



FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS – UFT
CÂMPUS DE PORTO NACIONAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ESTUDOS LITERÁRIOS
LINHA DE PESQUISA: TEORIA E CRÍTICA LITERÁRIA

ELEIDE MOREIRA ARAUJO BELEM

**UMA LEITURA CRÍTICA DE *O DEUS DAS PEQUENAS COISAS*: AS
MEMÓRIAS DE RAHEL**

PORTO NACIONAL

2017

ELEIDE MOREIRA ARAUJO BELÉM

**UMA LEITURA CRÍTICA DE *O DEUS DAS PEQUENAS COISAS*: AS
MEMÓRIAS DE RAHEL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal do Tocantins, Câmpus de Porto Nacional, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de concentração: Estudos Literários

Orientadora: Profa. Dra. Cielo G. Festino

PORTO NACIONAL

2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

B428lnBelem, Eleide Moreira Araujo

Uma Leitura Crítica de O Deus das Pequenas Coisas: as memórias de Rahel
/Eleide Moreira Araujo Belem – Porto Nacional, TO, 2017.
113 f.

Dissertação de Mestrado – Fundação Universidade Federal do
Tocantins, Câmpus de Porto Nacional, Programa de Pós-Graduação em
Letras, 2017.

Linha de pesquisa: Teoria e Prática Literária.
Orientadora: Profa. Dra. Cielo G. Festino.

1. Índia. 2. Identidade cultural. 3. Sistema de castas. 4. Colonização I.
Festino, Cielo G. (Orientadora). II. Fundação Universidade Federal do
Tocantins. III. Título.

CDD 808.07

Bibliotecário: Paulo Roberto M. Almeida
CRB-2 / 1118

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS – A reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio deste documento é autorizado desde que citada a fonte. A violação dos direitos do autor (Lei nº 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.

ELEIDE MOREIRA ARAUJO BELÉM

**UMA LEITURA CRÍTICA DE *O DEUS DAS PEQUENAS COISAS*: AS
MEMÓRIAS DE RAHEL**

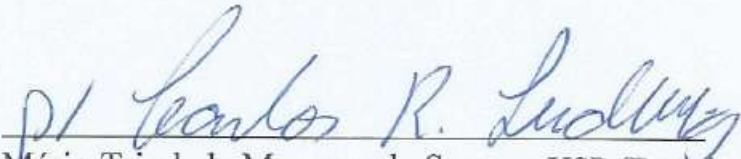
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal do Tocantins, Câmpus de Porto Nacional, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras. Área de concentração: Estudos Literários
Orientadora: Profa. Dra. Cielo G. Festino

Aprovada em: ___/___/___


BANCA EXAMINADORA



Profa. Dra. Cielo Griselda Festino – UFT (Orientadora)



Prof. Dr. Lynn Mário Trindade Menezes de Souza – USP (Examinador Externo)



Profa. Dra. Marília Fátima de Oliveira – UFT (Examinadora Interna)

Dedico este trabalho àqueles que amo.

À minha mãe, Elvira Batista, que me ensinou a ter fé.

À memória do meu pai, Osvaldo Moreira, um exemplo de alegria.

Ao meu filho, Rodrigo, razão de tudo que sou e faço.

À memória de minha filha Vanessa (*“um raio de sol que brilhou entre nós mui brevemente”* Roy, 1998, p.10).

Ao meu esposo, Eduardo, meu coração.

AGRADECIMENTOS

Costumo dizer que cheguei um pouco tarde ao mundo da pesquisa, aos 45 anos. Um mundo extremamente exigente, onde a arte de escrever constitui uma condição básica de sobrevivência. Para os que não a têm, um percurso de Mestrado se torna um caminho doloroso, como o foi para mim. Mas eu consegui... consegui porque tive pessoas que me apoiaram e caminharam comigo, acreditaram em mim. Por isso, com a atitude daquele samaritano da narrativa bíblica que, dentre os dez leprosos curados, somente ele voltou para agradecer, eu também, movida pelo sentimento de gratidão, volto para agradecer:

À minha querida orientadora, Professora Cielo, que mesmo morando no mundo de lá (São Paulo) e eu no mundo de cá (Tocantins) sempre se fez presente pelo *whatsapp*, *e-mail*, Skype, telefone, não me faltaram orientações. Obrigada, Cielo, pela acolhida, pela paciência, pelo seu direcionamento em todos os momentos, atitudes que fizeram de mim sua admiradora não apenas pela sua intelectualidade, mas, sobretudo, pela sua humanidade. Obrigada por partilhar comigo seu vasto conhecimento da cultura indiana, pela oportunidade de conhecer uma pontinha desse *iceberg*.

À minha família, por ter me suportado durante esses dois anos falando o tempo todo sobre o mestrado. Em especial ao meu esposo, Eduardo, e meu filho, Rodrigo, por sempre me apoiarem nos meus projetos.

Aos meus familiares e amigos que entenderam minhas ausências durante a realização desta pesquisa.

Às amigas Thatianna de Lira e Daiene Ferreira, pela ajuda no momento em que mais precisei.

Às professoras e professores do Mestrado em Letras, pelo nível dos debates realizados em sala que, com certeza, me ajudaram na elaboração desta pesquisa; em especial ao Professor Carlos Ludwig, que tanto tem se empenhado na consolidação do Mestrado em Letras do Câmpus de Porto Nacional.

Ao professor Lynn Mário e à professora Marília, pela aceitação em participar da minha banca de defesa.

À Direção do Câmpus de Porto Nacional, por ter autorizado meu afastamento para que eu pudesse me dedicar integralmente a esta pesquisa.

“Não sei se a vida é curta ou longa para nós,
mas sei que nada do que vivemos tem sentido
se não tocarmos o coração das pessoas”.

Cora Coralina

RESUMO

A proposta desta dissertação é realizar um estudo acerca da representação da identidade nacional e cultural indiana no romance *O deus das pequenas coisas* (1998) de Arundhati Roy (1998), por meio de uma análise que investiga a forma como a autora desconstrói e critica a representação da identidade cultural da Índia ainda fundamentada no sistema de castas, ao qual se atribui a antiga origem da estratificação da sociedade indiana. Procura-se, também, identificar de que maneira o romance retrata as mudanças culturais ocorridas na sociedade indiana decorrentes do contato com a cultura ocidental, tendo por referência a influência da colonização inglesa.

Palavras-chave: Índia, Identidade cultural, Sistema de castas, Colonização.

ABSTRACT

The aim of this work is to study the representation of the national identity and some aspects of Indian culture in the novel *The God of Small Things* (1998) by Arundhati Roy through an analysis that focuses on the how the author deconstructs and criticizes the representation of Indian cultural identity still based on the caste system to which is attributed the stratification of Indian society. The discussion also takes into account in what the novel portrays the cultural changes that took place in Indian society as a result of its contact with Western culture, in particular through the English colonization of the subcontinent.

Keywords: India, Cultural Identity, Caste System, Colonization.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1	
SITUANDO OS PEQUENOS DEUSES DE ARUNDHATI ROY NA HISTÓRIA E NA CULTURA INDIANA	24
1.1. Dumont e o sistema de castas.....	24
1.2. O embate entre os grandes deuses da história	33
1.3. Kerala e outros dois grandes deuses: o cristianismo e o comunismo.....	39
CAPÍTULO 2	
OS PEQUENOS DEUSES DE ARUNDHATI ROY: (DES)CONSTRUINDO E CONSTRUINDO A NAÇÃO	49
2.1. A nação indiana: entre a modernidade e a tradição.....	50
2.2. A diversidade cultural indiana: base da sua identidade nacional	55
2.3. Resgatando conceitos de identidade cultural	64
CAPÍTULO 3	
IDENTIDADE CULTURAL INDIANA: NA CONFLUÊNCIA DA TRADIÇÃO E DA MODERNIDADE	74
3.1. O sistema de castas: buscando nas origens do passado a compreensão do presente.....	82
3.2. Memórias de Rahel: o lugar das memórias num mundo de grandes e pequenos deuses	91
4. PALAVRAS FINAIS	102
REFERÊNCIAS	110

INTRODUÇÃO

A temática da identidade cultural tem sido amplamente discutida na atualidade. Muitas são as teorias que se propõem a explicar esse conceito que, de acordo com Stuart Hall (2003, p. 8), é “demasiadamente complexo, muito pouco desenvolvido e muito pouco compreendido na ciência social contemporânea para ser definitivamente testado”.

Em seu livro *A questão da identidade cultural na pós-modernidade*, Hall (2003, p. 45) observa que a identidade cultural moderna é formada por um conjunto de significados que proporciona aos sujeitos um sentimento de pertencer a uma cultura nacional. Não importa quão diferentes estes sejam em termos de classe, gênero ou raça, a nação procura unificá-los em torno de uma identidade cultural. Assim, narrativas tais como o hino nacional, as falas e escrituras religiosas, os discursos acadêmicos e de outras instituições se constituem em mecanismo que legitima a identidade de uma nação.

No entanto, diz Hall (2003), as culturas nacionais não podem ser concebidas como uma comunidade cultural homogênea, pois não existe nação que seja composta de um único povo, uma única cultura ou etnicidade. As nações modernas, segundo Hall (2003, p. 47), são constituídas por diferentes culturas em permanente transformação, portanto são, na verdade, todas híbridas culturais. O que uma cultura nacional faz é unificar um discurso que representa a diferença como unidade ou identidade com a qual seus membros possam se identificar.

A Índia é considerada um exemplo de nação composta não só por uma, mas por diferentes culturas, línguas e religiões. Um país onde sempre coexistiram grandes religiões – hinduísmo, islamismo, cristianismo, sikhismo, budismo, jainismo, dentre outras –, cada uma com sua cultura, costumes e tradições. Essa diversidade, porém, não impediu que a Índia alcançasse sua independência política do colonialismo inglês, impulsionada sob o ideário religioso de uma nação unida pela tolerância às suas diferenças. No entanto, a convivência entre essas diversas comunidades religiosas não era – e ainda não é – pacífica, o que dificulta, conseqüentemente, a configuração da nação indiana assentada na ideia moderna de nação e cultura nacional, conforme os parâmetros ocidentais.

É importante destacar que a Índia passou por sucessivas invasões que impactaram sobremaneira sua cultura,¹ sendo a invasão inglesa a mais recente e a mais duradora de sua

¹Antes da invasão britânica, no século XVI, a Índia esteve submetida ao domínio muçulmano do Império Mogol ou Mughal provindo da Arábia e da Ásia Ocidental. A conquista muçulmana na Índia registra um dos piores confrontos religiosos entre hindus e muçulmanos, deixando um saldo de milhares de mortos. Embora esse

história, considerando que a ocupação foi de duzentos anos – entre o final do século XVIII e meados do século XX. Esse longo contato com os ingleses fez com que a Nação absorvesse alguns dos seus costumes, o que concorreu para que muitos dos indianos se afastassem de suas antigas tradições culturais.

Hoje a Índia, oficialmente República da Índia (Bharat Juktarashtra), é considerada o segundo país mais populoso do mundo, com mais de um bilhão de habitantes. Está localizada ao sul da Ásia e faz parte do chamado subcontinente indiano, juntamente com o Paquistão e Bangladesh. Sua Constituição reconhece quatorze línguas oficiais, incluindo o inglês, introduzido pela colonização britânica, e oitocentos e quarenta e quatro dialetos falados em diferentes regiões do país. Dentre as principais línguas estão: híndi, punjabi, urdu, gujarati, marathi, bengali, telugu, tamil, kannada, malayalam, oriá, Kanará, cada uma com sua respectiva cultura. O híndi e o inglês são consideradas as línguas oficiais do governo indiano e as mais faladas.

Por essa heterogênea e complexa identidade cultural, com muitas línguas faladas e muitas religiões, a Índia se torna diferente da maioria das nações do mundo, principalmente pela particularidade de seu sistema de castas, que ainda hoje acarreta uma estratificação muito maior do seu sistema cultural. O sistema de castas da Índia é uma organização social hereditária que estratifica a sociedade em níveis hierárquicos. No primeiro nível estão os brâmanes, depois os xátrias, seguido dos vaishyas e, por último, os sudras. Respectivamente: sacerdotes e letrados, guerreiros, comerciantes e os serventes. À margem dessa estrutura estão os considerados “sem casta”, também chamados de dálits ou intocáveis, aqueles que pertencem à posição mais inferior dentro da sociedade indiana (FESTINO, 2007, p. 22).

De acordo com Andreucci (2010, p. 24), o sistema de castas está fundamentado no Código de Manu ou Leis de Manu. Estima-se que essas leis surgiram entre os anos de 1300 e 800 a.C. Baseadas em histórias místicas, foram escritas em sânscrito em forma de verso e prosa, e teriam sido atribuídas pelo deus Brahma a seu filho primogênito Manu, enviado para ser o pai da humanidade e responsável por regular os preceitos de convivência social.

Muitas são as teorias que tentam explicar a origem das castas. De acordo com Mascarenhas (1924, p. 34), o princípio provável dessas quatro castas iniciais teria sido a invasão da Índia pelos arianos (europeus), em tempos muito remotos. Eles teriam estabelecido o regime de castas baseado na restrição de cruzamento dos arianos com os aborígenes de cor

assunto não seja discutido por Roy no romance, entendemos necessária essa pequena abordagem, para uma melhor compreensão da crítica feita pela autora, ao demonstrar que a nação indiana ainda enfrenta os mesmos conflitos na atualidade.

escura que habitavam a Índia e no regime de divisão do trabalho. Posteriormente, foi atribuída uma origem divina às castas pelas Leis de Manu, o que levou o povo a acreditar que elas teriam nascido do corpo do deus Brahma, portanto não se poderia transgredir nem contestar as regras que cada casta impunha. Essa divisão hierarquizada da sociedade, na análise de Vaidya (apud Mascarenhas, 1924, p. 35), não ocorreu somente para evitar que arianos e nativos se entrecruzassem, mas também porque os arianos – povos invasores – “traziam consigo o germen da sua civilização”, a fim de assegurar a supremacia intelectual.

No decorrer do tempo, essas castas se multiplicaram numa variedade de subcastas, e embora a Constituição indiana de 1950 tenha proibido a restrição social entre membros de castas diferentes elas ainda continuam presentes na realidade cultural dos indianos como elemento de discriminação social. Atualmente, o sistema de castas vem sofrendo resistência pelos setores mais progressistas da sociedade, em nível político, social, cultural e literário. Dentro desse contexto, a literatura indiana tem tido um papel fundamental na reflexão e na denúncia das consequências trazidas por esse tipo de organização social para a sociedade indiana.

Uma escritora cujo trabalho critica o sistema de castas tanto em ensaios políticos como em seu romance mais famoso, *O deus das pequenas coisas* (1998), é Arundhati Roy. Essa importante ensaísta e ativista política da Índia tem se empenhado corajosamente na luta em defesa dos excluídos na sociedade indiana, sobretudo os que são culturalmente marginalizados, os intocáveis ou dálits, como são chamados atualmente. De forma análoga, Roy (1998), que também é conhecida pelo seu engajamento político em prol dos direitos da mulher, retrata, nessa obra, a condição de opressão em que vivem as mulheres na sociedade indiana

Na opinião de Festino (2007, p. 224), para além de uma simples representação literária da sociedade indiana, o romance *O deus das pequenas coisas* discute a marginalização criada pelo sistema de castas de uma maneira crua e direta, mediante uma ficcionalização que os apresenta como agentes de mudança e não simples vítimas. Assim, estudar uma obra ficcional de autoria de Roy adquire importância ainda maior quando se deseja pensar e compreender a Índia em toda a sua complexidade.

Roy escreveu esse romance no contexto de pós-colonização, em 1947, cinquenta anos após a Índia ter se tornado independente da Grã-Bretanha, demonstrando que a organização social da Índia continua sendo caracterizada pelo hierárquico e estratificado sistema de castas, incompatível com a identidade idealizada de um país tolerante às suas diferentes culturas, sob a qual a nação foi formada.

Por conseguinte, o romance abre espaço para que se possa refletir sobre o processo de construção da identidade nacional indiana, no sentido de que a versão das narrativas dos “grandes deuses”, que constituem o sistema de castas como referencial de identidade cultural, pode ser contestada e recontada por meio das narrativas das minorias, dos pequenos deuses, pois, como observa Festino (2007, p. 30), “é nas entrelinhas das estórias, narrativizadas no texto literário, onde se reescreve a história da nação”.

O Deus das Pequenas Coisas

O romance *O deus das pequenas coisas* conta a saga de uma família de cristãos sírios indianos,² do estado de Kerala, sul da Índia, que vive em meio aos conflitos identitários decorrentes do sistema de castas e dos efeitos da colonização inglesa na Índia. Esses conflitos permearão a narrativa do começo ao fim como uma maneira de mostrar que a nação indiana ainda se encontra dividida em castas e sofrendo os efeitos dos muitos anos de colonização.

O enredo se desenvolve numa cidade fictícia chamada Ayemenem, no ano de 1969, após a Independência da Índia da Grã-Bretanha, ocorrida no ano de 1947. A história gira em torno dos acontecimentos trágicos que separaram dois irmãos gêmeos, Estha e Rahel, desestruturando toda sua família. Os gêmeos, na infância, viviam de favor, com a mãe Ammu, na casa dos avós maternos – Mammachi e Pappachi –, depois que ela se separou do marido, um hindu que a maltratava. Ammu e os filhos eram constantemente humilhados na casa dos avós, donos de uma fábrica de picles chamada Paraíso, Picles e Polpas.³ Compunha também o núcleo familiar o tio dos gêmeos, Chacko, divorciado de uma inglesa chamada Margareth e pai de Sophie Mol, de nove anos, e a tia-avó Baby Kochamma, que, em respeito às regras que a tradição indiana lhe impunha, amarga a frustração do seu amor não consumado por um padre.⁴

Os gêmeos foram separados ainda na infância, quando tinham sete anos. O reencontro dos dois acontece vinte e três anos depois em Ayemenem, quando Rahel retorna da Inglaterra para visitar o irmão, Estha. A narrativa se desenvolve a partir desse reencontro, quando os

²Os sírios-cristãos são uma minoria religiosa do sul da Índia. Segundo a tradição, esses cristãos foram convertidos por São Tomé, em 52 d.C., em Kerala, no sul da Índia. Contudo a primeira igreja cristã só foi reconhecida após a chegada dos portugueses à Índia no final do século XV. Como escreveu Festino (2007, p. 229), “esses cristãos pertencem à comunidade cristã mais antiga do mundo, depois da Palestina, mas adotaram a divisão em castas, após ganharem novos adeptos para sua causa”.

³ [...] a married daughter had no position in her parents' home. As for a divorced daughter, she had no position anywhere at all (ROY, 1998, p. 22).

⁴Padre Mulligan era um jovem monge irlandês da Igreja cristã síria enviado a Kerala pelo seminário de Madras, para estudar as escrituras hindus e denunciá-las com inteligência (ROY, 1998, p. 21).

gêmeos passam a lembrar os fatos que marcaram a trajetória da sua família, dentre eles a trágica morte por afogamento da prima inglesa Sophie Mol, duas semanas após sua chegada na Índia, e o relacionamento proibido da mãe dos gêmeos com um dálit, que culminou na morte de ambos.

Quase um tocável

O deus das pequenas coisas é o nome que o narrador utiliza para se referir ao personagem Velutha, um dálit que trabalhava na casa da família dos gêmeos Estha e Rahel com quem a mãe deles teve um caso amoroso, e por quem eles tinham grande amizade. Velutha é representado como sendo quase um tocável. O narrador o descreve como um hábil carpinteiro, com uma excepcional habilidade para lidar com as máquinas da Fábrica de Picles, de propriedade dos avós dos gêmeos. Velutha sabia mais sobre as máquinas da fábrica do que qualquer outro funcionário. Poderia ter sido um engenheiro, se não fosse pela inferioridade da sua casta. Além disso, ele era um ativista político, membro do Partido Comunista. No entanto, por carregar o estigma da intocabilidade, era excluído da sociedade.

Nesse sentido, a proposta deste estudo, que traz como título *Uma leitura crítica de "O deus das pequenas coisas": as memórias de Rahel*, é, por um lado, demonstrar como o romance problematiza a identidade cultural indiana como sistema de crença e valores fundamentado nas Leis de Manu. Por outro, procura-se identificar de que maneira a autora do romance *O deus das pequenas coisas* desconstrói, por meio da representação de um personagem dálit, a concepção essencialista da identidade cultural indiana fundamentada basicamente no sistema de castas.

Como objetivos específicos, é discutida a relação entre sistema de castas, cultura nacional e identidade cultural, visando expor o impacto cultural decorrente do contato estabelecido entre a Índia e o Ocidente tendo como referência a colonização inglesa. Este tem influenciado na construção da representação social do povo indiano e na formação de suas identidades, que são distintas da que atribui ao sistema de castas o único referencial da identidade cultural indiana.

As Leis de Manu, ironicamente chamadas pela autora de “As Leis do Amor”, aqui se configurariam como uma crítica à interpretação teológica dada a essas leis, tomadas como sagradas para os seguidores do hinduísmo (religião seguida pela maioria da população), cujo conteúdo baseia-se na organização da sociedade em castas. Tenta-se demonstrar como essas “Leis do Amor” se manifestam em vários aspectos na vida dos indianos como fomentadoras

de um discurso do ódio, restringindo as relações amorosas entre pessoas de castas diferentes. Assim, procura-se compreender as metáforas construídas pela autora para representar as relações afetivas regidas por regras e limitações socialmente impostas, bem como possibilitar o conhecimento sobre a tradição literária do romance indiano de língua inglesa, como forma de despertar e valorizar o interesse pelas diferentes culturas.

É, então, por meio de uma leitura crítica das narrativas dos pequenos deuses, construída por Arundhati Roy em *O deus das pequenas coisas*, que analisamos como essa autora desconstrói e critica o sistema de castas como único constituinte da identidade cultural indiana. Nossa intenção é demonstrar como e por que Roy questiona o sistema de castas como representação marcante da identidade cultural indiana e seu reflexo na sociedade indiana, o que acaba por corroborar a ideia de que o país ainda não se desvinculou desse sistema que, na sua opinião, “institucionalizou a injustiça social na sociedade indiana”.⁵

Desse modo, para que possamos aprofundar o entendimento sobre as críticas que Roy faz ao sistema de castas na Índia no romance *O deus das pequenas coisas*, estruturamos nosso trabalho em três capítulos.

No primeiro capítulo, atemo-nos a alguns aspectos sobre a crítica da autora no que se refere à ideologia moderna com a qual ela contrasta o sistema de castas e ainda os conflitos existentes da tensão entre a modernidade e a tradição. Essa análise é feita com base na teoria de Louis Dumont, antropólogo francês que estudou o sistema de castas da Índia em um livro intitulado *Homo Hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações* (2008). Buscamos examinar de que maneira as críticas de Roy se relacionam com a teoria de Dumont (2008, p. 50), para quem o estudo sobre a ideologia do sistema de castas é fundamental para se “compreender a natureza, os limites e as condições de realização do igualitarismo político ao qual estamos vinculados”.

No que diz respeito a essa tensão sobre a maneira de entender a sociedade indiana a partir da sua diversidade cultural ou em termos do conceito de sociedade moderna, observamos os argumentos de Ghandi no livro *Hind Swaraj* (1909) e de Festino no livro *Uma praja ainda imaginada* (2007). Essa discussão nos conduz à análise das forças históricas atravessadas pelo sistema de castas ao longo da história da Índia e que se mantêm como a essência da sua identidade cultural.

⁵ Em entrevista concedida ao jornalista SabaNaqvi, do *Opera Mundi*, Nova Deli, em 23 de agosto de 2015, Arundhati Roy comenta sobre a injustiça do sistema de castas, fala sobre a Índia do século XXI e seus contrastes e diz que senso de justiça guia sua vida e sua obra. Disponível em: <http://operamundi.uol.com.br/conteudo/samuel/41394/arundhati+roy+tragedia+indiana+e+que+sistema+de+castas+tornou+a+injustica+algo+sagrado.shtml?fb_comment_id=866878213401756_870600339696210>. Acesso em: 28/10/2016.

Analisamos em primeiro lugar a influência do cristianismo no processo de colonização da Índia, por meio da abordagem realizada por Mirian Ribeiro de Santos Oliveira (2014), no artigo intitulado "Identidade e Religião Hindus na Índia Britânica". Com relação à representação do comunismo em *O deus das pequenas coisas*, nossa fonte de pesquisa é basicamente o romance. Isso porque não é nossa intenção realizar uma longa abordagem acerca do comunismo na Índia como processo histórico. Nossa abordagem, mais objetiva, consiste em observar de que maneira Roy analisa o papel do movimento comunista na Índia recém-independente, no que se refere principalmente às tentativas de superação do castismo pela sociedade de classe. Toda essa contextualização histórica é importante para explicar a resistência do sistema de castas da Índia nos dias atuais.

No segundo capítulo, discutimos um conceito norteador para o estudo do sistema de castas como identidade indiana, o de identidade nacional e cultural. Essa discussão é realizada por intermédio das considerações teóricas de autores que desenvolveram estudos sobre as identidades culturais no contexto da pós-modernidade. As obras *A questão da identidade cultural na pós-modernidade*, de Stuart Hall (2003), e *O local da cultura*, de Homi Bhabha (1998), são as teorias de base para o desenvolvimento desse capítulo. A essas são acrescentadas outras contribuições teóricas no que diz respeito ao conceito de identidade nacional e cultural, mediante a visão dos autores das seguintes obras: *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais* (2000), de Stuart Hall, Kathryn Woodward e Tomaz Tadeu da Silva (organizador da obra).

Stuart Hall, ao desenvolver pesquisas sobre o problema das identidades na pós-modernidade, lançou a concepção de uma nova noção de identidade, contrária àquela ideia de identidade fixa, imutável. Assim, com base em sua teoria, discutimos o sistema de castas como constituinte da identidade cultural indiana, fundado no conceito fixo de identidade alimentado por suas tradições seculares, uma vez que este se desvia da noção de identidade defendida por Hall, qual seja, a de que a identidade cultural se transformou no decorrer do tempo.

O outro enfoque do segundo capítulo sobre cultura nacional é feito de acordo com as considerações de Homi Bhabha, constantes da obra *O local da cultura* (1998). Esta obra nos conduz na discussão sobre a maneira como a identidade nacional indiana foi imaginada e como esta se contrapõe à noção de nação no Ocidente, entendida por meio do conceito de Estado-nação. Bhabha destaca o caráter duplo da narrativa nacional, ao defender que as sociedades são organizadas em torno da composição do tempo histórico (o das grandes narrativas) e o tempo performático (o das pequenas narrativas: a dos excluídos e

inferiorizados). Essas concepções de tempo histórico e performativo são importantes para entendermos a nação como uma narração.

Em *O deus das pequenas coisas*, esse argumento de Bhabha pode ser aplicado no sentido de que o romance nos permite conhecer a sociedade indiana sob uma outra perspectiva, a das minorias – aqueles excluídos socialmente. Essa reflexão é fundamental para demonstrarmos como Roy discorre sobre a questão da identidade dos dálits como um equívoco da história indiana resultante da interpretação errônea das Leis de Manu, como um mito que fundamenta o sistema de castas. Tentamos demonstrar que a autora sugere desconstruir a legitimidade dessa tradição para reconstruir uma nova história da Índia, onde seja possível a convivência entre suas diferentes culturas.

No terceiro e último capítulo, apresentamos a análise detalhada do romance, em que trabalhamos os conceitos de memória coletiva e memória individual, tentando demonstrar, por meio das lembranças fragmentadas da personagem Rahel, a memória histórica da Nação indiana nas primeiras décadas depois da independência. A intenção é salientar de que modo o método narrativo de Roy questiona essa memória e como sua narrativa problematiza o limite entre o real e o ficcional na construção e reconstrução da história e da identidade indiana. Nessa análise tecemos algumas considerações referentes à identidade cultural e sua relação com o sistema de castas e a representação dos personagens e como estas influenciam na constituição de sua subjetividade. Para esse capítulo, temos, como fundamentação teórica, Ecléa Bosi (1994), Homi Bhabha (1998), Louis Dumont (1998), Stuart Hall (2000, 2003), Silvano Santiago (2002), Festino (2007) e Beatriz Sarlo (2007).

A autora e a literatura indiana de língua inglesa

Como *O deus das pequenas coisas*, objeto de nossa análise, é um romance indiano de língua inglesa contemporânea, faz-se necessária uma breve apresentação sobre o gênero romance na literatura indiana.

Vale assinalar que a Índia foi colônia da Grã-Bretanha durante dois séculos.⁶ Assim, o gênero romance é herança cultural deixada pelos ingleses na cultura indiana, de modo que a

⁶ Os ingleses chegaram à Índia no século XVI, por volta de 1628. Eles fundaram a Companhia das Índias Orientais Britânicas (British East India Company), por meio da qual iniciaram a colonização. Em 1757 a vitória na batalha de Plassey permitiu aos ingleses a ocupação da região de Bengala, o que fez que a Companhia se expandisse a outras regiões da Índia. Em 1858 a Índia torna-se oficialmente uma colônia inglesa, até 1947, quando consegue sua independência.

literatura indiana de língua inglesa, produzida a partir do século XVIII até o século XX, é o reflexo do contato entre essas duas culturas.

Festino (2007, p. 64-65) explica que o romance ocidental, “como gênero a partir do qual a nação indiana se imagina”, juntamente com a língua inglesa, foi introduzido na Índia pelos ingleses como estratégia para subjugar a cultura indiana e também para que os oficiais coloniais do governo britânico não perdessem o contato com a sua cultura de origem. Porém, o que os indianos fizeram foi utilizá-lo como estratégia para resgatar os valores de sua própria cultura, que havia sido menosprezada pelos ingleses durante a colonização.

Nesse mesmo sentido, conforme explica Camargo (2006), a tradição literária de língua inglesa foi incorporada definitivamente à indiana no final do século XVIII, em 1835, por intermédio da Minuta da Educação na Índia (Minute of Indian Education). Com esse documento, a Coroa Britânica tornou o ensino do inglês obrigatório na educação dos indianos, buscando formar uma classe de intelectualidade – educada nos moldes ocidentais – para atuar como disseminadora da cultura inglesa na Índia. Essa estratégia foi defendida por Thomas Babington Macaulay (1835), conselheiro britânico a serviço da Companhia Inglesa das Índias Orientais.

Segundo Festino (2007, p. 67), embora alguns escritores indianos tenham passado a escrever seus romances em inglês, os primeiros romances publicados por indianos no século XIX foram escritos nas línguas indianas bengali, marathi, híndi, urdu, tâmil e malamayan. Isso porque os romances escritos em inglês não eram muito aceitos pelo público. Contudo, com o ensino da língua inglesa, tornou-se o gênero pelo qual os indianos passaram a imaginar a nação. Assim, conforme explica Festino, se por um lado o romance foi utilizado pelos ingleses para representar a cultura indiana como uma cultura primitiva, por outro, ele tornou-se um meio de resistência contra o domínio colonial.

