

CASTAS, RAÇAS E A POLÍTICA COLONIAL NA ÍNDIA*

Andreas Hofbauer  

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho

As castas têm sido vistas recorrentemente como a instituição social central da Índia. Na sua obra clássica, *Homo hierarchicus* (1992 [1966]), Louis Dumont opõe o “princípio hierárquico” que organizaria a sociedade indiana ao fenômeno do racismo, que esse eminente antropólogo associa à modernidade.¹ Diferentemente do sistema das castas, o racismo é relacionado, por Dumont, a sociedades nominalmente igualitárias, nas quais perdurariam desigualdades justificadas com base em argumentos biológicos. Dessa forma, o cientista social francês não somente reforça as teses dos chamados orientalistas, que desde o século XVIII traçavam, por meio de suas análises e discursos, uma linha divisória clara entre o que entendiam ser o Oriente e o que seria o mundo ocidental,² mas, com base numa análise estruturalista clássica, cria mais um argumento a favor de uma distinção entre desigualdades decorrentes de “uma lógica/ordem racial” e desigualdades ligadas ao sistema das castas.

Casta e raça são, sem dúvida, dois conceitos relevantes, que ganharam importância fundamental na expansão colonial europeia, por meio dos quais não somente diferenças, mas, acima de tudo, desigualdades foram articuladas e, não raramente, justificadas. Eles apareceram não somente em narrativas de agentes políticos, mas tornaram-se também

* A pesquisa que resultou na confecção deste texto contou com o apoio da Capes e do CNPq.

1 Louis Dumont, *Homo hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações*, São Paulo: Edusp, 1992, pp. 313-314.

2 Cf., por exemplo, Edward Said, *Orientalism*, Nova York: Pantheon, 1978.

importantes conceitos em análises científicas. No Brasil contemporâneo, os estudos sobre a discriminação de negros ocorrem, em sua imensa maioria, dentro de uma espécie de “paradigma racial” (vide a importância histórica da chamada sociologia das relações raciais). A dominância da categoria “raça” nessas reflexões pode ser considerada um produto histórico. Vale lembrar aqui que, nos primórdios do tráfico transatlântico, esse termo não era usado nem pela elite branca nem pelos africanos e seus descendentes; ou que, no Brasil do século XIX, viajantes e até mesmo cientistas – como Henry Koster³ e Francisco Soares Franco⁴ – empregavam, em diversos momentos, a palavra “casta” como sinônimo de raça; e, ainda, que estudiosos associados à Escola Paulista de Sociologia, como Fernandes, Ianni e Cardoso,⁵ recorriam ao termo “sociedade de casta” para caracterizar o regime escravista.

No caso da Índia, parece ter ocorrido um processo inverso. Quando os lusitanos chegaram a este subcontinente asiático, recorriam à palavra portuguesa “casta” para se referir a um tipo de formação grupal que se destacava por uma rigorosa obediência à norma da endogamia vinculada ao exercício de profissões específicas. Contudo, aqui e acolá, os termos “casta” e “raça” apareciam também num único discurso para designar o mesmo grupo humano – uma tendência que teve seu auge no período do colonialismo britânico. Percebe-se que, desde muito cedo, o princípio hereditário e a defesa de uma ordenação societal hierárquica fizeram parte da maioria das concepções definidoras tanto da categoria “casta” quanto do conceito “raça”. Maiores discussões surgiriam sobre se e até que ponto questões de ordem fenotípica serviriam para definir castas.

3 Henry Koster, *Viagens ao nordeste do Brasil*, São Paulo: Ed. Nacional, 1942.

4 Francisco Soares Franco, *Ensaio sobre os melhoramentos de Portugal e do Brasil*, Lisboa: Imprensa Nacional, 1821.

5 Cf. Florestan Fernandes. “Cor e estrutura social em mudança” in Roger Bastide e Florestan Fernandes, *Branços e negros em São Paulo* (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971), pp. 86-89; Fernando Henrique Cardoso e Octávio Ianni, *Côr e mobilidade social em Florianópolis*, São Paulo: Ed. Nacional, 1960, p. 229.

De qualquer modo, casta – além dos termos locais *varna* e *jati* – se tornaria a categoria predominante para falar das diferenças e desigualdades na Índia.⁶

O objetivo deste artigo não é revisitar a extensa bibliografia sobre castas na Índia com o objetivo de elaborar mais uma crítica à obra de Dumont. Tal tarefa já foi feita com maestria por diversos cientistas indianos, como os sociólogos Béteille⁷ e Gupta,⁸ ou ainda estudiosos como Chakrabarty⁹ e Chatterjee,¹⁰ ligados aos *subaltern studies*. O foco desta análise se volta para duas linhas de investigação e argumentação: para além de mostrar que aquilo que vem sendo chamado de “sistema de castas indiano” é produto de um longo processo histórico, procura-se chamar a atenção para as diversas conotações e significados políticos que os termos “casta” e “raça” assumiram nos embates do contexto colonial e nos primórdios do processo de *nation-building* na Índia. Ao entender casta e raça, acima de tudo, como marcadores de diferença, privilegia-se a análise de processos de inclusão e exclusão.

Além disso, o texto persegue outra proposta metodológica. Por meio de dois trabalhos importantes sobre a história das castas na Índia, busca-se debater duas estratégias analíticas cujos fundamentos se opõem: uma visão interpretativa “de dentro” (perspectiva antropológica clássica) e um olhar desconstrutivista voltado para as consequências das imposições coloniais. Meu argumento é que, embora se entendam como contrárias e excludentes, essas duas posições podem ser lidas como enfoques distintos que iluminam

6 Os quatro *varnas* (sistema classificatório que diferencia entre brâmanes, xátrias, vaixás e sudras) constituem até hoje um esquema ordenador de referência fundamental (os “intocáveis” – dalits – são excluídos deste sistema); além disso, há as milhares de *jatis* – “subcastas” (cada uma delas associada a um dos quatro *varnas*) – que orientam, na vida cotidiana, as interações sociais. O termo português “casta” fundiria os termos locais *varna* e *jati*.

7 André Béteille, “Caste in Contemporary India”, in Christopher J. Fuller (org.), *Caste Today*, Nova Déli: Oxford University Press, 1996, pp. 150-179.

8 Dipankar Gupta, *Interrogating Caste: Understanding Hierarchy & Difference in Indian Society*, Nova Déli New Delhi: Penguin Books, 2000.

9 Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton: Princeton University Press, 2000.

10 Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton: Princeton University Press, 1993.

diferentes aspectos importantes da problemática. Advogo, assim, por uma pluralidade de perspectivas analíticas, entendendo ser possível elaborar uma visão mais multifacetada da importância sociocultural de categorias tão marcantes como casta e raça e dos diferentes significados que lhes foram adscritos ao longo da história.

Posicionamentos acadêmicos

A maioria dos pesquisadores hoje entende que o colonialismo britânico contribuiu, de forma decisiva, para (re)modelar o fenômeno social das castas e redimensionar sua importância social, embora haja, evidentemente, divergências no que diz respeito à avaliação do peso e do teor dessa intervenção. A polarização no debate se dá entre concepções substancialistas, segundo as quais existe algo como um substrato cultural indiano (hindu) que tem garantido certa continuidade nos processos históricos, e análises de teor desconstrutivista, que atribuem à ação colonial e aos discursos hegemônicos (“episteme colonial”¹¹) a responsabilidade pela enorme relevância social que as castas ganharam na Índia.

Incorporando as premissas básicas das críticas pós-coloniais, Nicholas Dirks tenta mostrar que, na Índia pré-colonial, havia uma pluralidade de “unidades de identidade social”. Segundo o antropólogo norte-americano,

11 Partindo de ideias fundamentais de Foucault acerca do conceito de *episteme*, pesquisadores(as) associados(as) aos estudos pós-coloniais e decoloniais vêm operando com a noção de “episteme colonial” para chamar a atenção para as diversas formas de imposição, violência e destruição intrínsecas ao processo da colonização europeia, cujos efeitos perdurariam até hoje. Por exemplo: Gayatri Spivak, “Can the Subaltern Speak?” in Cary Nelson e Larry Grossberg (orgs.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (Chicago: University of Illinois Press, 1988), pp. 271-313; Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*; e Sujata Patel, “Towards Internationalism: Beyond Colonial and Nationalist Sociologies” in Michael Kuhn e Shujiro Yazawa (orgs.), *Theories about Strategies against Hegemonic Social Sciences* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013), pp. 213-232. Esses são apenas três dos nomes de renomados(as) estudiosos(as) indianos(as) que têm analisado aspectos importantes da “episteme colonial” no contexto indiano.

Comunidades de templos, grupos territoriais, segmentos de linhagens, unidades familiares, cortejos reais, subcastas de guerreiros, “pequenos” reinos, grupos ocupacionais de referência, associações agrícolas ou comerciais, redes de devoção e comunidades sectárias, inclusive sociedades cabalísticas sacerdotais, eram apenas algumas das unidades significativas de identificação, todas elas em diversos momentos muito mais importantes que qualquer metonímia uniforme de agrupamentos de “casta” endogâmicos. Casta foi apenas uma categoria entre muitas outras”.¹²

Teriam sido, acima de tudo, métodos de classificação administrativa coloniais, como censos, que fizeram com que a casta se tornasse a categoria essencial de diferenciação social – mas isto não teria ocorrido antes do século XIX. Dirks avalia que a transformação das castas em categoria social dominante foi fundamental para a manutenção da ordem social, na medida em que auxiliava e legitimava o exercício do poder colonial.¹³ O pesquisador não deixa dúvida de que o surgimento de novas formas de sociabilidade devia-se à intervenção colonial britânica na região:

O colonialismo produziu na Índia novas formas de sociedade que têm sido vistas como tradicionais; a própria casta como a conhecemos hoje não é uma sobrevivência residual de uma Índia antiga, mas uma forma especificamente colonial (i.e., um substituto) da sociedade civil que tanto justificou quanto deu suporte a uma visão orientalista.¹⁴

Já a antropóloga britânica Susan Bayly vê uma relação entre o declínio paulatino do reino dos mughals e um fortalecimento das identidades de castas. O vácuo de poder teria propiciado o surgimento de entidades dinásticas

12 Nicholas B. Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton: Princeton University Press, 2001, p. 13. Todas as traduções são do autor do presente artigo.

