança e exposição aos valores individualistas (cf. também Franchetto, Cavalcanti & Heilborn, 1981; Heilborn, 1984).³² Expressa a grande preocupação presente nesses trabalhos em não permitir confusão entre o binômio “individualismo/hierarquia” e o binômio “modernidade/tradição”, ao recusar o caráter estanque dos termos e suas conotações evolucionistas (Salem, 1985: 14). Deixa claro haver algum dissenso entre os autores sobre o caráter universal da experiência da “individualização” ou sobre sua restrição aos contextos afetados pela ideologia do individualismo, em seu sentido dumontiano. Expõe finalmente com grande propriedade uma das chaves do estilo de trabalho comum, a da “constante tensão entre os valores individualistas e os hierárquicos” (Salem, 1985: 13):

Tomando como pano de fundo a dicotomia individualismo/hierarquia, esta literatura insiste na questão de uma dominância relativa, e não exclusividade absoluta,

da ideologia que adquire proeminência em um dado segmento social. Nesta medida, e de forma recorrente, alude-se a uma tensão derivada da presença de orientações culturais subordinadas que, em determinadas situações e contextos, deixam-se fazer, contraditando os padrões ideológicos dominantes (Salem, 1985: 13-14)

Esses mesmos princípios estiveram na raiz de minha própria contribuição inicial aos debates desencadeados por Gilberto Velho, ao examinar não as classes médias, mas as classes trabalhadoras urbanas da região do Rio de Janeiro (Duarte, 1986a). Meu interesse foi o de demonstrar as diferenças de construção da pessoa entre esses dois grandes segmentos, a partir do conjunto categorial nativo dos “nervos”, por oposição às representações psicologizadas. Enquanto estas últimas testemunhavam uma aproximação à ideologia do individualismo, o código físico-moral dos nervos permitia o acesso a uma visão de mundo primordialmente hierárquica e relacional.³³

A hipótese da relação entre psicologização e ideologia do individualismo, que já suscitara alguma literatura local, em diálogo também com psicanalistas (cf. Figueira, 1981 e 1985; Bezerra, 1982) foi por mim posteriormente aprofundada, em diálogo com Tania Salem (1992) e com Jane Russo (1993), que também se utiliza do esquema analítico dumontiano em seu trabalho sobre a construção da carreira dos profissionais de diferentes tradições psicoterapêuticas.

Toda essa linha de trabalho em que Dumont é colocado ao lado de Simmel também o associa ao pensamento de Michel Foucault, apesar das enormes diferenças epistemológicas entre os dois autores. As propostas de Foucault sobre a emergência do sujeito moderno, particularmente em *Vigiar e punir* e *História da sexualidade I* permitem mais uma vez fazer deslizar as grades analíticas abrangentes de Dumont para uma apreciação mais próxima dos temas experienciais da corporalidade, sexualidade e gênero em contextos de modernização e “individualização” (cf. Duarte, 1986a: 55).

O ponto principal de distanciamento entre a inspiração de Dumont e a de Foucault é sem dúvida o tema do “poder”, tão presente – ainda que de forma peculiar – no segundo, ao mesmo tempo em que essencialmente distante no primeiro autor, dada a distinção básica dumontiana entre hierarquia e “poder”, contra o senso comum da cultura ocidental e de suas ideologias eruditas hegemônicas.

Talvez o único ponto empírico de contato (fora as discussões mais teóricas) entre esses desenvolvimentos da inspiração dumontiana na antropologia urbana brasileira e os que se desenvolveram na seara etnológica seja o dos estudos do “gênero”. A temática mereceu trabalhos específicos tanto na primeira linha (cf. Franchetto, Cavalcanti & Heilborn, 1981; Heilborn, 1995, 1999, 2004, 2006; Salem, 1989, 2006, 2007) quanto na segunda (cf. Tcherkézoff, 1992, 2011; Théry, 2001, 2010a, 2010b; Cécile Barraud, 2015) e bem mereceria uma aproximação mais sistemática do que é possível fazer neste contexto.

A VIA DA ANTROPOLOGIA DA COSMOLOGIA OCIDENTAL EM SEUS VALORES ESTRUTURANTES

As análises históricas do Ocidente moderno apresentadas por Dumont ensejaram uma compreensão bastante renovada de uma antiga oposição relativa à evolução das ideias ocidentais a partir do século XVII: a que opõe o “iluminismo” ao “romantismo”. Ao iluminismo podem corresponder em princípio as referências dumontianas aos valores “universalistas” e “individualistas”, associáveis às análises de seu *Homo Aequalis I*: *gênese et épanouissement de l'idéologie économique* (Dumont, 1977), enquanto correspondem ao romantismo as indagações sobre a continuidade do holismo e da hierarquia no pensamento europeu pós-iluminista, concentradas no *Homo Aequalis II. L'Idéologie Allemande. France, Allemagne et retour* (Dumont, 1991).

Em contraposição às numerosíssimas interpretações do que seja o fenômeno do “romantismo”, tendencialmente mais descritivas e empiristas, Dumont o percebe como uma disposição reativa de defesa e recomposição dos valores holistas em face da crescente hegemonia da ideologia anglo-francesa, iluminista, do individualismo. Sua análise do pensamento de Herder é particularmente expressiva dessa disposição (Dumont, 1985), embora ela tenha vindo a ser aplicada a um vasto leque de ideólogos, de Fichte a Hitler.