Nesse contexto, a partir de 1930, desenvolveu-se como um gênero híbrido, contendo traços das duas culturas – o estilo realista do romance inglês e a tradição indiana pré-colonial – e foram os escritores Raja Rao (1909-2006), R. K. Narayan (1909-2001) e Mulk Raj Anand (1905-2004) seus precursores. Além desses três escritores, são também representantes nesse cenário: V. S. Naipaul (1932), Nayantara Sahga (1927), A. K. Ramunjam (1929), Kamala Markandaya (1924), Ruth Praver Jhabvala (1927- 2004) e Anita Desai (1937).

Esse novo gênero na cultura indiana passou a ser reformulado a partir de dois tropos narrativos: a história da nação indiana como tema e o hibridismo como estilo. O encontro dessas duas formas narrativas tinha suas implicações para a representação da cultura indiana, como mostra o escritor Raja Rao no prefácio do seu romance *Kanthapura* (1938 apud

FESTINO, 2007, p. 69): “Narrar não tem sido fácil. É preciso se expressar em uma linguagem que não é a própria, o espírito que é sim o seu [...]”. Para resolver essa problemática, os indianos criaram um gênero híbrido que fosse capaz de transitar entre as duas formações culturais, a indiana e a inglesa. Com isso, puderam mostrar o caráter heterogêneo da nação, misturando elementos tanto da cultura oriental quanto da ocidental na representação da história da nação (FESTINO, 2007, p. 73).

É importante ressaltar que a própria autora estudada neste trabalho, Roy, escreve em inglês, embora utilize diversos vocábulos em malayalam, a língua oficial do estado de Kerala, onde se dá a ação do romance e de onde ela é oriunda. Essas e outras particularidades, em que se destaca o caráter híbrido da obra na representação literária da história da Índia, têm levado pesquisadores a associarem o romance indiano às narrativas pós-coloniais e pós-modernas.

Voltando à historiografia do romance, a partir da segunda metade do século XIX, o passado histórico da nação é recriado para recuperar registros da formação da identidade cultural indiana que fundamenta a unidade política nacional. Isso fez que o romance se expandisse rapidamente, tornando-se muito popular na Índia. As narrativas desse período centralizavam seus temas nas lutas pela libertação, no confronto entre a tradição e a modernidade, a desintegração da família tradicional e a exploração da mulher (FESTINO, 2007, p. 81).

Depois, na primeira metade do século XX, quando a nação já tinha se tornado independente, as múltiplas histórias indianas continuaram sendo o tema principal dos romances. Nesse período essas narrativas representam a nação pelo modo de vida nas pequenas comunidades, como forma de levar os indianos a se reencontrarem com sua própria identidade cultural, qual seja, uma nação plural e tolerante, tendo em vista que os pequenos vilarejos seriam os locais onde os habitantes teriam sofrido menos influência da cultura inglesa. Mulk Raj Anand (apud FESTINO, 2007, p. 83) apresenta de forma crítica esse ideal, ao retratar a nação do ponto de vista de um intocável no romance *Intocáveis* (*Untouchables*, 1935).

Mais tarde, a nação passa a ser representada pelo confronto entre hindus, muçulmanos e sikhs na divisão entre a Índia e o Paquistão. Essas lutas comunalistas vão ser a metáfora principal para ilustrar o legado do qual os indianos precisam se livrar, o sistema de castas. Romances como *Trem para o Paquistão* (*Train to Pakistan*, 1956), de Khushwant Singh; *O escuro dançarino* (*The dark dancer*, 1958), de Balachandra Rajan, e *Uma curva no Ganges* (*A Bend in the Ganges*, 1964), de Manohar Malgonkar representam essas violentas disputas (FESTINO, 2007, p. 85).

Assim, no final do século XX, a história da nação indiana passa a ser representada pelas sagas familiares, onde há um entrelaçamento com a história pessoal dos indivíduos. Salman Rushdie destaca-se nesse período com os romances: *Os filhos da meia-noite* (*The midnight's children*, 1981), *Os versos satânicos* (1989), *O último suspiro do mouro* (1995) e *Vergonha* (1997), dentre outros que seguiram seu estilo.

Festino (2007) explica que quando a Índia se tornou independente da Inglaterra, em 1947 houve uma divisão da tradição literária. A literatura produzida pelos ingleses na Índia durante o RAJ – regime inglês –, em que a Índia é seu tema principal, foi chamada de anglo-indiana. São representantes dessa geração os escritores Flora Annie Steel (1847-1929), Rudyard Kipling (1865-1936), Edmund Candler (1874-1926) e Edward Thompson (1886-1946), dentre outros.

Já a literatura escrita pelos indianos em inglês – que teve início com os movimentos nacionalistas, até as lutas comunalistas,⁷ após a independência – passou a ser chamada de indo-inglesa ou pós-colonial, por trazer como tropos principais os processos de formação da nação indiana marcada pelo hibridismo, uma vez que o romance indiano de língua inglesa contém traços das duas tradições literárias.

Explica, ainda, que a grande mudança que levará a literatura indiana de língua inglesa a ser reconhecida internacionalmente ocorre em 1981 com a publicação do romance *Os filhos da meia-noite* (*The midnight's children*, 1981), de Salman Rushdie. Segundo Festino (2007), esse escritor recriou o gênero romance na literatura indiana, ao apagar os limites entre a tradição literária indiana e a inglesa e trazer, por meio da história pessoal das personagens, a história da nação.

O estilo de Rushdie influenciou muitos outros escritores que o sucederam, tendo estes sido “batizados” de “Filhos da Meia-Noite”. Nesse cenário literário podemos citar: Shashi Tharoor, Upamanyu Chatterjee, Amitav Gosh e Allan Sealy, com seus respectivos romances: *O grande romance indiano* (*The great Indian Novel*, 1989), *Inglês, agosto* (*English, August*, 1988), *As linhas de sombra* (*The shadow lines*, 1988), e *The Trotter Nama* (1988). E a partir da década de noventa, até o presente, Amit Chaudhuri com seu romance *Canção de liberdade* (*Freedom Song*, 1998), Vikram Chandra com suas obras: *A terra vermelha e a chuva que cai* (*Red Earth and Pouring Rain*, 1995; *Amor e nostalgia em Bombaim* (*Love and Longing in Bombay*, 1997) e *Jogos Sagrados* (*Sacred Games*, 2007) Também cabe-nos citar os escritores:

⁷De acordo com Peirano (1991, p. 197), o comunalismo é um fenômeno predominante no contexto da Índia. São comunidades religiosas que se opõem entre si utilizando a religião como um distintivo para com aqueles que professam outras religiões. Nesse aspecto, o elemento religioso que esses grupos empregam em sua composição é “apenas uma sombra da religião usada para fins políticos ou econômicos”.

Manju Kapur com o romance *Filhas Difíceis* (*Difficult Daughters*, 1998), Anita Desai com *Jejum, Festa* (*Fasting, Feasting*, 1999), Vikram Seth e Arundhati Roy, a autora do romance *O deus das pequenas coisas*, além de Kiran Desai (vencedora do Booker Prize de 2006 com o romance *The Inheritance* og *Loss*. (FESTINO, 2007, p. 88-89).

É importante ressaltar que esses romances do século XX vão questionar a maneira como a Nação indiana foi imaginada, assim como faz Arundhati Roy ao criticar o fato de a nação indiana ainda continuar se imaginando sob a ótica do sistema de castas.

Suzanna Arundhati Roy nasceu no estado de Kerala, na Índia, em 1961. Cursou arquitetura na *Delhi School of Architecture* e realizou diversos trabalhos artísticos antes de escrever *O deus das pequenas coisas*, seu primeiro trabalho de ficção. Este romance a levou à conquista do prêmio Man Booker Prize de 1997, um dos prêmios mais importantes da literatura britânica, concedido anualmente aos escritores de ficção em língua inglesa do Reino Unido, da República da Irlanda, da África do Sul, dos países da Commonwealth, Eire, Paquistão e a República da Irlanda (CAMARGO, 2006, p. 44).

Cabe assinalar que Roy é a primeira escritora indiana a receber essa premiação. Ela é também autora de vários ensaios críticos⁸ que demonstram sua luta política em favor dos oprimidos e marginalizados culturalmente pelo sistema de castas. Na análise de Anna Beatriz Paula (2006, p. 8), a escrita de Roy representa a emancipação da mulher indiana:

Se num primeiro momento a mulher indiana assumiu o papel da submissão, aceitou o silenciamento a ela imposto por se encontrar “in-scrita”, como que oculta sob uma cicatriz. Neste momento, a mulher indiana está pronta para escrever... marcar com sua fala que é, agora, o Verbo que materializa o novo mundo. Daí uma escrita de força, de transformação e enfrentamento, que não está restrita ao romance de Roy, mas a todo o conjunto de seus textos.

Porta-voz desse contingente marginalizado, Roy é considerada uma das vozes mais críticas da Índia, graças as suas posições políticas, nas quais inclui críticas até mesmo a ⁹Gandhi. Escritora de vários ensaios políticos, ela se incomoda com o título de escritora-ativista, por considerar que, como ela mesma afirmou em entrevista, esse título “sugere que não faz parte do trabalho do escritor escrever sobre a sociedade em que vive”.¹⁰

⁸Seus ensaios mais conhecidos são: *The cost of living* (1999); *Power politics* (2001); *The chekbook and the Cruise Missile* (2004); *An ordinary person's guide to Empire* (2004); *The end of imagination* (1998); *The greater common good* (1998); *Things that can and cannot be said* (no prelo), dentre outros.

⁹ De acordo com Camargo (2006,p.31) , Mohandas K. Gandhi é uma das personagens mais proeminentes do movimento pela independência indiana, conhecido pela sua teoria da não violência e da desobediência civil.

¹⁰Em entrevista concedida ao *Opera Mundi*, Roy (2015) fala sobre a injustiça do sistema de castas e os contrastes da Índia do século XXI e diz que senso de justiça guia sua vida e sua obra. Disponível em: <<http://operamundi.uol.com.br/conteudo/samuel/41394/arundhati+roy+tragedia+indiana+e+que+sistema+de+>

É importante comentar que a publicação de *O deus das pequenas coisas* causou muita polêmica na Índia, em virtude da crítica que faz ao sistema de castas. Aqueles que se identificam com o nacionalismo hindu sentiram-se incomodados, pois, para eles, o romance se configuraria como uma afronta aos costumes da Índia. No entanto, um outro tipo de público, composto por aqueles que se sentem marginalizados por causa de sua casta e sua religião, encontrou voz na escrita de Roy e passou a tê-la como uma líder nas lutas pelas suas causas sociais.

Embora o romance *O deus das pequenas coisas* seja o primeiro trabalho de ficção de Arundhati Roy, o livro é considerado um novo fenômeno da literatura indiana de língua inglesa, depois de *Os filhos da meia-noite* (*The midnight's children*, 1981), de Salman Rushdie; e tem contribuído para dar mais visibilidade a essa tradição literária, tanto na Índia quanto em vários países onde a obra foi traduzida. Publicado originalmente sob o título *The God of Small Things* (1997), foi traduzido no Brasil por José Rubens Siqueira, em 1998, além de em outros dezesseis países, onde foi muito bem recepcionado pela crítica. Por ter sido muito bem-aceito também pela crítica brasileira, *O deus das pequenas coisas* tem sido objeto de muitas pesquisas acadêmicas que se fundamentam na área de teoria pós-colonial, para analisar a influência da colonização inglesa na cultura indiana, e também a questão do castismo, temáticas discutidas em toda a obra.

Um levantamento inicial da recepção da crítica brasileira sobre a obra de Roy permitiu-nos constatar que a obra tem chamado muito a atenção no meio acadêmico. O romance *O deus das pequenas coisas* tem sido estudado sob diferentes óticas, na Universidade de São Paulo (USP), Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), e Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Trata-se de pesquisas apresentadas em dissertações e teses, assim como em alguns artigos. A maior parte das discussões centra-se na compreensão da questão da identidade cultural indiana baseada no sistema de castas, no que diz respeito à condição da mulher indiana e à marginalização dos dálits.

Dos vários trabalhos publicados, podem-se destacar alguns. Por exemplo, na sua tese de doutorado intitulada *The god of small things: uma voz poética entre o Oriente e o Ocidente* (2006), Luciana Moura Colucci de Camargo apresenta uma análise da obra baseada na teoria da narrativa poética cujo objetivo é compreender as vozes lírica e social presentes no romance. Camargo (2006, p.14) afirma que Roy escreve para “desestruturar idéias arcaicas e

problematizar as fronteiras existentes entre o oriente e o ocidente”. Sendo assim, diz que a escrita de Roy:

Representa justamente uma forma de denúncia às questões complicadas que envolvem as castas e a inserção da mulher na complexa *sociedade indiana*. Esses dois assuntos representam grande entrave nessa *sociedade que tem vivido um embate rigoroso na tentativa de entender sua identidade nacional e cultural e na luta pela modernização*, principalmente pelo fato de que, para se modernizar, a Índia precisa indubitavelmente dialogar com o Ocidente, cujos alicerces filosóficos estão em permanente tensão com suas tradições milenares. (CAMARGO, 2006, p.15, grifo nosso).

Outro trabalho que podemos citar é o do professor Marcello Augusto Nery Médes, que em sua tese de doutorado intitulada *A poética da fluidez em O paciente inglês de Michael Ondaatje e O deus das pequenas coisas de Arundhati Roy* (2009) analisa o trabalho poético feito por Roy com a linguagem sob a perspectiva de uma poética da fluidez. Este autor sugere que as imagens e metáforas presentes no romance de Roy podem ser associadas a líquidos e fluidos, evidenciando a identidade como uma produção nunca completa, sempre em processo e sempre constituída dentro da representação literária. Em sua pesquisa o professor Nery conclui que se trata de uma escrita que desestabiliza noções de representações de personagens sólidos apontando para uma fluidez identitária.

Também nossa pesquisa, em sentido similar, objetiva refletir a respeito da identidade como sistema de representações culturais que pode mudar no decorrer do tempo. Assim vamos ao encontro da visão de Hall (2003, p. 38), para quem “as identidades culturais não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da representação”. Apesar disso, nossa pesquisa se diferencia das demais, pelo fato de buscarmos compreender o que supomos estar na raiz das abordagens baseadas na concepção de uma identidade preexistente, a fim de que possamos identificar questões que possam contribuir para a discussão desse tema.

Podemos observar que *O deus das pequenas coisas* é uma narrativa cujo objetivo é justamente desmistificar o estigma social que se tenta perpetuar na sociedade indiana. Trata-se de situação que atinge os intocáveis e as mulheres que, pela influência do sistema de castas, ainda hoje são excluídos socialmente, apesar das constantes transformações culturais ocorridas na história do país.

Por isso, um romance que traz a história da Índia sob a ótica dos excluídos culturalmente permite-nos repensar os estereótipos criados por um sistema de representação cultural. Vale dizer, estereótipos esses que excluem aqueles que não se encaixam nos “modelos” preestabelecidos pela cultura dominante e que resultam no fenômeno da

marginalização e conseqüente falta de voz social. Sem história, as pessoas nessas condições não são incluídas no projeto de nação. É o que procuramos demonstrar em nossa discussão crítica do romance

CAPÍTULO 1

SITUANDO OS PEQUENOS DEUSES DE ARUNDHATI ROY NA HISTÓRIA E NA CULTURA INDIANA

Muito se tem discutido sobre a resistência do sistema de castas, um “sistema social tão estável e poderoso” (DUMONT,2008, p.49), que tem resistido às várias invasões culturais passadas pela Índia ao longo de sua história.

Para a nossa análise do impacto dessas influências culturais sobre o sistema de castas, cabe considerar primeiramente a influência do cristianismo. Roy, em seu romance, refere que os preceitos do cristianismo se ajustaram à moral hindu, por intermédio da adoção da organização do sistema de castas. Em seguida, tentaremos demonstrar uma outra força histórica destacada por Roy, que é a introdução do comunismo na Índia, por meio do qual a autora reinterpreta os valores democráticos na sociedade indiana.

Este capítulo, portanto, centra-se nesse objetivo analisar as forças históricas e culturais retratadas no romance *O deus das pequenas coisas* que caracterizam a prevalência do sistema de castas na Índia contemporânea. Entendemos que o fato de Roy resgatá-las em seu romance visa demonstrar que, com exceção de algumas pequenas mudanças, o sistema de castas da Índia, na sua essência, não mudou e continua até hoje pela força da tradição, na opinião de Festino (2007, p. 23), “dividindo a nação contra si mesma”.

1.1 Dumont e o sistema de castas

Por que ir à Índia se não for para contribuir para a descoberta de como a sociedade ou a civilização indiana, por sua própria particularidade, representa uma forma do universal ou para saber em que consiste essa representação?

Louis Dumont, 2008, p. 52

Como tudo na Índia, a teoria sobre o sistema de castas não poderia ser senão complexa, a começar pela definição. O que se entende por sistema de castas? Segundo

Dumont (2008, p.70), a concepção ocidental da palavra casta foi introduzida nesse país pelos portugueses em meados do século XV, no sentido de raça. Originada do latim *castus*, a palavra surgiu para designar a sociedade indiana como qualquer coisa não misturada. Em 1555, o termo *caste*, em inglês, foi utilizado para designar raça humana; seu sentido indiano aparece no começo do século XVII; e em francês a palavra *cast* não é encontrada antes de 1800.

Dumont (2008, p. 69) diz que não é de se ignorar que o debate acerca da sua origem exata tenha despertado tanto a atenção na história das ideias do mundo moderno, tendo em vista se tratar de um sistema social centrado na hierarquia. Assinala que são inúmeras as concepções que surgiram sobre as castas indianas e como subsídio teórico sua análise parte da teoria de Bouglé. Para Dumont (2008, p.94), esse autor é quem fornece a melhor definição sobre o sistema de castas, como sendo um sistema constituído de um grande número de grupos hereditários, distintos, mas ao mesmo tempo interdependentes entre si, de três modos: por uma gradação de estatutos de hierarquia; por regras que visam manter sua separação; e pela divisão do trabalho. Esses três princípios estão fundamentados em um único princípio: a oposição do puro e do impuro.

Dumont (2008, p.70) observa que traçar uma história completa das teorias que buscaram definir o conceito de castas no mundo ocidental exigiria uma obra inteira. Contudo, propõe o esboço de um breve percurso histórico das principais discussões em curso, no sentido de ajudar a esclarecer as linhas de pensamento que moldaram a concepção ocidental das castas indianas até nossos dias.

Para compor esse esboço, o autor aponta três períodos históricos. O primeiro, no século XVIII, caracterizado pela atitude explicativa de que a casta é uma instituição oposta à mentalidade igualitária. Depois, um pouco antes do século XX, embora ainda se insistisse na atitude explicativa, a descrição que predomina é sobre a especulação das origens. E, por último, no período contemporâneo, notadamente a partir de 1945, os estudos sobre as castas são colocados sob um novo ângulo, caracterizados pelas pesquisas antropológicas e sociológicas, cuja tendência é substituir a pesquisa das origens.

De acordo com Dumont (2008, p. 77), nenhuma dessas teorias procurou explicar o sistema de castas com foco no conjunto. Segundo ele, “cada uma delas só dá conta de um aspecto do sistema, seja ele a divisão do trabalho, seja o caráter hereditário e a separação decisiva entre grupos diferentes, seja a hierarquia, seja, muito mais raramente, a tonalidade religiosa”. Ou seja, todas as teorias tentam fazer o todo porvir da parte, mesmo quando a intenção é tratar a casta como sendo um conjunto. Decorre daí sua opção por estudar as castas

com base na noção do sistema como um todo, e não a partir da noção do elemento. Isso porque, para Dumont (2008, p. 95), “é o todo que comanda as partes e esse todo é concebido, muito rigorosamente, como fundado numa oposição”. Por isso, esse autor nos diz que esse seria um aspecto extremamente importante para a compreensão desse sistema, acostumarmos a vê-lo em conjunto.

Dumont (2008, p.84) observa que pensar as castas como um grupo complexo permite observar as distinções generalizadas que elas impõem na realidade social indiana, inviabilizando a concepção estática do que seria o sistema de castas. E que isso se deve ao fato de existir uma infinidade de subdivisões que aparecem dentro de um grupo concreto de castas.

Por isso, diz Dumont, para a compreensão do sistema de castas é imprescindível levar em consideração o seu princípio ideológico ¹¹e valor, o que inclui a hierarquia e a oposição do puro e do impuro, e verificar como se manifesta em diferentes localidades da Índia. Daí a complexidade de uma definição exata sobre a interpretação do conceito de casta, motivo pelo qual ele a define como “um estado de espírito que se traduz pela emergência, em diversas situações, de grupos de diversas ordens a que se dá o nome de castas” (DUMONT, 2008, p. 84). Dumont (2008 p.51) explica que se dedicou ao estudo do sistema de castas da Índia entendendo que:

[...] as castas nos ensinam um princípio social fundamental, a hierarquia, cujo oposto foi apropriado por nós modernos, mas que é fundamental para se compreender os limites e as condições de realização do igualitarismo moral e político ao qual estamos vinculados. (DUMONT, 2008, p. 50).

Para Dumont este seria o traço moderno que mais se opõe ao sistema de casta, a ideia de igualdade e liberdade, surgida com base na concepção do homem como indivíduo. Assim, para que fique mais clara a compreensão de uma sociedade tão diferente da nossa, como é o caso da sociedade indiana, temos de “percorrer de nós às castas e, na volta, das castas a nós” para tentar identificar na sociedade indiana algumas peculiaridades que não vemos na nossa sociedade (DUMONT,2008, p. 51).

¹¹Dumont (2008, p. 51) entende o conceito de ideologia como “um conjunto mais ou menos social de idéias e valores. Pode-se falar da ideologia de uma sociedade e também de grupos mais restritos, porém há uma ideologia-mãe ligada à linguagem comum, ao grupo linguístico ou à sociedade global. Metodologicamente a ideologia é central com relação ao conjunto da realidade social. No entanto mesmo sendo central a ideologia não é toda a realidade social. Há elementos ideológicos e não ideológicos, o que se pode supor é que há uma relação de complementaridade. O pleno reconhecimento da importância da ideologia na vida social nos leva à consideração tanto da herança literária e da civilização 'superior' quanto da cultura popular” (DUMONT, 2008, p.51).

O primeiro argumento apresentado por Dumont (2008, p. 50) é que não se pode analisar o sistema de castas do ponto de vista da nossa cultura, tomando-o como uma “estratificação social” extrema, uma particularidade da sociedade indiana, pois o nosso conceito de igualdade não se aplica à Índia. Não se pode, do mesmo modo, tomar certos valores da modernidade como universais, no que se refere, por exemplo, a nossa concepção do que seja indivíduo e hierarquia.

Para Dumont (2008, p.53), devemos nos colocar numa perspectiva contrária aos valores fundadores da cultura moderna, em uma atitude que ele chama de apercepção sociológica, numa tentativa não de atacar os valores modernos, mas de compreendê-los melhor. Nesse sentido, explica:

Por oposição à sociedade moderna, as sociedades tradicionais, que ignoram a igualdade e a liberdade como valores, que ignoram, em suma, o indivíduo, possuem no fundo uma idéia coletiva do homem, e nossa apercepção (residual) do homem social é a única ligação que nos une a elas, o único viés pelo qual podemos compreendê-las. Está aí, portanto, o ponto de partida de uma sociologia comparativa. (DUMONT, 2008, p.56).

De acordo com Dumont (2008, p. 57), aplicar essa comparação sociológica como método para o estudo dos valores dentro da cultura indiana e a nossa é importante, sobretudo, para compreendermos o lugar da ideologia nas sociedades modernas diante de outros tipos de sociedade. Assim, segundo o autor, a sociedade tradicional – que neste caso é a indiana e seu sistema de castas, fundado na hierarquia – é oposta à nossa sociedade moderna, que tem a igualdade como valor. Ou seja, essa sociedade tradicional é tão diferente, que “é impossível compreender uma, enquanto a outra – a ideologia moderna – for tomada como verdade universal” (DUMONT, 2008, p. 52). Por isso, resta-nos apenas a comparação entre as duas para que possamos contrastar a visão individualista do homem e seu oposto, a hierarquia.

Na sua investigação sobre a origem da concepção do homem como indivíduo, Dumont (2008, p. 56) se baseia na oposição entre individualismo e holismo, tendo em vista o duplo sentido que a palavra indivíduo traz, qual seja, o indivíduo entendido como agente empírico, presente em todas as sociedades, em todas as ideologias, e o indivíduo como o ser da razão, o indivíduo moral, o sujeito normativo das instituições modernas. Analisadas nessas duas perspectivas, essas configurações sociais de indivíduo, correspondentes, respectivamente, às sociedades tradicionais (holistas) e às sociedades modernas (individualistas), se opõem de imediato, pois, nas primeiras, a relevância incide não sobre o indivíduo, mas sim sobre a sociedade como um todo.

Dessa forma ele defende a necessidade da hierarquia como um elemento de ordem indispensável à vida social, pois “o homem não apenas pensa, ele age. Ele não só tem idéias, mas valores. Adotar um valor é hierarquizar”. Os valores de liberdade e igualdade não excluem a hierarquia, na opinião de Dumont (2008, p. 57), e embora haja numa ou outra sociedade a predominância de um princípio, isso não diz nada sobre desigualdades sociais ou repartição de poder.

Dumont (2008, p. 66) explica ainda que a percepção que temos sobre a influência do meio social sobre nós dá-se, via de regra, como se fosse algo natural, no entanto, ela é gradualmente desenvolvida pela cultura, ou seja, é a sociedade que prescreve e nos impõe que somos livres e temos liberdade de ação, pois “a consciência individual provém do adestramento social”. Dessa forma, conclui Dumont (2008), o que irá definir o que é o indivíduo é o valor moral que ele ocupa em um dado contexto cultural, como demonstraremos por intermédio da crítica feita por Roy ao conceito de indivíduo no romance *O deus das pequenas coisas*, como veremos no decurso desse trabalho.

O desenvolvimento das comunidades antigas em relação ao processo civilizatório foi também explicado por Galuppo (2002), em seu texto intitulado “A epistemologia jurídica entre o positivismo e o pós-positivismo”. Nele, o autor relata que a organização social nas comunidades antigo-medievais se dava por meio de um único projeto coletivo, servindo de referência para o indivíduo e dando sentido a sua existência humana, não importando se esse centro eram a pólis ou a igreja. Nessas comunidades, os aspectos sociais não se separavam dos individuais, ou seja, não havia lugar para o indivíduo, e, portanto, não havia o outro.

Somente a partir dos séculos XV e XVI, houve um descentramento radical desse projeto aglutinador do pensamento e da ação que se caracterizou por três grandes processos históricos: revolução científica – o homem deixa o aspecto teológico para o científico; grandes navegações – o mercantilismo mostra que a Europa não é o centro do universo; e a reforma protestante, quando a Igreja católica deixa de ser o centro cultural. A partir desse descentramento, os sujeitos, antes unificados e homogeneizados em uma comunidade, passaram então a se constituir como indivíduos numa sociedade moderna e plural tal qual a concebemos hoje.

Mariana Faiad Batista Alves (2012, p. 60), em sua dissertação de mestrado intitulada *Entre o arado e o celular: a Índia*, afirma que a grande contribuição do trabalho de Dumont sobre o igualitarismo moderno, foi justamente o fato de ele não se referir à hierarquia como estratificação social, mas sim “à articulação de valores fundamentais da ideologia da sociedade indiana, uma união entre fatos concretos e valores morais”.

Nessa perspectiva, a autora considera que o legado de Dumont foi ter demonstrado que o princípio hierárquico na Índia não está subordinado a relações de poder, mas sim à oposição fundamental do puro e do impuro, que tem a ver com a questão de valores religiosos. A esse respeito Alves (2012) comenta que, ao apostar na hierarquia religiosa como “a força fundamental que sedimenta o sistema de castas”, Dumont conseguiu identificar que, embora a casta Kshatryia, pertencente ao grupo dos proprietários de terra, possuísse o poder econômico, os brâmanes sempre tiveram uma posição social privilegiada, sempre estiveram no topo da hierarquia do sistema, independentemente de riqueza.

Voltando a Dumont (2008, p. 84) temos uma descrição pormenorizada que ele faz sobre o sistema de castas para explicar como as inúmeras castas de hoje continuam influenciadas pelas quatro antigas varnas. Em sua reflexão ele inverte a perspectiva sobre o lugar ocupado pelo indivíduo na sociedade igualitária por comparação com a sociedade hierárquica, tomando como ponto de referência duas categorias em que a oposição do puro e do impuro se dá de forma extrema – os brâmanes (casta que ocupa o topo da hierarquia) e os intocáveis (grupo de *status* inferior).

Sua conclusão é que o princípio que os distingue não é resultante das relações de poder, mas sim da mesma ideologia religiosa – que separa o puro do impuro –, ideologia que vai permear profundamente todo o sistema de castas como princípio de organização, separação e relação entre as castas, sobre o qual repousam esses três princípios, como explica: “a gradação de estatutos de hierarquia, que é a superioridade do puro e do impuro; a separação, porque é preciso manter separado o puro e o impuro; e a divisão do trabalho porque as ocupações puras e impuras devem do mesmo modo ser mantidas separadas” (DUMONT, 2008, p. 94).

Portanto, Dumont (2008) diz que haveria boas razões para se investigar a relação entre casta e varna para não se tratar a hierarquia somente em relação à oposição do puro e do impuro. Isso porque haveria a tendência em atribuir às varnas a origem da organização da sociedade indiana, limitando a vê-las como uma pura e simples sobrevivência, sem relação alguma com a realidade social contemporânea.

Por isso, para Dumont (2008, p. 97), não bastaria apenas investigar exclusivamente as origens das castas, pois, para se entender as relações hierárquicas nas manifestações concretas do sistema na atualidade, seria preciso também entender qual é a relação entre as antigas varnas e o que se denomina hoje castas, visto que cada uma dessas categorias varnas se subdivide inúmeras vezes, formando um número imenso de diferentes castas e subcastas em

toda a Índia, mesmo numa única circunscrição, parecendo não ter fim, o que faz da casta uma instituição complexa.

Na perspectiva de Dumont (2008, p. 124), na Índia há uma distinção bem clara entre autoridade espiritual e autoridade temporal. Diferentemente do que ocorre no Ocidente, na Índia nunca existiu uma instância espiritual suprema que exercesse ao mesmo tempo um poder temporal. Sob esse ponto de vista, para Dumont (2008, p. 95), essa desigualdade estrutural centrada na noção de pureza é um traço que percorre não só a relação entre os brâmanes e os intocáveis, posto que é adotada como critério de valores dentro do sistema de castas como um todo, como forma de diferenciar os indianos dentro de uma ou outra casta e também como civilização. Dessa sorte, “a intocabilidade só desaparecerá verdadeiramente no dia em que a pureza dos Brâmanes for radicalmente desvalorizada” (DUMONT, 2008, p.105).

Dumont (2008) diz que é por rejeitar, por mais importante que seja, a existência da hierarquia, como supõe a modernidade, não abarcando o poder e sua distribuição de níveis hierárquicos, é que os casos concretos exemplificariam a inversão dos valores. O argumento com que exemplifica marca a configuração ideológica da modernidade indiana. Senão vejamos:

Por um lado, o poder existe na sociedade, e o Brâmane que pensa sua hierarquia sabe disso muito bem; por outro lado, a hierarquia não pode, sob pena de contradizer seu próprio princípio, lhe atribuir um lugar como tal: é preciso, então, que ela lhe dê um lugar sem lhe dizer, ela está condenada a fechar os olhos quanto a essa questão para não destruir a si mesma. (DUMONT, 2008, p.130).