13 Dirks, *Castes of Mind*, p. 15.

14 Dirks, *Castes of Mind*, p. 60.

cujas elites teriam se apoiado em certas formas de saber e organização local, usando-as como instrumento de dominação. Conhecimentos antigos manifestos em textos sagrados teriam assumido assim um papel fundamental nos processos de reorganização social e política, na medida em que, ao longo do século XVIII, os sacerdotes brâmanes, guardiões dos escritos sagrados e desde há muito tempo organizados na estrutura de castas, ganharam cada vez mais influência em diversas cortes. É contra argumentações deste tipo que Dirks lança farpas, uma vez que, segundo ele, atribuem aos próprios colonizados a responsabilidade pelo enrijecimento de um sistema sociopolítico extremamente hierárquico e explorador: segundo o autor, tais considerações dariam excessivo relevo a um estado quase anárquico surgido após a implosão do Estado mughal e à subsequente – suposta – fraqueza e instabilidade do domínio britânico, para, a seguir, destacar a participação ativa e decisiva não apenas das elites, mas de boa parte da população indiana nas transformações do fenômeno social das castas (*Indian agency*). Em vez de focar nos efeitos das intervenções coloniais, a tendência seria a de culpabilizar a própria população local pela radicalização e pelo aprofundamento das relações hierárquicas e, conseqüentemente, das desigualdades sociais.¹⁵ Bayly, por sua vez, critica enfaticamente aquelas interpretações que ignoram as tradições locais ao explicar as transformações sociopolíticas e creditam o surgimento de um sistema de castas uniforme a ficções orientalistas e discursos coloniais essencializantes:¹⁶ a Índia não veio a “comportar-se como uma sociedade de castas ‘tradicional’ porque os europeus assim a perceberam e construíram”.¹⁷ Para esta pesquisadora, casta se transformou em “uma força dinâmica na vida e no pensamento indianos”; pois “ela [a casta] tornou-se parte daquilo que as pessoas fazem e dizem em qualquer momento sobre as convenções e valores que definem como sendo da ‘sociedade de casta’”.¹⁸

15 Dirks, *Castes of Mind*, p. 310.

16 Susan Bayly, *Caste, Society and Politics in India From the Eighteenth Century to the Modern Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 11, 366, 373.

17 Bayly, *Caste, Society and Politics*, p. 373.

18 Bayly, *Caste, Society and Politics*, p. 7.

Ambas as abordagens trazem contribuições importantes para o debate e, por isso, vou aproveitá-las aqui no sentido de criar duas perspectivas, ou melhor, dois tipos de foco, sobre uma mesma problemática: a constituição, reformulação e redimensionamento das castas na Índia. Se análises de teor pós-colonial, como a de Dirks, iluminam, em primeiro lugar, o papel dos discursos hegemônicos nos diversos processos transformadores provocados pela intervenção colonial britânica, trabalhos como o de Bayly trazem mais detalhes sobre as práticas e os costumes locais. Quero lembrar ainda outra posição, de certo modo intermediária entre Bayly e Dirks, cujas ponderações também podem servir como valiosa referência analítica. Num livro sobre religião e modernidade na Índia, em que o tema “casta” aparece também como uma referência constante. Peter Van der Veer, antropólogo holandês, defende um procedimento metodológico que denomina *interactional history*, sugerindo que a análise deve focar não somente as interações históricas que se desenrolam nos diversos jogos de poder, mas também as categorias-chave por meio das quais estes processos são analisados; nas palavras do autor, “atenção especial devia ser dada às estruturas [*frameworks*] que emergem nessas interações e se tornam categorias historiográficas inquestionadas”.¹⁹

Há um consenso entre os diversos autores (inclusive entre Dirks e Bayly) de que, na Índia pós-mughal, grande parte da população ainda não organizava suas vidas segundo “princípios” de casta (*jati* e *varna*), e que as fronteiras entre grupos de status eram mais fluidas e ambíguas do que viriam a ser a partir do final do século XIX. As normas de casta existentes foram aplicadas, de acordo com Bayly, mais como “pontos de referência” a serem negociados e ajustados aos respectivos contextos, e menos como um dogma inquestionável (*one-dimensional absolute*). “Neste período, [...] as fronteiras entre ‘puro’ e ‘impuro’, limpo e sujo, ‘casta’ e ‘tribo’

19 Van der Veer tenta mostrar como noções modernas de religião, raça e casta foram construídas ao longo do processo de formação dos Estados-nação – um processo que não pode ser pensado sem as múltiplas interações, encontros e desencontros entre colonizadores e colonizados (cf. Peter van der Veer, *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 11).

e até entre hindu e muçulmano eram ainda muito menos claramente definidas na vida cotidiana do que seria o caso depois”, escreve Bayly.²⁰ Lentos processos de transformação induziriam uma disseminação do fenômeno social das castas sobre praticamente todo o subcontinente, que seria acompanhada por um enrijecimento das fronteiras grupais e uma espécie de universalização dos hábitos e práticas sociais entendidos pelos próprios agentes sociais como característicos de cada um dos “grupos-castas”. A partir do estabelecimento da East India Company na região, as pressões sobre as elites e proprietários de terra locais constituíram, certamente, um impulso fundamental neste processo. Sobretudo a partir de 1820, administradores ligados à East India Company passaram a exigir de cada vez mais pessoas montantes crescentes de tributos. Teria sido neste contexto que grupos de ascendência nobre e proprietários de terra ligados a castas superiores (*twice-born patricians*) começaram a representar-se como defensores de princípios dhármicos (*dharmic standards*):²¹ eles incorporaram valores e hábitos fixados em diversos textos sagrados – desde convenções rigorosas de casamento até regras de comensalidade e, acima de tudo, um amplo sistema classificatório que divide as coisas e as ações humanas entre puras e impuras (poluídas) – que, a princípio, caracterizavam a vida dos brâmanes. Bayly argumenta que, juntamente com a crescente influência política dos brâmanes nos reinos locais, foram se espalhando também os *princípios dhármicos* no subcontinente indiano.²²

As pressões por tributos, que trouxeram instabilidade e insegurança para as elites rurais locais, repercutiram sobre a autorrepresentação e os comportamentos destes grupos: preocupados com a manutenção de seu status e de suas vantagens econômicas, teriam deixado de definir sua posição social elevada em primeiro lugar com base em suas propriedades rurais e assimilaram agora valores e hábitos *dhármicos*, oriundos de

20 Bayly, *Caste, Society and Politics*, p. 96.

21 *Dharma* é um conceito complexo e tem uma longa história no subcontinente indiano; ele diz respeito a princípios básicos da convivência humana que visam à manutenção da harmonia e justiça sociais e, portanto, a comportamentos corretos e apropriados.

22 Bayly, *Caste, Society and Politics*, p. 201; 205.

saberes manifestos em escritos sagrados dos brâmanes. À medida que tais normativas impunham os critérios de pureza e poluição (impureza) também sobre as relações sociais, as elites rurais agora “convertidas” tendiam, cada vez mais, a tratar os diversos grupos social e economicamente desfavorecidos (sem posse de terra), e também as chamadas “tribos”, como “intocáveis”, exigindo deles a execução de trabalhos considerados “inferiores” e “impuros”. Nas palavras de Bayly:

Famílias feudais que antes tinham definido seu honroso status acima de tudo em termos de direitos à posse de terra [...] agora reforçavam demandas de serviços e tributos ao impor códigos de servilidade ritualística a um crescente grupo de camponeses sem terra e a antigos meeiros “tribais”, os quais não tinham sido associados aos remove-dores de poluição “intocáveis”.²³

O acirramento da exploração provocou, amiúde, reações entre aqueles grupos que seriam identificados agora como castas inferiores ou intocáveis. Bayly aponta, nesse contexto, para outra questão que considera importante: as formas de resistência, geralmente, não punham em xeque a lógica de castas que estava se impondo. Ao contrário, a maioria dos grupos aderiu às convenções de pureza e hierarquia, buscando adaptá-las à sua realidade para, dessa forma, conquistar vantagens no jogo de poder local: “Com algumas notáveis exceções, os grupos que tentavam rebater estas pressões faziam-no invocando suas próprias versões da lógica jati e varna. Foi este o contexto no qual as experiências modernas das hierarquias de casta e uma barreira de poluição que permeia tudo se instaurou em âmbitos que até então tinham sido somente parcialmente bramanizados”.²⁴

Percebe-se que também essa linha de argumentação aponta não apenas para um, mas para múltiplos fatores que teriam sido responsáveis pela remodelação e transformação do fenômeno das castas na Índia.

23 Bayly, *Caste, Society and Politics*, p. 206.

24 Bayly, *Caste, Society and Politics*, p. 207.

Porém, um peso maior do que em outras análises – p. ex. a de Dirks – é atribuído a saberes locais, sobretudo à existência de um grande *corpus* de escritos sagrados. Bayly procura mostrar que as leituras e releituras desses textos ganhariam um papel fundamental nas disputas entre elites locais e colonizadores britânicos, sobretudo a partir da segunda parte do século XIX. Não negando o impacto dos discursos coloniais orientalistas, que assumiriam status de verdades científicas, Bayly dá também relevo às vozes da elite local que, geralmente formada em instituições de ensino britânicas, recorria aos saberes locais com o objetivo de elaborar estratégias para se opor ao colonizador. A análise de Bayly sugere, ao mesmo tempo, que as teses elaboradas pela maioria dos líderes do final do século XIX até a independência do país continuavam, de certo modo, presas ao saber colonial (consolidando-o até) e contribuíram, inclusive, para “substancializar” a noção das castas.

Essas ideias de Bayly convergem também com análises de alguns importantes sociólogos indianos contemporâneos. Ao rechaçar o modelo estruturalista estático das castas desenvolvido por Dumont, o sociólogo Dipankar Gupta, por exemplo, não nega a existência de uma espécie de padrão cultural específico; ele mostra, no entanto, que sempre existiram diversas noções de ordenação hierárquica (*multiple hierarchies*) que convivem numa relação de competição. Nenhuma casta aceitaria ser menos pura do que outra. Posições subalternas são explicadas nos mitos de origem geralmente por meio de referências a guerras perdidas, a chicanas ou a atos de ludíbrio de outros; nunca são atribuídas a comportamentos impuros do próprio grupo.²⁵ São, aliás, comportamentos grupais diretamente vinculados às noções de pureza que fazem autores como Gupta insistir numa diferenciação substancial entre sistema de castas e de raças. Se era comum encontrar cozinheiras negras e amas de leite nas casas dos senhores de escravos no Novo Mundo, argumenta Gupta, a presença de uma pessoa considerada intocável numa

25 Dipankar Gupta, “Caste, Race, Politics” in Sukhadeo Thorat Umakant (org.), *Caste, Race and Discrimination: Discourses in International Context* (New Delhi: Indian Institute of Dalit Studies, 2013), p. 77.

cozinha brãmene ou, ainda, o contato físico dos filhos dos brãmanes com o leite materno de uma casta inferior seriam circunstâncias impensáveis, que provocariam horror entre os membros da casta superior: uma tal convivência entre grupos superiores e inferiores seria algo totalmente impensável na Índia, devido à lógica da constituição e reprodução das castas.²⁶