Esse é um contexto em que fica mais expressiva a disposição de Dumont em compreender a dinâmica da história ocidental à luz de uma permanente tensão entre conjuntos antípodos de valores, nunca afirmados – um e outro – de forma absoluta e unívoca em todos os níveis das diferentes sociedades modernas. Nos termos de Iteanu e Moya (2015:129):

O método de Dumont assume que nenhum valor único pode ser plenamente hegemônico: um valor primordial sempre coexiste com os outros valores que o contradizem. Mesmo o individualismo sempre se combina com valores holísticos que o contradizem de um modo ou de outro (Dumont 1983: 17-19, 1991: 32-56) (adaptação minha das referências bibliográficas internas).

Dumont expressou claramente esse projeto na própria bifurcação da interpretação do Ocidente entre os dois *Homo aequalis*, abordando sucessivamente as formas portadoras privilegiadas da ideologia individualista e as que testemunharam a continuidade do holismo sob as vestes da modernidade ocidental.³⁴ Seu interesse se voltou para as grandes formações ideológicas, da economia e da política sobretudo; ainda que por meio das formulações sempre mais complexas da filosofia.

A apreciação da articulação entre os valores individualistas e hierárquicos levou-o à formulação de algumas sugestões analíticas interessantes, como a do “artificialismo” e a do “pseudo-holismo”, para dar conta dos impasses e embaraços mais escandalosos do projeto de implantação de uma ordem política “individualista” racionalizada e plenamente hegemônica.³⁵ Os fenômenos do nazismo e do racismo serviram particularmente como laboratório para a

elaboração desse aparelho analítico relativo às formas híbridas desafiadoras do grande ideal preeminente.

Inspirado pela modelização dumontiana, mas numa direção muito diferente,³⁶ venho buscando investigar as relações entre a ideologia do individualismo e as demais dimensões da cosmologia ocidental na constituição de dois domínios bastante diversos entre si, mas perfeitamente complementares. O primeiro é o das implicações da tensão entre os componentes epistemológicos do individualismo, particularmente o racionalismo iluminista e o nominalismo empirista, e a configuração epistemológica característica da filosofia moderna é o reino privilegiado da dimensão romântica e as ciências naturais continuam sendo, desde o século XVII, o reino primordial do projeto iluminista, a filosofia e as ciências humanas, em diferentes dosagens, testemunham a complexidade do diálogo entre as orientações opostas, produzindo uma plethora de híbridos fascinantes até o presente momento. Dediquei-me particularmente à análise dessa dinâmica na antropologia e na psicanálise, dois dos domínios em que o componente romântico parece vicejar de modo mais expressivo e constante (2004, 2013a, 2015a, 2015b).

O outro domínio consiste numa exploração da tensão entre iluminismo/individualismo e romantismo/holismo na constituição das formas da sensibilidade moderna, particularmente no tocante às artes ambientais (cf. Duarte, 2011, 2013b). A emergência da arte moderna da jardinagem (a partir dos *landscape gardens* do século XVIII) e seus desenvolvimentos posteriores permitem apreciar o modo pelo qual o “individualismo qualitativo” (à la Simmel) se nutriu de uma particular disposição de envolvimento com a “natureza” enquanto “mundo envolvente” (o *Umwelt* da fenomenologia). Esse holismo sentimental – que caracteriza toda a arte ocidental moderna – é o veículo privilegiado de afirmação de uma das vertentes mais vívidas da ideologia do individualismo. Os valores da “natureza” e da “vida”, inextricáveis por um lado dos desenvolvimentos da racionalização científica herdeira do iluminismo, vêm servindo de diferentes maneiras para expressar a permanência da dimensão holista, romântica – também na filosofia contemporânea (cf. Duarte, 2015b) e em suas repercussões antropológicas.

* * *

A apresentação, por sumária que possa ser neste contexto, dos tão ricos fios da tradição dumontiana visa sobretudo tentar dispersar os estereótipos fáceis que se acumularam a respeito de uma teoria tão desafiadora, orientando os novos leitores para uma disposição de conhecimento e debate de uma he-

rança preenhe de possibilidades de fertilização da compreensão sociológica e antropológica.

Se os ventos contemporâneos tendem a privilegiar as propostas hiperempíricas ou neorromânticas, consentâneas com um movimento geral das ciências humanas de dúvida e rejeição do componente iluminista (racionalista, universalista) da grande tradição ocidental, nada parece esgotar a riqueza de um modelo em que o reconhecimento da potência romântica na construção de nossa complexa modernidade é inseparável do reconhecimento da condição hierárquica universal da experiência humana – com in finitos corolários para a compreensão de nossa tradição e de todos os fenômenos socioculturais contemporâneos. Como pondera Dumont (1985: 236), “Se unir na diferença é ao mesmo tempo o objetivo da antropologia e a característica da hierarquia, elas estão condenadas a se frequentar”.