Assim, partindo de suas observações e confrontações aprofundadas sobre o sistema de castas indiano, Dumont (2008, p. 299) apresenta uma definição sucinta do que ele considera hierarquia: “uma necessidade universal e que ela se manifestará de algum modo, sob formas ocultas, vergonhosas, patológicas com relação aos ideais opostos em vigor”. Com base nessas considerações de Dumont, tentaremos identificar, mais adiante, as críticas feitas por Arundhati Roy aos vários aspectos da modernidade ocidental que contrastam com os valores da ideologia moderna, sob os quais a Índia se firmou como nação, com a ideologia do sistema de castas. Cabe assinalar que não abordaremos todos os aspectos, visto que nossa análise centra-se na crítica feita pela autora ao lugar ocupado pelo indivíduo na sociedade moderna.

Para nossas considerações preliminares da abordagem de Roy sobre a sociedade indiana em relação à sua cultura na contemporaneidade, baseamo-nos nessa fala de Dumont, tendo em vista o que conclui acerca da sociedade indiana e seu sistema de castas:

Na Índia tradicional, a significação está tão completamente ligada ao modelo imutável da sociedade e da verdade, do dharma, que todo o resto privado pode mudar à vontade [...] tudo pode, então, acontecer no plano que chamamos de político, tanto que o dharma¹² seja suficientemente respeitado. (DUMONT, 2008, p. 255).

Entendemos que essa citação é significativa pelo fato de expressar a ideia que está profundamente presente no romance *O deus das pequenas coisas*. Não será outra, na nossa opinião, a intenção de Roy a não ser revelar como o sistema de castas está o tempo todo comandando as relações de poder na Índia moderna, em particular sobre a questão da intocabilidade, que se mantém pela força da tradição religiosa hindu, como uma questão que a sociedade parece querer omitir, mas que está latente na vida dos indianos.

A pesquisa de mestrado realizada em 2012, por Mariana Faiad, já citada neste texto, revelou que os brâmanes continuam ocupando o topo da hierarquia social, sendo a casta de maior *status* social e a elite protagonista da indústria de tecnologias da informação e comunicação (TICs) na Índia. Sua conclusão ao investigar o impacto do sistema de castas no desenvolvimento da indústria de TICs é a de que enquanto a elite exporta tecnologias da informação ainda é possível encontrar população rural em que a agricultura é fundamentalmente praticada com o uso do arado puxado por um boi ou um búfalo.

Essa é a expressão visível da sociedade indiana que Dumont tentou explicar, destacando que na Índia é possível conceber estes dois tipos de sociedade: uma sociedade que se baseia na ideia de coletividade e outra pautada no indivíduo. Mas “no fim das contas o sistema global não ignora completamente o indivíduo como a descrição apenas do sistema de castas poderia fazer acreditar” (DUMONT, 2008, p. 245). O quadro que Roy descreve da sociedade indiana em *O deus das pequenas coisas* corrobora essa observação de Dumont, dado que uma sociedade dita moderna já não pode mais comportar uma configuração de hierarquia como se tem em vigor na Índia, em que de um lado se têm uma igualdade praticada pelo indivíduo do tipo moderno e, de outro, uma falta de igualdade, imposta aos dálits (intocáveis).

Já no início do romance, Roy (1998) questiona sobre quando os conflitos na Índia moderna teriam começado. Diz ela: “tudo começou quando as leis do amor foram promulgadas [...], porém, por razões práticas, num mundo desalentadoramente prático, tudo começou [...] um dia de céu muito azul, de dezembro de 69 (o mil e novecentos oculto)” (ROY, 1998, p. 43-45). Assim, o questionamento que Roy faz é pertinente para

¹²Segundo explica Festino (2007, p. 56), a palavra *dharma* (religião) é utilizada por Gandhi em *Hind Swaraj* no sentido de obrigação moral e não de seita, isso para demonstrar que a nação indiana deveria se articular com base em sua pluralidade cultural e religiosa, respeitando suas diferenças.

compreendermos, dentre outras, sua crítica às questões que emergiram por causa da manutenção das antigas estruturas de castas e a contínua marginalização dos dálits na Índia moderna como sendo uma questão que não pode ser ignorada, como se tem procurado fazer no decorrer da história.

Mesmo sem explicitar de maneira clara seu posicionamento, a autora nos leva a considerá-lo como sendo uma crítica dela à ideologia moderna fundada no ideal de igualdade e liberdade como se fosse algo que se constitui sem relação com a realidade, mas sim “por razões práticas”. Não é por acaso que as duas formas de hierarquia social na Índia – uma que se refere ao sistema de casta e a outra à sociedade democrática – sejam o foco de abordagem do seu romance, como forma de demonstrar que existiria na Índia uma configuração de sistema social que ultrapassa o conceito de nação moderna em termos ocidentais.

Roy (1998) destaca a problemática específica, que são a discriminação e a marginalização dos dálits descritas em seu romance como sendo uma realidade que está longe de ser superada na sociedade indiana, mesmo tendo sido abolida na Constituição indiana de 1950. É esse aspecto, que a sociedade parece querer ocultar, que Roy (1998) procura expor em *O deus das pequenas coisas*, mostrando que os princípios democráticos que pregavam a igualdade entre os indivíduos não conseguiram abolir a discriminação tendo como base a hierarquia das castas, apesar das tentativas, como refletido no romance.

Velutha é o personagem por meio do qual Roy descreve a complexidade da Índia moderna, principalmente no que se refere à questão mais explorada no romance: o lugar reservado às pessoas na sociedade democrática e na sociedade de castas. Pode-se dizer que Velutha é colocado como um exemplo das mudanças sociais ocorridas na sociedade indiana resultantes da sua interação com a cultura ocidental. De um lado, ele faz parte de um grupo que ocupa a posição mais inferior dentro do sistema de castas e, de outro, ocupa uma oposição correspondente à de indivíduo presente nas sociedades igualitárias.

Assim, entendemos que a forma como Velutha é caracterizado no romance acarreta uma inversão do papel social instituído pelo sistema de castas sobre a origem dos dálits na hierarquia (das castas) que os manteve marginalizados na história da Índia. Sua descrição pode ser interpretada como uma ironia a essa representação, em que o personagem é caracterizado como um indivíduo que se destacava entre os demais operários da Fábrica Paraiso e Pickles, pela sua superioridade intelectual, sendo descrito pelo narrador como bom trabalhador, muito inteligente, excelente carpinteiro, com cabeça de engenheiro e ainda membro do Partido Comunista.

O narrador nos diz que era Velutha quem praticamente fazia a fábrica funcionar, mas o seu estigma de intocável o mantinha numa posição social inferior ao dos demais trabalhadores tocáveis. Além de ser discriminado pelos colegas, que acreditavam que um intocável não podia ser carpinteiro, Velutha também recebia um salário inferior ao deles. Tudo isso para demonstrar que, embora tivessem ocorrido algumas mudanças em comparação com o passado, ainda há uma continuidade do domínio cultural do sistema de castas na sociedade indiana, mesmo depois da independência. E se este não for repensado em sua origem, a sociedade indiana continuará sendo uma sociedade que apenas aparentemente é igualitária. O comentário do narrador destaca de maneira bem clara essa situação:

Mammachi pagava a Velutha menos do que pagaria a um carpinteiro tocável, porém mais do que pagaria a um paravan. Mammachi não o convidava a entrar na casa (a não ser quando precisava que consertasse ou instalasse alguma coisa). Achava que ele devia ser grato por ter permissão de entrar na fábrica e tocar em coisas que os tocáveis tocavam. Ela dizia que isso era um grande passo para um paravan. (ROY, 1998, p. 60).

Entendemos o trecho dessa citação no romance como uma forma de atestar o histórico de discriminação e opressão a que têm sido submetidos os dálits, a fim de ser demonstrada a decepção desse segmento cuja expectativa era que a modernidade lhe proporcionaria igualdade. Um dos episódios que mais evidencia as práticas discriminatórias pela permanência do sistema de castas é o assassinato de Velutha. Quando ele é acusado de ter abusado de Ammu, uma mulher de casta superior, é a sua identidade de casta que vai determinar sua condenação, não a sua condição de indivíduo livre, dotado de igualdade e liberdade. Essa discriminação configura a existência, nas sociedades modernas, de uma hierarquia que “se tornou 'estratificação social', isto é, hierarquia envergonhada ou não consciente, reprimida”, como observa Dumont (2008, p.118).

Assim, as reflexões de Dumont (2008, p. 134) recaem sobre o sentido decorrente do pensamento moderno da ideia de hierarquia, que parece consistir no fato de que esta faz da Índia “uma espécie de paraíso da aberração hierarquizante”. São assim reflexões importantes para pensarmos, ainda que de modo limitado, as questões que têm contribuído para se construir o conceito de identidade em nossa própria cultura. Decorre daí a importância do porquê ir à Índia, pois o estudo da sociedade indiana nos proporcionará ver nessa sociedade traços que estão presentes em nosso cotidiano social e não os vemos, como bem observa Dumont em *Homo Hierarchicus*.

1.2 O embate entre os grandes deuses da história

Se a história é esse movimento pelo qual uma sociedade se revela tal qual é, existem, num sentido, tantas histórias qualitativamente diferentes quantas forem as sociedades (ou: tipos de sociedades).

Dumont, 2008, p. 255.

Como já mencionado anteriormente, o sistema de castas tem sido consecutivamente combatido por diversos escritores indianos, corroborando a afirmação de Gandhi (2010, p. 38) de que “um verdadeiro servo da Índia terá que ir à raiz do problema”. Roy é uma escritora indiana, que em face dos conflitos culturais que afligem seu país na atualidade procura reexaminar o processo de construção da identidade dessa nacionalidade. Seu objetivo é compreender em que medida suas antigas bases culturais se transformaram no processo de modernização do país, ao ponto de o sistema de castas continuar sendo, na atualidade, a principal representação cultural do povo indiano. Nesse sentido, ao tempo em que discute a construção de uma identidade que de fato represente o contexto cultural da Índia atual, Roy se apoia na luta de Gandhi contra o sistema de castas, como descrito em *Hind Swaraj* (1909).

Oculto na história da nação indiana, o sistema de castas, pela sua divisão social baseada nas castas, contrária aos princípios de igualdade e liberdade, ganhou muita visibilidade desde que a Índia se tornou uma nação democrática. É importante observar que o propósito de Roy é chamar a atenção para as três fases do processo histórico que fundamentam a identidade nacional indiana, motivo pelo qual divide o romance em três períodos históricos: o estabelecimento do sistema de castas; o cristianismo; e o comunismo.

Roy deixa claro que, embora o sistema de castas não esteja inserido num momento específico da história da nação, uma vez que ele não se constitui como um acontecimento histórico preciso, com uma origem exata, é necessário também revisitá-lo para observar quais seriam as funções positivas e negativas que ele preencheria no processo de consolidação da democracia em seu país.

Ressalte-se que isso não significa, porém, que Roy seja uma defensora do sistema liberal e capitalista ocidental. Ao contrário, em sua análise sobre os conflitos sociais que afligem seu país na atualidade ela busca equilibrar sua crítica ao modelo político-econômico da Índia atual, criticando tanto o sistema de castas quanto a modernidade ocidental, como fez Gandhi em *Hind Swaraj*.

A independência é o marco que inaugura o processo de modernização da Índia e configura-se como um divisor de águas para Roy explorar a maneira como o país tem

vivenciado essa experiência moderna diante de uma configuração cultural ainda baseada na divisão da sociedade em castas. O olhar de Roy se volta para representar o contraste dessa nação onde as estruturas estatais modernas estão sempre rivalizando com as forças culturais da tradição, onde os antigos valores ainda se constituem como referência para a maioria dos indianos.

Um contraste que é colocado logo nas primeiras linhas do romance, quando Roy (1998) questiona a problemática da relação entre o tempo e a história e, indiretamente, a ideia existente na concepção ocidental do que seja progresso, conforme podemos observar neste trecho do romance:

MAIO EM AYEMENEM é um mês quente, parado. Os dias são longos e úmidos. As noites são claras, impregnadas de preguiça e de calma expectativa. Mas no começo de junho irrompe a monção sudoeste, e vêm três meses de vento e água com curtos intervalos de sol duro. Trepadeiras silvestres brotam dos barrancos de laterita e espalham-se pelas estradas inundadas. E aparecem peixinhos nas poças que se formam nos buracos do Departamento de Obras Públicas nas rodovias. (ROY, 1998, p. 6).

Essa noção de demora na passagem do tempo constitui-se como marca distintiva da relação que os indianos estabelecem com o cômputo do tempo, em contraponto com a realidade indiana moderna. Para os indianos, o tempo não estaria ligado a uma ordem linear tal como concebemos como início, meio e fim, mas sim pela sua relação com os ciclos da natureza, como podemos observar na citação acima. Nesse sentido, a introdução de uma nova maneira de se pensar o tempo na Índia aparece justamente com a independência e será o ponto-chave a partir do qual Roy irá questionar como os valores da civilização moderna afetaram o povo indiano.

Segundo Festino (2007, p. 21), “a história da independência da Índia e a formação da Nação constituem um processo ideológico e emocional que afetou todo o subcontinente”. Nessa direção, busquemos então entender como se deu esse processo e de que forma a Índia foi concebida como uma nação moderna, para que possamos entender as escolhas de Roy na representação da nação em sua fase moderna.

Festino (2007, p. 52) explica que a ideia de criação de um estado nacional indiano surgiu a partir de dois movimentos políticos, cada um com uma maneira diferente de visualizar a nação. De um lado, Mohandas Karamchand, mais conhecido como Mahatma Gandhi, defendia a unificação da Índia por meio de uma convivência pacífica entre as diversas culturas e religiões que habitam o subcontinente indiano. De outro, Jawaharlal

Nehru,¹³ que, embora defendesse também a unidade da Índia, acreditava que para se libertar da opressão colonial a nação precisaria se ajustar a modelos ocidentais de nação.

Traçar aqui a biografia de Gandhi talvez seja desnecessário, afinal se trata de uma personalidade conhecida mundialmente pela sua filosofia pacifista que levou a Índia a libertar-se do domínio inglês, em 1947. No livro *Hind Swaraj*:¹⁴ *autogoverno da Índia*, de 1909, Gandhi desenvolve sua base filosófica sobre o princípio da não violência como caminho para que a Índia pudesse alcançar a independência ou autogoverno. Embora o livro de Gandhi tenha sido publicado muito tempo antes da independência da Índia, seus ensinamentos são considerados como as bases fundadoras do movimento nacionalista que tomou conta de toda a Índia e levou ao fim a ocupação inglesa. Sua tese, em *Hind Swaraj*, está apresentada em forma de diálogo entre ele mesmo, no papel de editor, e um suposto leitor, representando o povo indiano descontente com o governo inglês e desejoso pela emancipação do país.

Nesse diálogo, Gandhi discute com seu “leitor”, um extremista indiano que desejava expulsar os ingleses por meio da força armada, por acreditar que o governo britânico oprimia e explorava o povo indiano. Em seus argumentos, Gandhi insiste em conscientizá-lo de que a condição de exploração em que se encontrava a Índia devia-se ao fato de os próprios indianos terem se deixado influenciar pelos valores da sociedade ocidental. Portanto, a libertação do jugo colonial não se resumia em expulsar os ingleses da Índia, mas em renunciar às suas concepções ocidentais de civilização e cultura, porque isso era o que tornava possível a ocupação britânica na Índia.

Gandhi (2010, p.64) compreendia o sentido de civilização como sendo “aquele modo de conduta que indica ao homem o caminho do dever”, por isso ele rejeitava a civilização moderna, por entender que esta era o oposto dessa definição, uma vez que estava fundamentada em “um sistema de competição que corrói a vida, uma civilização só no nome”. Para Gandhi (2010, p. 65), a civilização indiana era o único e verdadeiro exemplo de civilização no mundo que não se deixou dominar completamente pela modernidade ocidental no cumprimento do dever e da moralidade, o que confirmava a singularidade da sua organização social.

Por conseguinte, procurando esclarecer ao seu leitor, Gandhi defendia que se a Índia alcançasse a independência com base nas concepções ocidentais de nação, afastando-se de

¹³Jawaharlal Nehru (1889-1964), primeiro-ministro da Índia recém-liberta em 1947.

¹⁴Swaraj é um termo ambivalente que se refere, no sentido coletivo, a um governo próprio, mas também a um estado individual de elevação do espírito (GANDHI, 2010, p. 10).

seus princípios morais e religiosos, a nação nunca seria verdadeiramente livre e correria o risco de continuar subjugada:

Na verdade significa isso: queremos a lei inglesa sem os ingleses. Você quer a natureza do tigre mas não o tigre: isto é, você faria a Índia se tornar inglesa. E quando ela se tornar inglesa não será mais chamada Hindustão, mas sim Inglêstão. Esse não é o Swaraj que eu desejo. (GANDHI, 2010, p. 27-28).

Continuando seus esclarecimentos, Gandhi (2010, p. 68) argumenta que para conquistarem o verdadeiro *swaraj*, ou autogoverno, os indianos deveriam impor-se sobre os ingleses não por meio da força bruta, mas por intermédio da regeneração dos pontos fortes da sua própria cultura, tomando como base os pequenos vilarejos, cuja população ainda se mantinha preservada da influência ocidental. Nessa perspectiva, o conceito de Gandhi sobre o *swaraj* implicava que cada indiano resistisse, mediante o que ele considerava como sendo a força do espírito, à ideia de uma nação indiana criada com base em outros valores que não os próprios da cultura indiana. Para ele, esse seria um longo caminho para a Índia alcançar a libertação, porém o único capaz de permitir a eliminação de todo e qualquer tipo de subjugação do povo indiano.

Para Gandhi (2010, p. 83), essa força natural, que seria a força do amor, “não percebida na história”, seria a força mais poderosa e a única capaz de unificar as diferentes culturas e religiões existentes na Índia para criação de uma nação independente. Ele entendia que quanto mais o povo indiano avançasse na busca do verdadeiro *swaraj*, resistindo, de forma unânime, aos princípios da civilização ocidental como modelo para a libertação da Índia, mais perceberia que o fato de existirem diversas culturas e religiões no território indiano não poderia se constituir em um impedimento para a Índia se tornar uma única Nação-estado.

Gandhi entendia que esse seria o único caminho possível para a modernização da Índia, por meio do qual o povo indiano conquistaria sua autonomia tanto no plano político quanto no religioso, sem perder sua característica inata de agregar diferentes culturas e religiões, como ele afirma neste trecho:

A Índia não pode deixar de ser uma nação porque pessoas de diferentes religiões vivem nela. A chegada de estrangeiros não necessariamente destrói a nação; eles se incorporam a ela. Um país é uma única nação apenas com essa condição. Um país deve ter essa capacidade de assimilação. A Índia sempre foi um país assim. Na verdade há tantas religiões quanto há pessoas; porém, aqueles que têm consciência do espírito de nacionalidade não interferem na religião do outro. Se interferirem, não

devem ser considerados uma nação. Se os hindus acreditam que a Índia deve ser povoada apenas por hindus, eles vivem em um país dos sonhos. Os hindus, os muçulmanos, os parses e os cristãos que fizeram da Índia seu país são compatriotas e deverão viver juntos, nem que seja por seu próprio interesse. Em nenhum lugar do mundo religião e nacionalidade são sinônimos, e na Índia nunca foi assim. (GANDHI, 2010, p. 50).

Segundo Festino (2007, p. 55), com essa teoria Gandhi promoveu um modelo de nacionalismo diferente, um nacionalismo baseado na busca da “verdade” em nível pessoal, para que assim a Nação pudesse ser verdadeiramente democrática, motivo pelo qual ele insistia para que os indianos se preparassem para ela, “porque um bom governo precisa de pessoas que saibam governar-se a si mesmas”. Para Festino (2007, p. 56), essa visão de Gandhi de conceber a Nação indiana unida em sua diversidade cultural e religiosa demonstra que o conceito de nação para ele “está fundado na heterogeneidade e não na homogeneidade religiosa uma vez que 'nacionalidade' e 'religião' não são sinônimos”.

Ainda segundo Festino (2007, p. 59) essa visão de Gandhi de criar um estado nacional sobre bases culturais e religiosas se contrapunha à de Nehru, que defendia a organização da nação com base no conceito ocidentalizado de nação. Festino (2007) explica que Nehru entendia que a filosofia de Gandhi seria útil para conseguir fomentar as mudanças políticas necessárias para levar a Índia à independência. No entanto, ele temia que, após a independência, o modelo proposto por Gandhi não daria conta de evitar os conflitos entre hindus e muçulmanos, e a nação acabaria se dividindo.

Nesse sentido, Festino (2007, p.61) diz que Nehru tentou fazer uma concessão recíproca entre tradição e modernidade para que dentro da concepção moderna de nação o novo Estado fosse tolerante à sua diversidade cultural e religiosa, o que para ele não seria difícil. Isso porque a Índia, embora tivesse muito o que avançar no desenvolvimento científico, teria melhores condições de se desenvolver numa relação material e espiritual harmoniosa, graças a sua tradição cultural.

Dentro desse contexto, como explica Festino (2007, p. 61), embora defendesse a criação de uma Nação baseada em princípios seculares, Nehru reconhecia que a pluralidade cultural da nação não poderia ser impedimento para sua modernização no sentido ocidental. Por isso defendia um secularismo diferente, um estado nacional sem ser totalmente ocidental, um estado baseado numa política de desenvolvimento social e econômico centrado na pluralidade cultural e no respeito às várias culturas e religiões. O compromisso de Nehru, diz Festino (2007), era oferecer uma fórmula distinta para se pensar a confluência entre o material e o espiritual na integração de todas as culturas e religiões, de modo que o desenvolvimento

econômico pudesse alcançar as massas indianas sem distinção de casta, religião ou de qualquer outra forma de discriminação.

Observa-se que, embora tenham utilizado estratégias diferentes, Gandhi (2010) e Nehru convergiam para o mesmo objetivo, a criação de uma Nação verdadeiramente livre, onde fosse possível conferir igualdade às diversas culturas e religiões existentes na Índia. Assim, fundada nesse ideal, a nação indiana emancipou-se como um moderno Estado-nação em 1947, com o desafio de transformar as estruturas herdadas do sistema de castas em uma estrutura ocidental de desenvolvimento político e econômico, tendo Nehru como seu primeiro-ministro.

Em meio a esse processo histórico, a diversidade cultural e religiosa exaltada no momento da independência como um elemento integrador na unificação do país não conseguiu evitar a divisão da nação, mesmo depois de a Índia ter se tornado um estado independente. As divergências religiosas entre hindus e muçulmanos provocaram a divisão da nação em dois países, Índia e Paquistão. Essa disputa separatista resultou na morte de milhões de pessoas na guerra civil entre hindus e muçulmanos e persiste até hoje dividindo a nação contra si mesma (FESTINO, 2007, p. 23).

Entendemos, portanto, que a intenção de Roy em *O deus das pequenas coisas* é demonstrar que esse tipo de conflito que ainda está presente na sociedade indiana não tem mais lugar numa sociedade que adotou a igualdade entre os indivíduos como princípio fundamental na sua organização social. Por essa razão é que ela se propôs a investigar as razões que expliquem a persistência do sistema de castas na Índia a partir da independência, momento em que a sociedade indiana deixa de ser exclusivamente uma sociedade dividida em castas para tornar-se uma nação democrática. É esse contexto cultural específico, o conflito entre modernidade e a tradição cultural indiana, que Roy vai retratar em *O deus das pequenas coisas*.

1.3 Kerala e outros dois grandes deuses: o Cristianismo e o Comunismo

Para compreendermos a escolha do estado de Kerala, chamado por Roy de “Terra de Deus” (ROY, 1998, p. 97), é preciso entender os principais fatos históricos ocorridos nesse estado no século XX. Trata-se de acontecimentos que têm relação com o cristianismo, o comunismo, a tradição indiana e o sistema de castas e que deixaram suas marcas no cotidiano dos personagens. Kerala é um estado notável, por ter a maior população cristã da Índia. Os

cristãos representados em *O deus das pequenas coisas* são os cristãos sírios.¹⁵ Conforme o relato de Roy, essa comunidade religiosa, cuja estrutura diverge dos princípios do hinduísmo (seguido pela maioria da população indiana), foi uma das primeiras promessas em favor de promover uma mudança cultural dentro do sistema de castas para que os intocáveis fossem incluídos na sociedade indiana.

Os cristãos sírios teriam expandido rapidamente o nível de educação ocidental em Kerala, o que teria contribuído para a propagação do movimento comunista naquele estado, a partir do momento em que a Índia se tornou independente, em 1947, fazendo com que o estado elegeisse democraticamente o primeiro governo comunista do mundo. Porém, Roy, por meio de um narrador que ironiza a história da nação, nos conta que, em Kerala, “os cristãos sírios eram, no geral, os ricos, os senhores feudais donos de terra (donos de fábricas de picles), para quem o Comunismo representava um destino pior do que a morte”. Por isso, o comunismo, nesse contexto, não passava de um substituto histórico do cristianismo, entendido como a religião dos menos favorecidos, que como diz o narrador tinha como objetivo “substituir Deus por Marx, Satã pela burguesia, o Céu por uma sociedade sem classes, a Igreja pelo Partido, e a forma e o propósito da jornada continuavam os mesmos” (ROY, 1998, p. 52).

Embora o contexto pós-independência seja o contexto temporal eleito por Roy para falar sobre as mudanças ocorridas na sociedade indiana nas últimas décadas, desencadeadas pela modernidade, bem como os conflitos dela decorrentes, agravados pelo sistema de castas, sua investigação retrocederá a um período anterior à independência, para se conhecer o que havia antes da modernidade. Roy (1998) irá buscar num passado remoto as origens e o desenvolvimento das chamadas “Leis de Manu”, as leis que regulam o comportamento de cada indivíduo de acordo com a sua posição social dentro da hierarquia do sistema de castas.

Além de delimitar os acontecimentos históricos mais marcantes na história de Kerala nas décadas de 1960 e 1990, ela também delimita o espaço onde os acontecimentos ficcionais se desenrolaram. O espaço que Roy toma como referência é a cidade de Aymanan, no estado de Kerala, sul da Índia. Situado numa região montanhosa, conhecida como Western Ghats, isolado do restante da península indiana, Kerala desenvolveu uma cultura diferenciada. Hindus, cristãos e muçulmanos são exemplos de grupos que habitam a região, em uma proporção não comparável a outros estados indianos.

¹⁵A comunidade cristã em Kerala representava vinte por cento da população. Esses cristãos acreditavam ser descendentes dos cem brâmanes que foram convertidos ao cristianismo por São Tomás, o Apóstolo, quando ele viajou pelo Oriente depois da Ressurreição (ROY, 1998, p. 52).

A região de Kerala é conhecida atualmente por sua rica herança cultural, que envolve muitas formas de arte, sendo mais conhecida a tradicional dança do Kathakali. O malayalam é a língua oficial do estado desde a independência. Algumas das obras mais notáveis da literatura Malayalam são o *Ramacharitam*, a primeira de muitas versões baseadas em poesia do Ramayana Malayalam, bem como a *Attakkatha*, um gênero da poesia usado como o libreto para *performances* de Kathakalia. Conhecido também pela sua forte tradição marítima e comercial em razão de sua longa costa litorânea, o estado, em termos populacionais, é o 12º maior estado da Índia, com 33 milhões de habitantes. É considerado o estado indiano onde há a maior taxa de alfabetização da Índia, equiparado aos países desenvolvidos, segundo o *site* oficial da Índia.¹⁶

É, portanto, este cenário que Roy escolheu para falar das diferenças que existem dentro de uma Índia que avança em constante modernização, vivendo os dilemas e conflitos de uma sociedade dita moderna, e uma outra Índia, aquela que parece ter parado no tempo, uma nação que ainda enfrenta os antigos problemas decorrentes das divergências religiosas entre suas diferentes culturas. Divergências que em certos aspectos revelam um quadro de pobreza e desigualdade justificados como culturais, como por exemplo a intocabilidade e as regras de casamento, realidades que precisam ser expostas na reflexão sobre a história da Índia.

Essa história narrada por Roy (1998) seria a história que ocorre em tempo real, aquela que está sendo construída no momento presente, em suas palavras “a História ao vivo” (ROY, 1998, p. 230). Em uma parte do romance, por meio da voz narrativa, Roy deixa claro que é preciso buscar nos vestígios da história dos grandes deuses a história dos pequenos, aquela dos excluídos e discriminados socialmente: “Para entender a História”, Chacko disse, “temos de entrar na casa e ouvir o que eles estão dizendo. E olhar os livros e os quadros nas paredes. E sentir os cheiros” (ROY, 1998, p. 42).

Essa forma de Roy abordar a história da Índia com ênfase na dimensão temporal exemplifica o conceito de tempo pedagógico e tempo performativo proposto por Homi Bhabha. Segundo Bhabha (1998, p. 209), a ideia de nação estaria articulada à tensão entre esses dois tempos: um primeiro, que corresponde à origem histórica da nação, constituída de forma linear desde a sua fundação; e um outro tempo, que seria aquele que intervém na soberania do tempo histórico, “desestabilizando o significado de nação como 'imagem' e sua significação como um signo diferenciador do Eu, distinto do Outro ou do Exterior”. Observa-

¹⁶Disponível em: <<https://india.gov.in/india>>. Acesso em: 20/01/17

se que essa tensão em *O deus das pequenas coisas* refere-se à luta das classes oprimidas contra as estruturas hierárquicas de uma tradição que ainda domina a sociedade indiana, restringindo a participação dos grupos minoritários no desenvolvimento da nova nação.

Percebemos, portanto, não ter sido por acaso que Roy elegeu a história de Kerala. Pelo contrário, ela definiu este estado como o que representa melhor esse paradoxo existente atualmente nos grandes centros e nas pequenas cidades do interior da Índia. Kerala seria, assim, o local ideal para Roy reescrever a história da Índia, para buscar as origens dos conflitos atuais que têm impedido a nação de concretizar seu modelo ideal de nação plural e tolerante que lhe foi conferido naquele momento da independência.

Embora Kerala não seja o único estado indiano onde se pode observar o contraste da tradição com a modernidade de maneira mais concreta, trata-se de um estado que passou por transformações modernas que marcaram profundamente sua história, tanto no âmbito cultural quanto no social e no econômico. Estamos nos referindo à introdução do cristianismo e do comunismo com sua doutrina de igualdade, cuja teoria seria capaz de neutralizar os princípios de uma tradição indiana, que nas palavras de Festino (2007, p. 23) “se apóia em uma leitura ortodoxa dos textos sagrados, que, com o decorrer dos tempos, perderam a razão de ser” – o sistema de castas.