Há consenso entre estudiosos de que a grande revolta de 1857, conhecida também como Sepoy Mutiny e Indian Rebellion, que começou como um levante de militares indianos (*sepoy*) e depois se voltou contra o domínio da East India Company, foi um marco para a história de toda a região. A Coroa britânica reagiu àquele choque com a dissolução da East India Company e impôs o “governo direto”, o chamado Raj britânico, sobre a Índia; como consequência direta dessa medida, a administração colonial começou a investir na produção de um conhecimento mais sistematizado sobre as populações locais: entendia-se que obter informações mais seguras era necessário para melhor administrar e controlar a colônia. Dirks vê nesta atitude o início de um processo de antropologização do conhecimento, que cumpria não somente objetivos estritamente administrativos, mas assumiria, com o tempo, um papel muito mais abrangente. Com a organização de amplos estudos censitários no final do século XIX, promovidos por administradores-antropólogos, a antropologia deixaria de ser um mero instrumento burocrático-administrativo para transformar-se numa “episteme administrativa”.²⁷ Os primeiros tijolos para a construção de um saber colonial teriam sido colocados, de acordo com essa leitura pós-colonial, pelos estudos chamados “orientalistas”, sobretudo pelas pesquisas nas áreas da linguística e da religião, a partir do final do século XVIII.²⁸

A constatação de Van der Veer de que as pesquisas voltadas para questões filológicas davam, aos poucos, lugar aos estudos marcados pela ciência da biologia complementam as reflexões de Dirks. Van der Veer

26 Gupta, *Interrogating Caste*, p. 42.

27 Dirks, *Castes of Mind*, p. 57.

28 Andreas Hofbauer, “Antropologia e pós-colonialismo: focando as castas na Índia”, *Ilha*, v. 19, n. 2 (2017), pp. 37-71.

considera igualmente a Grande Rebelião e, também, as descobertas de Darwin como marcos históricos importantes a partir dos quais a “ciência da raça” conquistava não somente prestígio acadêmico; suas “verdades” substituiriam, agora, as da religião cristã, inclusive para serem usadas como o mais importante “marcador de diferença colonial”.²⁹

Ao mesmo tempo, o antropólogo holandês vê nitidamente mais imbricamento do que Dirks na relação entre saber local e saber colonial. Assim, chama a atenção para o fato de que já no final do século XVII – portanto, bem antes de os chamados orientalistas iniciarem sua busca pelos “textos originários” da postulada civilização indo-europeia – Nilakantha Chaturdhara, um letrado brâmane de Maarastra, coletava e consultava cópias da epopeia Mahabharata de diferentes partes da Índia para comentá-las, indicando a melhor leitura. “De certa maneira”, conclui Van der Veer, “a filologia orientalista foi simplesmente sucessora da filologia bramânica”.³⁰

Construindo os fundamentos de um saber colonial

A análise de Bayly, por sua vez, destaca que, na segunda parte do século XIX, o fenômeno das castas começava a ser visto, tanto por letrados indianos classificados de *modernisers* quanto por teóricos europeus, como a característica definidora do que estava sendo construído como povo (“raça”), cultura e religião hindu. Havia um consenso entre a elite indiana no que dizia respeito à grande importância social das castas. No entanto, aqueles caracterizados por Bayly como *nation-builders* discordavam profundamente sobre o papel que as castas deviam ter numa futura nação independente: “[eles] estavam profundamente divididos sobre se as castas eram boas ou más para o hindu moderno, e se suas solidariedades podiam ser remodeladas, transformando-as num elemento vinculante de um imperativo nacional unificador”.³¹

29 Van der Veer, *Imperial Encounters*, p. 135.

30 Van der Veer, *Imperial Encounters*, p. 122.

31 Bayly, *Caste, Society and Politics*, p. 154.

Vários desses autodenominados “reformistas” acompanhavam de perto as teorias contemporâneas desenvolvidas no Ocidente por antropólogos, filólogos e biólogos (inclusive os estudos sobre eugenia), e as teses de influentes orientalistas, tais como as de W. Jones e M. Müller, não deixariam de ter reflexos sobre o que os “reformistas” pensavam sobre a Índia. Ao mesmo tempo, vamos ver que diversas reinterpretações locais no contexto das lutas anticoloniais contribuiriam, fundamentalmente, para remodelar o fenômeno das castas. No fundo, se desenrolaria um amplo debate entre intelectuais britânicos e indianos sobre a relação entre nação, religião e casta: como entender e como lidar com as diferenças e as desigualdades dentro do território indiano, de um lado, e como tratar a mesma questão concernente à relação entre colonizador e colonizado, de outro lado.

Uma “descoberta” importante para as discussões foi a do linguista Sir William Jones (1746-1794), jurista britânico que atuou na Suprema Corte de Calcutá no final do século XVIII. Seus estudos filológicos revelaram semelhanças notáveis entre o sânscrito, o grego e o latim, e sugeriram que as três línguas têm uma origem comum.³² A existência de um tronco linguístico – indo-europeu, como viria a ser chamado posteriormente –, que unia a maior parte das línguas europeias com a maior parte das línguas faladas na Índia, intrigaria por muito tempo inúmeros cientistas europeus. Mudaria, de certo modo, o olhar sobre a relação entre a civilização europeia e as populações indianas, uma vez que boa parte dos cientistas europeus já partia da premissa de que existia uma congruência entre línguas e raças humanas. A detecção desse nexos provocou sentimentos de identificação e aproximação, mas não sem que a posição de superioridade diante dos “irmãos indianos” fosse reafirmada. A identificação de um segundo tronco linguístico – as línguas dravidianas – no sul da Índia abriria o caminho para fundamentar uma teoria civilizatória indiana que se baseava no encontro entre duas raças. Foram, acima

32 Cf. William Jones, “Third Anniversary Discourse, on the Hindus, delivered 2d of February, 1786”, in *The Works of Sir William Jones*, Londres: Stockdale, Picadilly, Walker, Paternoster-Row, 1807, v. III, pp. 24-46.

de tudo, os estudos de Friedrich Max Müller que contribuiriam para o aprofundamento e aperfeiçoamento dessas teses.

O objetivo de estudar sânscrito era inicialmente outro: Jones queria fornecer à administração colonial acesso a uma compilação de textos antigos (*Manusmṛti*) que, de acordo com suas convicções, representavam um código de leis de tempos passados. A ideia era reconstituir uma espécie de *Ur-Text* (texto-primevo) e aplicá-lo como uma “lei hindu”, sem ter de depender da interpretação dos *pandits* (letrados hindus).³³ Assim, esse jurista-filólogo pôs-se a estudar sânscrito e conseguiu, de fato, traduzir o *Manusmṛti* (Institutes of Hindu Law or the Ordinances of Manu, 1794 – também chamado posteriormente de Lei de Manu), produzindo um trabalho intelectual que marcou época. Uma vez traduzido o compilado de textos que remontam provavelmente a um período entre os séculos II a.C. e III d.C., a administração colonial passou a ter em mãos a ansiada referência jurídica a que se referia, de fato, como “lei hindu”.

Uma parte significativa dos escritos gira em torno do conceito de *dharma*, que já foi traduzido de diversas maneiras: como lei, religião e prática, por exemplo (cf. nota 21). As diversas passagens do *Manusmṛti* contêm orientações e comentários (por vezes até contraditórios) sobre questões de ordem moral, comportamentos de homens e mulheres, deveres individuais (ciclo de vida) e grupais (“lógica” dos *varnas*), e sobre temas como as guerras (“justas”) e o ideal da não violência (*ahimsa*). Da mesma forma como nos escritos sagrados dos Vedas,³⁴ mais antigos do que o *Manusmṛti*, as castas aparecem como referência fundamental nas explicações a respeito dos diferentes hábitos e tarefas humanas. Pesquisas mais recentes³⁵ entendem que o *Manusmṛti* representava, originalmente, um conjunto de textos ritualísticos que se dirigiam, acima de tudo,

33 Bernard S. Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India*, Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 29.

34 Os Vedas são um corpo de textos religiosos composto de quatro escrituras: o Rig Veda, o Yajur Veda, o Sama Veda e o Atharva Veda.

35 Por exemplo, Romila Thapar, *Early India: From the Origins to AD 1300*, Berkeley: University of California Press, 2002.

aos brâmanes e xâtrias, os quais, nas releituras de letrados britânicos e, subsequentemente, de indianos reformistas, assumiriam características de um código de leis.

Cerca de um século após a revelação do *Manusmṛiti* ao mundo ocidental, o importante filólogo alemão radicado na Inglaterra, Max Müller (1823-1900), providenciaria, com a ajuda financeira da East India Company (entre 1849 e 1874), a tradução do Rig Veda (em devanágari: ऋग्वेद),³⁶ que – assim esperava o cientista – daria acesso aos fundamentos não apenas da teologia do povo hindu mas do fenômeno da religião em si. Ensinando filologia desde 1850 na Universidade de Oxford (em 1868 ele assumiu a primeira cátedra de ciência e filologia comparativa), Müller passou a dedicar-se cada vez mais aos estudos da religião, tornando-se fundador das ciências comparadas da religião. Suas pesquisas integravam e fundiam análises linguísticas e estudos da religião com preocupações que posteriormente se institucionalizariam como ciência da antropologia. Müller entendia que existe algo como uma verdade transcendente que se manifesta nas mais diversas religiões. O cristianismo seria a forma de religião mais desenvolvida; no entanto, o estudioso deixava claro que todas as religiões têm elementos do fenômeno religioso. As reflexões de Müller conjugavam ideias sobre forças transformadoras evolucionárias com concepções românticas a respeito de processos de declínio e de decadência que se expressariam nos fenômenos socioculturais e seriam capazes de alterar seu estado originário.

Ao analisar o pensamento de Müller, Van der Veer constata que a “ciência da religião”, tal como concebida pelo pesquisador teuto-britânico, seguia princípios metodológicos da filologia: procurava detectar os elementos essenciais da religião e os princípios das mudanças históricas que estariam por trás do fenômeno em questão. Esse raciocínio teria levado Müller a estudar o Rig Veda, tido como o conjunto de textos sagrados

36 O nome Rig Veda é uma composição de duas palavras sânscritas: *ṛc* (louvor, brilho) e *veda* (sabedoria, conhecimento, visão). A datação do texto é incerta. Há quem acredite que tenha sido elaborado entre 1.500 e 1.300 a.C. no Punjab.

fundacionais da religiosidade hindu (para Müller, os escritos mais antigos do mundo), para captar a suposta essência do fenômeno religioso.³⁷ Naquele momento, não havia nenhuma compilação do Rig Veda disponível na Índia. É um costume aparentemente secular que jovens brâmanes aprendam a memorizar partes da obra, inscrevendo o conhecimento por meio de técnicas mnemônicas em seus corpos – a recitação védica, como conhecimento incorporado, continua sendo uma prática viva na Índia e é desta forma que os conhecimentos passavam de geração para geração. Empenhado na execução do seu trabalho, o próprio Müller registrou o “susto” que hindus ortodoxos levaram quando perceberam que empreitada “um europeu bárbaro estava concluindo”.³⁸

Müller construiria suas teses principais a partir das interpretações do termo *arya*, que em sânscrito significa “homem nobre e honrado” e no Rig Veda designa os primeiros três (dos quatro) varnas: os brâmanes, os xátrias e os vaixás; excluídos deste status eram os sudras e os *dasyus* (ou *dasas*), estes últimos entendidos como “inimigos” ou “escravos”. Inspirado pelas revelações de Jones, Müller via nos *aryas* os fundadores de um tronco linguístico (das línguas indo-europeias) cujo local de residência originário se situava na Ásia central, e usaria o termo “arianos” (e também “raça ariana” e “raça de um povo”) para referir-se a tal “grupo primeiro”. O pesquisador justificou sua escolha da seguinte maneira:

Uma vez que uma filologia comparativa retraiu o nome *arya* da Índia até a Europa, revelando-o como o título original assumido pelos arianos antes de terem deixado seu lar comum, é normal que ele [o nome] deve ser escolhido como o termo técnico para a família de línguas que antigamente tinham sido designados indo-germânicas, indo-europeias, caucasianas ou jafetitas.³⁹

37 Van der Veer, *Imperial Encounters*, p. 111.

38 Van der Veer, *Imperial Encounters*, p. 117.

39 Apud Van der Veer, *Imperial Encounters*, p. 138.

Müller não tinha dúvida de que os arianos eram gente branca e civilizada que, num determinado momento da história, dividiu-se em dois ramos. Um, descrito como mais ativo e combativo, migrou para a Europa, onde teria criado também a ideia de nação; os arianos do sul, mais passivos e meditativos, teriam migrado para o Irã e para a Índia, onde se defrontaram com uma população de cor de pele escura – os *dasyus* – que acabaria sendo subjugada pelo povo mais avançado em termos civilizatórios.⁴⁰ As explicações subseqüentes de Müller apontavam para uma proximidade, se não união, entre hindus (indianos) e britânicos (europeus), como quando declarou, em 1855, que o mesmo sangue que corre nas veias de um soldado inglês corre nas veias do bengalês escuro.⁴¹ Ao mesmo tempo, o pesquisador não deixava de registrar a existência de um desnível civilizatório. Na medida em que não negava à população originária a capacidade de civilizar-se, Müller construiu também um discurso que permitia justificar o projeto colonizador britânico na região. Ou seja, as análises de Müller conseguiam conjugar a constatação de uma inferioridade com a de um potencial civilizatório tal qual o dos arianos do norte:

É curioso vermos como os descendentes [ingleses] da mesma raça [ariana], à qual os primeiros conquistadores e senhores da Índia pertenciam, voltam, depois de terem levado a cabo o desenvolvimento nórdico da raça jafetita, à sua terra primordial para cumprir o trabalho glorioso da civilização que seus irmãos arianos tinham deixado inacabado.⁴²

40 Romila Thapar, “The Theory of Aryan Race in India: History and Politics”, *Social Scientist*, v. 24, n. 1-3 (1996), p. 5.

41 Max Friedrich Müller, *The Language of the Seat of War in the East, with a Survey of the Three Families of Language, Semitic, Arian, and Turanian*, Londres: Williams and Norgate, 1855, p. 29. Cf. também Thomas R. Trautmann, *Aryans and British India*, Berkeley: University of California Press, 1997, p. 177.

42 Max Friedrich Müller, “On the Relation of Bengali to the Arian and Aboriginal Languages of India”, *Report of the British Association for the Advancement of Science*, 319-350 (1847), p. 349.

O tema da conquista, ligado ao ato de subjugar e civilizar, ganha ainda mais importância na tese acerca da chamada “invasão ariana” na própria Índia, que marcaria profundamente as discussões não somente sobre as diferenças étnico-raciais e linguísticas, mas, como veremos, também sobre a constituição e a origem das castas na Índia. Baseando-se no Rig Veda, Müller postulou que a tribo dos arianos, com seus guerreiros e cavalos, teria se deslocado para invadir as planícies. O avanço dos arianos – identificados agora geralmente com os brâmanes – resultou na submissão das populações locais, colocando-as diante de duas alternativas: ou seriam empurradas para as montanhas (daí teriam se originado as tribos residentes nas montanhas) ou incorporadas ao sistema social dos varnas como sudras (uma casta que não merecia o título de *arya*). Sobre as consequências para a população indígena – caracterizada pelo autor como “negra” –, Müller escreveu o seguinte: “Geralmente constatamos que é o destino da raça negra, quando posta em contato hostil com a raça jafetita, ser destruída e aniquilada ou ser colocada no estado de escravidão e degradação do qual ela somente se recupera, caso isto ocorra, por meio de um lento processo de assimilação”.⁴³ Desta forma, Müller apresentou uma teoria de duas raças entre as quais teria havido momentos de mistura e exclusão mútuas: a dos arianos, de tez clara e falante de línguas derivadas do sânscrito, teria invadido as terras de uma segunda raça, mais escura, que se encontrava num estágio inferior de civilização e pertencia ao tronco linguístico dravidiano.

No fim de sua vida, Müller aparentemente fazia um esforço para se distanciar de certos “exageros” de suas teses, reconhecendo que é impossível constatar uma congruência entre raça e língua (ele chama a atenção para o fato de haver um grande número de brâmanes no Decão que falam línguas dravidianas),⁴⁴ como escreve em 1888:

43 Müller, “On the Relation of Bengali”, p. 348.

44 Cf. Trautmann, *Aryans*, p. 196.

Eu afirmei diversas vezes que se eu digo ariano [*Aryas*] não me refiro nem a sangue, nem a ossos ou cabelo ou crânios; refiro-me simplesmente àqueles que falam uma língua ariana. A mesma coisa se aplica aos hindus, gregos, romanos, germânicos, celtas e eslavos. Quando falo deles, refiro-me a características não anatômicas. Os escandinavos de olhos azuis e cabelo claro podem ter sido conquistadores ou conquistados, eles podem ter adotado a língua de seus senhores escuros ou de seus súditos ou vice-versa. Falo de nada além de suas línguas quando os chamo de hindus, gregos, romanos, germânicos, celtas e eslavos; e neste sentido e apenas neste sentido digo que até o hindu mais preto representa um estágio da fala e do pensamento arianos mais antigo [anterior] do que os escandinavos mais claros. [...] Para mim, um etnólogo que fala da raça, do sangue, dos olhos e cabelo arianos é um pecador tão grande quanto um linguista que fala de um dicionário dolicocefálico ou de uma gramática braquicefálica.⁴⁵

Podemos afirmar que a maneira como Müller pensava a constituição de grupos humanos (raças) não reflete as teses do determinismo biológico “cristalino” que guiariam as reflexões e explicações de outros cientistas, como Risley, a respeito das diferenças entre as castas indianas. No entanto, suas conclusões sobre a relação entre língua, religião e civilização evidenciam em diversos momentos que argumentos filológicos se mesclam e, muitas vezes, cedem lugar a ideias emprestadas da biologia, uma ciência que se torna cada vez mais poderosa a partir de meados do século XIX. O conjunto dessas teses, baseadas em fundamentações por vezes ambíguas e até contraditórias, teria uma enorme repercussão tanto entre cientistas europeus quanto entre pensadores e “reformistas” políticos indianos.

De acordo com a antropóloga indiana Carol Upadhyya, as traduções dos textos sagrados e sua popularização influenciariam profundamente a maneira como a elite indiana emergente começava a modelar sua visão a

45 Max Friedrich Müller, *Biographies of Words and the Home of the Aryas*, Londres: Longmans, Green, and Co., 1888, p. 120.

respeito da história e das tradições culturais locais. O desenvolvimento de uma consciência nacionalista teria recebido um forte impulso na década de 1860, a partir da publicação dos escritos de Müller; a disseminação do termo *arya*, tal como concebido por esse filólogo, deixaria “uma forte marca na consciência coletiva das camadas superiores da sociedade indiana”, escreve Upadhyya.⁴⁶ Se a elaboração da “teoria ariana” é atribuída, em primeiro lugar, aos chamados “orientalistas” de origem europeia, Upadhyya credita sua popularização, sobretudo no meio da classe média, ao fato de tal teoria ter sido apropriada por uma ideologia nacionalista: “enquanto a teoria ariana emergiu do orientalismo, sua disseminação e sucesso ao colonizar a consciência da classe média instruída podem ser atribuídos à sua apropriação por parte da ideologia nacionalista”.⁴⁷

Saber colonial e processo de *nation-building*

A noção de uma raça indiana podia ser facilmente ajustada (adaptada) à ideia de uma nação indiana. Diversos discursos nacionalistas indianos do século XIX equiparariam *arya* a hindu e hindu a indiano; outros associaram o conceito de *arya* (em devanágari: आर्य) apenas às castas superiores, especialmente aos brâmanes; ou ainda às populações do norte da Índia, falantes da língua hindi.⁴⁸ A ideia de ter existido em tempos remotos uma era dourada, como descrita nos Vedas, que teria sido interrompida duas vezes – num primeiro momento pelo estabelecimento de um reino muçulmano (mughals) e posteriormente pelo poder colonial britânico –, alimentaria a elaboração de discursos nativistas e nacionalistas que reivindicariam a restauração da alegada ordem antiga.

46 Carol Upadhyya, “The Hindu Nationalist Sociology of G.S. Ghurye”, *Sociological Bulletin*, v. 51, n. 1 (2002), p. 33.

47 Upadhyya, “The Hindu Nationalist Sociology”, p. 34.

48 Upadhyya, “The Hindu Nationalist Sociology”, p. 35.

Dentre os muitos sábios indianos que investiram em releituras dos antigos textos em sânscrito para delas tirar ensinamentos não apenas sobre assuntos de ordem estritamente ética, mas também sobre a história e a constituição dos grupos humanos residentes na Índia e suas diferenças em relação ao povo colonizador, dois se destacaram: Dayananda Saraswati (1824-1883) e Swami Vivekananda (1863-1902). Ambos pregavam o retorno a uma ética que entendiam ser fundamentada nos Vedas e em outros textos antigos escritos em sânscrito, como as Vedanta (Upanishads) e Bhagavad Gita (Mahabharata).

Em sintonia com o pensamento de Müller, Dayananda Saraswati e Swami Vivekananda entendiam que esses escritos sagrados continham conhecimentos e verdades últimas que teriam sido perdidas ou distorcidas com o decorrer do tempo. Ambos passaram longos anos de suas vidas perambulando pela Índia como ascéticos. Ambos se opunham à hegemonia ritualística dos brâmanes, e não apenas pregavam o abandono das populares práticas de “idolatria” (uso ritualístico de imagens) e de diversas formas de oferendas (incluindo sacrifícios de animais), como também criticavam diferentes formas de desigualdades, como o tratamento discriminatório das mulheres e as inferiorizações justificadas pelo pertencimento a determinada casta. Além disso, os dois criaram organizações que visavam unir aspirações religiosas com a realização de projetos sociais, educativos e filantrópicos. Dayananda fundou em Bombaim, em 1875, a Arya Samaj (Sociedade dos Arianos), que se empenhou, por exemplo, em construir um grande número de escolas; já Vivekananda fundou, em 1897, a Ordem Ramakrishna.