Recebido em 27/09/2017 | Aceito em 24/10/2017

NOTAS

- 1 Entre as numerosas apreciações críticas (excetuadas as indianas, de que trataremos depois) talvez sejam consideradas mais “clássicas” as de F. G. Bailey (1959, apud Peirano, 1991b: 213 – primeira a ser formulada contra o artigo original de Dumont & Pocock na *Contributions to Indian Sociology*, também de 1959); de MacKim Marriott (com sua proposta dos “divíduos” na Índia, 1969 e 1976); de Gerald Berreman (1971); de André Béteille (1986); de Rodney Needham (contra a noção de hierarquia – 1987); de Alan Macfarlane (1992 – sobre a história do individualismo). É peculiar a crítica de Lardinois (1995), que explora a influência juvenil do metafísico René Guénon no destino intelectual de Dumont; o que deve ser considerado uma característica muito significativa, mais do que um vício.
- 2 Revisões mais gerais podem ser encontradas em Galey, 1982, 1984, 1991; Berthoud & Busino, 1984; Duarte 1986a, 2015a; Parkin, 1994, 2003; Toffin, 1999; Stolcke, 2001; Leirner, 2003; Strenski, 2014; entre muitas outras.
- 3 Todas as citações foram traduzidas para o português [N. E.].
- 4 Em determinado ponto da entrevista publicada neste número de *Sociologia & Antropologia*, Robbins oferece um quadro informativo precioso do campo em que a antropologia do cristianismo e o pensamento de Dumont se entrecruzam. Naomi Haynes, autora de outro artigo deste volume, faz parte desse quadro.
- 5 Esses textos tinham sido apresentados no *Dumont Centennial* (Paris, 2011). O conjunto completo do encontro foi publicado depois em Barraud, Iteanu e Moya, 2016.
- 6 Esse número da *Hau* foi precedido por dois outros (3/1 e 3/2, 2013), voltados para o tema “Valor como Teoria”, abordado num registro dumontiano por pelo menos quatro das contribuições; neles também foram republicados dois artigos clássicos: o de Hertz sobre a hierarquia das mãos, de 1909, e o de Dumont intitulado “Sobre o valor”, de 1980. A introdução de Otto & Willerslev (2013) é bastante estimulante, tanto na discussão sobre uma possível teoria antropológica geral do valor, quanto no tocante à contribuição dumontiana.
- 7 Robbins oferece em sua entrevista neste volume um amplo panorama dessa antropologia do cristianismo. Ao qua-

dro de autores mais tradicionais, como Bruce Kapferer, Mark Mosko, Webb Keane, Birgit Meyer, Jon Bialecki e Aparecida Vilaça, acrescenta nomes mais recentes, como os de Jukka Siikala (Ilhas Cook), Naomi Haynes (Zâmbia) (também neste volume), Annelin Eriksen (Vanuatu, Melanésia), Knut Rio (Vanuatu, Melanésia), Ismaël Moya (Senegal islâmico) e Guido Sprenger (Laos setentrional).

- 8 “Para Dumont, todavia, os valores são parte da cultura e os valores de uma cultura se expressam da maneira pela qual essa cultura se organiza. Como nos modelos linguísticos dos marcadores diacríticos, com relação aos quais as ideias de Dumont guardam semelhança mais do que passageira, os valores são vistos como construídos dentro da própria estrutura” (Robbins, 2004: 11).
- 9 “Eu não o acompanho nessa tendência de sugerir que há apenas dois tipos de valores primordiais a serem encontrados no mundo [holismo/individualismo]” (Robbins, 2004: 13).
- 10 A respeito da categoria “dividualismo”, Iteanu & Moya (2015: 122) chamam a atenção para o importante fato de que “nesse ponto Marilyn Strathern segue explicitamente McKim Marriot (1976), que cunhou o termo relativo à Índia em sua crítica a Dumont”.
- 11 Bialecki & Daswani (2015) apresentam uma boa revisão da literatura etnológica sobre dividualismo (*cum* partibilidade) e individualismo, remetendo às propostas originais de Roy Wagner, Marilyn Strathern e Alfred Gell, e resenhando as polêmicas internas à antropologia do cristianismo.
- 12 Essa discrepância entre a transcendência da ideologia individualista e uma experiência vivida em condições concretas em que holismo e hierarquia (e “dividualismo”) se articulam se encontra na raiz da recorrente referência de Dumont (1995) ao individualismo como “artificial”: “o artificialismo prometeico da civilização moderna”.
- 13 Um ponto fundamental da teorização dumontiana sobre o individualismo é o da diferença entre o “agente empírico” e o “sujeito normativo” (ou o “ser moral” do ideal individualista) (Dumont, 1972: 43; 1977: 17).
- 14 O contato com as propostas de Robbins sobre as conversões ao cristianismo e o particular desafio da análise de

religiosidades híbridas, me remete quase automaticamente às análises de R. Bastide sobre o mundo religioso afro-brasileiro, ainda que, provavelmente, as críticas de Robbins (2011: 421) ao estilo de análise de uma “criptorreligião” pudessem se aplicar a certos aspectos da complexa obra de Bastide. Duas condições distinguem porém a situação histórica brasileira das que caracterizam as análises recentes dos “cristianismos nativos”: o contexto de escravidão difusa no seio de uma nação estruturada e o pano de fundo hegemonicamente católico de todo o processo.

- 15 “Esta proposta tem seu interesse não só porque foi no diálogo com a civilização indiana que Louis Dumont desenvolveu suas principais proposições, mas, mais ainda, porque foi respondendo a antropólogos e filósofos sociais indianos que ele construiu grande parte da sua obra” (Peirano, 1987: 109).
- 16 “No artigo inaugural [1957], Dumont e Pocock afirmam a especificidade da Índia como civilização e, enquanto tal, como totalidade. Procurando fugir dos estudos de pequena escala, os autores se propunham estudar a Índia através de suas ideias e valores, unindo os métodos etnográficos tradicionais da pesquisa de campo à indologia e aos estudos clássicos, numa clara linha herdada de Mauss e Durkheim” (Peirano, 1991a: 213).
- 17 “Resulta disto que o cientista francês, diferentemente do brasileiro, não se vê dividido entre duas lealdades mas que, como é o caso do próprio Dumont, a ideologia universalista que partilha como cientista já é ‘nacionalmente’ francesa” (Peirano, 1985: 39).
- 18 “Sua antropologia se distingue por uma tentativa de ir além do holismo como um modo de descrição (i.e., a apresentação das sociedades como totalidades institucionalmente integradas) e de torná-lo uma metodologia para a análise antropológica” (Kapferer, 2010: 187). O artigo de Tcherkézoff (2017) neste volume é dedicado justamente à demonstração empírica do funcionamento do “holismo metodológico” de Dumont.
- 19 “Para Evans-Pritchard, a questão é a da não substancialidade, a relatividade das diversas ordens de agrupamentos ou distinções, no que toca à situação em que são vistos