Porém, como demonstrado por Roy em *O deus das pequenas coisas*, essas bases culturais, como caminho para superar os conflitos decorrentes dessa antiga hegemonia cultural, no período posterior à independência, fracassaram. Paradoxalmente, essas forças históricas, ao invés de rivalizar com o sistema de castas, configuraram-se reiterando sua estrutura de poder. Esses acontecimentos históricos encontram-se mesclados aos fatos ficcionais do romance e, ao reportá-los, Roy vai além do registro histórico, na tentativa de mostrar o porquê de esses ideais não terem conseguido destruir a poderosa influência cultural que perpassou todos esses eventos, mantendo-se ainda em vigor.

Dessa maneira, consideramos que a postura questionadora adotada por Roy, buscando descobrir o que estaria por trás dessa realidade histórica, mais propriamente desse *status* de versão única dessa realidade, evidencia a característica daqueles que trabalham com o discurso. Isso porque, como observa Linda Hutcheon (1991, p. 187), o retorno a esse passado real “[...] jamais pode ser ingênuo e deixar de ser problemático, pois [...] chegou ao fim a inocência com relação ao *status* do referente, e ao acesso a esse referente, em todos os tipos de discursos”.

Para problematizar a história do cristianismo em Kerala, Roy (1998) a recupera desde sua origem, remontando, portanto, à tradição de São Tomé, passando pelo período em que a

Índia esteve sob o domínio dos britânicos, até chegar ao período pós-independência. Isso para demonstrar a enorme discrepância entre os objetivos proclamados pelos princípios cristãos, no tocante principalmente à igualdade entre os indivíduos, e os resultados de fato obtidos. Essa diferença está colocada de maneira bem elucidativa neste trecho do romance:

Quando os britânicos chegaram a Malabar, um grupo de paravans, pelayas e pulayas (entre eles o avô de Velutha, Kelan) converteu-se ao cristianismo e filiou-se à Igreja Anglicana, para escapar da pecha de intocável. Como maior incentivo receberam um pouco de comida e de dinheiro. Eram conhecidos como os Cristãos de Arroz. Não levou muito tempo para descobrirem que tinham pulado da frigideira para o fogo. Tiveram de fazer suas próprias igrejas, com suas próprias cerimônias, e seus próprios padres. Como favor especial, receberam até o seu próprio bispo pária. Depois da Independência, eles descobriram que não tinham direito a nenhum benefício do governo, como reserva de trabalho ou empréstimos bancários a juros baixos, porque, oficialmente, no papel, eram cristãos e, portanto, sem casta. Era um pouco como varrer as próprias pegadas com uma vassoura. Ou pior, não ter nem o direito de deixar pegadas. (ROY, 1998, p. 58).

Segundo Bordoloi Pazich (2015, p. 151), a história dos cristãos-sírios de Kerala remete aos primórdios do movimento cristão na Índia, cuja tradição está ligada ao apóstolo São Tomé, a quem se atribui a conversão dos primeiros cristãos indianos, originários dos brâmanes, a alta casta hindu. De acordo com Massi, além desse grupo existiam também os convertidos ao catolicismo de rito latino, entre os quais os pescadores de baixo *status*, moradores das comunidades costeiras que foram convertidos pelos portugueses no século XVIII, e os protestantes dos níveis mais baixos da sociedade hindu, incluindo os dálits, convertidos no século XX por missionários britânicos.

Em *O deus das pequenas coisas*, Roy (1998) percorre esse longo período que marca o início da história da fé cristã em Kerala, para mostrar que, mesmo convertidos, os cristãos mantinham a hierarquia das castas da religião hindu, criando, assim, uma outra estrutura de poder, que embora pregasse uma doutrina religiosa diferente tinha as mesmas regras de convívio social. Assim, essa contextualização histórica no romance de Roy (1998, p. 58) assume uma importância preponderante para entendermos os conflitos resultantes da divisão entre “castas hindu e casta cristãos”, já que todos os personagens do romance de Roy (1998) estão presos às regras das castas.

Como podemos observar, a tradição cristã é antiga em Kerala, mas desenvolveu-se de maneira mais intensa durante o domínio da colonização britânica. No artigo intitulado "Identidade e religião hindus na Índia britânica", Mirian Santos Ribeiro de Oliveira (2014, p. 2), refletindo sobre o processo de construção da modernidade indiana, afirma que a identidade

cultural moderna no país em questão está intimamente ligada ao longo período de colonização britânica nesse subcontinente entre os séculos XVIII e XX.

Oliveira (2014, p. 4) explica que as relações assimétricas de poder estabelecidas entre ingleses e indianos durante o período colonial culminaram em um “sistema de conhecimento” produzido por parte das autoridades coloniais, que estabeleceu concepções orientalistas¹⁷ sobre a sociedade indiana, considerando-a “atrasada”, quando comparada às sociedades europeias. Essa má impressão, segundo Oliveira (2014), devia-se ao fato de os britânicos não coadunarem das mesmas tradições religiosas dos indianos, de modo particular as práticas do hinduísmo, como o sistema de castas, o politeísmo e a idolatria.

Ao fazer isso, as autoridades coloniais não consideraram que, dentre eles, havia também os intelectuais indianos de casta alta, educados na tradição ocidental, que apesar de compactuarem com algumas de suas concepções orientalistas sobre a sociedade indiana consideravam-nas como uma ameaça à identidade da nação. Assim, por meio de uma proposta de revigoração das culturas locais, mais precisamente a hindu, essa elite indiana buscava conscientizar os indianos da necessidade de se construir uma sociedade cuja imagem fosse fortemente apoiada na cultura indiana (OLIVEIRA, 2014, p. 4).

Nesse contexto, a administração colonial, sob o pretexto de missão civilizadora, cujo objetivo era levar o progresso à sociedade indiana, realizou reformas que previam a proteção aos indianos convertidos ao cristianismo, o que impactou diretamente as comunidades religiosas locais, com a proibição de certos costumes hindus considerados cruéis. Trata-se de uma postura que se revelou contrária àquela prevista pela Companhia das Índias Orientais (*East India Company*) quando do início da ocupação britânica na Índia, em 1765, cujo compromisso era governar a colônia sob o princípio da laicidade e sem interferir nas práticas sociais e religiosas locais.

Esse acordo incluía apoiar as instituições religiosas locais e proibir que missões cristãs fossem introduzidas na colônia (OLIVEIRA, 2014, p. 5). Mas o fato é que, extinto o monopólio comercial da Companhia em 1813, as atividades missionárias na Índia foram autorizadas pelo governo britânico com o objetivo principal de levar os indianos à conversão ao cristianismo, para que assim a sociedade se modernizasse. Esse projeto de cristianização incluía também a implementação de políticas de proteção aos grupos minoritários, como uma maneira de reduzir as desigualdades sociais legitimadas pela hierarquia das castas, que restringia a ascensão dos grupos de castas inferiores.

¹⁷Campo acadêmico que legitima a hegemonia cultural do Ocidente na representação sobre o Oriente (SAID, 1990, p. 15).

Porém, como Roy (1998) demonstra em *O deus das pequenas coisas*, por meio da história de Velutha, essa primeira tentativa de emancipação das classes oprimidas por meio da conversão ao cristianismo, como melhor opção para fugir da “pecha de intocável” (ROY, 1998, p. 58), não funcionou, pois os primeiros indianos convertidos pertenciam à casta dos brâmanes, o que pode ter contribuído para garantir a hegemonia da tradição hindu, defensora da divisão da sociedade em castas.

Dentre os problemas vivenciados pelos cristãos sírios de Kerala, como parte desse processo, Roy descreve o assassinato de três bispos sírios pelos portugueses. Esses bispos resistiram à conversão ao cristianismo na versão católica durante o período colonial, mantendo-se com seus tradicionais ritos milenares, herdados dos primeiros brâmanes convertidos (ROY, 1998, p. 28). Diferenças religiosas que aparecem refletidas também nos personagens de Padre Mulligan, que pertencia à tradição cristã católica, e o reverendo E. John Ipê, sacerdote da igreja cristã síria de Mar Thoma, bem como na personagem Baby Kochamma, que se apaixona por um padre, mas não teve seu amor concretizado, em obediência às regras das castas.

Essa resistência em manter suas tradições conferiu aos cristãos-sírios um *status* diferenciado na estrutura de castas de Kerala, trazendo uma clara distinção entre estes e os demais cristãos que recebiam o mesmo tratamento recebido pelos demais intocáveis (*paravans*), que “não tinham permissão para tocar nada que os tocáveis tocavam” (ROY, 1998, p. 58).

Sob essa perspectiva, como que para enfatizar a ineficácia da falsa promessa do processo de cristianização, Roy (1998) retoma os discursos de gerações passadas, como forma de demonstrar a hipocrisia e a incoerência das versões consagradas pelo registro histórico, que procuraram omitir o outro lado dessa história aqui revelado, como se pode observar nesta fala do narrador:

Mammachi disse a Estha e Rahel que ela se lembrava de uma época, quando era moça, em que o que se esperava dos *paravans* era que engatinhassem para trás com uma vassoura, apagando as próprias pegadas, para que os brâmanes ou cristãos sírios não ficassem impuros ao pisar acidentalmente em cima da pegada de um *paravan*. No tempo de Mammachi, os *paravans*, assim como outros intocáveis, não tinham direito de andar em estradas públicas, não podiam cobrir a parte superior do corpo, não podiam usar guarda-chuva. Tinham de colocar a mão na frente da boca para falar, para desviar seu hálito poluído das pessoas a quem se dirigiam. (ROY, 1998, p. 58).

Embora o narrador ressalte que essas classes subalternas tiveram suas histórias apagadas na história oficial da nação, a referência a esse tempo, denominado no romance por

Roy como o “tempo de rastejar para trás”, contribui para revelar a participação dessas classes no passado da nação, ainda que marginalizadas pela história oficial.

O resgate dessas histórias pelo narrador, como forma de incorporá-las ao registro histórico, evidencia, de acordo com a teoria de Linda Hutcheon (1991, p.152), uma das maneiras que a ficção pós-moderna tem de contestar a veracidade histórica, aproveitando-se de suas verdades e mentiras, “para ressaltar as possíveis falhas mnemônicas da história registrada e o constante potencial para o erro proposital ou inadvertido”. Esse estilo de escrita seria o que Hutcheon (1991) denominou metaficção historiográfica, como a “forma mais paradoxal e historicamente complexa” para descrever os discursos pós-modernos que misturam história e ficção desafiando os limites entre os dois campos de saber.

Como observa Roy (1998, p. 28), são os “pequenos acontecimentos, coisas triviais, esmigalhados, reconstituídos. Revestidos de novos significados – de repente eles se tornam os descarnados de uma história [...]”. Dessa maneira, ficcionalizando esses fatos históricos Roy demonstra a necessidade de reconstruí-los, para revelar a luta dessas classes que se encontram separadas, à margem da história oficial.

Em se tratando do comunismo, outra base fundamental para a nação indiana se modernizar, o próprio romance nos oferece uma análise histórica da forte influência desse movimento em Kerala, a fim de demonstrar em que se resumiram as promessas de defender o direito dos intocáveis, garantindo-lhes o acesso ao desenvolvimento da nação. Tomando como base essa análise, temos que o partido comunista da Índia assumiu o poder em Kerala em 1957, em um governo liderado por E. M. S. Namboodiripad, que se tornou o primeiro governo comunista no mundo a eleger seu representante democraticamente, ao qual Roy (1998, p. 76-98) se refere como o “camarada” E. M. S. Namboodiripad (“o chamejante alto sacerdote brâmane do marxismo em Kerala, o Mao Tsé-Tung de Kerala”).

Como primeiro-ministro eleito, E. M. S. Namboodiripad¹⁸ (que não é um nome fictício) viu-se na difícil tarefa de ter de governar um povo e, ao mesmo tempo, fomentar a reforma social indiana. Sua política comunista defendia uma transformação radical da sociedade, tendo como foco principal fazer a reforma agrária, dentre outras medidas democráticas. Mas, antes mesmo de completar um ano de governo, seu tratado de transição pacífica falhou, por não ter alcançado os objetivos pretendidos.

¹⁸Elamkulam Manakkal Sankaran Namboodiripad, mais conhecido como E.M. S. Namboodiripad, foi um dos principais líderes do movimento comunista na Índia e um dos líderes fundadores do Partido Comunista da Índia (marxista).

Durante os dois anos que se seguiram, a crise política instaurada em Kerala, alimentada pelo partido do Congresso e pela Igreja, acabou evoluindo para o campo do anarquismo, deixando o país à beira de uma guerra civil. O governo comunista foi desfeito e o Partido do Congresso retornou ao poder. Dez anos depois, em 1967, o partido comunista assumiu novamente o poder, mas dessa vez como parte de uma coalizão entre o Partido Comunista da Índia e o Partido Comunista da Índia (Marxista), permanecendo no poder por mais dois anos.

Essa época em Kerala é descrita no romance como um período em que o estado sofria com a falta de chuva, as pessoas estavam morrendo por falta de alimentos, uma situação desoladora, acompanhada pela agitação popular. A classe operária se organizava em sindicatos para reivindicar melhores condições de trabalho e que os intocáveis não fossem mais chamados por seu nome de casta. Nesse contexto, destaca-se o personagem Velutha, que pela adesão ao Partido Comunista luta na defesa do direito dos dálits de não serem discriminados por causa da casta e para serem reconhecidos como parte de uma sociedade de classe.

Velutha era o único operário da Paraíso e Picles que tinha carteirinha de membro do Partido Comunista. Mas aos olhos dos outros operários ele não era nada além de um dálit e por isso era discriminado por eles. Até mesmo o camarada Pillai, líder do movimento comunista (a quem Roy se refere como o quebrador de ovos e fazedor de omeletes de Ayemenem), apesar de ter Velutha como um bom membro do partido, via nele um aliado que preferia não ter. Sua associação à casta dos intocáveis era suficiente para que o camarada Pillai insistisse em sua demissão da fábrica. A casta também foi a principal razão que levou o camarada Pillai a omitir que Velutha era membro do Partido Comunista quando este foi acusado de tentar abusar de Ammu, mãe dos gêmeos, mesmo sabendo que se tratava de uma falsa acusação.

Esse e outros problemas sociais vivenciados não só pelo personagem Velutha, mas por outros personagens do romance, conforme exemplificados por Roy, na essência fazem parte do legado comunista na Índia. A realidade social descrita no romance o identifica como um movimento que não foi capaz de transformar a estrutura que continua alimentando os conflitos que estão ocorrendo na Índia mesmo depois da independência, como influência relativa à divisão da sociedade em castas. A justificativa para o provável motivo da manutenção dessa estrutura nos é dada pelo narrador do romance:

O verdadeiro segredo era que o comunismo se insinuara em Kerala insidiosamente. Como um movimento reformista que jamais questionava abertamente os valores tradicionais de uma comunidade vitimada pelo sistema de castas, extremamente tradicional. Os marxistas trabalhavam por dentro as divisões de casta e religião, sem nunca questioná-las, sem nunca dar a impressão de questioná-las. Ofereciam uma revolução coquetel. Uma mistura embriagante de marxismo oriental e hinduísmo ortodoxo, temperado com uma dose de democracia. (ROY, 1998, p. 52).

Esta seria, portanto, a crítica que Roy faz da história contemporânea da Índia em relação ao seu processo civilizatório, onde uma combinação de forças históricas e culturais acabou se moldando à hierarquia das castas, revelando um tipo distinto de modernidade. Uma sociedade que integra dois conceitos diferentes de cultura, não se encaixando nem no conceito de sociedade moderna nem tampouco no de tradicional, mas que consegue se complementar, tendo em vista a manutenção pela tradição da mesma estrutura cultural. Essa peculiaridade da cultura indiana constitui-se no ponto principal de discussão dos próximos capítulos desta dissertação.

CAPÍTULO 2

OS PEQUENOS DEUSES DE ARUNDHATI ROY: (DES)CONSTRUINDO E CONSTRUINDO A NAÇÃO

Como já assinalamos no capítulo anterior, a milenar história da Índia revela que, mesmo antes da ocupação britânica, a cultura indiana já era uma cultura formada pela confluência de diferentes comunidades culturais e religiosas que habitavam o subcontinente indiano. Por um lado, vimos que essa heterogeneidade indiana foi a causa do embate cultural instaurado no momento da independência do país, dadas as dificuldades de se compreender a nação a partir de uma concepção de unidade e homogeneidade nacional, conforme o modelo europeu cultural. Por outro, tal singularidade não impediu a formação da Índia como Estado-nação, sendo este o grande diferencial que fez com que a nação indiana se constituísse sob um modelo que incluía toda a sua pluralidade cultural e religiosa.

Por sua vez, como Roy demonstra em *O deus das pequenas coisas*, a nova nação concebida nesse contexto, décadas após a Independência, está longe de ser uma nação unida na sua diversidade, quando confrontada em relação à sua pluralidade cultural e religiosa. Na base da disjunção estaria a essencialização do sistema de castas, apontada por Roy como uma particularidade da cultura indiana que, infelizmente, ainda hoje, para muitos indianos fornece a principal base cultural na construção da nação, o que contradiz o modelo de nação plural enfatizada no momento da independência, causando assim uma tensão que segue existindo quando se tenta caracterizar a identidade cultural da Índia.

Nesse contexto, para que possamos aprofundar nossa compreensão sobre a crítica de Roy ao sistema de castas como estratégia de subjugação cultural na afirmação da identidade cultural da Índia, especialmente depois da independência, organizamos este capítulo com uma discussão inicial que retoma a peculiaridade do modelo indiano de cultura, a partir do cruzamento das ideias de Gandhi e Nehru. Na sequência, tentaremos mostrar a desconstrução do conceito de nação e identidade nacional entendida como uma comunidade homogênea, seguindo primeiro a abordagem de Homi Bhabha sobre a ideia de nação como narração cultural, vista sob a perspectiva do hibridismo (1998). Depois nos valem das considerações de Stuart Hall em sua obra *A identidade cultural na pós-modernidade* (2006a), em que o autor discute e problematiza o conceito de Nação como uma “comunidade imaginada” culturalmente, conforme o pensamento de Benedict Anderson (2008).

Sobre o conceito de identidade cultural nos apoiaremos também nas considerações de Hall sobre as transformações históricas que apontam para o descentramento ou crise de identidade do sujeito pós-moderno, bem como nas considerações de Homi Bhabha constantes da obra *O local da cultura* (1998), sobre a identidade dos sujeitos dos entrelugares. E ainda nas reflexões de Stuart Hall, em “Quem precisa de identidade?”, capítulo do livro *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*, sobre as perspectivas teóricas atuais que discutem o desenvolvimento de um conceito de identidade cultural que trate também dos problemas que emergem desse conceito. Essa questão, segundo Hall, não tem sido muito discutida quando se pensa o papel da cultura no processo de formação das identidades nas suas formas contemporâneas.

Essas teorias são de grande importância, porque desconstruem formações culturais, como o sistema de castas, que determinam a identidade do indivíduo ainda antes do nascimento e negam qualquer tipo de mobilidade social. Justamente em *O deus das pequenas coisas* a autora Arundhati Roy discute as consequências nefastas para a sociedade indiana desse tipo de estrutura social milenar que, mesmo tendo sido abolida continua a ser um costume tão enraizado no subcontinente indiano que segue dividindo a sociedade indiana em comunidades culturais quase inabaláveis. Além do mais, como também discute o romance de Roy, esse costume tem sido adotado não somente pelo hinduísmo como também por outras religiões na Índia, como é o caso do cristianismo, conforme veremos na nossa análise.

2.1 A nação indiana: entre a modernidade e a tradição

Esta coexistência, no seio da vida indiana, do passado e do presente, da crença e da ciência, do eterno e do passageiro, nos garante a possibilidade (se assim quisermos) de observarmos a nós mesmos, neste ou naquele momento de nossa própria história.

Carriere, 2009, p. 8.

A Índia é conhecida como uma das civilizações mais antigas do mundo, mas a formação da sua identidade nacional, sob o conceito de Estado-nação, conforme expusemos no Capítulo 1, é recente, ocorreu em 1947, quando a nação conseguiu sua independência da Grã-Bretanha. De acordo com Festino (2007), vimos que o processo de formação da Índia como uma nação independente foi baseado na articulação entre o pensamento político de Gandhi e Nehru e suas concepções de identidade nacional, não se limitando a copiar o modelo

de nação ocidental, entendida como uma comunidade homogênea, mas sim a se valer de um modelo pelo qual a Índia pudesse se imaginar em termos de seu próprio contexto cultural.

Discutir as semelhanças e diferenças entre a visão desses dois pensadores, que foram centrais na fundação da nação indiana na sua concepção moderna, implica nos atentarmos para a concepção indiana de cultura antes da chegada dos britânicos no subcontinente indiano. De um lado, tem-se o caráter heterogêneo da cultura indiana, que é o elemento que caracteriza a sua identidade cultural. E de outro, têm-se os elementos que enfatizam o modelo de nação concebida a partir do conceito de Estado-nação, baseado em uma comunidade homogênea, que surgiu no momento em que a Índia conseguiu se libertar da Grã-Bretanha. Modelo esse aprendido dos britânicos e que se tornou a estrutura seguida pelo partido do Congresso e o primeiro-ministro da Índia, Jawaharlal Nehru.

Assim, antes de começar nossa discussão sobre o conceito da identidade cultural indiana e o sistema de castas, explicitaremos o conceito de nação tendo como referência as duas maneiras pelas quais a Índia foi imaginada por Gandhi e Nehru, em termos de sua concepção como uma comunidade heterogênea e no conceito de Estado-nação, que tenta homogeneizar a heterogeneidade indiana. Ambos os conceitos são importantes para pensarmos um problema que está no centro das discussões de Roy sobre a identidade indiana: o sistema de castas.

Isso porque, como argumenta Roy em seu romance, apesar de se identificar como uma nação com uma identidade cultural única no mundo, transitando entre os dois conceitos – a heterogeneidade e a homogeneização –, a identidade cultural da Índia continua sendo expressa com base meramente no sistema de castas, que paradoxalmente é associado às bases culturais sobre as quais a nação se constituiu como uma nação moderna, assumidamente igualitária.

Por essa razão, como veremos no Capítulo 3, a representação da identidade cultural indiana no romance *O deus das pequenas coisas* problematiza justamente a construção da ideia de nação no período pós-independência e as consequências culturais que a adoção concomitante desses dois modelos de cultura trouxe para a sociedade indiana. Como Roy descreve em seu romance, décadas depois da independência a nação indiana resiste em replicar o modelo ocidental de cultura projetado pela perspectiva colonial britânica, preferindo o sistema de castas, que contradiz seu próprio contexto cultural, o que faz com que a Índia continue sendo um fenômeno de difícil conceitualização em termos de identidade cultural.

Entendemos que tal complexidade está presente em *O deus das pequenas coisas*. Isso porque, ao refletir sobre o processo de construção da identidade indiana, Roy problematiza o

sistema de castas sem negar que este ocupa um lugar de destaque, quando se tenta conceituar a identidade indiana a partir de uma perspectiva ocidental, já que sua concepção de identidade extrapola os limites do conceito de identidade quando relacionada tanto ao paradigma ocidental quanto ao modelo indiano, como veremos nessa abordagem teórica.

Por isso, como Roy demonstra em seu romance, o conceito de identidade cultural indiana envolve uma abordagem complexa em relação aos conceitos de cultura, identidade e sistema de castas, abordagem esta que não reside apenas na questão conceitual, mas, sobretudo, nas possíveis consequências culturais que afetam a construção identitária dos indivíduos, refletindo na sociedade como um todo.

Nesse sentido, para melhor evidenciarmos a discussão sobre o conceito de identidade cultural, tal como problematizado em *O deus das pequenas coisas*, apresentaremos proposições teóricas que descontroem o conceito de cultura (como habitualmente tem sido descrito), como um conceito essencialista, irrevogável, sob o qual o sistema de castas está baseado.

Essa contextualização teórica é necessária para abordarmos a crítica feita por Roy ao sistema de casta como um traço negativo da heterogeneidade cultural indiana e, em particular, à intocabilidade, praticada pelo sistema de castas. Entendemos que sua linha de argumentação no romance leva em conta justamente o fato de a nação indiana, embora se imaginando como uma nação moderna, continuar assentada em torno dessa óptica, de tal modo que tem impedido – desde quando se iniciaram as lutas nacionalistas, até mesmo depois da independência, continuando na atualidade – o reconhecimento de uma maneira diferente de compreender a Índia como uma nação unida na sua diversidade, o que faz da Índia “uma nação (praja) ainda imaginada”, nas palavras de Festino (2007).

Segundo assinala Festino, tal fato se dá porque o processo de construção da Nação indiana, iniciado ainda no século XIX, a partir de uma perspectiva heterogênea, “nem sempre foi, nem é, coincidente entre os indianos” (FESTINO, 2007, p. 21). A autora cita Young (2001 apud FESTINO, 2007, p. 35) para explicar que esse processo teve início em um momento em que a Índia, assim como os demais povos e nações que foram submetidos ao colonialismo europeu, lutava contra a imposição cultural do poder colonial, na tentativa de construir uma identidade cultural própria e estruturar-se como nação moderna, a fim de ser encaixada no cenário mundial. Uma luta que, como observa Bhabha (1998, p. 68), não apenas irá mudar os rumos do historicismo ocidental, mas também contestar sua concepção homogênea de tempo.

Por sua vez, explica Festino (2007, p. 34), se nesse momento a nação indiana se unia na sua pluralidade cultural e religiosa na luta contra o colonialismo britânico, na mesma noite em que havia conquistado sua independência ela se divide em duas nações (Índia e Paquistão), em virtude das lutas internas que ocorriam dentro do país causadas pelos conflitos religiosos entre hindus e muçulmanos. E é isso o que reflete a heterogeneidade cultural indiana quase que irreconciliável com os padrões de nação formulados no Ocidente.

Festino (2007, p. 35) acrescenta ainda que o movimento político-cultural não ocorreu de forma isolada na Índia. Diz a autora que essas “forças anticoloniais” propiciaram as condições para o surgimento dos diversos movimentos nacionalistas e independentistas em várias partes do mundo, manifestados de acordo com as particularidades históricas de cada colônia. Por essa razão, qualquer tentativa de refletir sobre temas que estejam relacionados à formação das ex-colônias guarda estreita subjetividade político-cultural, porque é forte o impacto da hegemonia cultural dos povos colonizadores. Tal subjetividade que Roy faz questão de assinalar logo no prefácio de *O deus das pequenas coisas*, ao dizer que “nunca mais uma história será contada como se fosse a única”.

Entendemos que com essa expressão a autora critica a maneira de entender o conceito de cultura em que se baseia o sistema de castas, como essência que não muda nunca, bem como o caráter unívoco do conceito de cultura na formação de uma cultura nacional, no sentido de que este exclui as diferenças culturais com que se defronta não só a Índia, mas o mundo todo. Ou seja, o que se percebe é que Roy, em seu romance, critica tanto os ingleses, pelo fato de a história de a Índia ser contada apenas da perspectiva do colonizador, bem como os indianos conservadores, que defendem o sistema de castas pela maneira como o poder indiano acoberta os casos de violência dentro desse sistema (de castas).

No romance, essa crítica aparece com maior força nos embates culturais sofridos pelo personagem Velutha. Ao desconstruir a versão oficial do seu assassinato, que se supõe manipulada pela visão de história única, surgida na Índia após a independência, Roy expõe a violência a que estão submetidos os dálits há séculos e o que acontece quando estes desafiam o sistema de castas. Assim, sua crítica estende-se não somente ao sistema de castas, mas também à experiência democrática da Índia, vista por Roy como uma experiência nem sempre bem-sucedida.

Na Índia, como já foi adiantado no Capítulo 1, o desejo de criar uma sociedade moderna à sua maneira, preservando a identidade cultural de sua comunidade e não seguindo o modelo britânico, permitiu à nação indiana alcançar uma posição diferenciada das demais nações ocidentais. Nesse contexto, o conceito de Estado-nação da Índia tem um estilo que lhe

é muito próprio e que ficou conhecido por expressar o modelo idealizado por Gandhi em seu livro *Hind Swaraj* (1909), de que a nação indiana fosse concebida como uma comunidade inerentemente heterogênea, desconstruindo, assim, o conceito de nação ocidental introduzido e difundido pela colonização inglesa.

Essa visão de Gandhi sobre a nação, expressa em *Hind Swaraj* (1909), colocada em forma de debate com um suposto leitor, levanta um questionamento sobre o que seria uma nação. Partindo desse questionamento Gandhi defendeu um projeto político-cultural no qual conclamava o povo indiano a reconhecer uma outra ideia de nação. Nessa nova concepção a nação indiana seria criada mediante seus próprios valores culturais, uma ideia que se opunha ao conceito de nação ocidental, uma vez que para Gandhi este conceito existia para além de uma identidade política.

Dessa maneira, como explica Festino (2007), a proposta de Gandhi como alternativa política para que a Índia se modernizasse tinha como fator principal restringir a ideia de progresso econômico dissociado do progresso espiritual. Este era o elemento que ele considerava essencial para que a Índia pudesse implementar um conceito teórico de nação que se harmonizasse com o conceito de *swaraj*, ou seja, “os direitos com as obrigações ou o dharma; o conhecimento empírico com a perspectiva moral; o desenvolvimento econômico com o progresso espiritual; a tolerância religiosa com as crenças religiosas” (FESTINO, 2007, p. 58).

Em contrapartida a essa visão de Gandhi, diz Festino (2007, p. 60), o entendimento do primeiro-ministro da Nação, Jawaharlal Nehru, embora concordasse com a ideia de nação como concebida por Gandhi, era a de que a Índia não somente se estruturasse com base nas suas tradições culturais e religiosas, mas que se atrelasse ao âmbito político e econômico, que, por sua vez, permitiria o desenvolvimento capitalista da Índia. Por isso, como observa Festino (2007, p. 61), Nehru defendeu um modelo de nação “baseado em um sistema econômico que oferecesse iguais oportunidades para todos e não reconhecesse distinções de castas, de crença ou de qualquer outro tipo de discriminação”.

Assim, a nação indiana foi imaginada com base nessas duas perspectivas, diretamente relacionadas com os dois traços distintivos da sua identidade nacional, chamados por Partha Chatterjee (1993, p. 6 apud FESTINO, 2007, p. 220) de nacionalismo espiritual e nacionalismo material – o primeiro representa as tradições sociais e religiosas da Índia; o outro está associado ao progresso em termos ocidentais. Como Festino (2007, p. 22) observa, na hora das lutas pela independência foi o aparato teórico de Gandhi que forneceu coesão a

essas diferentes tendências, permitindo à Índia assegurar uma identidade cultural própria e dar um fim ao secular domínio inglês.

Nesse contexto, o romance *O deus das pequenas coisas*, como um romance que narra a história da Índia depois da independência, torna-se um ponto de partida para que possamos conhecer esse pano de fundo que Roy tenta destrinchar e sobre o qual se desenrolou a história da nação. Nossa intenção, nesta seção do capítulo, antes de nos debruçar sobre o tema da identidade indiana, é, portanto, tentar demonstrar que, embora a Índia tenha sido constituída sob o conceito de Estado-Nação em torno dessas duas dimensões, política e cultural, o conceito de casta¹⁹ ainda subsiste, mesmo tendo sido banido legalmente.