Nos seus escritos, Dayananda e Vivekananda atribuíram os textos védicos à civilização mais antiga do mundo: proclamaram que a religião védica continha verdades universais que deveriam ser recuperadas não somente para o povo hindu, mas para o mundo inteiro. Assim, insistiam enfaticamente no fato de que os manuscritos antigos (especialmente os Vedas) deviam ser vistos como a origem e a fonte de toda moralidade, inclusive cristã, e que neles já podia se encontrar, mesmo que de forma

velada ou prefigurada, todas as descobertas científicas contemporâneas.⁴⁹ Chama a atenção, nesse contexto, o esforço que os dois pensadores faziam para embasar suas reflexões em argumentos tidos, na época, como científicos. Sobretudo Vivekananda não tinha dúvida de que a religião se baseava na razão.⁵⁰

Ao assumir uma linha de argumentação racional-cientificista que visava conquistar o respeito e a aceitação das tradições locais, inclusive da parte de intelectuais, religiosos e autoridades não indianas, pensadores como Dayananda e Vivekananda acabavam contribuindo para constituir a própria ideia de que existe uma religião hindu. E, de acordo com eles, essa forma de religiosidade une – ou melhor, deveria unir – todos os descendentes daqueles que escreveram os textos védicos. Percebe-se que o discurso elaborado pelos dois pensadores não apenas valorizava as tradições locais diante do colonizador, mas apontava também para a criação de um espírito de união anticolonial. O que estava em questão era integrar, se não fundir, as noções de Estado, nação e religião. Dayananda seria um dos primeiros a reivindicar o autogoverno (*swaraj*) para os indianos, usando este termo pela primeira vez em 1876, ao declarar que seria “um dever religioso” dos indianos livrar-se dos europeus e de todo o mal relacionado a eles.⁵¹

De acordo com Van der Veer, Vivekananda foi provavelmente o primeiro indiano a desenvolver e a divulgar a concepção de uma espiritualidade especificamente hindu. Nos seus discursos, não questionava a tese de Müller e de outros orientalistas, segundo a qual existiriam, na Índia, duas raças (arianos e não arianos); ele usava também frequentemente o termo “raça hindu” e atribuía sua “vitalidade” aos ideais religiosos arianos.⁵² Vivekananda contribuiu de maneira fundamental para sistema-

49 Van der Veer, *Imperial Encounters*, p. 81.

50 Van der Veer, *Imperial Encounters*, p. 74.

51 Ideias como estas seriam aprofundadas posteriormente por importantes nacionalistas hindus, como B. G. Tilak e V. D. Savarkar, autor do livro *Hindutva: Who is a Hindu?* (1928), que se tornaria uma espécie de manifesto do nacionalismo hindu.

52 Swami Vivekananda, *The Complete Works of Swami Vivekananda*, Calcutá: Ramakrishna Math & Ramakrishna Mission, 2006, p. 777.

tizar diferentes tradições e saberes indianos, tornando-os acessíveis a um público ocidental (ou ocidentalizado) mais amplo. Ao cumprir esta tarefa, destacou a espiritualidade como uma característica central da religiosidade hindu,⁵³ que na visão de Vivekananda seria, em termos éticos, superior ao materialismo ocidental, o qual, de acordo com ele, foi levado para a Índia por britânicos agressivos e arrogantes.⁵⁴ Se esse discurso visa consolidar a ideia de que o hinduísmo constitui a religião de um povo específico, contém, ao mesmo tempo, um forte toque nacionalista que deslegitima a ocupação britânica com argumentos morais.

Van der Veer lembra, nesse contexto, que a noção de *religião*, tal qual vinha sendo elaborada por importantes filósofos ocidentais como Kant, espelhava-se no modelo da religiosidade cristã, monoteísta, supostamente racional, e estava em sintonia com os ideais da modernidade ocidental.⁵⁵ Comparações com crenças e ritos não ocidentais, como aqueles encontrados na Índia, visavam fundamentar a própria ideia de religião, diferenciando-a de práticas descritas como mágicas, místicas e irracionais, atribuídas aos colonizados.⁵⁶ O antropólogo holandês demonstra que a reivindicação de Vivekananda do status de religião racional para o hinduísmo estava em plena concordância com os argumentos científicos da época. Nesse contexto, Van der Veer aponta para os diálogos intensos entre adeptos europeus da teosofia (Blavatsky, Besant) e pensadores e religiosos indianos, chamando a atenção para o fato de que o espiritismo, que contava entre os seus seguidores com diversos cientistas de renome (como Alfred Russel Wallace), era considerado parte integrante do mundo científico.⁵⁷

53 Van der Veer ressalta ainda a importância de Vivekananda na disseminação da ioga, que para esse pensador constitui um elemento central da espiritualidade hindu (Van der Veer, *Imperial Encounters*, p. 73).

54 Van der Veer, *Imperial Encounters*, p. 47.

55 Cf. também Stanley Jeyaraja Tambiah, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, bem como Talal Asad, "The Construction of Religion as an Anthropological Category" in *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993), pp. 27-54.

56 Van der Veer, *Imperial Encounters*, p. 26.

57 Van der Veer, *Imperial Encounters*, p. 80.

Vivekananda era, além de religioso, um homem letrado, um intelectual que conquistou respeito no Ocidente. Tinha formação acadêmica (completou o bacharelado em artes em 1884) e dedicou-se ao estudo de vários filósofos europeus (Hume, Kant, Hegel, entre outros). Entusiasmou-se com as teses evolucionistas e chegou a traduzir uma obra de Herbert Spencer (*Education*, 1861) para o bengali. Para além dos seus estudos da literatura sânscrita (sobretudo Vedanta), dialogou intensamente com o mundo acadêmico ocidental. Passou dois anos dando palestras nos Estados Unidos (e também na Inglaterra); recebeu, inclusive, convites para assumir cátedras em filosofia oriental (Universidade de Harvard, e uma posição similar na Universidade de Columbia), os quais declinou em razão da opção forte pela vida monástica.

Em 1893, Vivekananda representou a Índia no Parlamento Mundial de Religiões (no Instituto de Arte) em Chicago, onde sua palestra sobre o “hinduísmo” fez enorme sucesso. Ao se apresentar como representante da “mais antiga ordem de monges do mundo” – a ordem védica dos monges medicantes (*Sannyasins*) –, se disse orgulhoso de pertencer àquela religião que ensinou ao mundo tanto tolerância quanto aceitação universal⁵⁸ para, como em outras ocasiões, propagar os princípios e valores supostamente transcendentais do hinduísmo. A maneira como Vivekananda construiu a noção de espiritualidade hindu, em conexão com uma postura nitidamente anticolonialista, teve repercussões tanto fora do país quanto na Índia, onde marcaria futuras gerações de pensadores, desde Savarkar até Gandhi e Nehru.

Se é possível ouvir críticas ao rebaixamento das castas inferiores nos discursos nacionalistas de Dayananda e Vivekananda, não há neles, contudo, uma rejeição do ordenamento dos varnas em si. Ao contrário, as divisões védicas são mencionadas frequentemente como um ideal a ser restaurado. Havia a compreensão de que ocorreu um processo de decadência que teria levado à formação de milhares de jatis não conformes com as verdades védicas. Para os dois pensadores, essas divisões não

58 Apud Van der Veer, *Imperial Encounters*, p. 73.

tinham ligação direta com o hinduísmo. “O sistema de casta nada tem a ver com religião”, escreve Vivekananda em 1894.⁵⁹

De modo geral, o posicionamento de Vivekananda diante do tema “casta” era mais ambíguo do que o de Dayananda. O primeiro, que pertencia à casta dos Kayastha,⁶⁰ não somente acreditava ser possível distinguir os membros das castas pelas suas características físicas, mas também via a formação de castas como uma espécie de ordem natural que permitia aos seres humanos organizar os diferentes trabalhos por meio da especialização profissional. Problemas mais sérios teriam surgido onde tal diferenciação veio acompanhada de desprezo e discriminação. Em determinados momentos (como durante uma palestra em Oakland, 1900), Vivekananda admite, portanto, que “[casta possui seu] lado mau, [mas] seus benefícios superam suas desvantagens”.⁶¹ “A casta é boa”, reitera o autor no texto “*Vedanta in its application to Indian life*”: ela “é a única maneira natural para resolver as coisas da vida. Os homens têm de [must] criar grupos e não existe a possibilidade de livrar-se disto. Para onde você for, haverá castas. Mas isto não significa que deva haver aqueles privilégios [...]”.⁶²

Tanto Vivekananda quanto Dayananda criticaram o fenômeno da hereditariedade das jatis com o argumento de que tal prática não encontrava sustentação nos textos sagrados. Dayananda afirmava que na era dourada védica as crianças teriam sido integradas aos varnas de acordo com suas qualificações individuais e propõe o retorno a esse sistema, preservando os preceitos endogâmicos em prol da manutenção da integridade dos varnas. Na sua mais importante obra, *The Light of Truth* (1882 [1875]), escreve:

Classes de todas as pessoas deviam ser determinadas de acordo com suas qualificações, seus méritos e caráter [...] e de acordo com o fato de

59 Vivekananda, *The Complete Works*, p. 2053.

60 Os Kayastha eram tradicionalmente homens das letras, cujo “encaixe” no sistema de casta provocava grandes controvérsias.

61 Vivekananda, *The Complete Works*, p. 2070.

62 Vivekananda, *The Complete Works*, p. 801.

serem homens ou mulheres. Elas deviam também casar-se com pessoas de sua mesma classe, a saber, um brâmane com uma mulher brâmane; um xátria com uma mulher xátria: um vaixá com uma mulher vaixá, um sudra com uma mulher sudra. Se isto ocorrer e apenas quando isto acontecer, as pessoas cumprirão fielmente o dever de sua respectiva classe e assegurarão, deste modo, a harmonia perfeita.⁶³

Para Dayananda, um brâmane de uma família ortodoxa de Gujarat, os arianos védicos eram uma espécie de grupo humano primevo ao qual os Vedas tinham sido revelados por Deus e cuja língua – o sânscrito – era a mãe de todas as línguas.⁶⁴

O cientista político francês Christophe Jaffrelot avalia que a confrontação da *intelligentsia* indiana com a presença colonial ocidental teria desencadeado um processo específico de reforma cultural. De um lado, as ideias reformistas de pensadores como Dayananda reforçavam o mito de uma era dourada védica e contribuíam, de maneira fundamental, para reerguer a autoestima dos colonizados; de outro lado, legitimavam os varnas ancestrais e reivindicavam a incorporação neles de alguns valores individuais (p.ex., a valorização da ideia do mérito individual). Inspirando-se em diversos elementos do modelo de religião do colonizador para promover suas reformulações religiosas, esta geração de reformistas teve um papel central na remodelagem de tradições locais, solidificando o que viria a ser denominado “hinduísmo”.