- em ação [...] a segmentação é um aspecto da estrutura que se opõe à substância” (Dumont, 1972: 79; *itálicos meus*).
- 20 “Postulada uma relação entre superior e inferior, é preciso nos habituar a especificar em que nível se situa essa própria relação hierárquica. Ela não pode ser verdadeira de uma ponta à outra da experiência (só as hierarquias artificiais têm essa pretensão), pois isso seria negar a própria dimensão hierárquica, que supõe que as situações se distingam pelo valor” (Dumont, 1978b: 402).
- 21 Robbins menciona na entrevista publicada neste volume o modo como seu orientador, R. Wagner, o alertou para essa qualidade “dialética” da obra de Dumont. Também lembra ali que Sherry Ortner se referiu positivamente a essa qualidade em seu clássico artigo “Theory in Anthropology since the sixties”. Houseman (2015: 256 e seg.) observa, porém, que, num sentido mais específico, Dumont procurou distinguir a dinâmica da dialética hegeliana da que caracteriza o “englobamento hierárquico”.
- 22 “Acrescente-se a isso, enfim, a imagem negativa que hoje envolve as ideias de Dumont, denunciadas que foram como uma espécie de despotismo orientalista (um “*black holism*”, digamos), ou o corrente desfavor de que gozam termos como “hierarquia” e “estrutura”, cujas ressonâncias supostamente antiprocessivas e anticonstrutivas são consideradas impalatáveis” (Viveiros de Castro, 2001: 19).
- 23 “O que define a totalidade, ou os limites da totalidade, é efetivamente o ponto em que a lógica dinâmica de englobamento pelo Todo das Partes (que são diferenciações do valor ao longo do Todo) alcança um limite como princípio organizador e gerador de relações sociais” (Kapferer, 2010: 196).
- 24 “Eu não tenho ideia, a comparação a traz” (Dumont, 1991: 8).
- 25 Tcherkézoff considera ainda mais ampla essa influência, sugerindo que as proposições de Weber sobre o individualismo em geral teriam constituído uma espécie de “programa de trabalho” para Dumont (Dumont, 1985: 73; 1972: 43; apud Tcherkézoff, 1993: 141).
- 26 Tcherkézoff (1993: 144) comenta com muita propriedade quão grave é o risco de “tipologização” do esquema analítico de Dumont, tão essencialmente dialético. Na mesma

direção, Lanna, em sua discussão do estatuto da hierarquia em face da noção de reciprocidade no contexto etnológico, aduz o comentário de E. Leach (apud Lanna, 1996: 130) de que “sérios mal-entendidos surgem constantemente a partir da tendência para confundir diagramas estruturais com realidade etnográfica”.

- 27 Em um texto sobre a noção de “valor” em Mauss, formulei a oposição entre “indivíduo infrassocial” e “indivíduo hipersocial” para dar conta da posição originária de Durkheim a respeito da identidade social; o que poderia estar na raiz do equívoco de DaMatta (1979: 233) – particularmente em relação a uma categoria tal como “superpessoa” (cf. Duarte, 1986b: 76-77).
- 28 As leituras “cosmossociológicas” brasileiras do “individualismo” de Dumont envolveram variadas elaborações da questão da “individualidade”, “individualização” ou “individuação” dos sujeitos em situações em que a “ideologia do individualismo” não era hegemônica. As próprias referências de Dumont ao renunciante indiano ou aos membros da pólis grega permitiam essas interpretações, eventualmente considerando, como o faria Gilberto Velho, que a “individualização” seria um fenômeno universal. Embora se trate em todos os casos de um mero problema de convenção semântica dos termos, a ênfase nesse ponto revela certamente a inquietação quanto a sua aplicabilidade no caso de uma sociedade “atípica” como a brasileira. Como diz DaMatta (2000: 21; *itálico meu*), seria necessário: “acentuar uma oposição bem marcada entre a *individualidade*, que vivencia e conceitualiza o coletivo como complementar, e o *individualismo*, que vivencia o afastamento do grupo como um movimento marcado por interioridade e subjetividade”.
- 29 A dificuldade de acesso aos artigos muito esparsos de Araújo virá a ser superada com a publicação de uma coletânea organizada por Luis Eduardo Abreu, para a qual escrevi um prefácio (Duarte, no prelo).
- 30 Nesses primeiros anos da década de 1980, outros três importantes antropólogos brasileiros se ocuparam do pensamento de Dumont em trabalhos específicos. Luís Roberto Cardoso de Oliveira (1984) comparou minuciosamente as leituras da Índia feitas por Max Weber e Dumont; Otá-

vio Velho (1984) recorreu a uma comparação entre o binômio dumontiano e a oposição de Nietzsche entre o apolíneo e o dionisíaco para sua contestação da tradição “funcionalista” da antropologia; e Peter Fry (1982) construiu sua prestigiosa interpretação dos dois regimes do homoerotismo brasileiro com base na oposição entre hierarquia e individualismo.