É importante ressaltar que a crítica de Roy não se restringe apenas ao sistema de castas. Em seu romance, ela também discute a emancipação da mulher na Índia; contudo, apesar de ser um tema de grande relevância, este não é o nosso objetivo primordial, visto que se trata de um tema de ampla discussão e que demanda um tempo que não comportaria numa dissertação de mestrado. Nossa análise tem como foco principal demonstrar a crítica que Roy faz ao sistema de castas, pelo fato de este continuar sendo defendido por alguns setores da nação indiana sob o pretexto de cultura, o que, em suma, representa um obstáculo para que a sociedade indiana progrida ou se adapte ao modelo de nação moderna.

É fundamental também assinalar que, ao contestar a alienação cultural do povo indiano ao modelo ocidental de cultura imposto pela colonização, algo que tem ofuscado a heterogeneidade indiana, Roy não exalta, em nenhum momento, o sistema de castas, embora este seja um elemento da cultura indiana que diferencia a Índia das demais nações. Ao contrário, o enfoque da sua crítica é justamente para que a sociedade indiana supere essa herança cultural negativa que sempre privou a Índia de se consolidar como uma nação unida na sua diversidade.

2.2 A diversidade cultural indiana: base da sua identidade nacional

[...] toda uma gama de teorias críticas contemporâneas sugerem que é com aqueles que sofreram o sentenciamento da história – subjugação, dominação, diáspora, deslocamento – que aprendemos nossas lições mais duradoras de vida e pensamento.

Bhabha, 1998, p. 240

¹⁹O governo atual conservador e hindu é a favor de se manter esse sistema de castas, o que tem promovido não poucas lutas entre os hindus de casta alta e baixa, como também a continuidade da discriminação contra as outras religiões, como o islamismo e o cristianismo, e das ameaças às mulheres.

Conforme Festino (2007, p. 33), o percurso que marca a formação da identidade nacional da Índia, desde o início do processo nacionalista até o presente momento, funciona como *slokas* (versos em sânscrito) que compõem a história da nação indiana. Desafiando “os grandes deuses da nação”, cultuam-se suas antigas tradições, como o castismo, o que tem impedido a compreensão da unidade da nação nos termos em que foi imaginada. Nesse contexto, teorizar sobre a identidade cultural indiana implica observarmos outros conceitos de nação que irão se contrapor à ideia de nação como uma comunidade cultural homogênea. Isso porque, na Índia, esse consenso em torno de uma unidade, como vimos, se deu com base numa concepção heterogênea e não essencialista.

Segundo Bhabha (2007, p. 199), o conceito de nação, ao ser visto como aparato de poder simbólico, deve ser interpretado como “uma forma de afiliação social e textual” no qual seja possível formular “estratégias complexas de identificação cultural e de interpelação discursiva que funcionam em nome 'do povo ou da nação', tornando-os 'sujeitos imanentes e objetos' de uma série de narrativas sociais e literárias”. Não se trata, observa Bhabha, de relativizar o conceito de cultura negando que haja a abordagem histórica como categoria significativa, mas de apresentar uma abordagem capaz de desestabilizar concepções fixas do conceito de cultura em que se resume a definição de nação.

Por isso, Bhabha (1998, p. 200) sugere que as concepções teóricas devem ser capazes de contribuir efetivamente na construção cultural de nacionalidade, para compreensão da homogeneidade que reúne diversas culturas em nome “do povo ou da nação”. Essas estratégias seriam, na visão desse autor, primordiais para deslocar a visão que se tem sobre o conceito de nação moderna como uma comunidade homogênea, visão que tem dominado as discussões da nação como uma força cultural.

Nesse sentido, para Bhabha (1998, p. 201), compreender a construção cultural da nacionalidade como parte de um sistema que cria significados a serem partilhados por um povo requer a consciência de que a dinâmica da temporalidade a projetar tais representações, diante das formações culturais e dos processos sociais, emerge de um outro tipo de escrita, que vai além da necessidade histórica da ideia de nação. Em nossa percepção, ao investigar o porquê de a Índia contemporânea ainda continuar sob o legado de uma estrutura cultural que põe em xeque um dos princípios-chaves das nações ocidentais – a igualdade entre todos –, Roy demonstra uma complexidade cultural da sociedade indiana na atualidade não submetida a um único parâmetro de identificação cultural.

O que isso demonstra, como assinala Bhabha (1998, p. 202), é que compreender a narrativa da nação “como aquela homogeneidade da modernidade”, diante da real

complexidade de seu contexto cultural, impulsiona um novo olhar sobre o modo de entender a nação como uma construção cultural. Por isso, para ele, escrever a narrativa da nação exige um questionamento sobre os aspectos que influenciam na máxima fundadora da sociedade moderna, a homogeneidade.

Nesse contexto, percebe-se que em nenhum país essa máxima da unidade nacional, por meio da qual a Índia se constituiu numa nação, é tão questionada quando se tenta explicar sua singularidade perante os países ocidentais. Isso porque, conforme já foi demonstrado no Capítulo 1, existe uma visível dissociação entre os princípios fundadores da sociedade indiana, conferidos pela sua pluralidade cultural e religiosa, e as sociedades contemporâneas, o que acarretaria um problema quando se tenta explicar a complexidade da modernidade indiana.

Contudo, tal desafio é proposto por Roy em *O deus das pequenas coisas*. Trata-se de um caminho pertinente para se reescrever a história da Índia sob o prisma dos excluídos socialmente, em contraposição ao conceito de nação moderna, que toma o sistema de castas como a metáfora negativa da unidade nacional, que inviabiliza a modernização e o desenvolvimento do país.

É certamente o sistema de castas o elemento mais destacado no romance. É o pano de fundo para se desvendar o paradoxo da modernidade indiana: a coexistência entre a estrutura democrática e as castas. No entanto, é necessário ressaltar que, ao criticar o conceito de identidade conforme entendido dentro do sistema de castas, o que Roy propõe é desconstruir a ideia de que o sistema de castas representa a essência da identidade cultural indiana, uma vez que esta atrela-se também às marcas do colonialismo, deixadas pelos cristãos e pelo colonialismo inglês, influenciando no modo de agir do povo indiano, como será exemplificado no Capítulo 3.

Nesse sentido, ao associar o sistema de castas como um traço distintivo e negativo da identidade cultural da Índia, Roy tenta demonstrar, em seu romance, que num país como a Índia, que sofreu o jugo colonial, haveria mais de uma narrativa para se reportar à história da nação. Por isso a dificuldade de se reportar ao passado com clareza, pois essas narrativas, que ela denomina "as narrativas dos grandes deuses ocidentais", como o imperialismo, o cristianismo e o comunismo, ainda que consideradas como essenciais para a construção da nacionalidade indiana, por serem a porta-voz da tradição indiana, todas elas estariam reunidas, de uma forma ou de outra, no esquecimento daqueles que foram privados de suas raízes culturais, denominados por Roy de "os pequenos deuses".

Da mesma maneira, Roy também sugere que o sistema de castas, como caracterizador da vida social e política do povo indiano, compõe o rol dos “grandes deuses indianos”, que com suas práticas ultrapassadas, como a intocabilidade, dão sustentação ao modelo de nação que muito se diferencia das sociedades modernas em sua acepção ocidental. Como que ciente disso, ela busca posicionar-se diante dessas duas versões, entrecruzando-as, para desconstruir a concepção homogênea de nação, mostrando que na Índia existe uma outra concepção que é heterogênea e, portanto, ideal para retratar a realidade indiana. Nesse contraponto, Roy enfatiza a narrativa da história da nação sob a ótica das minorias marginalizadas, como forma de transcender essas representações culturais mantidas pela visão única de cultura e que se revestem em conflitos de toda natureza, como veremos na análise do romance, no Capítulo 3.

Para Bhabha (1998, p.207) essa perspectiva de abordagem da nação como narração, sem ligá-la a uma única identidade rígida, implica considerar “que a ambivalência conceitual da sociedade moderna se torna o lugar de *escrever a nação*”, uma vez que é por intermédio da “cisão entre a temporalidade continuísta, cumulativa, do pedagógico e a estratégia repetitiva, recorrente, do performativo” que a nação deixa de ser vista com atributos específicos determinando sua identidade nacional, passando a ser compreendida também como um sistema de representação cultural.

Segundo esse autor, conceber a ambivalência caracterizada pela presença concomitante desses dois tempos na produção da nação como narração cultural significa compreender “a força narrativa e psicológica que a nacionalidade apresenta na produção cultural e na projeção política e o efeito da ambivalência da „nação” como estratégia narrativa” (BHABHA, 1998, p. 200). Isso porque, para Bhabha (1998, p. 199), a localidade está muito mais em torno de perspectivas temporais do que em torno da historicidade. Uma concepção que corrobora com a crítica de Roy ao mito das Leis de Manu como mito de fundação da história da Índia, presente na sociedade indiana desde tempos imemoriais, configurando-se como uma herança cultural que persiste no tempo por meio do sistema de castas, apesar de a Índia tentar apagá-lo de sua história oficial.

Essa oposição à certeza histórica que circunda a ideia de nação constitui, de acordo com Bhabha (1998, p.199), a problemática experiência da modernidade ocidental, assim definida por ele:

[...] uma forma de vida que é mais complexa que "comunidade" mais simbólica que "sociedade", mais conotativa que "país", menos patriótica que *patrie*, mais retórica que a razão de Estado, mais mitológica que a ideologia, menos homogênea que a hegemonia, menos centrada que o cidadão, mais coletiva que "o sujeito", mais psíquica do que a civilidade, mais híbrida na articulação de diferenças e

identificações culturais do que pode ser representado em qualquer estruturação hierárquica ou binária do antagonismo social.

Ao defender essa interpretação sobre a complexidade do tempo da narrativa nacional, em seu conceito de como se configuram as culturas nacionais em termos de identidade, Bhabha defende, baseado no que ele chama de hibridismo cultural, que a questão da identidade nacional não se resolve num conceito tão facilmente delimitável na representação contemporânea do que seja identidade cultural, como propõe a visão homogênea e horizontal do historicismo. Isso porque, como argumenta Bhabha (1998, p. 203), apesar de haver o tempo histórico produzido pelos discursos nacionais, “há sempre, contudo, a presença perturbadora de uma outra temporalidade que interrompe a contemporaneidade do presente nacional”. E, como observa Hall (2003, p. 64), “o efeito tem sido contestar os contornos delineados da identidade nacional e expor sua reserva às pressões da diferença, da alteridade e da diversidade cultural”, o que tem, na opinião desse autor, deixado o conceito de identidade e “centramento” do Ocidente aberto a questionamentos.

Entendemos que, no romance em análise, essas duas formas de tempo estão articuladas por meio do confronto entre as narrativas dos grandes e dos pequenos deuses. As narrativas dos grandes deuses estariam respaldadas pela história oficial, ao passo que as narrativas dos pequenos deuses estariam à margem. Nessa perspectiva, entendemos que ao resgatar a História da Índia por intermédio da história de personagens como Velutha e Ammu Roy desconstrói a possibilidade de se compreender a diversidade cultural da Índia dentro de uma visão ocidental de cultura, assentada em uma única narrativa.

O que isso demonstra, como assinala Hall (2003, p.38), que também invoca um conceito de nação semelhante ao de Bhabha, é que uma “nação não é somente uma entidade política, mas algo que produz significados – um sistema de representação cultural”, por isso a necessidade de se analisar os aspectos implicados nesse conceito. Segundo Hall (2003, p.39), essa ideia de nação como tendemos a tomá-la nas sociedades ocidentais parece óbvia, porém, como uma comunidade simbólica que tem o poder de produzir significados culturais capazes de influenciar tanto nossas ações quanto a concepção que temos sobre nós mesmos, e, por conseguinte, capazes de construir identidades, não pode ser compreendida como um atributo inerente à vida humana tal como ocorre nas concepções que são construídas em torno delas.

Entendemos que esse é o principal argumento utilizado por Roy para investigar as bases tradicionais da identidade nacional e cultural da Índia fundada no mito das Leis de Manu. O que se percebe é que a autora, seguindo o eixo de Gandhi em *Hind Swaraj*, se volta para a compreensão dos dois modos de pensar a Índia sob o conceito de Estado-nação, tanto

na homogeneização quanto na sua heterogeneidade cultural. Uma questão colocada por ela como o grande paradoxo quando se tenta imaginar a identidade nacional indiana em sua perspectiva original, que seria a convivência harmoniosa entre as diferentes culturas.

. Assim, em *O deus das pequenas coisas*, sem se posicionar de um lado ou de outro, Roy parece criticar tanto os limites da concepção tradicional de cultura, que se vale do mito das Leis de Manu na construção da identidade nacional da Índia, quanto o sistema de castas, como sendo uma interpretação errônea das já referidas leis, que contrariamente ao desejo de Gandhi de construir uma nação plural e tolerante continuam legitimando a subjugação das minorias culturais, conforme veremos detalhadamente no Capítulo 3.

Também, podemos considerar que sua crítica aponta diretamente para o modelo de cristianismo adotado na Índia, em que, contrário à doutrina cristã, que seria a igualdade entre todas as pessoas, e, portanto, uma tentativa de superação do hinduísmo, parece atuar como mediador da estrutura social criada por este. Em seu romance, Roy deixa claro, com a história de cada um de seus personagens, que a doutrina cristã parece ter sido completamente desviada do seu objetivo inicial, que seria unir as pessoas pelo mandamento do Amor pregado pelo Cristo (Novo Testamento, Romanos 13:8-10).

Por conseguinte, pode-se dizer que a associação entre as Leis de Manu e as Leis do Amor sugere que o novo conceito de Estado-nação criado na Índia, pautado na pluralidade cultural e religiosa, continua sendo mal interpretado, uma vez que, na prática, esse formato por si só parece não estar produzindo o desenvolvimento da nação nos termos em que foi imaginada.

Assim, como que buscando uma explicação para ver se há uma correlação entre as Leis de Manu e as Leis do Amor à concepção moderna de nação, Roy sugere que a adesão ao cristianismo na Índia, uma religião que tem por base princípios igualitários, não foi capaz de romper com a organização social imposta pelo sistema de castas, ao contrário, ajustou-se a ela, tornando-se assim uma espécie de cópia adaptada do hinduísmo. Daí a expressão irônica da autora: “tudo começou quando as leis do amor foram promulgadas, as leis que determinam quem deve ser amado e como e quanto” (ROY, 1998, p. 28).

Por isso, podemos entender que, ao evocar uma metáfora religiosa da tradição judaico-cristã, Roy argumenta pela necessidade de uma revisão crítica do modelo teórico que embasou a construção do nacionalismo indiano, tendo em vista que ambas as teses, tanto a heterogênea como a homogeneização, ainda não conseguiram unir a Índia na sua diversidade cultural e religiosa, sendo, portanto, uma questão a se investigar. Em sua argumentação, Roy observa que o conceito de Estado-nação, criado para agregar todas as culturas numa só

identidade, não pode ser compatível com uma interpretação religiosa que comumente tem legitimado a exclusão social.

Dentro desse contexto, Hall (2003, p. 45) diz é preciso ter em mente que não se pode restringir as culturas e as identidades nacionais simplesmente a um “ponto de devoção, de elo e de identificação simbólica”, ainda que estas possam ser pontos de referência com os quais podemos nos identificar, uma vez que elas são também uma estrutura de poder cultural. A explicação para isso, segundo Hall (2003, p. 37), é que existe uma ambivalência na ideia moderna de nação, e o que essa concepção vem nos mostrar é que a identidade nacional é uma comunidade imaginada, tal como argumentou Benedict Anderson (2008).

Por isso, de acordo com Hall, entender o porquê e como ela é imaginada implica conhecermos o que é e como se forma uma cultura nacional. Em suas palavras, implica conhecermos quais as estratégias de identificação cultural que são utilizadas na representação das identidades nacionais como sendo unificadas, não importando quão diferentes sejam seus aspectos culturais. Assim, Hall (2003, p. 43) problematiza o pensamento de Benedict Anderson ao dizer que:

O discurso da cultura nacional não é portanto tão moderno quanto aparenta ser. Ele constrói identidades que são posicionadas de forma ambígua entre o passado e o futuro, e incita à tentação de retornar a glórias antigas e ao movimento de ir em frente, cada vez mais fundo, na modernidade. Algumas vezes as culturas nacionais são tentadas a retroceder no tempo, a se refugiarem defensivamente naquele “tempo perdido” quando a nação era grandiosa, a restaurarem identidades passadas. [...] Mas, frequentemente este mesmo retorno ao passado oculta uma batalha para mobilizar o povo a purificar suas classes, a expulsar os “outros” que ameaçam sua identidade e a preparar-se para o esforço de uma nova marcha para frente.

Em *O deus das pequenas coisas*, como já relatamos anteriormente, a formação da identidade nacional indiana como “comunidade imaginada” defendia a união entre as diversas culturas que existiam na Índia como forma de autenticar a ideia de uma identidade indiana caracterizada pela pluralidade de sua cultura. No entanto, a realidade recriada no romance revela que, décadas depois da independência, a identidade nacional indiana construída no momento da independência não condiz com seu complexo contexto cultural na atualidade.

O que isso demonstra, conforme explica Hall (2003, p. 46), é que há evidências de alguns aspectos que contradizem essa ideia de nação como uma comunidade culturalmente unificada, quais sejam: a imposição da hegemonia cultural aos povos colonizados por meio do aniquilamento das diferenças culturais; as diferenças como constitutivas de um discurso cultural que, na verdade, opera dentro da lógica do poder; bem como a unificação das diferenças culturais como pertencentes à mesma nação por meio da identidade nacional.

Um outro aspecto também citado por Hall refere-se à questão das relações de superioridade cultural que se estabeleceram entre as nações ocidentais modernas e as subjugadas culturas dos povos colonizados – nas palavras de Hall (2003, p. 47), “O Ocidente e o Resto”. Por essa razão, esse autor observa que esses aspectos, dentre outros aspectos que se apresentam na construção das nações modernas, enfraquecem a ideia de nação como uma comunidade cultural unificada e servem para que possamos ter em mente sua natureza essencialmente heterogênea, ao contrário da crença que nos é difundida.

Essas tendências contraditórias sobre as identidades nacionais, como aponta Hall, se intensificaram bastante ao final do século XIX e início do século XX com o impacto da globalização. Hall (2003, p. 59) diz que a globalização como escopo da integração global, que estaria tanto acelerando a tendência à homogeneização global como reforçando as identidades nacionais, deveria ser pensada não como “uma substituição do global pelo local”, na transformação das identidades nacionais, mas sim como um novo modo de articulação entre as duas, para se pensar num conceito que explore simultaneamente tanto os aspectos universalistas como particularistas de identidades.

Por isso, como também assinala Bhabha (1998, p. 21), ao contrário de pensarmos a soberania da cultura nacional como uma “comunidade imaginada” com raízes em “um tempo vazio homogêneo” de modernidade e progresso”, devemos questionar tal visão buscando a emergência da redefinição desse conceito, de modo a explorar outros modos de identificação cultural que se formam em torno de categorias de gênero, raça, feminismo, dentre outras, fundamental para a compreensão de uma outra temporalidade que não a do discurso da cultura nacional.

Assim, se relacionarmos esses conceitos de nação com o romance *O deus das pequenas coisas*, veremos que Roy, como que tentando buscar um conceito estratégico para descrever a complexidade cultural da nação indiana no tempo presente, propõe uma releitura da história da Índia pelo viés da identidade cultural, evidenciando claramente a necessidade de se resgatar a participação dos grupos sociais marginalizados (pequenos deuses) no processo de formação da nação, tendo em vista o silenciamento destes pela homogeneidade do discurso nacional (grandes deuses).

Vimos que essa problematização do discurso da cultura nacional em *O deus das pequenas coisas* é explicitada, sobretudo, com o personagem Velutha, uma vez que a sua condição de intocável é uma marca do lugar que lhe fora reservado pela história oficial. Essa maneira de entender a questão da temporalidade da nação, segundo Bhabha (1998, p. 239), revela:

[...] as forças desiguais e irregulares de representação cultural [...] que emergem do testemunho colonial [...] e intervêm naqueles discursos ideológicos da modernidade que tentam dar uma “normalidade” hegemônica ao desenvolvimento irregular e às histórias diferenciadas de nações, raças, comunidades, povos.

Assim tanto Hall quanto Bhabha defendem uma ampliação da discussão que produza uma redefinição teórica em relação ao conceito de cultura. Bhabha (1998, p. 307) aponta as culturas nacionais como “culturas do hibridismo”, vistas por ele como produto das migrações pós-coloniais que, segundo ele, “não é apenas uma realidade 'transicional’ mas também um fenômeno tradutório”. Transicional, porque, de acordo com Bhabha (1998, p. 308), por um lado a experiência de ser migrante propicia ao sujeito transitar entre duas culturas diferentes, por outro lado, esta condição de viver no cruzamento de fronteiras culturais é um fenômeno tradutório no sentido de que para o sujeito da diferença cultural não existe um enquadramento teórico de que ele se sinta pertencente ou não a uma determinada cultura, já que sofre influência das duas.

Em um artigo intitulado "Hibridismo e tradução cultural em Bhabha", Menezes de Souza (2004), analisando as contribuições teóricas de Bhabha sobre essa temática, explica que o conceito proposto por Bhabha para substituir o conceito de tradição cultural é tradução, o qual ele descreve como sendo um conceito que possibilita uma abordagem à cultura como construção híbrida. Isso significaria, de acordo com Bhabha (1996 apud MENEZES DE SOUZA, 2004, p.18), tomar consciência de um outro tipo de conceito, que “não é nem assimilação nem colaboração, mas possibilita o surgimento de uma agência intersticial que recusa o binarismo da representação costumeira do antagonismo social” a partir do hibridismo na tradução cultural.

Nesse contexto, com base na leitura do romance e de acordo com os fragmentos teóricos aqui transcritos, entendemos que a estratégia de Roy para narrar a história da Índia no período pós-independência, centrada no confronto entre as duas versões, a dos grandes e pequenos deuses, configura-se como uma tentativa de lançar luz sobre os elementos fundadores das nações modernas, tendo em vista que estes excluem as minorias culturais.

Entendemos que o próprio título do romance (*O deus das pequenas coisas*) reflete a necessidade de que seja considerada a participação dessas minorias no processo de formação da nação, neste caso a Índia, demonstrando, assim, a impossibilidade de se narrar sua história como uma única história verdadeira, pois ambas as narrativas – dos grandes deuses e dos pequenos deuses – são compatíveis para narrar a nação e, em contato uma com a outra, ampliam a visão do processo de construção da sua identidade cultural.

2.3 Resgatando conceitos de identidade cultural

*Os lugares permanecem fixos, eles estão onde temos
“raízes”.*

Hall, 2003, p. 55

Como vimos na seção anterior, a diversidade cultural e religiosa da Índia representou e ainda representa um grande desafio para a configuração da sua identidade cultural dentro dos padrões ocidentais de cultura. Sem dúvida, no centro do debate está o sistema de castas, que com sua concepção fixa de identidade sugere um conceito de identidade que transcende os limites do conceito de Estado-nação. Entendemos que toda a discussão do romance de Roy sobre a identidade cultural da Índia contemporânea parece ecoar seu desejo de revelar a complexa relação para se compreender o contexto cultural indiano na atualidade.

Como dissemos no Capítulo 1, e como tentaremos mostrar mais detalhadamente no Capítulo 3, o romance *O deus das pequenas coisas* reconstrói a história da Índia nas suas primeiras décadas como Estado-nação, a partir do momento em que a Índia se tornou independente da Grã-Bretanha. A reconstrução desse passado é feita por meio da história de uma família de indianos (cristãos-sírios) que se supõe estar vivenciando uma possível crise de identidade caracterizada pela herança colonial, que acabou por fazer com que muitos indianos passassem a imitar os costumes ingleses, embora ainda continuem fortemente presos aos valores de casta.

O romance traz vários exemplos dessa realidade ambígua em que se tornou a sociedade indiana depois da independência. Por um lado, uma sociedade moderna marcada pela influência da cultura ocidental, como legado da colonização britânica. Por outro, uma sociedade tradicionalmente hierárquica dominada por um legado cultural negativo deixado pela própria cultura indiana, o sistema de castas, que tem se mantido vivo apesar da influência ocidental. Nesse contexto, entendemos que é por esta razão que em seu romance Roy recria esse período da história da Índia, apontando diretamente para o sistema de castas como um foco contundente do conflito que se estabeleceu para a nação indiana se sustentar sob o conceito de Estado-nação.

Velutha é um personagem por meio do qual Roy explora os eventos históricos representativas da luta contra o sistema de castas, de como as reivindicações pleiteadas, por exemplo, pelo cristianismo e o comunismo não conseguiram pôr fim às representações da identidade indiana exclusivamente em termos de casta. Apesar de ele viver numa sociedade

de base igualitária, continua sendo identificado com base apenas nos valores de casta. Por meio do mesmo personagem, Roy também explora o que poderia ser a causa profunda desse fenômeno.

Com efeito, todos os personagens do romance vivem no limite entre as duas culturas, de modo que não se sentem nem indianos nem ingleses. Chacko é o personagem que mais reflete esse dilema. Sua formação cultural foi na Inglaterra, onde estudou e casou-se, tendo adquirido muito dos costumes ingleses. Porém, muitas de suas atitudes ainda refletem os rígidos padrões da tradição indiana. Ciente dessa condição híbrida de sua família, Chacko explica aos sobrinhos, Estha e Rahel, que eles eram uma família de anglófilos (meio hindu e meio cristão) presos do lado de fora da própria história e, portanto, sem uma identidade definida.

Para nós, a representação do conflito identitário dos personagens, além de trazer à tona a influência do sistema de casta na vida de cada personagem, está relacionada ao desejo de Roy de reescrever a história colonial, para poder demonstrar que a nova identidade cultural que está se estabelecendo na Índia contemporânea abrange não somente elementos da cultura indiana, mas também, e principalmente, a forte influência do longo processo de colonização inglesa.

Nesse sentido, pode-se entender que o foco da narrativa de Roy é justamente o de descrever os conflitos culturais resultantes dessa interação, cujos efeitos ficaram registrados na memória de todos os personagens, em particular na de Rahel. A maior parte desses conflitos pode ser entendida como sendo um efeito da supremacia cultural do sistema de castas, visto por Roy como um emblema da cultura indiana que torna complexa a compreensão da identidade cultural indiana sem um conhecimento mínimo que seja sobre o sistema como realidade histórica.

Assim, para compreendermos como Roy investiga sobre o contexto cultural da Índia depois da independência, cabe aqui a abordagem que é defendida por Bhabha na introdução ao livro *O local da cultura* (1998), em que argumenta que a complexidade do conceito de identidade cultural coloca em dúvida o caráter fixo e estável dos conceitos que “habitam qualquer pretensão à identidade no mundo moderno”. Isso porque, como Bhabha aponta (1998, p. 24), até mesmo os conceitos de culturas nacionais unificadas, como base das identidades nacionais, como demonstramos no início deste capítulo, estão passando por um profundo processo de reconceitualização, ocasionado pelas perspectivas que evidenciam o hibridismo cultural e histórico das comunidades imaginadas.

Isso prova, segundo Bhabha, que a própria ideia de identidade cultural também deve ser compreendida mediante a perspectiva de minorias destituídas. Nesse contexto, diz ele, devemos nos ater a um conceito de identidade cultural que nos ampare nessa tentativa de “apreender totalmente e assumir a responsabilidade pelos passados não ditos, não representados, que assombram o presente histórico” (BHABHA, 1998, p. 34). A narrativa de Roy, como tentaremos demonstrar no Capítulo 3, oferece uma releitura da história oficial da Índia, enfocando, com as histórias individuais de seus personagens, o dito e o não dito na história da nação, como forma de superar no presente o modo como esse passado foi concebido.

Explicitar aqui toda a argumentação de Bhabha (1998, p. 24), acerca de como “as idéias etnocêntricas são também as fronteiras enunciativas de uma gama de outras vozes e histórias dissonantes, até dissidentes”, não seria relevante para nossa análise, tendo em vista que o que nos interessa é discorrer sobre o processo de construção da identidade dos sujeitos que habitam nesses interstícios culturais. Para isso, seguiremos a argumentação desse autor na parte em que ele interroga o conceito de identidade, tomando como base a obra de Frantz Fanon: *Peles negras, máscaras brancas* (1983).

Bhabha, em sua leitura de Fanon, argumenta que a questão da identificação colonial nunca pode ter sua existência atestada pela autenticidade ou pureza cultural de uma identidade, pois esta será sempre confrontada por uma imagem precedida de um “Eu colonialista”. Nesse sentido, diz Bhabha (1998, p. 76), “ser para um Outro implica a representação do sujeito na ordem diferenciadora da alteridade”. Isso porque o que emerge da alteridade colonial “inscrita no palimpsesto perverso da identidade colonial”, segundo Bhabha, “não é o Eu colonialista nem o Outro colonizado, mas a perturbadora distância entre os dois”. É, portanto, esse espaço que determina, na visão de Bhabha, o problema para se compreender a identidade dos sujeitos colonizados numa perspectiva única de cultura.

Podemos entender que o romance *O deus das pequenas coisas* aproxima-se dessa visão de Bhabha, porque o ponto central da discussão do romance gira em torno do sistema de castas como um fenômeno que impossibilita a compreensão da identidade cultural indiana, quer numa concepção homogênea ou heterogênea de cultura. Por um lado, ele esvazia o sentido cultural de unidade na diversidade, inerente à cultura indiana, que pautou a construção da identidade nacional indiana. Por outro, é ele que configura os conflitos gerados pela resistência da nação indiana aos padrões ocidentais de cultura, resultantes da história colonial.

Nesse contexto, pode-se interpretar a crítica de Roy às representações que associam exclusivamente o sistema de castas à identidade cultural indiana como um legado da cultura

indiana que tem servido de apoio ao modelo cultural imposto pela colonização. Isso porque o silenciamento dos grupos marginalizados pela história oficial não condiz nem com a concepção de identidade nacional nem com a pluralidade indiana, deixando a identidade indiana numa posição de indefinição.

Para Bhabha (1998, p. 87), a compreensão desse espaço conceitual, que ele chama de “terceira dimensão”, requer “o desafio de ver o que é invisível”. Em outras palavras, trata-se de ver as minorias silenciadas no processo histórico, pois, como observa Bhabha, é somente pela compreensão de que o sujeito colonial “articula-se naquelas instâncias interativas que simultaneamente marcam a possibilidade e a impossibilidade da identidade” é que conseguiremos rejeitar o antigo conceito cada vez mais difundido de um Outro homogêneo. Nesse sentido, conceitualizar essa complexa condição do sujeito colonial, como observa Bhabha (1998, p. 91), é pôr em foco o lugar de onde esse sujeito fala ou é falado. Nas palavras de Bhabha, uma subversão política e social que desafia e escancara os conceitos tradicionais de agência política e domínio narrativo.

Como podemos observar no romance *O deus das pequenas coisas*, Roy, assumindo essa posição subversiva, por meio de seus personagens, não só desconstrói a história da nação indiana com base na perspectiva das minorias, rompendo com os padrões ocidentais de cultura, como também propõe uma releitura do mito das Leis de Manu, que remete ao sistema de castas como uma estrutura de poder enraizada na cultura indiana destinado a subjugar os mais fracos. Com isso, entendemos que, ao reconstruir a história da nação por meio de personagens que são ignorados pela história oficial, Roy, mais do que dar voz aos marginalizados culturalmente, busca desconstruir essa estrutura de poder, contextualizando-a como algo que precisa ser dissociado da identidade cultural indiana.