“Sincretismo estratégico” é o termo proposto por Jaffrelot para essa “postura ideológica” de Dayananda: o retorno proposto aos Vedas poderia ser lido, portanto, como uma descoberta consciente e estratégica daqueles elementos nos textos sagrados que eram julgados propícios para fazer frente à influência ocidental; a tais escolhas se acrescentaria uma forte vontade de

63 Dayananda Maharishi Swami Saraswati, *The Light of Truth*, Nova Déli: Ram Gopal Shalwale, 1984, pp. 67-68.

64 Christophe Jaffrelot, *Religion, Caste and Politics in India*, Nova Déli: Primus, 2010.

reformat a sociedade por meio da assimilação de certos valores ocidentais que não entrassem em choque com o equilíbrio cultural hindu.⁶⁵

Jaffrelot chama ainda a atenção para o fato de que o discurso de Dayananda já continha todos os elementos-chave daquilo que viria a constituir-se como nacionalismo hindu: um passado glorioso, uma língua prestigiosa e uma terra histórica. “Aqui, a formação de uma tradição por meio da invenção de uma Idade de Ouro parece ser a formulação natural de uma ideologia pré-nacionalista”, conclui o cientista político.⁶⁶ Desta visão nativista também fazia parte a demonização do islã e dos muçulmanos. A obra *The Light of Truth*, de Dayananda, apresenta diversos trechos extremamente depreciativos acerca das tradições muçulmanas. Ele não somente nega que o Alcorão contenha a palavra de Deus, como descreve os adeptos do islã como seres imorais, agressivos e ignorantes (“Muçulmanos pilhando e saqueando templos hindus” e “Muçulmanos são a incorporação da intolerância religiosa e da ignorância” são dois subtítulos da obra de Dayananda).⁶⁷

Para o cientista político indiano Partha Chatterjee, as narrativas nacionalistas que começaram a ser elaboradas a partir do final do século XIX faziam menção aos muçulmanos somente para explicar a decadência e corrupção da sociedade hindu. Referindo-se a eles como invasores, assassinos, saqueadores e destruidores, o discurso hindu-nacionalista consolidaria a ideia de que os muçulmanos teriam invadido o território hindu e subjugado sua população, e que uma lenta regeneração de um suposto período áureo só se tornou possível a partir do desmantelamento do governo muçulmano pelas forças coloniais britânicas.⁶⁸

Ideias parecidas com aquelas de Dayananda foram articuladas por Jogendra Nath Bhattacharya (1850-1899), que publicou uma das primeiras obras antropológicas indianas, intitulada *Hindu Castes and Sects* (1896).

65 Jaffrelot, *Religion, Caste and Politics*, p. 58.

66 Jaffrelot, *Religion, Caste and Politics*, p. 57.

67 Saraswati, *The Light of Truth*, pp. 253, 442.

68 Van der Veer, *Imperial Encounters*, pp. 126-127.

Formado pela Universidade de Calcutá, mas ao mesmo tempo *pandit* (estudioso brâmane, profundo conhecedor de sânscrito), contribuiu para fundamentar ideias nacionalistas hindus, elaborando um leque de argumentos em defesa do sistema de castas. Para Bhattacharya, a instituição dos varnas trouxe muitos benefícios aos habitantes do subcontinente: não apenas os uniu, fornecendo-lhes ideais valorosos, mas sua lógica teria possibilitado também a assimilação de hordas estrangeiras que invadiram as terras dos hindus. O ideal bramânico teria conseguido transformar os descendentes dos “cantores védicos arianos” numa “única raça” (*one race under the name of Brahmans*).⁶⁹ Varna como princípio de organização social seria como uma “corrente dourada” (*golden chain*) que os hindus colocaram voluntariamente em torno de seus pescoços, conectando-se, dessa forma, a valores nobres e louváveis.⁷⁰ Esse sistema seria, portanto, fonte daquele espírito de solidariedade e de ideais espirituais que uniriam, há muito, as diferentes “raças” e “clãs” que vieram viver na Índia. Para Bhattacharya, esses mesmos valores inspiraram também os líderes da histórica rebelião de 1857, que desafiou o domínio colonial britânico.⁷¹

Outra avaliação positiva e afirmativa do sistema de castas pode ser lida no livro *History of Caste in India* (1909), escrito por Shridhar Venkatesh Ketkar (1884-1937), que se doutorou em ciência política, no início do século XX, na Universidade de Cornell, nos Estados Unidos. Nascido numa família de brâmanes, Ketkar entendia que o posicionamento entre todas as castas seria determinado pelo princípio de pureza e impureza (poluição) e que o sistema como um todo – a divisão em castas – se basearia, em última instância, numa lei divina. Se compreendida corretamente, a doutrina dos quatro varnas seria “uma doutrina muito saudável para qualquer povo”.⁷²

69 Jogendra Nath Bhattacharya, *Hindu Castes and Sects: An Exposition of the Origin of the Hindu Caste System and the Bearing of the Sects Towards Each Other and Towards Other Religious Systems*, Calcutá: Thacker, Spink and Co., 1896, p. 7.

70 Na versão original: “[...] willingly placed on their necks, and which has fixed them to only that which is noble and praiseworthy”, Bhattacharya, *Hindu Castes and Sects*, p. 8.

71 Cf. também Bayly, *Caste, Society and Politics*, pp. 164-165.

72 Apud Bayly, *Caste, Society and Politics*, p. 167.

Como outros reformistas nacionalistas, Ketkar se mostrou preocupado com o fato de “o país ter caído nas mãos de ‘bárbaros sem-castas’”.⁷³

Esse importante intelectual indiano se opôs enfaticamente à equiparação entre raça e casta, tal como era propagada por cientistas britânicos como Risley. Para ele, todas as populações – exceto os bengaleses e algumas tribos do nordeste do país – pertenciam a um único tronco, à raça caucasiana. Na medida em que associava tanto os arianos quanto os dravidianos a uma mesma origem racial, essa visão colocou em xeque a teoria da invasão ariana.

Se tomarmos a palavra “raça” no seu sentido lato, não acredito que exista uma relação muito grande entre casta e raça. É verdade que em algumas regiões as castas superiores são de descendência ariana e as castas inferiores de descendência dravidiana, mas isto não é algo universal. A tribo conquistadora será de casta superior, não importa se ela é uma tribo “ariana” ou “dravidiana”; as tribos conquistadas podem também ser da raça ariana, mas continuam sendo uma casta inferior, já que se trata de uma tribo conquistada.⁷⁴

Ketkar rejeitou expressamente a interpretação do termo *arya* como uma raça de invasores que teria reduzido a população autóctone à servidão. Os descendentes das tribos invasoras teriam esquecido sua proveniência e viam-se como grupo autóctone, como pessoas de qualidades e valores nobres; o termo *arya* teria assumido um caráter sagrado e seria usado mais como uma espécie de título para denominar esse grupo destacado (*properly qualified people*).⁷⁵ Ketkar faria ainda uma crítica explícita aos cientistas britânicos por terem introduzido uma linha racial no sistema dos varnas. Para o cientista social, tal avaliação era não somente um erro lamentável; o problema maior

73 Apud Dirks, *Castes of Mind*, p. 245.

74 Shridhar Venkatesh Ketkar, *The History of Caste in India*, Nova York: Taylor & Carpenter, 1909, p. 170.

75 Ketkar, *The History of Caste*, pp. 79-80.

eram as consequências para a convivência entre as populações que habitavam a Índia e para a construção de uma nova nação. A obra de Ketkar se tornaria uma referência fundamental para todos os estudos posteriores sobre as castas na Índia e influenciaria pensadores como o sociólogo Ghurye.

Se já era possível ouvir críticas aos brâmanes e ao rebaixamento das castas inferiores e dos intocáveis nos discursos protonacionalistas de Dayananda e Vivekananda (esse último se pronunciava contra privilégios, mas não contra o sistema de castas em si), a postura antibrâmanes e pró-intocáveis, no entanto, ganharia forma de programa político nas reivindicações daqueles que fundariam as primeiras organizações voltadas para a conquista de direitos dos sudras e dos intocáveis. Já a partir da década de 1850, Jyotirao Phule (1827-1890), nascido numa casta inferior e formado numa escola cristã (Scottish Mission's High School),⁷⁶ começou a escrever tratados apaixonados contra o domínio e os privilégios dos brâmanes. Ele e sua esposa seriam pioneiros na luta pela educação de mulheres. Preocupado com a falta de educação em geral, e com a das mulheres das castas inferiores em especial, o pensador e ativista social abriu a primeira escola para meninas na Índia, em 1848. Para Dirks, Phule foi talvez o primeiro a proclamar que a divisão da sociedade em castas era inaceitável para as castas inferiores.⁷⁷ Esse sábio e líder político desenvolveria diferentes estratégias para combater o estigma da intocabilidade (para demonstrar, em público, seu posicionamento, deu aos intocáveis acesso ao poço de água de sua própria casa): foi ele quem introduziu o termo *dalit* (दलित: em sânscrito, mas também em hindi e marathi, significa “quebrado”, “dividido”, “arrebentado” e também “oprimido”) para designar os “intocáveis”; demoraria, no entanto, cerca de um século até que *dalit* se tornasse a “autodenominação oficial” do movimento.⁷⁸

76 Phule pertencia à jati Mali, associada à casta dos sudras. Bayly cita Phule e Ambedkar, grande líder dos intocáveis do século XX, como exemplos do fenômeno chamado de *creamy layer*: a formação de uma elite no meio das castas inferiores (Bayly, *Caste, Society and Politics*, p. 277).

77 Dirks, *Castes of Mind*, p. 237.

78 Foi o movimento dos Dalit Panther, na década de 1970, que contribuiu fundamentalmente para a disseminação do termo.

Em 1873, Phule fundou o movimento Satya Shodhak Samaj (“Sociedade dos que Buscam a Verdade”), com o objetivo de lutar, em nome das castas inferiores, contra as diferentes formas de exploração praticadas por brâmanes, que para ele eram os maiores responsáveis pela invenção e institucionalização do esquema das castas. Em sua argumentação, recorreu à tese da invasão ariana e a usou na defesa daqueles que, de acordo com ele, vinham sofrendo com a dominação dos “estrangeiros” invasores. Para ele, os *dasyus* e sudras mencionados nos textos bramânicos representavam a população indígena não ariana que teria sido transformada pelos brâmanes arianos em castas inferiores. Portanto, Phule declarava os intocáveis e os sudras contemporâneos – aos quais se referia ocasionalmente também como xátrias – os legítimos donos da Índia, reivindicando que fossem protegidos pelo governo de todas as formas de discriminação.⁷⁹

Orientalismo e a biologização das diferenças humanas

Nas últimas décadas do século XIX, o olhar dos administradores coloniais sobre a população indiana foi influenciado cada vez mais fortemente pelas máximas da biologia, que começava a dominar as teses ocidentais acerca das explicações sobre as diferenças e desigualdades no planeta. De modo geral, os primeiros administradores e letrados britânicos (chamados frequentemente de “orientalistas”), encarregados de compilar dados sobre as populações locais, usavam termos como casta, tribo, raça e seita de forma praticamente intercambiável para falar de “quase qualquer tipo de rede de associação por meio da qual indianos estabeleciam uma relação de lealdade”.⁸⁰ Não havia critérios rigorosos para classificar as populações. Dependendo do funcionário ou letrado e do seu entendimento das

79 Gopal Baba Walangkar (1840-1900), fundador da primeira revista dos intocáveis (*Vital Vidhvansak* [“Abolicionista da Intocabilidade”], 1888), reproduziu igualmente a ideia de que os intocáveis eram os habitantes originários da Índia (cf. Thapar, “The Theory of Aryan Race”, p. 7).