- 31 Entre as contribuições dessa linha de trabalho, avultou a hipótese do “desmapeamento” social em situações de mudança acelerada e sua relação com o crescimento da busca de terapias psicológicas (cf. Figueira, 1981 e 1985).
- 32 Salem daria continuidade a essa linha de pesquisa em diversos trabalhos posteriores: 1989, 1992, 2007; assim como Heilborn: 1995, 1999, 2004, 2006.
- 33 Salem (2006) chamaria essa proposta de compreensão da cultura das classes populares brasileiras de “paradigma holista”, ao examinar um vasto material sobre as relações de gênero naquele universo.
- 34 “Procuramos, para começar, isolar o que é característico por sua oposição àquilo que o precedeu e que coexiste com ele, e a descrever a gênese dessa coisa qualquer, que nós chamamos aqui de individualismo. Nessa etapa, tendemos amplamente a identificar individualismo e modernidade. O fato massivo que se impõe agora é que há no mundo contemporâneo, mesmo em sua parte ‘avançada’, ‘desenvolvida’ ou ‘moderna’ por excelência, e mesmo no plano exclusivo dos sistemas de ideias e de valores, no plano ideológico, uma coisa distinta do que havíamos definido diferencialmente como moderno. Além disso, nós descobrimos que certas ideias-valores que considerávamos como mais intensamente modernas são, em realidade, o resultado de uma história no curso da qual modernidade e não modernidade, ou mais exatamente as ideias-valores individualistas e seus contrários, combinaram-se intimamente” (Dumont, 1985: 30-31). Ver também sua entrevista em Berthoud & Busino, 1984: 160.
- 35 “A ideologia tem o poder de transformar a realidade social apenas dentro de certos limites e quando se ignoram esses limites produz-se o contrário do que se desejava” (Dumont 1977: 21).

- 36 A que Dumont não deixou de se referir, mas como outra via: “Está bastante claro que a categoria estética ampliou-se desde 1750 a tal ponto que qualquer um hoje em dia pode considerar-se e desejar ser um artista. [...] Com relação ao econômico, vemos na estética um progresso da interioridade” (entrevista publicada em Berthoud & Busino, 1984: 153).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Appadurai, Arjun. (1988). Putting hierarchy in its place. *Cultural Anthropology*, 3/1, p. 36-49.
- Aragão, Luis T. (1983). Em nome da mãe. *Perspectivas Antropológicas da Mulher*, 3. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Aragão, Luis T. (1979). Ville, quartier, famille à St. Quentin en Yvelines. *Esprit*, 3, p. 51-61.
- Araújo, Ricardo Benzaquen de. (1980). *Os gênios da pelota*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social/Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Bailey, F. G. (1959). For a sociology of India. *Contributions to Indian Sociology*, 3, p. 88-101.
- Barbosa, Lívia. (1992). *O jeitinho brasileiro: a arte de ser mais igual que os outros*. Rio de Janeiro: Campus.
- Barraud, Cécile. (2015). Kinship, equality, and hierarchy: sex distinction and values in comparative perspective. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5/1.
- Barraud, Cécile; Iteanu, André & Moya, Ismaël. (2016). *Puissance et impuissance de la valeur*. Paris: CNRS Éditions.
- Berremen, Gerald. (1971). Review of Louis Dumont: *Homo Hierarchicus*. *Man*, 6/3.
- Berthoud, Gérald & Busino, Giovanni (orgs.). (1984). L’exploration de la modernité. La démarche de Louis Dumont. *Revue Européenne des Sciences Sociales (Cahiers Vilfredo Pareto XXII)*, 68.
- Béteille, André. (1986). Individualism and equality. *Current Anthropology*, 27/2, p. 121-34.

Bezerra Jr., Benilton. (1982). *A noção de indivíduo: reflexão sobre um implícito pouco pensado*. Dissertação de Mestrado. Instituto de Medicina Social/Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Bialecki, Jon & Daswani, Girish. (2015). Introduction: What is an individual? The view from Christianity. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5/1, p. 271-294.

Coppet, Daniel de. (1992). Comparison, a universal for anthropology. From "re-presentation" to the comparison of hierarchies of values. In: Kuper, Adam (org.). *Conceptualizing society*. London/New York: Routledge.

DaMatta, Roberto. (2000). Individualidade e liminaridade: notas sobre o conceito de rito de passagem. *Mana*, 6/1, p. 7-29.

DaMatta, Roberto. (1983). Le dilèmme brésilien: individu, individualisme et personne dans les sociétés semi-traditionnelles. *Esprit*, 79.

DaMatta, Roberto. (1979). *Carnavais, malandros e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar.

Duarte, Luiz Fernando D. (no prelo). Prefácio. In: Aragão, Luiz Tarlei de. *Coronéis, candangos e doutores. Por uma antropologia dos valores*. Edição, introdução e comentários de Luiz E. Abreu. Brasília: Editora Virtual.

Duarte, Luiz Fernando D. Interview with Joel Robbins about his work and Louis Dumont. *Sociologia & Antropologia*, 7/3 [neste volume].

Duarte, Luiz Fernando D. (2015a). Louis Dumont. In: Rocha, Everardo & Frid, Marina (orgs.). *Os antropólogos. De Edward Tylor a Pierre Clastres*. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes/Editora PUC.

Duarte, Luiz Fernando D. (2015b). Romanticism and holism in the anthropology of the West: revisiting Bergson's paradox. *Anthropological Theory*, 15/2, p.179-199. DOI: 10.1177/1463499614567690. Disponível em <<http://ant.sagepub.com/content/15/2/179.full.pdf+html>>. Acesso em 19 mar. 2016.

Duarte, Luiz Fernando D. (2013a). Antropología y psicoanálisis: retos de las ciencias románticas en el siglo XXI. *Revista Culturas PSI/PSY Cultures*, 1, p. 45-63.

Duarte, Luiz Fernando D. (2013b). Artes ambientais e sociedade: paisagem como projeto no Ocidente. In: Reinheimer, Patricia & Parracho, Sabrina (orgs.). *Manifestações artísticas e ciências sociais: reflexões sobre arte e cultura material*. Rio de Janeiro: Folha Seca, p. 47-60.

Duarte, Luiz Fernando D. (2011). Damascus in Dahlem: art and nature in Burtle Marx' tropical landscape design. *Vibrant*, 8/1, p. 495-509.

Duarte, Luiz Fernando D. (2004). A pulsão romântica e as ciências humanas no Ocidente. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 19/55, p. 5-18.