De acordo com Bhabha (1998, p.97), esse movimento em tentar situar o sujeito pós-colonial dentro do jogo semântico da instância subalterna é uma tentativa de evidenciar que a história do sujeito deslocado, despersonalizado, é concomitante com a construção cultural da diferença. Sem essa duplicidade, em que a diferença cultural possa ser compreendida como categoria enunciativa, oposta a concepções relativistas de diversidade cultural, conclui ele, torna-se pouco provável que a autoridade cultural colonialista consiga recapturar sob um conceito unívoco seus sujeitos.

Nessa mesma perspectiva, Hall (2003, p. 19) diz que examinar o conceito de identidade cultural implica não só delinear a ideia de que antes “as identidades eram completamente unificadas e coerentes, e agora transformaram-se totalmente deslocadas”, pois isso não responderia à demanda sobre a preocupação contemporânea com a conceitualização do

sujeito moderno. O foco principal, segundo Hall, deve ser compreender como e por que elas estão sendo deslocadas e o qual o seu impacto na concepção de sujeito unificado. Uma tarefa extremamente complexa, reconhece Hall, diante da impossibilidade de oferecer proposições conclusivas sobre o tema que fechem um conceito único de identidade, uma vez que tais proposições ainda se encontram em desenvolvimento.

A razão disso, segundo explica Hall (2003, p. 26), está no fato de que todas as mudanças que ocorreram na modernidade não foram apenas mudanças de concepção de sujeito, visto que provocaram efeitos perturbadores sobre o pensamento moderno. E esses efeitos estariam causando uma crise de identidade ou “des-centramento” do sujeito. Dentro desse contexto, Hall (2003, p. 30) defende o conceito de identidade cultural da seguinte forma:

A identidade é, na verdade, algo formado ao longo do tempo através de processos inconscientes, mais do que algo inato à consciência, desde o nascimento. Há sempre algo “imaginário” ou fantasiado sobre essa unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre “em processo”, sempre “sendo formada”. Assim, ao invés de falarmos de da identidade como algo concluído, deveríamos falar de identificação, e vê-la como um processo em andamento. A identidade surge não tanto da plenitude da identidade já presente dentro de nós enquanto indivíduos, mas da insuficiência de totalidade, que é “preenchida” *a partir do que nos é exterior*, pelas formas como imaginamos sermos vistos pelos outros.

Verifica-se que a concepção de Hall sobre identidade cultural posta nesta citação é a mesma defendida por Roy em sua crítica à manutenção do sistema de castas dentro da Índia moderna, com suas concepções de identidade fixa, que permanece a mesma ao longo do tempo, cuja noção não corresponderia à pluralidade indiana, notadamente depois da independência, quando se torna mais evidente a influência da cultura inglesa. Isso porque a identidade concebida no sistema de castas é essencialmente não social, em tudo contrária aos valores modernos, principalmente por negar que as relações entre as pessoas interferem na construção das identidades. Não se adéqua, assim, nem ao modelo único de cultura ocidental nem à pluralidade indiana, razão de ser desta identidade.

Essa posição de indefinição da identidade cultural indiana foi apontada também por Dumont (2008, p. 84), que denominou o conceito de casta como sendo algo muito complexo, uma identidade marcada mais como um estado de espírito, que se dá sob justificação religiosa, do que por critérios preestabelecidos pelos padrões ocidentais de cultura. Isso se deve, segundo Dumont (2008, p.107), à dificuldade de se classificar numa ordem hierárquica fixa todas as castas existentes na Índia nos dias atuais, mesmo numa única circunscrição, dada a multiplicidade de critérios de pureza e impureza e segmentação dentro de cada estatuto, de cuja complexidade já falamos no Capítulo 1.

Apesar disso, Dumont (2008, p. 262) acredita ser importante colocar em evidência a principal oposição ideológica que opera na hierarquização das castas, que é a distinção simbólica do puro/impuro, tendo em vista ser este o aspecto que fornece uma prova para se reconhecer a força do sistema de castas tal como ele se expressa na atualidade. Como Dumont explica, embora essa oposição seja predominante no hinduísmo, é seguida também em outras religiões de base monoteísta e igualitária, como é o caso, por exemplo, do cristianismo. Por isso, longe de ser entendido como um conceito fixo de identidade, o sistema de castas é o resultado da combinação de fatores tradicionais e modernos.

De fato, como expõe Roy em seu romance, não há como negar as consequências práticas da forte influência que o sistema de castas continua exercendo na vida dos indianos, bem como as situações geradas pelo conflito cultural como resultado do contato com a cultura inglesa, o que evidencia o paradoxo que se apresenta para conceituar a identidade indiana quer de um ponto de vista ocidental quer se voltando para uma visão complexa que é a concepção de identidade dentro do sistema de castas.

Conforme demonstra Roy em *O deus das pequenas coisas*, mais paradoxalmente ainda seria o fato de a identidade nacional indiana ter sido antes a expressão de uma identidade essencialmente heterogênea e continuar confinada a um conceito arbitrário de identidade criado por antigas crenças e narrativas históricas que, ao contrário de unir a nação na sua diversidade cultural, compartilha de um conceito de identidade extremamente excludente, que não abarca as minorias culturais, persistindo, assim, a incompreensão da complexidade cultural indiana. Nesse sentido, o romance *O deus das pequenas coisas* converge para o que postula Stuart Hall (2003, p.7) em sua reflexão sobre as mudanças culturais que ocorreram no conceito moderno de identidade e sujeito.

Segundo Hall (2003, p. 9), as mudanças estruturais ocorridas no final do século XX no processo de formação de identidade cultural enfraqueceram a ideia de indivíduo moderno como sujeito unificado. Mudanças essas que, como aponta Hall, estão articuladas com a globalização e outros processos formadores da identidade na contemporaneidade.

Hall (2003, p.10) evidencia três diferentes conceitos de identidade que refletiram na compreensão de sujeito moderno, quais sejam: o sujeito do iluminismo, definido como sendo aquele sujeito dotado de razão, que refletia uma identidade centrada e unificado na individualidade; depois o sujeito sociológico, aquele sujeito que, apesar de possuir sua individualidade, tinha sua identidade formada na interação entre o eu e a sociedade; o sujeito pós-moderno, conceituado como um sujeito sem uma identidade fixa, composto não só de

uma, mas de várias identidades, que se modificam historicamente de acordo com o modo como o sujeito é representado dentro de uma determinada cultura.

Continuando, Hall (2003, p. 11) explica que essa projeção que fazemos de nós mesmos nestas identidades “auxilia-nos a alinhar nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural”. Assim, ao afirmarmos nossa identidade, partilhamos da mesma estrutura cultural que nos estabiliza dentro desta, o que nos torna sujeitos mais integrados e previsíveis, bem como os sistemas culturais que nos circundam. Contudo, para Hall, essa noção de identidade entendida como algo unificado, que envolve reivindicações baseadas no sentimento de pertencimento a esta ou aquela cultura, seria, em suas palavras, uma “fantasia”, uma vez que nossas identidades estão sendo continuamente mudadas.

Nessa mesma perspectiva Kathryn Woodward, que escreveu o primeiro capítulo do livro *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais* (2000) juntamente com Tomaz Tadeu da Silva e Stuart Hall, aponta que a discussão sobre o percurso histórico da construção da identidade e a emergência dos diferentes tipos de identidade é vista como um meio por intermédio do qual as identidades estabelecem suas reivindicações, embora a reprodução desse passado possa trazer à tona novas identidades. Uma visão que corrobora com a definição de Hall quando ele diz que a identidade cultural “é histórica, não biologicamente definida”.

Essa discussão sobre o conceito de identidade cultural, compreendida como um processo constante de mudança e transformação, antes do que algo fixo, é explicitada também em um importante ensaio de Stuart Hall: “Quem precisa da identidade?” Nesse ensaio, constante do livro *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais* (2000), Hall explica que esse tipo de pergunta comporta duas formas de resposta quando se tenta analisar as concepções de identidade no contexto atual. A primeira resposta corresponderia à necessidade de se repensar a questão da identidade como um conceito em aberto, em constante transformação, que opera, em suas palavras, “sob rasura”.

Pensar a identidade como um conceito “sob rasura”, como Hall argumenta, significa não uma ruptura total do conceito de identidade em seu significado tradicional, uma vez que nem mesmo este foi superado. O que as perspectivas desconstrutivas aspiram, diz Hall, é repensar a questão da identidade como uma discussão que requer agora ser revista em “suas formas destotalizadas e desconstruídas”, como uma “idéia que não pode ser pensada da forma antiga, mas sem a qual certas questões chaves não podem sequer ser pensadas” (HALL, 2000, p. 104).

Uma segunda maneira de tentar responder a essa pergunta (quem precisa da identidade?), de acordo com Hall, tem a ver com a necessidade de se observar “onde e em relação a qual conjunto de problemas emerge a irredutibilidade do conceito de identidade”. Para Hall, a questão da agência e da política pode ajudar a pensar o conceito de identidade em suas formas modernas.

Por isso, segundo Hall, adotar a visão de que o sujeito é construído discursivamente sugere que ao conceito de identidade é preferível o termo identificação, já que em contraste com o primeiro “esta concepção de identidade não assinala aquele núcleo estável do eu que passa, do início ao fim, sem qualquer mudança, por todas as vicissitudes da história” (HALL, 2000, p. 107). Dessa forma, referindo-se à identificação como um conceito mais apropriado para se falar sobre identidade, por este ressaltar o caráter instável do termo, Hall (2000, p. 108) assim afirma:

Essa concepção [a identificação] aceita que as identidades não são nunca unificadas; que elas são, na modernidade tardia, cada vez mais fragmentadas e fraturadas; que elas não são nunca singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicos. As identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação.

Para Hall (2000, p. 109), mesmo que se possa defender que as identidades surgem por meio da “narrativização do eu”, essa narrativização, no entanto, não implica a delimitação de sua eficácia como uma construção discursiva, como um processo em permanente construção, ainda que o sentimento de pertencimento a uma determinada cultura – “a suturação à história” – decorra, em parte, da instabilidade que acompanha o conceito essencialista de identidade. Isso porque, para Hall (2000, p. 110), “as unidades que as identidades proclamam são, na verdade, construídas no interior do jogo do poder e da exclusão”.

Sobre esse processo de construção da identidade, Woodward (2000, p. 9) diz que a compreensão desse processo implica reconhecer que a construção da identidade se dá tanto do ponto de vista simbólico quanto do social. Nessa perspectiva, a identidade torna-se marcada pela diferença. Para Woodward (2000, p. 8), a afirmação dessa diferença ocorre porque, para existir a identidade, é preciso uma outra identidade que seja diferente dela, mas que ao mesmo tempo forneça as condições de separação e distinção de sua identidade, das quais ela depende para existir.

Assim, a identidade, vista por este prisma, não é, de forma alguma, inata, ao contrário, ela é relacional. Por isso, segundo a argumentação da autora, examinar os sistemas de representação bem como a forma como a identidade e a diferença se relacionam dentro destes

é fundamental para que possamos ter uma compreensão mais aprofundada das reivindicações essencialistas sobre quem pertence e quem não pertence a um determinado grupo cultural (WOODWARD, 2000, p. 15).

Para a autora, como se trata de representação cultural, compreendida como um processo pelo qual são produzidos os significados, que nos posicionam como sujeitos, estes significados “envolvem relações de poder, incluindo o poder para definir quem é incluído e quem é excluído (WOODWARD, 2000, p. 19). Isso porque, como observa Woodward (2000, p. 50), a questão da diferença pode ser interpretada de duas maneiras na construção de significados. Por um lado, ela pode ser compreendida por meio da exclusão ou da marginalização daquelas pessoas que são definidas como “outros”. Por outro lado, ela pode ser marcada como um celeiro de heterogeneidade cultural, por meio do qual a identidade se afirma.

Percebe-se, então, como tentamos mostrar mediante as abordagens teóricas aqui explicitadas, que as identidades culturais estão inseridas num processo de mudança constante, fragmentando-se ao longo da história. Esses conceitos de identidade servem para pensarmos a crítica feita por Roy ao modelo indiano de democracia pelo fato de este não ter conseguido até hoje banir o sistema de castas da sociedade indiana, tido por muitos indianos como único parâmetro cultural de identificação.

O enfoque principal da crítica de Roy, como tentaremos mostrar no próximo capítulo, refere-se à questão da intocabilidade, que, sustentada no mito das Leis de Manu, continua sendo vista como uma marca irreconciliável da unidade nacional indiana e que não tem permitido que a identidade cultural indiana se concretize na sua heterogeneidade, conforme vislumbrado por Gandhi e Nehru, que defendiam a criação de uma Nação que respeitasse todas as minorias culturais.

Como vimos no Capítulo 1, dentro do sistema de castas a identidade do sujeito é predeterminada pela casta em que ele nasce, devendo nela permanecer até a morte. Por isso, não lhe é permitido, por exemplo, casar-se com outra pessoa que não seja da sua casta, ou às vezes exercer algum tipo de profissão que não seja o de sua casta. Como vimos também, embora a discriminação com base na casta tenha sido proibida na constituição indiana, o preconceito continua. Ações governamentais têm sido implementadas para tentar aumentar a integração social dos dálits, como, por exemplo, a reserva de quotas para alunos intocáveis nas Universidades. Apesar disso, são constantemente discriminados, pois o sistema de castas está enraizado na sociedade indiana.

No romance, como já falamos, a marca desse emblema cultural aparece refletida na luta do personagem Velutha, que tentando libertar-se do seu estigma de intocável desafia a ordem social ao relacionar-se com Ammu, uma mulher de casta superior, e por isso os dois morrem.

Nesse contexto, entendemos que a crítica de Roy a essa concepção essencialista de identidade se aplica no geral à sociedade indiana, aos que respeitam o sistema de castas, que no romance estão representados, sobretudo pela personagem Baby Kochama, tia de Ammu, que considera o relacionamento de sua sobrinha com um dálit uma aberração, uma transgressão aos valores da tradição indiana. Além disso, pode-se lembrar que Baby Kochama era uma cristã-síria que, apesar de ter aprofundado os estudos na doutrina do cristianismo, não acreditava que os intocáveis pudessem ser iguais às outras pessoas, o que simboliza também a crítica de Roy à superficialidade da religiosidade cristã.

Essa personagem ilustra o conflito que existe até hoje na sociedade indiana por causa daqueles que resistem em aceitar a ideia de que os dálits (intocáveis) possam ascender socialmente. De acordo com Florência Costa (2012, p. 20), o termo dálit significa oprimido e foi cunhado na década de 1970 na Índia para ressaltar a opressão histórica enfrentada pelos assim chamados intocáveis, imposta pelo sistema de castas. Embora tenha sido popularizado somente nessa época, o termo surgiu em substituição à palavra *harijan* (filhos de Deus) adotada por Gandhi para designar os marginalizados culturalmente pelo sistema de castas.

Dentro desse contexto, entendemos que o romance reflete o sistema de castas como sendo uma poderosa força cultural que tem persistido em sua antiga forma essencialista de identidade formatada na tradição hindu marginalizando essas pessoas (pequenos deuses) que, para Roy, desempenham um importante papel quando se tenta considerar a identidade cultural indiana na sua diversidade.

Dessa forma, o que se pode perceber é que o conceito de identidade baseado no sistema de castas é totalmente o oposto do conceito de identidade cultural sustentada por Roy no romance, que tentamos problematizar por meio das perspectivas teóricas de Bhabha e Hall, e também observado por outros autores aqui citados. Ao invés de identidades fragmentadas, como vimos, o que se observa no sistema de castas são identidades fixas, autenticadas, como já falamos, pelas milenares Leis de Manu, que são constantemente referenciadas por Roy como o símbolo da identidade cultural da Índia que remonta às raízes da opressão cultural ainda existente na Índia moderna.

CAPÍTULO 3

IDENTIDADE CULTURAL INDIANA: NA CONFLUÊNCIA DA TRADIÇÃO E DA MODERNIDADE

Tudo começou quando as Leis do Amor foram promulgadas. As leis que determinam quem deve ser amado, e como, e quanto.

Arundhati Roy

Como dissemos no Capítulo 1, *O deus das pequenas coisas* (1998), de Arundhati Roy, é um romance que narra a história da Índia a partir da perspectiva dos que foram silenciados pelo processo histórico, particularmente os dálits e as mulheres, o que evidencia o desejo da autora de demonstrar que a identidade nacional indiana, construída sob a concepção de unidade na diversidade, tal como vislumbrada por Gandhi e Nehru, não teria conseguido incluir todas as suas minorias culturais. Para nós, esse seria o principal motivo pelo qual Roy tenta retomar o nacionalismo indiano em termos de identidade para buscar a razão de tal silenciamento.

O que pode ser observado implicitamente na discussão que perpassa todo o romance de Roy é justamente esse seu desejo de abordar a problemática que continua desafiando a Índia na sua busca para se consolidar como uma nação moderna, capaz de gerir sua heterogeneidade cultural. Dentro desse contexto, ela aponta para o principal conflito que ilustra esse desafio, o sistema de castas, que teria encontrado nas Leis de Manu, conforme foi discutido nos capítulos anteriores, uma justificativa propícia para manter a opressão cultural na sociedade indiana, representando, assim, um problema para a compreensão contemporânea da sua identidade dentro dos padrões ocidentais de cultura.

De acordo com Bhabha (1998, p. 240), a compreensão da construção da identidade cultural de uma nação numa perspectiva heterogênea exige a superação da concepção hegemônica de cultura, uma vez que esta não é adequada para reconstituir o debate acerca da diferença cultural, pois requer “uma revisão da temporalidade social na qual histórias emergentes possam ser escritas”. Sendo assim, entendemos que o romance de Roy se propõe a essa revisão, pois nos proporciona conhecer as vozes daqueles que foram silenciados na história da Nação, concebidos por ela como os “pequenos deuses”. Em seu romance, Roy procura incluir as narrativas desse grupo de indivíduos que os “grandes deuses”, representantes da história oficial, costumam omitir em suas narrativas, e o faz buscando as

razões históricas e culturais que lhe permitam alcançar uma compreensão mais aprofundada da gênese dessa exclusão.

A explicação de Festino (2007, p. 221) sobre quem seriam os “grandes deuses” a quem Roy faz referência em *O deus das pequenas coisas* é elucidativa. Ela argumenta que, no contexto indiano, os “grandes deuses” seriam as grandes religiões, que com seus dogmas tidos como verdade absoluta confundem costumes com espiritualidade, como acontece no hinduísmo (seguido pela maioria da população indiana), no islamismo, bem como no cristianismo. Festino (2007, p.228) diz ainda que o comunismo teria se tornado uma espécie de nova divindade para o povo indiano, a quarta religião do estado de Kerala, uma vez que foi o primeiro estado indiano a ter um governo comunista na Índia. Nesse sentido, o romance de Roy demonstra que quando isso acontece, quando religião, cultura e história divergem em suas concepções, conflitos de toda natureza podem ocorrer, resultando, às vezes, em seu modo mais brutal, conforme mostraremos na nossa análise.

Embora já tenha sido comentado anteriormente, é importante ressaltar que, além do sistema de castas, Roy também expõe a influência britânica na cultura indiana, resultante dos longos anos de colonização, como uma das causas dos conflitos culturais na sociedade indiana. Segundo Bonnici (2009, p. 264), o colonialismo foi uma forma de dominação e exploração que teve como consequência a divisão das sociedades colonizadas pela lógica binária entre o Outro – o colonizador e o colonizado –, na representação dos indivíduos durante o período colonial. Em *O deus das pequenas coisas*, Roy retrata como o colonialismo britânico impactou fortemente a cultura da Índia, fazendo que grande parte dos indianos considerasse a cultura inglesa como própria.

Essa influência da cultura inglesa na sociedade indiana pode ser observada na fala do personagem Chacko, tio dos gêmeos Estha e Rahel, quando ele compara a história da Índia como uma “[...] casa velha de noite. Com todas as lâmpadas acesas. E os ancestrais sussurrando lá dentro”, referindo-se às dificuldades dos indianos de resgatar suas origens culturais, tendo em vista as marcas culturais deixadas pelos colonizadores, como podemos observar nessa citação:

Chacko disse aos gêmeos que, mesmo detestando ter de admitir, eles eram todos anglófilos. Eram uma família de anglófilos. Voltados para a direção errada, presos do lado de fora da própria História e incapazes de retornar sobre os próprios passos porque as pegadas tinham sido apagadas.

“Para entender a História”, Chacko disse, “temos de entrar na casa e ouvir o que eles estão dizendo. E olhar os livros e os quadros nas paredes. E sentir os cheiros”. (ROY, 1998, p. 42).

Essa opinião do personagem Chacko pode ser interpretada como uma clara demonstração da transformação cultural enfrentada pela Índia durante os séculos de presença inglesa, que fez a elite indiana aceitar os valores ingleses como próprios, e logo a negação "oficial" desses valores, quando a Índia conseguiu sua independência da Inglaterra, em 1947. Um povo descrito por Chacko como “prisioneiros de guerra”, dado que os indianos teriam se adaptado à cultura inglesa de tal forma, que suas origens culturais não puderam mais ser totalmente recuperadas, deixando-os com a sensação de não se sentirem pertencentes a nenhuma das duas culturas (ROY, 1998, p. 43). Entendemos também que, por meio da fala desse personagem, Roy faz referência ao colonialismo como uma guerra que a Índia conquistou ao tornar-se independente da Inglaterra, embora ainda continue subjugada culturalmente aos valores ingleses.

No artigo intitulado “Hibridismo e tradução cultural em Bhabha”, Menezes de Souza (2004, p. 2) diz que uma sociedade que viveu a experiência da colonização “é geralmente uma sociedade que viveu plenamente sob o signo da ironia. Isso porque os seus membros viveram num contexto onde pelo menos dois conjuntos desiguais de valores e verdades coexistiam simultaneamente”. Dessa forma, observamos que é a partir dessa herança dupla – o legado colonial e o sistema de castas – que Roy vai discutir a história e a identidade cultural indiana no contexto pós-independência, e o faz utilizando-se da técnica da ironia, a fim de questionar tanto o passado como o presente da Nação.

É possível percebermos a ironia crítica de Roy na sua representação da história da Índia, não somente na sua crítica ao sistema de castas, mas também no fato de escolher uma mulher para narrar essa história. A história da Índia contada por uma mulher? Uma sociedade na qual a identidade feminina foi construída sob o signo da subordinação, em que as mulheres carregam o fardo pelo simples fato de nascer mulher numa sociedade patriarcal e dividida em castas, como pode se notar numa seção do Código de Leis chamado de *Leis de Manu* (*Laws of Manu*).²⁰ Neste código (Capítulo 9) [45] fala-se assim: “Uma mulher está sob a guarda de seu pai, durante a infância, sob a guarda de seu marido durante a juventude, sob a guarda de seus filhos em sua velhice; ela não deve jamais se conduzir à sua vontade”.

Compreende-se dessa forma, como já foi dito, que ao mesmo tempo em que Roy critica os valores da tradição indiana, no que diz respeito ao sistema de castas, ela também critica a ideia da Índia como uma nação moderna baseada na perspectiva ocidental de cultura,

²⁰Código de Manu é a legislação mais antiga da Índia. As leis de Manu representam historicamente uma primeira organização geral da sociedade sob forte motivação religiosa e política. Neste código a mulher se acha sempre em extrema desvantagem e em condição totalmente passiva dentro da sociedade. Disponível em: <<http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.as>>. Acesso em: 26 set. 2016.

introduzido na Índia pela colonização inglesa. O primeiro aspecto a ser questionado por Roy refere-se à dificuldade de se conceituar a identidade cultural indiana tendo o sistema de castas como único parâmetro de identificação cultural. Isso porque, como Roy faz questão de enfatizar em seu romance, o contexto cultural da Índia na atualidade resulta do entrelaçamento entre os valores das duas culturas – indiana e a inglesa –, o que coloca a identidade cultural indiana num espaço de indefinição.

Pode-se argumentar que essa leitura feita por Roy sobre a identidade indiana vai ao encontro ao que Bhabha (2008, p. 68) diz sobre a ideia de um terceiro espaço, que emerge do encontro entre duas culturas como sendo um local propício para a compreensão do hibridismo cultural das nações colonizadas. Sua visão é que ao explorarmos esse espaço temos a possibilidade de vislumbrar o fardo que carrega o significado de uma cultura.

O outro aspecto da discussão de Roy está relacionado à insustentabilidade do sistema de castas como elemento integrante da cultura indiana, uma vez que ele não condiz com a nação imaginada por Gandhi e endossada por Nehru, que seria a Índia unida na sua pluralidade cultural e religiosa, nem tampouco com a ideia da Índia como Estado-nação culturalmente homogêneo, configurando-se, portanto, um paradoxo sua manutenção.

Entendemos que é justamente por essa complexidade de se projetar um conceito do que seja o sistema de castas que Roy o utiliza como argumento para demonstrar que sua manutenção como símbolo da cultura indiana, em torno do qual os indianos se identificam, não deve ser vista apenas como elemento de tensão entre as diferentes concepções que ajudaram a construir as bases da nação indiana, em termos de identidade, como já discutido nos capítulos anteriores. Ao contrário, sua existência deve ser investigada sob várias perspectivas, em que seja possível esclarecer sua utilização no cotidiano dos indianos como mecanismo de subjugação cultural, pois como sugere Roy (1998, p. 28) nesta citação do romance: “tudo começou quando as Leis do Amor foram promulgadas. As leis que determinam quem deve ser amado, e como. E quanto”.

Dessa forma, o argumento de Roy sobre a necessidade de uma reflexão aprofundada do sistema de castas como modelo cultural dominante, ainda vigente na sociedade indiana, converge com o argumento de Louis Dumont (2008), que também tematiza o sistema de castas como fator de contradição que desafia nossa compreensão sobre seu funcionamento na atualidade. Trata-se de uma configuração moderna cheia de complexidades e que requer um exame para além da nossa perspectiva ocidental de cultura, que vê tal modelo apenas como uma estratificação social.

Então, nesse contexto, de acordo com nossa interpretação, apesar da crítica aos valores da modernidade, o que Roy pretende colocar sob questionamento é a manutenção do sistema de castas como uma complexa estrutura cultural que tem impedido à Índia se consolidar como uma nação moderna. Por esse motivo a autora busca examinar o papel das Leis de Manu como mito fundador da nação, para poder entender a opressão vivida pelos segmentos mais explorados na história da Índia, ou seja, as mulheres e os antigos intocáveis, hoje chamados de dálits, conforme veremos na nossa análise.

Assim, para entendermos a relação entre o romance e os eventos históricos nele retratados, em que o cristianismo e o comunismo são tidos como pano de fundo na representação da identidade cultural da Nação, é preciso levar em consideração as duas linhas paralelas de discussão pelas quais Roy descreve a dificuldade de classificar a identidade cultural indiana: uma que estaria ligada à plena modernização do país – baseada no secularismo –, ou seja, aquela representada pelos fatos históricos; e a outra associada ao seu aspecto cultural e religioso, cuja origem remonta ao sistema de castas, que muitos indianos, em particular da extrema direita do hinduísmo, consideram como a “essência” da identidade cultural da nação.

Como vimos no Capítulo 1, Roy narra a história da Índia por intermédio da história da família de Rahel, que pertence a uma minoria religiosa na Índia, os cristãos sírios. A maior parte do enredo, narrada por meio de *flashbacks*, acontece no ano de 1969, depois da independência da Índia, em 1947, e está fundamentada nas memórias de Rahel sobre os acontecimentos trágicos de sua infância que marcaram a vida de todos os seus familiares, quais sejam: a morte da prima inglesa Sophie Mol e a relação amorosa entre Ammu, sua mãe, e o intocável Velutha, que resultou na morte de ambos.

São essas tristes lembranças, em especial a morte de Ammu e Velutha, que mantêm Rahel e seu irmão totalmente sem raízes culturais, sem rumo na vida. Sempre que eles olham para o passado, se lembram de que tudo que sofreram foi resultado da sua mãe ousar transgredir o sistema de castas, que muito embora seja parte do passado da nação, ainda hoje continua estabelecendo regras para os indianos. É essa a mensagem que Roy quer nos transmitir com os personagens Estha e Rahel, ao mostrar que ao longo de suas vidas eles não conseguiram libertar-se dessas lembranças dolorosas, sugerindo que a nação indiana também não consegue se projetar para o futuro, pois se mantém presa nessa tradição.

O romance começa com a volta de Rahel para Ayemenem (aos 31 anos de idade) depois de 23 anos morando nos Estados Unidos para reencontrar seu irmão gêmeo, Estha. Rahel é uma personagem que cresceu em busca de sua identidade, de suas raízes culturais,

tentando entender seu passado, entender principalmente as circunstâncias que causaram a morte da sua mãe, motivo de sua instabilidade pessoal o que a leva, primeiro, a sair da Índia, em busca de uma nova identidade, e logo, ao não poder se desprender das suas memórias, a conduzir de volta para a casa paterna, por isso que ela regressa à Índia. Esse regresso, portanto, lhe propiciará um reencontro com as origens culturais que moldaram sua trajetória de vida, as quais estão intimamente ligadas aos fatos históricos da nação, reconstruídos em sua memória.

Tomando como base a teoria dos estudos pós-coloniais, o fato de os eventos históricos serem captados pela memória de Rahel é significativo, uma vez que ela é uma personagem que se ausentou de seu país por muito tempo. Ao morar em um país estrangeiro, ela assimilou uma cultura diferente, e quando retorna à Índia, reescreve a história da nação a partir do terceiro espaço, na concepção de Bhabha, marcada pelo confronto entre sua cultura de origem e a cultura estrangeira. É por isso que ela pode assumir um olhar mais crítico, no sentido de entender fatos que antes ela não entendia. É através de Rahel, de cuja memória são lembrados os principais eventos da história da nação, que vamos conhecer o comportamento dos demais personagens do romance.

Ammu, sua mãe, é uma vítima do patriarcado. Quando jovem, morava com os pais em Ayemenem, mas vivia como uma prisioneira. É filha de um entomologista imperial, funcionário do alto escalão do governo britânico, uma pessoa amargurada e ciumenta que espancava a mulher e a filha, embora em público fosse considerado um modelo de pai de família. Para escapar dos maus-tratos do pai, Ammu casa-se com um hindu, mesmo sem a aprovação de sua família, pois sendo cristãos sírios jamais aceitariam sua união. O casamento durou pouco tempo, pois seu marido revelou-se um alcoólatra consumado e passou também a agredi-la, como fazia o pai, motivo pelo qual ela decide se separar e volta a morar na casa dos pais, onde é humilhada, pois: “uma filha casada não tinha mais lugar na casa dos pais. Quanto a uma filha divorciada, essa não tinha lugar em parte alguma” (ROY, 1998, p. 55).