80 Bayly, *Caste, Society and Politics*, p. 118.

categorias classificatórias, um mesmo grupo podia ser registrado como casta, tribo, raça, comunidade religiosa ou nação.⁸¹

Uma figura central na Índia, que contribuiu de maneira decisiva para fundir a noção de casta com a de raça, foi o administrador-antropólogo Herbert Hope Risley (1851-1911). Formado em direito e história pela universidade de Oxford, Risley viajou para a Índia em 1873, com o intuito de se dedicar a estudos de teor antropológico. Em 1883, o governo bengalês convidou-o a elaborar um *survey* acerca das “tribos e castas” daquela província, um trabalho que seria uma base importante para suas publicações posteriores. A experiência bem-sucedida seria reconhecida pelas autoridades coloniais, quando elegeram Risley *census commissioner*, encarregando-o de organizar o quarto censo decenal da Índia, no ano de 1901. Não tardou muito para que Risley conquistasse respeito acadêmico tanto na colônia quanto “em casa”. No mesmo ano em que concluiu o estudo censitário, foi convidado a assumir o cargo de “diretor de etnografia para a Índia” em Madras; após sua volta à Inglaterra, foi indicado “secretário permanente do departamento judicial” do chamado India Office, instituição importante na administração britânica, voltada para assuntos ultramarinos, e no mesmo ano de 1910 tornou-se presidente do Royal Anthropological Institute.

A obra de Risley e todas as suas reflexões sobre a sociedade indiana se baseiam nos seus importantes trabalhos censitários, que representaram um grande desafio para ele e todos aqueles que organizaram levantamentos demográficos na Índia. Qual critério usar para lidar com tantas autodenominações diferentes? Casta (jati/varna) era uma categoria local disponível, mas o problema era aplicá-la como uma referência uniforme e segura para classificar todos os grupos que se faziam presentes na Índia. Houve tentativas (1891) de basear as classificações no critério “profissão”; Risley defendia, porém, a ideia de que as castas não deviam ser concebidas em termos de atividades profissionais (pois a realidade desmentiria frequentemente tal correspondência), mas em termos de religião e raça.

81 Bayly, *Caste, Society and Politics*, p. 103.

Buscando um método científico para avaliar e ordenar a imensa diversidade que marca a sociedade indiana até hoje, Risley se inspirava nas teses sobre as raças humanas de dois importantes médicos-pesquisadores, Paul Broca e seu aluno, Paul Topinard. Risley acreditava ter encontrado nos métodos antropométricos usados pelos colegas franceses, especialmente no índice nasal (Topinard), o indicador científico apropriado para avaliar diferenças de castas. Em “The Study of Ethnology” (1891), Risley explicita sua convicção:

A correspondência notável entre as gradações de tipo, como demonstrado por meio de certos índices e pela gradação de precedência [hierarquia] social, possibilita-nos concluir que a *comunidade da raça* [*community of race*] e não, como tem sido argumentado frequentemente, a *comunidade funcional* [*community of function*], é o princípio determinante verdadeiro, a verdadeira *causa causans* do sistema de casta.⁸²

Ou ainda, na obra *The People of India* (1908):

Se tomarmos diversos grupos de castas de Bengala, Bihar e das províncias unidas de Agra e Oudh ou Madras, e as ordenarmos de acordo com o índice nasal médio de tal maneira que a casta com o nariz mais fino estará no topo e aquela com o mais grosseiro na base da lista, descobriremos que esta ordem corresponde substancialmente à ordem socialmente aceita.⁸³

Entusiasta da aplicação dos métodos antropométricos (inclusive de medição de crânios), em suas reflexões sobre os diversos grupos humanos Risley partia de concepções declaradamente biologizadas de raça. O antropólogo concebia a raça como “essência biológica”,

82 Herbert Hope Risley, “The Study of Ethnology in India”, *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, v. 20 (1891), p. 259.

83 Herbert Hope Risley, *The People of India*, Nova Déli: Munshiram Manoharlal Publishers, 1908, p. 29.

cuja existência e força não seria mais afetada, como haviam postulado seus antecessores, por fatores morais, religiosos ou questões ambientais, como clima e geografia. Tudo indica que Risley via seu trabalho na Índia como uma grande oportunidade para testar as teorias raciais tão em voga na Europa naquele momento. Nas palavras de Dirks, para Risley, a “Índia foi o laboratório ideal para as teorias raciais”.⁸⁴ E, como escreve Bayly,⁸⁵ para esse cientista, raça era “o fator primordial na análise das castas”.

A decisão de basear o sistema classificatório no modelo dos varnas estava em sintonia com as opiniões dos brâmanes sobre a ordem social (ideal) e ajudava Risley a encontrar uma explicação para as relações hierárquicas entre os grupos. O cientista não tinha dúvida de que os dravidianos correspondiam às castas inferiores e representavam o tipo racial mais primitivo, enquanto os brâmanes seriam os representantes dos indo-arianos, o tipo racial mais avançado, de tez clara. Se Risley tinha certa facilidade em aplicar os critérios ao grupo dos brâmanes, o mesmo não ocorria com as demais castas. Mesmo que o material empírico sobre o qual as afirmações do pesquisador se pautavam tenha sido relativamente restrito (Risley chegou a definir o pertencimento racial de certos grupos a partir de medições de crânios de pouco mais de 30 indivíduos), a crença inabalável nas teses raciais parecia dissolver qualquer dúvida do investigador.⁸⁶

Risley acreditava firmemente que as castas contemporâneas eram os representantes modernos das castas (varnas) tal qual eram descritas nos textos védicos. Comentamos que Dirks busca mostrar como os orientalistas moldaram a própria noção de casta e contribuíram decisivamente para transformar sua importância social; mas mesmo este autor não nega o fato de que as teses de Risley carregavam marcas profundas do saber bramânico. Risley teria se referido, sempre que podia, ao *Manusmṛiti* e a outros escritos guardados pelos brâmanes e teria organizado toda sua compreensão da estrutura de casta e das hierarquias a partir de preceitos bramânicos,

84 Dirks, *Castes of Mind*, p. 214.

85 Bayly, *Caste, Society and Politics*, p. 138.

86 Dirks, *Castes of Mind*, p. 221.

tais como: a aceitação de água e comida, os deveres e obrigações dos grupos e sua proximidade ritualística em relação aos brâmanes.

Risley endossava também as linhas gerais da tese da invasão ariana, acrescentando-lhe ainda um novo detalhe, que conquistaria as mentes das elites colonizadoras britânicas e indianas. Ele acreditava que, ao subjugar as populações indígenas indianas, os conquistadores arianos erigiram um regime de segregação entre arianos e não arianos: para assegurar a hegemonia teriam, portanto, inventado o sistema de castas, que na concepção de Risley era ao mesmo tempo um sistema de segregação racial. Mais do que isto, o antropólogo pensava ter encontrado no chamado “sentimento racial” (*race sentiment*) uma explicação científica para essa atitude dos brâmanes, como fica claro quando escreve que o “princípio fundamental das castas indianas há de ser procurado na antipatia das raças superiores em relação às inferiores, ou seja, na dos arianos de cor de pele clara em relação aos dravidianos pretos”.⁸⁷

Para Risley, o “sentimento racial” não era, portanto, mera invenção de um “orgulho intolerante dos brâmanes”. Tal sentimento seria “baseado num fato que os métodos científicos confirmam; ele tem moldado a complexa formação de grupos do sistema de castas e tem preservado o tipo ariano numa pureza relativamente grande em todo o norte da Índia”.⁸⁸ Para o antropólogo, a raça – mais especificamente o sentimento racial – era a chave para compreender o sistema de castas. Os textos de Risley apresentam ainda diversas passagens que reforçam a importância das castas para a manutenção da ordem social indiana como um todo e justificam a presença britânica na região. Risley constata que a força das “castas hindus” teria envolvido também as formas de sociabilidade da maioria dos muçulmanos e do pequeno grupo de cristãos residentes na Índia. Ele chega a se referir às “castas hindus” como o “cimento” que une a grande quantidade de grupos e garante

87 Herbert Hope Risley, *The Tribes and Castes of Bengal*, Calcutá: Bengal Secretariat Press, 1891, v. 1, p. XXXVIII.

88 Risley, *The Tribes and Castes*, p. I.

a organicidade da sociedade indiana.⁸⁹ Uma dissolução desse sistema podia, no entender do cientista, levar a uma situação caótica, que devia ser prevenida. Avaliações como estas sugerem, portanto, que Risley via o sistema de castas também como um complemento necessário à autoridade governamental, como uma espécie de sociedade civil, como diz Dirks,⁹⁰ que garantiria a ordem no Estado colonial.

Baseado em seus estudos antropométricos, Risley constatava ainda outra característica, diretamente ligada à força social das castas, que distinguiria a Índia da maioria das regiões do mundo. Diferentemente das nações europeias, onde os processos de fusão (*unrestricted crossing*) teriam criado tipos nacionais (*more or less definable national type*), na Índia a proibição tradicional dos intercasamentos teria impossibilitado a constituição de um tipo nacional indiano, de uma nação ou de uma nacionalidade.⁹¹ Com esta leitura racial da história da Índia, Risley construiu implicitamente mais um argumento contra movimentos nacionalistas e a favor do domínio colonial.

Risley não foi o primeiro a relacionar casta com raça, mas ele o faria de forma muito consciente e sistemática; o fato de ter sido responsável pela organização do censo foi sem dúvida fundamental para que suas teses (muitas delas elaboradas a partir dos estudos censitários) tivessem um impacto bem maior do que os estudos de outros cientistas. Firmava-se assim, na virada do século, um pensamento que compreendia a casta indiana como elemento essencial da sociabilidade nativa, que remontaria a diferenças de ordem biológico-racial. As práticas endogâmicas de muitos grupos ganhavam agora outra conotação: de acordo com Risley, expressavam um mecanismo social que visava assegurar fronteiras raciais. E o modelo de estratificação das castas desenhado pelos brâmanes podia agora ser explicado e até medido com métodos científicos

89 Na versão original: “it forms the cement that holds together the myriad units of Indian society”, Risley, *The People of India*, p. 278.