Duarte, Luiz Fernando D. (1986a). *Da vida nervosa (nas classes trabalhadoras urbanas)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/CNPq.

Duarte, Luiz Fernando D. (1986b). Classificação e valor na reflexão sobre identidade social. In: Cardoso, Ruth (org.). *A aventura antropológica. Teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 69-92.

Dumont, Louis. (1995). Entretien, *Le Monde*.

Dumont, Louis. (1991). *Homo Æqualis II. L'Idéologie Allemande. France, Allemagne et retour*. Paris: Gallimard.

Dumont Louis. (1986). L'individu et les cultures. *Communications*, 43 (Le croisement des cultures), p. 129-140. Disponível em <http://www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_1986_num_43_1_1644>. Acesso em 21 mar. 2017.

Dumont, Louis (1985) [1983]. *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.

Dumont, Louis. (1983). *Affinity as value: marriage alliance in South India with comparative essays on Australia*. London: University of Chicago Press.

Dumont, Louis. (1978a). Préface à l'édition Tel. In: Dumont, Louis. *Homo Hierarchicus*. Paris: Gallimard.

Dumont, Louis. (1978b). Vers une théorie de la hiérarchie. In: Dumont, Louis. *Homo Hierarchicus*. Paris: Gallimard, p. 396-403.

Dumont, Louis. (1977). *Homo Æqualis: génèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Paris: Gallimard.

Dumont, Louis. (1972). *Homo Hierarchicus*. London: Palladin.

Durkheim, Émile. (1970) [1898]. L'individualisme et les intellectuels. In: Filloux, Jean-Claude (org.). *La science sociale et l'action*. Paris: PUF.

Enthoven, Jean-Paul. (1984). Dumont, l'intouchable (entretien). *Revue Européenne des Sciences Sociales (Cahiers Vilfredo Pareto)*, XXII/68, p. 29-33.

Figueira, Sérvulo. (1985). *Cultura da psicanálise*. São Paulo: Brasiliense.

Figueira, Sérvulo. (1981). *O contexto social da psicanálise*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

Franchetto, Bruna; Cavalcanti, Maria Laura & Heilborn, Maria Luiza. (1981). Antropologia e feminismo. *Perspectivas Antropológicas da Mulher 1*. Rio de Janeiro, Zahar Editor, p. 13-47.

Fry, Peter. (1982). *Para inglês ver*. Rio de Janeiro: Zahar.

Galey, Jean-Claude. (1991). Dumont, Louis. In: Bonte, Pierre (org.). *Dictionnaire de l'éthnologie et de l'anthropologie*. Paris: PUF.

Galey, Jean-Claude (org.). (1984). *Différences, valeurs, hiérarchie (mélanges offertes à Louis Dumont)*. Paris: EHESS.

Galey, Jean-Claude. (1982). The spirit of apprenticeship in a master craftsman. In: Madan, Triloki Nath (org.). *Way of Life. King, householder, renouncer: essays in honour of Louis Dumont*. Paris: Ed. de la MSH, p. 3-22.

Haynes, Naomi. (2017). Contemporary Africa through the theory of Louis Dumont. *Sociologia & Antropologia*, 7/3 [neste volume]

Heilborn, Maria Luiza. (2004). *Dois é par: gênero e identidade sexual em contexto igualitário*. Rio de Janeiro: Garamond.

Heilborn, Maria Luiza. (1999). Construção de si, gênero e sexualidade. In: Heilborn, Maria Luiza (org.). *Sexualidade: o olhar das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed. p. 40-58.

Heilborn, Maria Luiza. (1995). O que faz um casal, casal? Conjugalidade, igualitarismo e identidade sexual em camadas médias urbanas. In: Ribeiro, Ana Clara Torres & Ribeiro, Ivete (orgs.). *Família em processos contemporâneos: inovações culturais na sociedade brasileira*. São Paulo: Edições Loyola.

Heilborn, Maria Luiza. (1984). Visão de mundo e *éthos* em camadas médias suburbanas no Rio de Janeiro. In: Rodrigues, Leôncio Martins et al. *Ciências Sociais Hoje*. São Paulo, Cortez, p. 88-99.

Heilborn, Maria Luiza et al. (2006). *O aprendizado da sexualidade. Reprodução e trajetórias sociais de jovens brasileiros*. Rio de Janeiro: Garamond/Fiocruz.

Houseman, Michael. (2015). The hierarchical relation: a particular ideology or a general model? *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5/1, p. 251-269.

Iteanu, André. (2013). The two conceptions of value. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3/1, p. 155-171.

Iteanu, André. (2009). Hierarchy and power: a comparative attempt under asymmetrical lines. In: Rio, Knut M. & Smedal, Olaf H. (orgs.). *Hierarchy: persistence and transformation in social formations*. Oxford: Berghahn.

Iteanu, André & Moya, Ismaël. (2015). Introduction: Mister D.: radical comparison, values, and ethnographic theory. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5/1, p. 113-136.

Kapferer, Bruce. (2010). Louis Dumont and a holist anthropology. In: Otto, Ton & Bubandt, Nils (orgs.). *Experiments in holism: theory and practice in contemporary anthropology*. Chichester: Wiley & Blackwell.

Lanna, Marcos. (1996). Reciprocidade e hierarquia. *Revista de Antropologia*. São Paulo, 39/1, p. 111-144.

Lardinois, Roland. (1995). Louis Dumont et la science indigène. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 15.

Leirner, Piero de C. (2003). *Hierarquia e individualismo em Louis Dumont*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (Coleção Passo-a-Passo).

Macfarlane, Alan. (1992). Louis Dumont and the origins of individualism. *Cambridge Anthropology*, 16/1, p. 1-28.