É preciso destacar aqui, mesmo que brevemente, que o divórcio foi introduzido na Índia durante a colonização e, por isso, ele não faz parte da tradição indiana, onde o casamento constitui, segundo Dumont (2008, p. 164), o ritual familiar mais importante e também o mais dispendioso, já que, para a maioria dos indianos, representa “a articulação entre o domínio da casta e o domínio do parentesco e as regras de parentesco concernentes a ele são tão elaboradas quanto as outras”. O que faz o divórcio na Índia uma excepcionalidade.

Nesse sentido, as consequências sofridas por Ammu associadas ao divórcio revelam que a sua família, apesar de incorporar os costumes ingleses, continua muito influenciada pelas tradições hindu, pois mesmo sendo cristãos sírios mantêm o costume de não aceitar uma

filha divorciada. Seu pai, embora fosse um cientista, um cidadão que se manifestava a favor da liberdade feminina, introduzida pelos ingleses na sociedade indiana, continua com uma atitude tradicional no que diz respeito à identidade feminina, negando-se a qualquer tipo de mudança cultural. Um comportamento que revela a influência do sistema de castas em vários níveis da sociedade indiana.

O exemplo da família de Ammu expõe, assim, um tipo de identidade cultural contrária à perspectiva de identidade apresentada por Hall, como discutido no capítulo anterior, de que a identidade não é hereditária e permanece fixa ao longo da vida, tendo em vista que ela está em permanente processo de construção. Dessa forma, a teoria de Hall converge com a crítica de Roy a esse tipo de comportamento que não permite à Índia se modernizar.

Com relação ao irmão de Ammu, Chacko, não se observa que ele sofra como ela as consequências associadas ao estigma de divorciado, conforme discutido acima. Ao contrário, sua posição na família não é afetada, sua ex-esposa inglesa Margaret Kochamma e sua filha Sophie Mol, uma criança muito amada por todos da família Ipê por ser inglesa, são muito bem acolhidas quando chegam a Ayemenem para passar o Natal. Chacko estudou e viveu na Inglaterra. Já Ammu foi impedida de continuar com seus estudos, porque o pai entendia que a educação não seria útil para uma menina.

O casamento de Chacko é um exemplo claro do patriarcado. Como homem lhe é permitido casar-se com uma mulher pobre e fora de sua comunidade religiosa, ao passo que Ammu e os filhos são constantemente humilhados, tendo sua situação ainda mais agravada quando se relaciona com Velutha, um intocável, motivo pelo qual é punida severamente pela família e pela sociedade. Isso porque, embora a família de Ammu fosse uma família cristã católica síria, de classe alta, ela aceitava a divisão entre castas, como o fazem todos os cristãos da Índia. Eles se convertem, mas levam o sistema de castas com eles. Seu envolvimento com um intocável era, portanto, algo impensável para sua família e para a sociedade de Ayemenem.

Como vimos, de acordo com as regras de castas, a pessoa tem sua identidade cultural definida por nascimento, devendo nela permanecer por toda a vida. Para Hall (2006a, p. 30), considerar a identidade nessa perspectiva é uma fantasia, pois a identidade não é inata; ao contrário, ela é construída e afirmada ao longo do tempo mediante processos inconscientes, mantendo-se, portanto, um processo sempre em aberto. Nessa mesma linha, Bhabha (1998, p. 22) também assinala que a identidade é negociada nas fronteiras entre culturas diferentes. E a negociação possibilita a construção de uma identidade híbrida, jamais uma identidade fixa.

Por certo, tanto o conceito de Hall quanto o de Bhabha, conforme detalhamos nos capítulos anteriores, são importantes para demonstrarmos como Roy desconstrói a visão essencialista praticada pelo sistema de castas, assinalando que essa concepção de identidade é prejudicial tanto para o modelo de Estado-nação, como categoria que busca por intermédio da cultura criar um sentimento de pertencimento à nação, quanto para os indivíduos, em termos de identidade moldada dentro dessa concepção. Assim, para exemplificar como a identidade indiana continua sendo definida com base no sistema de castas, Roy descreve, em *O deus das pequenas coisas*, de que forma esses valores culturais se manifestam no comportamento dos personagens.

No romance, essa rígida estrutura social é explorada por Roy a partir da morte por afogamento da prima inglesa dos gêmeos, Sophie Mol, filha de Chacko, no rio Meenachal, que corre perto da casa da família, uma semana depois da sua chegada à Índia. Sua morte se dá no mesmo dia em que o caso amoroso entre Velutha e Ammu é descoberto, o que leva Velutha a ser acusado injustamente pela morte da menina e morrer espancado pela polícia. Ammu, por sua vez, é expulsa de casa, obrigada a abandonar os filhos, para que a reputação da família fosse preservada, e ela acaba sozinha numa cidade vizinha, onde morre aos 31 anos de idade, sendo enterrada como indigente.

Após esses trágicos acontecimentos, os gêmeos são separados. Estha é enviado para morar com o pai, Rahel permanece em Ayemenem e mais tarde se casa com um americano e vai morar nos Estados Unidos, mas também se divorcia. Estha e Rahel não se vêem durante 23 anos, até se reencontrarem novamente em Ayemenem, ainda muito marcados por todos esses acontecimentos.

Maria Teresa de Freitas (1986, p. 42) observa que o texto literário tem como objetivo a problematização da realidade objetiva seja ela qual for, e sua força está na maneira como ela a representa. Dentre as várias estratégias utilizadas por Roy para nos mostrar a complexa realidade cultural indiana dominada pela tensão entre os valores da tradição indiana e a cultura inglesa, ela adota em *O Deus das pequenas coisas* um estilo de narrador frequente nos romances pós-modernos. Silviano Santiago (2002, p. 45) explica que esse tipo de narrador se assemelha a um repórter que narra a ação como observador e não por tê-la experienciado. Isso se deve à escassez da “faculdade de intercambiar experiências” de que os seres humanos estão se privando.

Definir o tipo de narrador em uma obra não é uma tarefa das mais simples. *O deus das pequenas coisas* é um romance escrito por uma autora mulher, Roy, que conta a história da Índia por meio da história da família de Ammu, uma personagem feminina, apresentada no

romance da perspectiva de uma terceira mulher, sua filha Rahel. Embora a voz narrativa seja a de um(a) narrador(a) em terceira pessoa, grande parte do romance é narrada pela voz de Rahel criança, porém na sua percepção de adulta. É por intermédio de Rahel que o narrador conta a história da nação indiana, tendo como suporte a história de sua família, contada por meio de sua memória, o que a torna uma testemunha do passado da nação no tempo presente, vale dizer, uma testemunha do predomínio de uma estrutura cultural que, apesar de extinta da história, continua presente nas atitudes dos indianos.

Assim, o que se percebe que está em questão para Roy não é simplesmente reproduzir o passado histórico e cultural da Índia, mas utilizar-se dele para discutir o momento presente no que se refere principalmente à opressão cultural enfrentada pelos dálits, bem como pelas mulheres na sociedade indiana, cuja identidade cultural continua sendo configurada conforme o sistema de castas e a sociedade patriarcal. Entendemos que, ao fazer isso, Roy se coloca como espectadora atenta de sua cultura, apta a narrar a experiência daqueles que foram silenciados pelo tempo histórico. Nas palavras de Santiago (2002, p. 56), essa seria uma maneira de “dar palavra ao olhar lançado ao outro para que se possa narrar o que a palavra não diz”.

3.1 O sistema de castas: buscando nas origens do passado a compreensão do presente

Quando a sociedade esvazia seu tempo de experiências significativas, empurrando-o para a margem, a lembrança de tempos melhores se converte num sucedâneo da vida.

Eclea Bosi

Para nossa discussão sobre a representação da identidade cultural indiana em *O deus das pequenas coisas* pretendemos analisar como Roy desconstrói a história da Índia explorando a relação do tempo cronológico, o da história, e o tempo subjetivo e psicológico, que diz respeito à maneira como os personagens experimentam essa história na construção de sua identidade pessoal e cultural. Antes de avançarmos nessa reflexão é necessário comentar, mesmo que sucintamente, acerca da distinção entre esses dois conceitos de tempo, já que toda a discussão de Roy sobre a identidade indiana está centrada justamente na tensão entre a versão dos grandes deuses (tempo histórico) e dos pequenos deuses (tempo subjetivo).

Muitos críticos têm chamado a atenção para a necessidade de se acolher outras versões da realidade como igualmente verdadeiras no processo de construção da identidade de uma nação, assim como Roy, no caso da Índia. Bhabha (1998, p. 210), por exemplo, defende que nenhum conceito de tempo pode reivindicar para si o espaço de significação cultural de uma nação cujo lugar emerge não do tempo histórico (como um tempo homogêneo e vazio) mas da disputa entre este e o performático (subjeto). É a temporalidade surgida desse embate, que Bhabha (1998, p. 211) chama de contranarrativas, que perturba “aquelas manobras ideológicas através das quais 'comunidades imaginadas' recebem identidades essencialistas”.

Por isso, quando Roy aponta que o sistema de castas ao nível da representação cultural requer problematização, ela está bastante consciente de que a representação da história da Índia exige uma reflexão sobre a continuidade do sistema de castas como constituinte da sua identidade cultural. A seguir, o comentário do crítico francês Jean-Claude Carriere, no livro *Índia, um olhar amoroso* (2009), nos fornece uma analogia ao desafio colocado por Roy em seu romance para a compreensão da Índia como Estado-nação em relação à sua continuidade histórica e sua heterogeneidade cultural:

A Índia é um território sem outra referência além dela mesma, o único grande império de outrora que se mantém quase imperturbável parecendo não depender de ninguém. Em sua história – que ela considera com um olhar muito diferente do nosso – nenhuma época eliminou a anterior. Elas integraram-se umas às outras, o que torna realmente impossível falar de um “tempo passado”, de uma época encerrada. A Índia tem o tempo. Os séculos não se excluem, eles se acumulam. (CARRIERE, 2009, p. 6).

Essa observação expressa por Carriere evidencia, na nossa opinião, o principal foco do romance de Roy, que é justamente criticar a prevalência do sistema de castas na Índia como um sistema social hierárquico que ignora o conceito moderno de nação, tanto em termos de unidade política quanto cultural, o que representa um problema complexo para uma compreensão crítica da história contemporânea da Índia. Por isso, analisar a representação do tempo no romance, ainda que de maneira simplificada, é um aspecto de grande relevância para entendermos como Roy questiona a prevalência do sistema de castas como identidade dominante para a maioria dos indianos, mesmo após a independência.

Embora todos os acontecimentos históricos do romance estejam reunidos num tempo específico, a década de 1960, esse contexto histórico é ressignificado a partir da década de 1990, por meio das lembranças de Rahel, mostrando os acontecimentos pela forma como mais impactaram a subjetividade dos personagens e não somente pelos fatos históricos em si. Dessa forma, os limites entre passado e presente se fundem, de maneira que na Índia se torna

“realmente impossível falar de um 'tempo passado', de uma época encerrada”, como fala Carriere (2009, p. 6), pois a experiência do tempo histórico torna-se uma experiência sempre atual.

O enredo de *O deus das pequenas coisas* oscila entre o ano de 1993, que marca o retorno de Rahel à Índia, e o ano de 1969, que assinala o fim do núcleo familiar constituído pela sua mãe, Ammu, que vai trabalhar em Mumbai, seu irmão, Estha, que se muda com o pai, e Rahel, que fica sozinha na casa dos avós, em Ayemenem.

Entendemos que essa mudança de tempo configura-se como uma estratégia que permite Roy apropriar-se de eventos históricos ocorridos em Kerala na segunda metade do século XX, para, com base nestes, demonstrar, por meio dos conflitos de seus personagens, em particular de Estha e Rahel, que mesmo tendo se tornado uma nação moderna a Índia ainda enfrenta os mesmos dilemas resultantes da tensão que existe ao se vivenciar as experiências de uma nação moderna diante dos tradicionais conflitos culturais decorrentes pelo milenar sistema de castas.

Assim, a saga familiar que tem início na década de 1960, contada por Rahel na década de 1990, quando ela retorna dos Estados Unidos, irá, nas palavras de Festino (2007, p.233) transpor o umbral da velha casa familiar revelando que a maioria dos conflitos históricos vivenciados pelos personagens é resultado da tentativa em transgredir as forças históricas e culturais que mantêm o sistema de castas na história da Índia desde tempos imemoriais, fazendo que o passado seja sempre um passado-presente.

Como já apontado, o impacto da colonização inglesa na sociedade indiana foi marcante e determinante de sua identidade cultural. Esse é um assunto bastante explorado no decorrer de toda a narrativa, a começar pela escrita do romance. Embora o malayalam seja a língua oficial do estado de Kerala, *O deus das pequenas coisas* foi escrito em inglês, que foi assimilado como um dos idiomas oficiais da Índia e, para muitos indianos, tem se tornado uma das suas línguas vernáculas. Assim, a interação das duas no contexto do romance revela o duplo propósito de Roy, de por um lado retratar a heterogeneidade cultural da nação e, por outro, desconstruir visões estáticas que resistem às mudanças culturais introduzidas na Índia pela colonização inglesa.

Um exemplo claro que revela as implicações culturais e os conflitos identitários trazidos pela colonização aos indianos pode ser observado na forma como a maioria dos personagens do romance se comporta. Chacko é um dos personagens por meio do qual Roy expressa sua ironia crítica ao legado colonial deixado pelos ingleses. Um personagem que se autodenominava marxista, mas que fazia parte de uma família de casta e classe alta,

proprietária de uma fábrica de pickles, que estudou em Oxford, passou grande parte de sua vida morando na Inglaterra e acabou emigrando para o Canadá, onde mantinha uma loja de antiguidades. Nesse sentido, o narrador nos diz que “os marxistas ofereciam uma revolução coquetel. Uma mistura embriagante de marxismo oriental e hinduísmo ortodoxo, temperado com uma dose de democracia” (ROY, 1998, p. 53).

Esse exemplo de Chacko, assim como outros constantes do romance, sugere que apesar da interferência britânica como uma influência cultural que seria capaz de enfraquecer o sistema de castas com a introdução principalmente do cristianismo, a colonização não se revelou suficiente para mudar a mentalidade cultural dos indianos, uma vez que ainda se encontram presos aos valores de castas. No entanto, esse seu comportamento pode ser entendido também como uma forma de os indianos resistirem à presença inglesa na Índia e aos valores da cultura ocidental, sendo o sistema de castas uma estratégia dessa resistência na defesa de uma identidade cultural própria.

No início do romance ficamos sabendo que Estha e Rahel são gêmeos dizigóticos (nascidos de óvulos diferentes, mas fecundados ao mesmo tempo) e que, quando crianças, nunca foram confundidos fisicamente um com o outro. O narrador nos diz que suas semelhanças se encontravam “num lugar mais profundo, mais secreto” (ROY, 1998, p. 7). Sabemos também que Estha e Rahel pensavam em si mesmos juntos como Eu, e separadamente, individualmente, como Nós: “De alguma forma, não inteiramente inconscientes dos indícios do destino e de tudo o que estava à espera deles nos bastidores” (ROY, 1998, p. 95).

Agora, anos depois, os dois já são adultos, estão com 31 anos, a idade que tinha sua mãe, Ammu, quando morreu. O reencontro dos dois deveria ser um momento para festejar, mas eles ainda lutam contra a presença contínua do passado, contra a versão oficial dos fatos que causaram a morte da mãe e por extensão a separação dos dois, ou seja, o futuro de Estha e Rahel que já havia sido escrito quando Ammu e Velutha violaram as “leis do amor”, impostas por estruturas identitárias que resistem a qualquer tipo de mudança social.

Rahel já não pensa mais nela e no irmão como “Eles, porque, separadamente, ambos não são mais o que Eles eram ou jamais pensaram que Eles seriam. Jamais” (ROY, 1998, p.7). Somente agora, depois de um longo tempo de separação, os dois se davam conta de que o “nós” da infância que os ligava era a mesma lembrança passada de um futuro que já se antecipava para eles. Nesse trecho do romance podemos compreender essa relação eu-nós como uma metáfora utilizada por Roy para repensar o conceito de nação na Índia como um

“nós” que deveria agregar todas as culturas existentes no seu território, sem suplantar sua pluralidade cultural, tal como proposto por Gandhi em *Hindi Swaraj* (1909).

Dessa forma, podemos tomar o drama pessoal de Estha e Rahel, no que concerne à busca identitária de Rahel, para entender as experiências traumáticas que não os deixam superar o passado, como uma representação da própria nação indiana na sua luta interna contra a contínua influência do sistema de castas que, mesmo oficialmente proibido, permanece interferindo no comportamento do povo indiano. Também podemos entender essa busca de Rahel para enfrentar o trauma da sua infância e resgatar sua identidade como a busca da nação indiana para compreender o modelo de nação criado como fruto de sua pluralidade cultural que transformou tal pluralidade numa contradição, ao aceitar o sistema de castas como uma das suas principais fontes identitárias.

Nesse sentido, a dor que Estha e Rahel carregam consigo, causada pela lembrança dos tristes acontecimentos que deixaram marcas na vida da sua família, como a morte da prima inglesa Sophie Mol e Velutha, e, por conseguinte, a morte da mãe, com a qual “eles iriam crescer batalhando maneiras de conviver com o que aconteceu” (ROY, 1998, p. 44), simboliza no romance os ecos do trauma da violenta divisão da nação indiana entre Índia e Paquistão no momento da independência em 1947. As profundas marcas deixadas na cultura indiana ainda não foram superadas pelo povo indiano, uma vez que o comunalismo, ou seja, a divisão entre comunidades religiosas, ainda existe.

O comunalismo se manifesta também no romance, no fato de a família de Rahel ser cristã e, por isso, fazer questão de se diferenciar dos hindus. Essa ideia se reflete ainda na data em que os gêmeos Estha e Rahel nasceram, 1961, um período que simboliza um momento da história indiana em que o país entrou em conflito com a China sobre a posse de territórios fronteiriços, no que Índia foi derrotada. É uma forma de demonstrar que os conflitos religiosos que levaram à divisão do subcontinente, no momento da independência, ainda estão presentes nos dias de hoje e fazem parte da memória recente do país. Em outras palavras, o desejo de Gandhi de a Índia resistir a qualquer embate pela não violência viu-se mais uma vez frustrada.

De acordo com Beatriz Sarlo (2007, p. 9), “o retorno do passado nem sempre é um momento libertador da lembrança, mas um advento, uma captura do presente”. Embora as lembranças de Rahel sejam do seu tempo de criança, elas são narradas a partir de sua percepção de adulta, no momento em que se realiza a narrativa com a finalidade de entender aquilo que sua memória selecionou para perpetuar-se na história de sua vida, aquilo que,

assim como no caso da nação indiana, a mantém presa ao passado e não a deixa crescer e evoluir.

Havia muitos acontecimentos do passado de Rahel para serem lembrados, pequenos fatos do cotidiano, dos momentos bons de sua infância, de quando ela e o irmão faziam e praticavam coisas fora do tempo histórico, que para Roy seria o verdadeiro tempo da nação, o que não é regido pelos grandes deuses, o que escapa de certos parâmetros culturais e identitários, mas dá sentido à vida cotidiana, ao dia a dia. Porém, toda vez que Rahel relembra esses bons momentos, eles são afetados pela lembrança dos grandes fatos e seus efeitos trágicos na vida de sua família.

O narrador nos diz que, depois de tantos anos, Rahel tem outras lembranças, como o de que ela e o irmão quase nasceram em um ônibus, e se isso tivesse acontecido, “pensava Estha, eles teriam o direito de viajar de ônibus de graça o resto da vida” (ROY, 1998, p. 8). Ele nos fala também que Rahel tem outras lembranças que não tem o direito de ter, como o homem do “Refresco de laranja Refresco de limão”, que molestou seu irmão no Cine Abhilassh, quando a família assistia a um filme na cidade vizinha de Cochin, capital de Kerala, enquanto aguardavam no aeroporto a chegada da prima inglesa Sophie Mol com sua mãe Margaret.

Esse acontecimento aterrorizaria Estha durante toda a sua vida, fazendo que ele carregasse sempre consigo os seguintes pensamentos: “tudo pode acontecer com qualquer um. Portanto é melhor estar preparado” (ROY, 1998, p.152). Entendemos que com esse exemplo Roy quer mostrar que, assim como na família de Ammu, existem certos setores da sociedade indiana que acham a relação entre diferentes castas como sendo imoral, porém fecham os olhos para os casos de pedofilia.

Portanto, as memórias que Rahel têm do tempo passado exemplificam as consequências negativas que há séculos o sistema de castas tem causado ao povo indiano, como um tempo que é sempre presente, que nunca se fecha, o que remete no romance à ideia da existência de duas categorias de tempo: um tempo que se restringe somente à história linear e outro que se entrecruza a essa história, que é o tempo subjetivo que se opõe à ideia de tempo mensurável.

Um elemento que pontua esse constante embate entre o tempo histórico e o tempo subjetivo na vida de Rahel é o relógio. O narrador comenta que Rahel tinha um relógio de brinquedo com as horas pintadas. “Dez para as duas. Uma de suas ambições era ter um relógio em que pudesse mudar a hora sempre que quisesse (no seu entender, era só para isso que o Tempo servia)” (ROY, 1998, p. 31). Entendemos que a figura do relógio como “Um

registro errado do tempo” (ROY, 1998, p. 233) remete ao sistema de castas como uma força vazia de significado que desafia a passagem do tempo, sobre cuja estrutura parece estar congelada a vida de Estha e Rahel, que não conseguem se libertar do trauma do passado e vivem na incerteza do futuro numa sociedade onde ainda prevalecem “as Leis que determinam quem deve ser amado. E como. E quanto” (ROY, 1998, p. 28). Por isso, seu desejo é ter um relógio que acompanhe a passagem do tempo e não fique preso ao passado, ou seja, que a sociedade indiana se modernize, não fique presa ao sistema de castas.

Uma das principais marcas utilizadas por Roy para ilustrar a grande influência ainda exercida pelo sistema de castas na sociedade indiana é a casa da família de Rahel, a Casa Ayemenem. Esta é a primeira imagem que coloca Rahel em contato com a lembrança que essa influência manteve e ainda mantém na sua família. O narrador nos diz que quando Rahel chega à velha casa da família, a “Casa Ayemenem”, o lugar lhe traz muitas recordações da sua infância. A casa não é mais aquela casa que era no ano de 1969, quando os gêmeos tinham apenas sete anos. O narrador descreve as primeiras impressões de Rahel:

Estava chovendo quando Rahel voltou para Ayemenem. A velha casa no morro usava o seu telhado íngreme, com mansardas, como um chapéu enfiado em cima das orelhas. As paredes, riscadas de musgo, estavam moles e um pouco inchadas com a umidade que se infiltrava do chão. O jardim silvestre, descuidado, cheio dos sussurros e passinhos de pequenas vidas. A casa em si parecia vazia. Portas e janelas trancadas. A varanda da frente nua. Sem móveis. Mas o Plymouth azul-celeste com rabo-de-peixe cromado ainda estava parado ali fora e, lá dentro, Baby Kochamma ainda vivia. (ROY, 1998, p. 6).

A Casa Ayemenem é um espaço muito significativo no romance, assim como a Casa da História, do outro lado do Rio Meenachal, porque ambas guardam memórias de eventos passados que marcaram profundamente a vida de todos os personagens, principalmente Estha e Rahel. A primeira simboliza a opressão do sistema de castas, a segunda a história do colonialismo. Aqui exploraremos mais a Casa Ayemenem, que é o local onde Rahel passou toda a sua infância e é, no presente, a lembrança de um passado violento que ainda a acompanha no tempo presente, a qual remete diretamente para o sistema de castas, cuja existência contrasta com o tempo cronológico como um tempo opressivo, trazendo-lhe a sensação de que o passado continua no presente.

Segundo Sarlo (2007), nós não conseguimos fugir do passado, pois ele está sempre conosco, rondando o nosso presente, esperando o momento oportuno para aflorar por meio das lembranças que, quando menos se espera, “irrompe como uma nuvem insidiosa que ronda o fato do qual não se quer ou não se pode lembrar” (SARLO, 2007, p. 9).

Essa percepção que Rahel tem da Casa Ayemenem – símbolo de suas memórias pessoais – é marcada pelos tristes acontecimentos de sua infância, sobretudo a lembrança dos fatos que conduziram Ammu, sua mãe, e Velutha à morte por transgredirem “As Leis do Amor”. Isso porque, como já dito antes, numa sociedade regida por castas, o envolvimento amoroso de uma pessoa de casta superior com outra de casta inferior, nesse caso um intocável, considerada a mais inferior de todas, era/é impensável, e qualquer um que ousasse desafiar o sistema era excluído socialmente, pois pertencer à Nação era/é pertencer a uma casta.

Assim, sem nos afastar da discussão da memória como questão crucial para Roy reportar ao sistema de castas como um elo entre o passado e o presente dos personagens, ressaltamos aqui o exemplo desses dois personagens como o exemplo mais claro que Roy utiliza para discutir o conceito de casta como identidade cultural, uma vez que suas buscas por uma identidade própria e as consequências que emergem disso revelam a imagem de uma sociedade que insiste em ater-se a uma visão fixa e estática de identidade sustentada pelo sistema de castas. Uma visão que se contrapõe à concepção de identidade apontada por Hall (2006, p. 9), no sentido de que as mudanças ocorridas ao longo da modernidade impactaram nossas identidades pessoais, assim, em lugar de uma identidade fixa, o que se têm são possibilidades de identidade.

Este conceito de Hall também se relaciona com o de Dumont (2008, p.107), quando ele diz que, embora a sociedade indiana seja caracterizada pelo sistema de castas, cada casta não é estática, ao contrário, possui dentro dela milhares de subdivisões, o que complica sua classificação numa ordem hierárquica fixa, sendo esta uma simples questão religiosa. É essa diferenciação da sociedade indiana contemporânea, como uma sociedade que estaria profundamente fragmentada e hierarquizada, criando distâncias intransponíveis entre as diferentes comunidades, que se constitui uma das questões cruciais enfatizadas por Roy na sua análise da identidade indiana, quando ela chama por uma visão aberta e não fechada da sociedade.

Na passagem do romance que descrevemos a seguir, o narrador nos mostra o momento em que Ammu e Velutha rompem essa concepção fixa de identidade, e vão além dos valores da tradição impostos pelo sistema de castas, nas palavras do narrador, o momento em que “a História foi pega no contrapé”:

Naquele breve instante, Velutha levantou os olhos e viu coisas que nunca tinha visto antes. Coisas que até agora eram, toldadas pelas viseiras da História.
Coisas simples.

Por exemplo, ele viu que a mãe de Rahel era uma mulher. Ammu viu que ele viu. Ela desviou os olhos. Ele também. Demônios da História surgiram para reclamá-los. Para tornar a envolvê-los com suas peles cheias de cicatrizes e arrastá-los de volta para o lugar a que pertenciam de fato. Onde as Leis do Amor determinavam quem devia ser amado. E como. E quanto. (ROY, 1998, p. 135)

A violação dessa regra pelos personagens Ammu e Velutha (ela como pertencente a uma classe e casta superior alta e ele a uma casta inferior) é vista como uma estratégia utilizada por Roy para demonstrar o que acontece quando alguém tenta afastar-se das regras e cruza os limites que separam o mundo dos grandes e dos pequenos deuses. Como uma cristã síria nascida numa casta alta, Ammu jamais poderia se relacionar com Velutha, um intocável, por isso o comportamento deles é considerado uma ameaça ao *status quo*, devendo, portanto, ser eliminados.

Assim, a transgressão desses dois personagens dos parâmetros identitários impostos pelo sistema de castas representa, por um lado, a supremacia cultural do sistema e, por outro, a luta dos indianos que resistem a essa tradição. Mas, o mais importante que Roy quer destacar nesse exemplo é o desafio de romper com esses velhos padrões culturais para adotar o novo paradigma de identidade, tal como defende Hall, que é dinâmica, não fixada e estática.

Como temos tentado demonstrar, a argumentação de Roy reside justamente na tentativa de não se ater a essa visão essencialista do sistema de castas à qual a identidade indiana está posta, mas sim representá-la numa perspectiva que a veja como um processo em constante construção, pois seria justamente essa noção de identidade unificada que estaria causando os conflitos identitários na sociedade indiana.

Nesse sentido, diante do que foi explicitado até aqui, pode-se argumentar que o fato de Roy narrar a história da nação dando especial atenção ao sistema de castas deve-se ao desafio e, talvez, à impossibilidade que este representa para a compreensão da sua complexidade cultural, a não ser mediante as versões dos pequenos deuses. Como vimos nos capítulos anteriores, o modelo de Estado-nação na Índia tem seu conceito ligado a uma identidade heterogênea, no entanto, como Roy demonstra em seu romance, essa concepção de nação parece não ter emergido, pois o sistema de castas é ainda hoje muito presente na sociedade indiana, afirmando que a identidade é fixa, sendo as memórias da personagem Rahel colocadas como testemunhas dessa realidade.

3.2 Memórias de Rahel: o lugar das memórias num mundo de grandes e pequenos deuses

[...] a função da memória é o conhecimento do passado que se organiza, ordena o tempo, localiza cronologicamente. O passado revelado desse modo não é o antecedente do presente, é a sua fonte.

Ecléa Bosi.

Na seção anterior vimos como as experiências traumáticas da infância dos gêmeos ligadas à morte da mãe impactaram em suas vidas. Isso fez que os fatos guardados na memória de Rahel provocassem, no transcorrer do tempo, sensações como se este fosse um evento que estivesse acontecendo continuamente no tempo presente, trazendo-lhe a clara oposição entre o tempo histórico e o tempo subjetivo.

Nesta seção, tentaremos demonstrar como Roy reconstrói, sob a perspectiva da memória de Rahel, o passado histórico da nação, como meio de resgatar essas experiências passadas que marcaram a vida de todos os personagens do romance. É uma outra versão da história oficial – alerta Roy no início do seu romance –, é a versão dos pequenos deuses, aquela que só existe na memória destes que permaneceram silenciados pela história oficial. Assim, as lembranças de Rahel se tornam uma estratégia importante para Roy explorar e analisar a construção da identidade cultural indiana no contexto contemporâneo, pois suas lembranças revelam os conflitos que se abateram não somente sobre ela, mas sobre toda a sua família, como consequência desse silenciamento.

Importante seria se pudéssemos aprofundar a nossa reflexão sobre os conceitos de memória e sua relação com a construção da identidade cultural. No entanto, a extensão dessa reflexão não comportaria neste capítulo, visto que o objetivo é demonstrar os traumas individuais e coletivos advindos de séculos de opressão, revelando o lugar das memórias num mundo de grandes e pequenos deuses.

De acordo com Ecléa Bosi (1994, p. 37), a memória como função social exerce um papel relevante no ato de reescrever o passado histórico da nação, tendo em vista que, como ela própria diz, “seus erros são menos graves em suas consequências que as omissões da história oficial”. Assim, entendemos que essa estratégia de Roy de reconstruir a história oficial da Índia recorrendo às memórias de Rahel representa uma tentativa de demonstrar que a memória individual, a vida cotidiana, é também um caminho para se ter acesso à história oficial, pois são os fatos marcantes da vida de Rahel que permitem constatar o quanto se faz necessária uma reflexão acerca da continuidade do sistema de castas.