90 Dirks, *Castes of Mind*, p. 51.

91 Risley, *The People of India*, p. 26.

(antropométricos): Risley não tinha dúvida de que o pertencimento a um grupo racial determinava o posicionamento dentro do sistema de castas.⁹²

Na avaliação da maioria dos estudiosos contemporâneos, o impacto dos trabalhos políticos e acadêmicos de Risley foi enorme. Dirks atribui a figuras como Risley a criação de um “imaginário antropológico” que teria passado a dominar o saber colonial e transformado o “saber antropológico” em “episteme administrativa”. “Com Risley, a etnografia simultaneamente informou e escapou da esfera da arte de governar e, no final, desencadeou uma revolução política que os britânicos não podiam nem compreender nem controlar”, escreve Dirks.⁹³ Uma das reações “populares” imediatas aos estudos e censos coloniais foi registrada pelo *census commissioner* de Madras já em 1911:

Havia uma visão generalizada em Bengala segundo a qual o censo não tinha como papel revelar o número de pessoas que pertencem à cada casta, mas fixar o status relativo das diferentes castas e lidar com questões da superioridade social. [...] O sentimento relacionado a esta questão era, em boa medida, o resultado do fato de as castas terem sido classificadas no relatório do censo anterior de acordo com a hierarquia social.⁹⁴

O administrador baseava sua avaliação no fato de ter recebido centenas de pedidos de diferentes organizações de castas, cada qual solicitando mudanças na sua nomenclatura: ao apresentarem-se como pertencentes a um dos três primeiros varnas (*twice-born*),⁹⁵ reivindicavam uma posição mais elevada na ordem hierárquica.

Para Bayly, foi a partir do século XX que as castas começaram a ganhar uma “importância real” na vida da maioria dos indianos.

92 Risley, “The Study of Ethnology”, p. 253.

93 Dirks, *Castes of Mind*, p. 220.

94 Apud Dirks, *Castes of Mind*, p. 223.

95 Este conceito se refere à ideia de que uma pessoa nasce – por meio de ritos de passagem em que é introduzida nos estudos védicos – uma segunda vez. Apenas homens pertencentes aos varnas brâmanes, xátrias e vaixás podem passar por tais rituais.

Apresentando características não totalmente uniformes e, por vezes, certa fluidez, o fenômeno não tinha se consolidado ainda como um sistema todo-poderoso. Mas os ideais bramânicos da pureza e da evitação das impurezas tinham se disseminado amplamente e já eram uma prática vivenciada por muito mais indianos do que nos séculos anteriores.⁹⁶ Se pudemos encontrar, já no século XIX, ecos das teses ocidentais sobre as diferenças e desigualdades humanas e sobre a história e o presente da sociedade indiana, é nas reflexões daqueles religiosos, políticos e cientistas que pavimentariam o caminho para a independência que essas influências (empréstimos e trocas) ficariam agora muito mais nítidas. A grande maioria deles se formou em instituições acadêmicas ocidentais e passou longos anos fora da Índia. As discussões em torno das castas e do seu papel na nação a ser construída marcariam profundamente as estratégias de luta pela Independência e, com isso, a própria construção da sociedade pós-colonial.

Uma mirada sobre casta e raça nos discursos políticos na era pós-colonial

No momento da descolonização, a confrontação entre dois grandes líderes políticos ganharia importância ímpar. Se as atividades políticas e o discurso de Mahatma Gandhi contribuíram para mobilizar os indianos contra o domínio colonial, os posicionamentos de Bhimrao Ramji Ambedkar tiveram grande peso sobre as políticas públicas que seriam direcionadas para as castas inferiores na Índia independente. Ambos condenaram o status da “intocabilidade” e pregaram sua eliminação. No entanto, Mohandas Karamchand Gandhi entendia, tal como Vivekananda, que o sistema de castas teria, em princípio, uma significativa função social e se

96 Cf. Bayly, *Caste, Society and Politics*, p. 244: “Por volta dos anos 1930, os símbolos e solidariedades de casta já permeavam definitivamente a linguagem e a organização da vida política indiana”.

basearia em princípios morais nobres (*varnashrama dharma*), que teriam sido desvirtuados ao longo dos séculos. Se esse discurso, que buscava ressuscitar os supostos antigos valores, fortalecia atitudes nitidamente nacionalistas, para Ambedkar, membro de um dos maiores subgrupos dos intocáveis do Estado de Maarastra, noções como *dharma* e *varna* minavam a sociabilidade que almejava construir – um modelo de sociedade baseado em ideais da Revolução Francesa e em alguns ensinamentos da filosofia marxista. Mesmo que reconhecesse semelhanças entre o castismo indiano e o racismo norte-americano, e sublinhasse, nas suas comparações com judeus e negros, que os intocáveis seriam ainda mais maltratados, Ambedkar discordava da equiparação entre raça e casta, de modo a atribuir tais usos a preconceitos de estudiosos europeus. “Afirmar que distinções de casta são realmente distinções de raça [...] é uma perversão grosseira dos fatos. [...] O sistema de castas não delimita divisões raciais. O sistema das castas é uma divisão social de populações de uma mesma raça”.⁹⁷ Com essa interpretação, Ambedkar construiu também mais um argumento para tratar a questão das castas como problema primordialmente social que precisava ser combatido com políticas públicas que se orientassem pela realização do ideal iluminista da igualdade entre todos os indivíduos.

Já Govind Sadashiv Ghurye, chamado por muitos “pai da sociologia indiana”, seria o primeiro acadêmico a argumentar que a politização das castas não deve ser entendida como a “transformação natural” de uma tradição local, e sim como efeito almejado pela política colonial britânica.⁹⁸ Assim, Ghurye criticava especificamente e com veemência as teses de Risley acerca da suposta origem racial do sistema das castas; para ele, as intensas misturas raciais ocorridas ao longo da história na Índia tornaram impossível uma identificação cristalina entre raça e casta, tal como Risley defendia. Ao deslocar a explicação da origem das castas da biologia para o mundo das culturas, sugerindo que a emergência do bramanismo e das

97 Bhimrao Ramji Ambedkar, *Annihilation of Caste: Annual Conference of the Jat-Pat-Todak Mandal of Lahore*, Bombaim: Kadrekar, 1944, pp. 23-24.

98 Dirks, *Castes of Mind*, p. 249.

castas se devesse menos à migração física de brâmanes arianos, e muito mais a uma espécie de traço ou padrão cultural que se teria disseminado pelo subcontinente indiano, Ghurye acabou reatualizando um já não tão novo discurso nacionalista em defesa do sistema de castas, cujo fundamento se encontraria nos valores do hinduísmo.⁹⁹

A partir da segunda metade do século XX, os discursos que buscam aproximar a noção das castas à concepção das raças entram em franca decadência. No entanto, houve e ainda há situações e, mais especificamente, contextos de luta que induzem uma espécie de *revival* dessa estratégia discursiva. Um desses momentos foi a Conferência Mundial contra o Racismo em Durban (2001), durante a qual os líderes dalits argumentaram que a discriminação decorrente da instituição de casta seria comparável ao fenômeno da discriminação racial. O objetivo declarado – porém, não alcançado – foi uma condenação internacional das diversas formas de discriminação sofridas por milhões de dalits que vivem na Índia. O discurso das lideranças dalits provocou protestos não somente entre os representantes do governo, mas também da parte de cientistas indianos renomados, tais como Béteille e Gupta; e, mais uma vez, a acalorada discussão levou os debatedores a discursar e divergir sobre as definições ou supostas essências das castas e das raças.¹⁰⁰ O problema é que a maneira como os opositores debatiam a questão tendia, uma vez mais, a isolar os conceitos dos contextos em que foram desenvolvidos e a não reconhecer que as contínuas dinâmicas e disputas em torno deles constituem uma parte importante do fenômeno em questão.

No meu modo de ver, uma abordagem mais apropriada do tema deve focar tanto as restrições e práticas sociais que, de certo modo, “emanam” de instituições sócio-político-culturais ancoradas nas categorias

99 Govind Sadashiv Ghurye, *Caste and Race in India*, London: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1932

100 Cf. André Béteille, “Race and Caste”, *The Hindu* ☒; Gupta, “Caste, Race, Politics”; Purba Das, “‘Is caste caste?’ Discourses of racial Indianization”, *Journal of Intercultural Communication Research*, v. 43, n. 3 (2014), pp. 264-282; Deepa S. Reddy, “The ethnicity of Caste”, *Anthropological Quarterly*, v. 78, n. 3 (2005), pp. 543-584.

classificadoras “casta” e “raça”, quanto as disputas – por meio de práticas e discursos – em torno dos conteúdos semânticos e políticos atribuídos a essas categorias (disputas essas que ocorrem tanto entre as populações locais quanto entre militantes, pensadores e pesquisadores que refletem sobre os fenômenos em questão). É neste sentido que entendo fazer mais sentido tratar propostas analíticas, como as de Bayly e Dirks, não como oposicionais, mas como complementares: perspectivas que procuram compreender forças socioculturais locais precisam ser complementadas com um olhar que ilumina as intervenções coloniais. É preciso explorar, em termos analíticos, o jogo de poder e as estratégias dos diversos agentes envolvidos nas disputas locais e supralocais; é preciso estudar costumes e hábitos tanto quanto é preciso examinar narrativas e representações linguístico-discursivas, numa perspectiva integrada que consiga revelar múltiplas dimensões e facetas da realidade empírica.

Um dos objetivos principais deste pequeno ensaio foi argumentar que fenômenos como *casta* e *raça* – bem como *castismo* e *racismo* – só podem ser compreendidos de uma forma adequada com base numa perspectiva histórica mais ampla, que tenha como foco simultaneamente práticas e discursos por meio dos quais os agentes sociais articulam processos de “inclusão e exclusão” – um procedimento que, em última instância, nos remete ao tema da diferença e da desigualdade.

Recebido em 11 fev. 2020

Aprovado em 26 set. 2020

doi: 10.9771/aa.v0i62.33714

Em *Homo hierarchicus* (1966), Louis Dumont apresenta o sistema das castas como uma instituição social central da Índia e o opõe ao fenômeno do racismo, que o autor relaciona a sociedades nominalmente igualitárias nas quais perduram desigualdades justificadas com base em argumentos biológicos. Buscando uma alternativa a esta análise estruturalista clássica, o artigo aponta para os contextos históricos em que as castas se tornaram importantes organizações sociopolíticas e sofreram diversas remodelações: busca-se mostrar como as disputas locais, que envolviam colonizadores, elites brâmanes, proto-nacionalistas e até líderes dalits, contribuíram para a consolidação e disseminação do sistema de castas em todo o subcontinente. Nos diversos discursos, tanto a casta quanto a raça foram usadas como argumento não apenas para incentivar processos de identificação ou distanciamento, mas também para justificar tratamento desigual e exclusão ou reivindicar direitos específicos.

Casta | Raça | Colonialismo | Índia

CASTE, RACE AND COLONIAL POLITICS IN INDIA

In Homo hierarchicus (1966), Louis Dumont presents the caste system as a central social institution in India and opposes it to the phenomenon of racism, which the author relates to nominally egalitarian societies in which inequalities justified by biological arguments persist. Seeking an alternative to this classic structuralist analysis, this article points to the historical contexts in which caste became an important sociopolitical organization and underwent several remodelings: it seeks to show how local disputes involving colonizers, the Brahmin elites, proto-nationalists and even Dalit leaders contributed to the consolidation and dissemination of the caste system throughout the subcontinent. In various discourses, both caste and race were used as arguments not only to encourage processes of identification or distancing, but also to justify unequal treatment and exclusion or to claim specific rights.

Caste | Race | Colonialism | India