Madan, Triloki Nath (org.). (1982). *Way of life. King, householder, renouncer: essays in honor of Louis Dumont*. Paris: MSH.

Marriott, McKim. (1976). Hindu transactions: diversity without dualism. In: Kapferer, Bruce (org.). *Transaction and meanings*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, p. 109-142.

Marriott, McKim. (1969). A review of *Homo hierarchicus* by L. Dumont. *American Anthropologist*, 71, p. 166-175.

Mosko, Mark S. (2015). Unbecoming individuals: the partible character of the Christian person. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5/1, p. 361-393.

Mosko, Mark. (2010). Partible penitents: dividual personhood and Christian practice in Melanesia and the West. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 16/2, p. 215-240.

Moya, Ismaël. (2015). Unavowed value: economy, comparison, and hierarchy in Dakar. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5/1, p. 151-172.

Needham, Rodney. (1987). Hierarchy. In: Needham, Rodney. *Counterpoints*. Berkeley: University of California Press.

Oliveira, Luís Roberto Cardoso de. (1984). Compreensão e comparação em Max Weber e Louis Dumont. *Anuário Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 66-94.

Otto, Ton; Willerslev, Rane. (2013). Introduction: Value as theory. Comparison, cultural critique, and guerilla ethnographic theory. Part I. Special Issue of *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 3/1, p. 1-20.

Parkin, Robert. (2003). *Louis Dumont and hierarchical opposition*. Oxford: Berghahn.

Parkin, Robert. (1994). Equality, hierarchy and temperament. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 25/1, p. 69-76.

Peirano, Mariza. (1998). When anthropology is at home: the different contexts of a single discipline. *Annual Review of Anthropology*. 27, p. 105-128.

Peirano, Mariza. (1997). Onde está a antropologia? *Mana*, 3/2, p. 67-102.

Peirano, Mariza. (1991a). Diálogos, debates e embates. In: *Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas*. Brasília: Editora UnB.

Peirano, Mariza. (1991b). Uma antropologia no plural. In *Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas*. Brasília: Editora UnB.

Peirano, Mariza. (1991c). The anthropology of anthropology: the Brazilian case. Brasília: UnB. Série Antropologia, 110.

Peirano, Mariza. (1988). Are you catholic? Relato de viagem, reflexões teóricas e perplexidades éticas. *Dados*, 31/2, p. 219-242.

Peirano, Mariza. (1987). A Índia das aldeias e a Índia das castas. *Dados*, 30/1, p.109-122.

Peirano, Mariza. (1985). O antropólogo como cidadão. *Dados*, 28/1, p. 29-43.

Pina Cabral, João de. (2007). A pessoa e o dilema brasileiro: uma perspectiva anticesurista. *Novos estudos Cebrap*, 78, p. 95-111. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002007000200010&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 11 jul. 2017.

Ribeiro, Fernando Rosa. (1995a). A construção da nação na África do Sul: a ideologia individualista e o *apartheid*. *Anuário Antropológico*, 94. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 161-188.

Ribeiro, Fernando Rosa. (1995b). "Apartheid" and "democracia racial": South Africa and Brazil in contrast. Tese de Doutorado. Universidade de Utrecht.

Ribeiro, Fernando Rosa. (1993). *Apartheid* e democracia racial: raça e nação no Brasil e na África do Sul. *Estudos Afro-Asiáticos*, 24, p. 95-120.

Robbins, Joel. (2015a). On happiness, values, and time: the long and the short of it. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5/3, p. 215-233.

Robbins, Joel. (2015b). Dumont's hierarchical dynamism: Christianity and individualism revisited. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5/1, p. 173-195.

Robbins, Joel. (2011). Crypto-religion and the study of cultural mixtures: anthropology, value, and the nature of syncretism. *Journal of the American Academy of Religion*, 79/2, p. 408-424. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/23020432>>. Acesso em 23 jan. 2017.

Robbins, Joel. (2007a). Between reproduction and freedom: morality, value, and radical cultural change. *Ethnos*, 72/3, p. 293-314.

Robbins, Joel. (2007b). Continuity thinking and the problem of Christian culture. *Current Anthropology*, 48/1, p. 5-38.

Robbins, Joel. (2004). *Becoming sinners. Christianity and moral torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

Robbins, Joel. (1994). Equality as a value: ideology in Dumont, Melanesia and the West. *Social Analysis*, p. 21-69.

Russo, Jane A. (1993). *O corpo contra a palavra: as terapias corporais no campo psicológico dos anos 80*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

Sahlins, Marshall. (2011). What kinship is (part one). *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 17, p. 2-19.

Salem, Tania. (2007). *O casal grávido. Disposições e dilemas da parceria igualitária*. Rio de Janeiro: Ed. FGV.

Salem, Tania. (2006). Tensões entre gêneros nas classes populares: uma discussão com o paradigma holista. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 12/2, p. 419-447.

Salem, Tania. (1992). A 'desposseção subjetiva': dos paradoxos do individualismo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 18/7, p. 62-77.

Salem, Tania. (1989). O casal igualitário: princípios e impasses. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 3/9, p. 24-37.

Salem, Tania. (1985). Família em camadas médias: uma revisão da literatura recente. *Boletim do Museu Nacional*, 54, p. 1-29 (Nova Série – Antropologia).

Stolcke, Verena. (2001). Gloria o maldición del individualismo moderno según Louis Dumont, *Revista de Antropologia*, 44/2, p. 7-37

Strathern, Marilyn. (1988). *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

Strenski, Ivan. (2014) [2008]. *Dumont on religion: difference, comparison, transgression*. London/New York: Routledge.

Tcherkézoff, Serge. Louis Dumont, a comparação das sociedades e o diálogo cultural. *Sociologia & Antropologia*, 7/3. [neste volume]

Tcherkézoff, Serge. (2011). La distinction de sexe, la sociologie holiste et les Îles Samoa. *L'Homme*, 198-199, p. 333-354. Disponível em <<http://lhomme.revues.org/22806>>. Acesso em 15 jul. 2017.

- Tcherkézoff, Serge. (1996). Les oppositions dualistes (droite/gauche). La politique française récente et l'anthropologie des classifications. *Gradhiva*, 20, p. 67-82.
- Tcherkézoff, Serge. (1993). L'“Individualisme” chez Louis Dumont et l'anthropologie des idéologies globales. Génèse du Point de Vue Comparatif, 1^{ère} Partie. *Anthropologie et Sociétés*, 17/3, p. 141-158.
- Tcherkézoff, Serge. (1992). La question du ‘genre’ à Samoa. De l'illusion dualiste à la hiérarchie des niveaux. *Anthropologie et Sociétés*, 16/2, p. 91-117.
- Théry, Irène. (2010a). Le genre: identité des personnes ou modalité des relations sociales?. *Revue Française de Pédagogie*, 171, p. 103-117. Disponível em <<http://rfp.revues.org/1923>>. Acesso em 14 jul. 2017.
- Théry, Irène. (2010b). *Qu'est-ce que la distinction de sexe ?* Bruxelas: Yapaka.
- Théry, Irène. (2001). La côte d'Adam. Retour Sur Le Paradoxe Démocratique. *Esprit*, 273/3-4, p. 10-22.
- Toffin, Gérard. (1999). Louis Dumont (1911-1998). *L'Homme*, 39/150, p. 7-14.
- Varenne, Henri. (1977). *Americans together. Structured diversity in a Midwestern town*. New York: Teachers College Press.
- Velho, Gilberto. (2001). Família e parentesco no Brasil contemporâneo: individualismo e projetos no universo de camadas médias. *Interseções. Revista de Estudos Interdisciplinares*, 3/2, p. 45-52.
- Velho, Gilberto. (1998). *Nobres & anjos: um estudo de tóxicos e hierarquia*. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getulio Vargas.
- Velho, Gilberto. (1986). *Subjetividade e sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Velho, Gilberto. (1981). *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Velho, Gilberto & Figueira, Sérvulo (orgs.). (1981). *Família, psicologia e sociedade*. Rio de Janeiro: Campus.
- Velho, Otávio. (1984). As bruxas estão soltas e o fantasma do funcionalismo. *Boletim do Museu Nacional*. Rio de Janeiro, 48. (Nova Série – Antropologia).

- Vilaça, Aparecida. (2015). Dividualism and individualism in indigenous Christianity: a debate seen from Amazonia. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5/1, p. 197-225.
- Viveiros de Castro, Eduardo. (2002). O problema da afinidade na Amazônia. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.
- Viveiros de Castro, Eduardo. (2001). GUT feelings about Amazonia: potential affinity and the construction of sociality. In: Rival, Laura M. & Whitehead, Neil L. (orgs.). *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press, p. 19-43.
- Viveiros de Castro, Eduardo. (2000). Atualização e contraefetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo de parentesco. *Ilha. Revista de Antropologia*, 2/1, p. 5-46.
- Viveiros de Castro, Eduardo. (1998). Dravidian and related kinship systems. In: Godelier, Maurice; Trautmann, Thomas R. & Fat, Franklin Tjon Sie (orgs.). *Transformations of kinship*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, p. 332-385.
- Viveiros de Castro, Eduardo. (1993). Alguns aspectos da afinidade no dravidianato amazônico. In: Cunha, Manuela Carneiro da & Viveiros de Castro, Eduardo (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP/Fapesp, 149-210.
- Viveiros de Castro, Eduardo & Araújo, Ricardo B. de. (1977). Romeu e Julieta e a origem do Estado. In: Velho, Gilberto (org.). *Arte e sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Yan, Yunxiang. (2010). The Chinese path to individualization. *British Journal of Sociology*, 61/3, p. 489-512.
- Yan, Yunxiang. (2009). *The individualization of Chinese society*. Oxford/New York: Berg.

O VALOR DOS VALORES: LOUIS DUMONT NA ANTROPOLOGIA CONTEMPORÂNEA

Resumo

Trata-se de uma revisão dos principais focos de influência do pensamento de Louis Dumont nas ciências sociais contemporâneas, mostrando as diversas correntes analíticas em que sua contribuição tem sido frutífera, com ênfase em diferentes aspectos de suas teorias e interesses etnográficos. Os estudos do parentesco e da religião, a interpretação da configuração cultural indiana, a teoria da “hierarquia” e o “holismo metodológico”, a história e a sociologia da “ideologia do individualismo”, o estatuto da noção de “totalidade”, a dinâmica da mudança cultural, a dimensão ética da noção de “valor” e a antropologia da cultura ocidental são os principais domínios da influência atual evocados.

Palavras-chave

Valor;
hierarquia;
holismo;
individualismo;
totalidade.

THE VALUE OF VALUES: LOUIS DUMONT IN CONTEMPORARY ANTHROPOLOGY

Abstract

This is a review of the main foci of influence of Louis Dumont's thought in contemporary social sciences. Several analytical currents will be described in which his contribution has been effective, with an emphasis on different aspects of his theories and ethnographic interests. The main areas currently influenced by his work investigated in this article are: kinship and studies of religion; the interpretation of the Indian cultural configuration; the theory of “hierarchy” and “methodological holism”; the history and sociology of the “ideology of individualism”; the status of the notion of “totality”; the dynamics of cultural change; the ethical dimension of the notion of “value”; and the anthropology of Western culture.

Keywords

Value;
hierarchy;
holism;
individualismo;
totality.