O primeiro capítulo do romance é o que mais aborda o tempo presente da narrativa e é também nesse tempo que o narrador, por meio de Rahel, vai nos apresentar os personagens e eventos que marcaram a vida dos gêmeos, a começar por Baby Kochamma, sua tia-avó e única parente sobrevivente da família que Rahel encontra na Casa Ayemenem, além da cozinheira Kochu Maria. Mas Rahel não tinha retornado à Índia para reencontrar sua tia-avó. O narrador nos diz que “nem sobrinha nem tia tinham qualquer ilusão a esse respeito (ROY, 1998, p. 6). Na verdade, ela havia voltado para ver seu irmão Estha, que assim como ela carregava o fardo dos trágicos acontecimentos que marcaram profundamente a vida dos dois e que só agora, ao recordá-los, ela seria capaz de entender de forma mais clara.

Baby Kochamma é uma personagem significativa no romance. Ela é, no tempo presente, ou seja, no ano de 1993, um exemplo vivo da desintegração da família de Rahel. Uma mulher egoísta, manipuladora, que, indiretamente, provocou a trágica morte de Velutha e Ammu. Ela é também a pessoa da família que mais discrimina os gêmeos, por estes serem fruto de um casamento inter-religioso entre uma cristã síria e um hindu, e, por isso, considerados meio hindus e meio cristãos, por não pertencerem nem a uma nem a outra comunidade religiosa.

Rahel se lembra que sua tia, quando jovem, havia desafiado a família, que era cristã síria, convertendo-se ao catolicismo romano, por ter se apaixonado por um padre, mas ela não teve seu amor correspondido, o que fez que ela se tornasse uma pessoa amargurada, cheia de preconceitos. O narrador assim revela: “Ao longo dos anos, ela tinha conseguido convencer a si mesma que seu amor não consumado por padre Mulligan devia-se inteiramente ao seu controle e à sua determinação de fazer o que era certo” (ROY, 1998, p. 37). Por isso, ela julga Ammu de forma tão cruel, porque esta teve a coragem de enfrentar as consequências dos seus atos, o que ela não teve coragem de fazer por si própria.

Nesse sentido, a tia-avó de Rahel se torna uma testemunha das lembranças que são evocadas da sua mente sobre os efeitos duradouros do sistema de castas no tempo presente, pois “se lembramos é porque os outros, a situação presente, nos fazem lembrar” (BOSI, 1994, p. 54). No entanto, Baby Kochamma não é colocada só como uma personificação da perpetuação do sistema, mas também vítima das normas que este impõe.

Para destacar a condição patética em que se transformou a vida de Baby, o narrador relata que assim como a Casa Ayemenem a tia-avó de Rahel já não era mais a mesma. Sua vida foi reduzida à monotonia da repetição. Seus dias consistem em assistir à televisão, ela e a cozinheira Kochu Maria. O narrador explica os motivos:

Baby Kochamma instalara uma antena parabólica no telhado da Casa Ayemenem. De sua saleta, ela dominava o Mundo pela TV via satélite. A impossível excitação que isso engendrou em Baby Kochamma não era difícil de entender. Não foi algo que aconteceu aos poucos. Aconteceu do dia para a noite. Loiras, guerras, fomes, futebol, sexo, música, golpes de Estado, tudo chegava no mesmo trem. E em Ayemenem, onde antes o som mais alto que se ouvia era a buzina musical de um ônibus, agora guerras inteiras, fomes, massacres pitorescos e Bill Clinton podiam ser convocados como se fossem criados. (ROY, 1998, p. 24).

Entendemos esse trecho do romance como uma crítica feita por Roy acerca da modernização do país que, subjugada no período colonial, parece estar enfrentando o mesmo processo nos tempos atuais, com o advento da globalização, que teria gerado uma série de mudanças nos hábitos culturais dos indianos. Mudanças essas provocadas pela modernidade que, no entanto, não parecem ter provocado alterações profundas que dessem conta de abolir o sistema de castas.

Entendemos, também, que a figura de Baby, ainda que decadente, simboliza essa importante vertente em torno da qual o romance discute as duas perspectivas temporais vivenciadas pelos personagens, discutidas na seção anterior, reveladoras do confronto entre a cultura do colonizado e a do colonizador, quais sejam, a influência britânica na cultura indiana e a tradição do sistema de casta, como podemos observar neste trecho do romance:

Em termos puramente práticos, provavelmente seria correto afirmar que tudo começou quando Sophie Mol chegou a Ayemenem. Talvez seja verdade que as coisas podem mudar em um dia. Que apenas doze horas podem alterar a trajetória de uma vida inteira. Mesmo assim, dizer que tudo começou quando Sophie Mol chegou a Ayemenem é apenas uma das maneiras possíveis de ver as coisas. Também seria viável afirmar que tudo começou há milhares de anos. Muito antes de virem os marxistas. Antes de os britânicos tomarem Malabar, antes da Ascendência Holandesa, antes da chegada de Vasco da Gama, antes da conquista de Calicut pelos zamorin. Pode-se argumentar que tudo começou antes que o cristianismo chegasse num navio e se difundisse em Kerala como o chá de um saquinho no bule. Que tudo começou quando as Leis do Amor foram promulgadas. As leis que determinam quem deve ser amado, e como. E quanto. (ROY, 1998, p. 28, grifo nosso).

Com base nessa citação, podemos entender que, ao descrever o percurso histórico da nação, Roy aponta várias possibilidades para demonstrar a heterogeneidade cultural da nação como um processo em constante transformação, não podendo o sistema de castas ser considerado como sua única fonte de referência cultural. Na opinião de Roy, possibilidades essas reveladoras de que a história da nação não pode ser abordada de forma que se omita que os conflitos identitários na Índia começaram antes da chegada dos britânicos, dos holandeses, e do cristianismo, que eles realmente começaram quando as “As Leis do Amor foram promulgadas”.

Assim, entendemos que essa expressão, repetida em quase todos os capítulos do romance, mencionada sempre como intimidação, remonta à história dos grandes deuses a silenciar a história dos pequenos deuses, aqueles que foram historicamente esquecidos e que agora Roy os coloca em evidência, como forma de demonstrar que o sistema de castas não pode ser ignorado quando se fala tanto no passado histórico quanto no presente da Índia, pois ele continua exercendo grande influência na vida dos indianos.

Como dito na seção anterior, entendemos que a forma mais adequada que Roy encontrou para descrever a complexidade da identidade indiana em *O deus das pequenas coisas* é justamente problematizando a noção estática de identidade preconizada pelo sistema de castas como uma noção que negligencia a heterogeneidade da nação. Esta seria, de acordo com Roy, a principal razão para se buscar uma resposta sobre quando começou o dilema para se consolidar o modelo de Estado-nação pluralista que tenta silenciar suas minorias, bem como os conflitos identitários daí decorrentes.

Dentro desse contexto, entendemos que é em razão desse desafio em associar a identidade indiana a um único ponto de vista cultural que Roy procura refazer o percurso histórico, para demonstrar que, embora tenha havido transformações na sociedade indiana, o sistema de castas não deixou de ser seu único referente identitário. Assim, para explicar o modo como os personagens lidam com essas transformações, as lembranças de Rahel são organizadas de maneira que uma memória individual evoca a outra, a memória histórica, tudo para demonstrar quão é necessário reconstruir o passado por meio uma outra perspectiva, a dos pequenos deuses, que permite confrontar a identidade cultural do país ao discurso dominante dos grandes deuses.

Bosi (1994, p. 408) observa que é difícil determinar a origem de uma influência social no comportamento de uma pessoa. Isto porque há fatos que interferem somente em nossa subjetividade, mesmo que tenham sido testemunhados por outras pessoas. Nesse sentido, Halbwachs (1956 apud BOSI, 1994, p. 55) defende que nossa memória estaria amarrada à memória do grupo e esta última à esfera maior da tradição, que é a memória coletiva da sociedade. Por isso, as lembranças de Rahel como conservação total de seu passado são reavivadas no presente por intermédio de Baby Kochamma, por tudo aquilo que ela representa das tradições do sistema de castas.

Nessa perspectiva, Bosi (1994, p. 55), com base na teoria de Halbwachs (1956), observa que raramente a memória se manifesta de forma livre e espontânea na evocação do passado, pois, na maioria das vezes, as lembranças afloram não para reviver o passado, mas para “refazer, reconstruir, repensar, com imagens e idéias de hoje, as experiências do

passado” (BOSI, 1994, p. 55), aquelas que fazem que, constantemente, olhemos para o passado em vez do futuro.

O acontecimento pelo qual Rahel reconstrói o seu passado e, por conseguinte, o da nação, é o funeral de sua prima indo-inglesa Sophie Mol, que ocorre concomitantemente com a morte de Velutha. O narrador se refere à prima de Rahel como “uma lembrança que passeava mansamente pela Casa Ayemenem como uma coisa silenciosa com meias nos pés” (ROY, 1998, p. 16). Nesse episódio do romance o narrador nos apresenta todos os membros da família de Rahel: sua mãe, Ammu, a avó Mammachi, a tia-avó Baby Kochamma, o tio Chako, sua ex-mulher, a inglesa Margaret Kochamma, mãe de Sophie Mol, e a cozinheira Kochu Maria, além de Velutha.

Nesse tempo presente em que Rahel rememora esse episódio, Pappachi, seu avô, já havia morrido, mas sua influência moral continua viva na sua família, podendo ser observada nas lembranças que a memória de Rahel retém da sua convivência com ele, quase sempre a lembrança de uma pessoa que, apesar de valorizar a cultura ocidental, continuava preso às regras de castas, conforme explicitado acima. Dentro desse contexto, o avô de Rahel é uma personagem significativa, uma vez que, apesar da influência recebida de outros valores culturais, seu comportamento permanece igual, não muda. Mesmo anos após sua morte, sua lembrança se torna uma marca registrada da influência do sistema de castas, à medida que aflora na memória de Rahel.

Segundo Ecléa Bosi (1994), nossas lembranças afloram porque um dado contexto atual nos faz lembrar. Nas lembranças evocadas da memória de Rahel está a representação de uma família cheia de sonhos frustrados, que viveu a injustiça habitual de um sistema que hostiliza os fracos e oprimidos, tirando-lhes o direito de memória, o direito de pertencer, o direito de desafiar o *status quo*, o direito de querer ser diferente, de não ser identificado conforme costumes fossilizados.

Ainda sobre rememorar, Bosi (1994, p. 415) explica que o encadeamento dos ciclos na nossa memória ocorre pelo grau de importância representado pelo fato na nossa vida. Por conseguinte, entendemos que o relato do funeral da prima inglesa e as consequências que se seguiram depois desse episódio, a morte de Velutha e Ammu, representam o fechamento do melhor ciclo da vida de Estha e Rahel, a infância, e com ela a esperança que eles tinham de uma vida feliz. Por isso, essa lembrança os acompanharia até a vida adulta. “É curioso como às vezes a memória da morte vive por muito mais tempo que a memória da vida que ela roubou” (ROY, 1998, p.16).

Rahel até hoje se lembra do conflito provocado pela cena do funeral de Sophie Mol em sua mente de criança, quando ela parecia ainda não ter consciência da realidade social, do lugar dos “pequenos deuses” numa sociedade de grandes deuses. Novamente, Halbwachs (1956 apud BOSI, 1994, p. 55) explica que embora as reminiscências da primeira infância, comparadas às imagens oníricas, pareçam subir inexplicavelmente à superfície da consciência, sem estabelecer relações com o tempo presente, ainda assim elas não fugiriam às suas determinações. Portanto, mesmo as imagens que derivam do seu inconsciente coletivo, revelam a realidade factual que marcaria para sempre a vida de seus familiares, já contada pela história oficial:

Tinha saído nos jornais. A notícia da morte de Sophie Mol, do “Encontro” da polícia com um paravan acusado de rapto e assassinato. Do cerco subsequente feito pelo Partido Comunista à *Paraíso, Picles & Polpas*, liderado pelo Cruzado da Justiça e Porta-voz dos Oprimidos de Ayemenem. O camarada K. N. M. Pillai dizia que a Gerência tinha implicado o paravan num falso caso policial porque ele era um membro ativo do Partido Comunista. Que queriam eliminá-lo por ter se envolvido em “Atividades Sindicalistas Legais”. Tudo isso tinha saído nos jornais. A Versão Oficial.

Claro que o homem de lábios grossos, com anéis, não fazia idéia da outra versão. Aquela em que um bando de Policiais tocáveis cruzou o rio Meenachal, cheio e lento por causa da chuva recente, e abriu caminho pelo mato molhado, invadindo o Coração das Trevas. (ROY, 1998, p. 225).

Assim aversão oficial, esse passado que levou o intocável Velutha à morte, é contrastada por uma outra versão que ficou gravada na memória de Rahel, reprisando o momento da tragédia no tempo presente, como se fosse um tira-teima da experiência do tempo histórico. Trata-se de uma versão reveladora de como Velutha tinha sido acusado injustamente por Baby Kochamma, que, se valendo de defender a honra da família, uma família cristã de casta alta, o acusara pela morte acidental de Sophie Mol e de ter tentando abusar de sua sobrinha Ammu. Assim, ao revelar essa outra versão dos mesmos fatos que compõem o relato da morte de Sophie Mol, Rahel desconstrói a versão oficial forjada por Baby Kochamma para incriminar Velutha.

Esse episódio, que ficou no passado, é relembado por Rahel fielmente como uma experiência que lhe trouxe a clara oposição entre o tempo vivido e o tempo histórico, explicitando o motivo pelo qual uma pessoa inocente fora acusada injustamente. Assim, no seu relato, vemos, portanto, o intuito de Roy de deixar evidente a necessidade de desconstrução de certos paradigmas identitários para revelar as formas veladas que mantêm o sistema de castas como um acordo social tácito, ou seja, o que Roy propõe é uma releitura da história oficial que há séculos vem sendo narrada, pois é esse tipo de narrativa que não

permite as mudanças e que mantém vivo o sistema de castas e uma identidade nacional excludente.

Esse posicionamento de Roy pode ser observado não somente nesse trecho, mas em todo o romance, em que ela chama a atenção para a importância de se resgatar as versões dos pequenos deuses, aquelas que ocorrem às margens da história oficial da nação e que precisam ser ouvidas para que estes não continuem sendo reféns da versão dos grandes deuses, como se observa neste trecho do romance: “enquanto outras crianças da idade deles aprendiam outras coisas, Estha e Rahel aprendiam como a História negocia os seus termos e cobra o que lhe é devido daqueles que desrespeitam suas leis. Eles ouviram seu baque horrendo. Sentiram o seu cheiro e nunca esqueceram. O cheiro da História” (ROY, 1998, p. 9).

De fato, Estha e Rahel são a representação do trauma produzido pelo sistema de castas na sociedade indiana. Eles são os que mais sofrem as consequências do esforço de Ammu e Velutha de irem além, desafiando o *establishment*, e por isso foram punidos com a morte. Sobre o impacto dessa influência na vida dos gêmeos, o narrador traz uma descrição detalhada da história pessoal de cada um. Como já apontado acima, Estha e Rahel são frutos de um casamento inter-religioso.

Essa condição dos gêmeos é enfatizada pelo narrador durante toda a narrativa para demonstrar a repercussão prática do sistema de castas em suas vidas. Estha é o mais afetado por essa forma de violência estrutural. Primeiro porque ele convive com o medo de ser novamente molestado sexualmente, como comentamos acima. Depois ele é coagido na delegacia de polícia pela tia-avó, Baby Kochamma, a mentir para que Velutha fosse incriminado da morte de Sophie Mol, uma mentira que o fez sentir-se culpado pela sua morte e, por conseguinte, a da mãe.

São esses acontecimentos traumáticos, dentre outros, que fizeram que Estha se tornasse emudecido, inseguro e com medo. Foi isso que o fez permanecer assim em sua vida adulta, relegado a uma vida vegetativa, como Baby Kochamma. Esses dois personagens representam, por certo, aqueles que se conformam às normas colocadas pelo sistema de castas, as quais reiteram a noção tradicional de identidade cultural que não muda ao longo da vida. E os que resistem, como Ammu e Velutha, pagam com a própria vida. Assim, a crítica de Roy acerca do comportamento desses personagens, bem como de todos os outros, especificamente da família de Rahel, por ser uma família cristã, tem como objetivo demonstrar como a tradição cristã continua subjugada pela tradição hindu.

Como explica o narrador, Estha, desde garoto, sempre foi muito calmo, e agora, depois de todos esses anos, havia se transformado numa pessoa mais quieta ainda. É uma

personagem que “ocupava pouco espaço no mundo, como um pescador na cidade, com segredos do mar dentro de si” (ROY, 1998, p. 14). Havia se tornado numa pessoa silenciosa que andava por horas a fio por toda a cidade de Ayemenem.

Estha caminhava por toda Ayemenem. Alguns dias, andava pelas margens do rio que cheirava a merda e a pesticidas comprados com empréstimos do Banco Mundial. A maioria dos peixes tinha morrido. Os que sobreviveram sofriam com as nadadeiras corroídas, cobertos de bolhas. Outros dias andava pela estrada. Passava pelas casas novas, saídas do forno, cobertas de glacê, construídas com dinheiro do Golfo por enfermeiras, pedreiros, armadores e bancários que davam duro e eram infelizes em lugares distantes. Passava pelas casas velhas, ressentidas, verdes de inveja, acovardadas em suas entradas privadas e seringueiras privadas. Cada uma delas um feudo quase em ruínas com uma epopeia própria. (ROY, 1998, p.14).

Ao descrever os locais por onde Estha costumava caminhar o narrador nos mostra não só seu comportamento, mas também no que se transformara a cidade de Ayemenem depois da influência ocidental. Na descrição detalhada de suas andanças, Roy introduz sua crítica ao impacto da globalização na Índia como sendo decorrente do passado colonial, como uma história que não foi muito bem-sucedida.

No entanto, todo esse contexto também sugere que a globalização não foi capaz de flexibilizar os paradigmas que compõem uma estrutura social que ainda continua forte e muito presente no cotidiano dos indianos. Baby Kochama, por exemplo, ajuda a ilustrar as tentativas malsucedidas de abolir o sistema de castas. Embora ela se considerasse uma pessoa bem informada, pois passava o dia inteiro diante da televisão, acompanhava as notícias do mundo via-satélite, continua com as mesmas atitudes preconceituosas, uma pessoa que não mudou continua exatamente a mesma desde o início do romance.

Com relação a Rahel, o narrador nos diz que seu destino individual não foi muito diferente do irmão. Assim como Estha, ela é também fruto de uma sociedade estagnada em valores culturais que teimam em ver a identidade cultural como fixa e não como um processo. E cada vez que um de seus membros decide não seguir esses valores ultrapassados, ele é punido severamente, como vimos com os personagens Ammu e Velutha. Esses dois personagens são o exemplo perfeito para Roy destacar como a crença de que a identidade nunca muda afeta em muito a vida das pessoas.

O narrador nos diz que Rahel é uma personagem que, depois de a mãe ter morrido, seguiu sem rumo na vida. Cresceu sem orientação, sem ninguém para arranjar um casamento para ela, sem ninguém para pagar o seu dote e, portanto, sem um marido obrigatório rondando no horizonte. Foi expulsa por três vezes do colégio por mau comportamento. A primeira vez quando foi pega decorando com florezinhas um monte de estrume de vaca fresco, depois por

esconder atrás de portas e deliberadamente trombar com as alunas mais velhas e mais duas vezes por ter fumado e por ter colocado fogo no coque falso da zeladora do convento (ROY, 1998, p.17).

Os professores das escolas frequentadas por Rahel notaram que ela era uma criança extremamente bem-educada, mas não tinha amigos. O narrador nos diz que é como se Rahel não soubesse ser menina. Quando ela concluiu os estudos básicos, ingressou na faculdade de arquitetura em Nova Déli. O seu ingresso se deu por pura sorte, diz o narrador, pois ela não tinha talento e tampouco estava interessada em arquitetura. Seus desenhos desajeitados, malfeitos, foram confundidos com segurança artística, o que a levou à aprovação no exame. Passou oito anos na faculdade sem concluir o curso.

Foi nesse tempo da faculdade que ela conheceu Larry McCaslin, um estudante visitante que estava em Déli colhendo material para sua tese de doutoramento com quem ela se casou e foi morar nos Estados Unidos. Nas palavras do narrador, Rahel “deslizou para o casamento como um passageiro desliza para uma cadeira desocupada num saguão de aeroporto. Com uma sensação de Assentar” (ROY, 1998, p.17). Mas Larry McCaslin não sabia da bagagem cultural que ela levava da infância para a vida adulta, como esclarece o narrador:

Ele não sabia que em alguns lugares, como o país de onde vinha Rahel, vários tipos de desespero disputam a primazia. E que o desespero pessoal nunca tinha fim. Que algo acontecia quando o torvelinho pessoal se detinha no altar de beira de estrada daquele vasto, violento, envolvente, mobilizador, ridículo, maluco, impossível, torvelinho público que era a sua nação. Esse Grande Deus rugia como um vento quente, e exigia obediência. Então o Pequeno Deus (íntimo e contido, particular e limitado) se afastava, cauterizado, rindo entorpecido de sua própria temeridade. Habitado à confirmação de sua própria insignificância, ele se tornava flexível e realmente indiferente. Nada importava muito. Quase nada importava. E quanto menos importava, menos importava. Nada era suficientemente importante. Porque Coisas Piores tinham acontecido. No país de onde ela vinha, e que estava eternamente entre o terror da guerra e o horror da paz, Coisas Piores estavam sempre acontecendo. (ROY, 1998, p. 19).

Observamos que nessa citação Roy problematiza as narrativas dos “grandes deuses” em contraponto com as pequenas narrativas, a dos “pequenos deuses”, como uma maneira de demonstrar que podem existir outras versões da mesma realidade. Isso equivale, nas palavras de Bhabha (1998, p. 239), dizer que a “normalidade hegemônica” presente nos discursos da modernidade é apenas uma das formas de se chegar a uma verdade histórica, isto é, existem outras temporalidades de escrita baseadas nas histórias daqueles grupos que foram silenciados não incluídos no discurso nacionalista.

Essa recordação que Rahel tem da dimensão temporal, cuja associação lhe traz significados reais, parece estar fora do tempo cronológico. Olhando agora o passado, ela consegue entender que o vazio carregado por ela era o mesmo de seu irmão, ambos estavam marcados pelos mesmos dilemas, pelas mesmas tragédias. Somente agora a experiência da percepção temporal lhe permite uma visão diferente dos acontecimentos que influenciaram na construção identitária de cada um de seus familiares, e o quanto isso afetou sua vida e a vida de seu irmão. As lembranças dos acontecimentos passados, por ela evocadas, ganham novos sentidos no tempo presente, quando Rahel consegue entender o sentido de transgressão às “Leis do Amor” a que estavam diretamente relacionados quase todos os membros de sua família. A esse respeito o narrador nos diz:

Talvez Ammu, Estha e ela fossem os piores transgressores. Mas não eram só eles. Eram os outros também. Todos desrespeitavam as regras. Todos ultrapassavam territórios proibidos. Todos desafiavam as leis que determinavam quem podia ser amado e como. E quanto. (ROY, 1998, p. 27.).

Esse trecho do romance exemplifica como todos os personagens tentam construir sua subjetividade resistindo em agir de acordo com os valores sustentados pela tradição, mas são execrados, como vimos no caso de Ammu e Velutha. Nesse sentido, observamos que a identidade individual dos personagens, embora tenha a influência dos valores da cultura inglesa, se constitui em sua maior parte pelos valores de casta, demonstrando assim que essa estrutura cultural continua exercendo muita influência na sociedade indiana moderna.

Essa zona de contato entre as duas culturas, segundo Bhabha (1998, p.14), cria um terceiro espaço, que ele chama de entrelugar cultural. Para Bhabha (1998, p. 16), “esses 'entrelugares' fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade”.

Percebemos que esse entrelugar em *O deus das pequenas coisas* acontece no espaço da memória de Rahel. Isso porque, “por muito que deva à memória coletiva, é o indivíduo que recorda. Ele é o memorizador, e das camadas do passado a que tem acesso pode reter objetos, que são para ele, e só para ele, significativos dentro de um tesouro comum” (BOSI, 1994, p. 411).

Por isso, em nossa visão, essa alusão ao sistema de castas como a memória do tempo subjetivo que repercute por todo o romance confronta-se com a noção de tempo cronológico, colocando em dúvida sua validade, uma vez que a experiência do tempo vivido pelos

personagens não se caracteriza apenas pela sucessão do tempo, mas converge para a memória de uma sociedade que instituiu a morte para aqueles que ousaram/ousam em desobedecer às “Leis do Amor”.

Porém, *O deus das pequenas coisas*, o intocável, símbolo da opressão a que estão submetidos aqueles indivíduos que, por pertencerem a uma casta inferior, eram/são discriminados e oprimidos, mesmo estando morto termina o romance como se estivesse vivo para enviar a mensagem de que o ideal de nação plural permanece. Trata-se de uma clara contestação da versão oficial da história que o levou à morte como forma de superação da identidade opressiva do sistema de castas, tida como única constituinte da identidade cultural do país.

Dessa forma, ao resgatar, por meio da memória de Rahel, as histórias dos grupos excluídos, que não tiveram voz na história oficial, Roy reconta a história da Índia demonstrando que existe uma outra experiência temporal. E esta se revela não somente graças aos acontecimentos históricos, mas também à experiência subjetiva dos indivíduos, revelando, assim, a busca interminável de todos aqueles que lutam pela superação da versão dos grandes deuses, que insistem em continuar narrando a história como se fosse única.

4 PALAVRAS FINAIS

Dissertar sobre a cultura indiana e seu sistema de castas, mesmo ciente das limitações de poder aprofundar o estudo dessa temática, foi um dos maiores e mais belos desafios que já encontrei ao longo de minha vida. Isso porque a diversidade cultural da Índia ultrapassa nosso entendimento, exigindo um esforço para além de nossos limites, pois, como bem pontua o crítico Carriere (2009, p. 6), “se reunirmos todos os dados concebíveis, se os estudarmos de acordo com os nossos métodos, o mais seriamente e imparcialmente possível, só poderemos chegar a uma conclusão implacável: a Índia não existe”.

Essa opinião expressa por Carriere representa muito bem o objetivo de Roy de retratar em seu romance o grande desafio que se tornou a compreensão da identidade indiana na atualidade. Como tentamos demonstrar em nosso estudo, as reflexões sobre a identidade indiana e seu sistema de castas não são recentes. Segundo Festino (2008, p. 26), essa é uma temática que tem se tornado recorrente na tradição indiana de língua inglesa, desde as lutas pré-independência, e que se mostrou mais evidente depois da independência, em 1947, quando os romancistas dessa tradição parecem tentar resgatar a especificidade do modelo indiano de nação que tem obscurecido sua pluralidade cultural.

Conforme discutido na nossa análise do romance, seria essa a ideia que Roy busca em sua narrativa da história da Índia, ao focar o sistema de castas como uma peculiaridade da identidade indiana que representa uma das maiores frustrações da Índia como Estado-nação, uma vez que se confunde com a própria trajetória da nação, que é o ideal de unidade na diversidade. Por isso, entendemos que, ao construir sua narrativa expondo a decadência e desintegração de uma família síria cristã que sofre com as experiências traumáticas da transgressão às regras de castas, Roy demonstra claramente que, apesar de incorporar os costumes culturais deixados pelo colonialismo inglês, a Índia ainda não conseguiu se libertar dessa forma cultural enraizada na cultura nacional, pertencente à tradição hindu, que continua presente na contemporaneidade. Isso faz com que seu romance, como observa Colluci (2006, p. 15), seja uma “obra literária que coloca em questionamento os princípios fundadores tanto do pensamento da sociedade ocidental como da oriental”.

O romance de Roy, como vimos, representa um questionamento acerca da formação da identidade da nação no que se refere tanto aos valores modernos quanto aos valores da tradição indiana, sendo o sistema de castas apontado como ferramenta imprescindível para se atingir uma compreensão acerca da amplitude e da complexidade que caracterizam a

sociedade indiana atual, já que este sobreviveu às principais influências culturais sofridas pela Índia durante toda a sua história, deixando um legado que não se apagou da memória coletiva. Trata-se, portanto, de ir em busca da compreensão dos mecanismos que o mantêm vivo no tempo presente.

Por isso, conforme nossa leitura, Roy tenta buscar uma explicação para a influência do sistema de castas na Índia contemporânea, e o faz por meio de uma comparação entre as duas concepções de cultura, a homogênea e a heterogênea, conforme discutem Bhabha (1998) e Hall (2003), procurando destacar, entre os traços comparativos, a questão da intocabilidade, como já demonstramos no decurso deste trabalho. É sem dúvida essa constatação da necessidade de se reavaliar a influência de uma instituição social incompreensível nos dias de hoje, como o sistema de castas, que contradiz a concepção pluralista e inclusiva da sociedade, que o romance de Roy tenta demonstrar.

É por esse motivo que entendemos que o fato de Roy questionar o sistema de castas como um ponto que representa uma ruptura à unidade da nação por meio da marginalização de grande parte de seus cidadãos, e que nega a sua heterogeneidade cultural, tem como propósito maior servir-se dessa complexidade para sugerir a necessidade de se buscar refletir sobre as estratégias e os desafios para se conceituar identidade atualmente.

Como o próprio título do seu romance aponta, ao resgatar a história da nação a partir da perspectiva dos pequenos deuses – aqueles que foram silenciados no processo histórico, marginalizados em suas representações –, Roy tenta deslegitimar, ainda que simbolicamente, a versão histórica da história oficial, que mantém o sistema de castas como um dos mais importantes parâmetros identitários da cultura indiana. E o faz demonstrando que a identidade indiana é o resultado tanto da tradição indiana, com seu sistema de castas, como de séculos da presença colonial no subcontinente, uma configuração que é apresentada no romance como uma estrutura geradora de conflito entre todos os personagens que lutam dentro de uma sociedade que, apesar de democrática, é herdeira dessa herança cultural.

De acordo com Hall (2006), a identidade só se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela dúvida e a incerteza. Segundo nossa leitura, essa é a percepção de Roy ao colocar em foco a fragmentação da identidade indiana contestando o sistema de castas como seu único constitutivo, o que poderia estar levando a sociedade indiana a experimentar uma possível crise de identidade, uma vez que, como tentamos demonstrar em nosso estudo, a partir do momento da Independência, em 1947, tornou-se ainda mais evidente o problema que se colocou para se construir uma ideia da identidade cultural indiana. Nesse sentido, nossa

leitura de *O deus das pequenas coisas* tentou focalizar os desafios decorrentes dessa complexidade que é conceituar a identidade indiana numa visão heterogênea e inclusiva de cultura, conforme demonstrado no Capítulo 2.

Foi dentro desse contexto que nossa pesquisa traçou como objetivo problematizar o conceito de identidade cultural a partir do contexto indiano, com foco nas duas formas como a nação indiana foi imaginada, levando em conta as considerações de Homi Bhabha (1998) e Stuart Hall (2000, 2003, 2006), no sentido de compreender melhor como Roy descobriu o conceito de identidade em que está baseado o sistema de castas. É importante ressaltar que nossa pesquisa não tinha a pretensão de elaborar um estudo aprofundado sobre o sistema de castas, a sim apenas utilizar os conceitos aqui abordados para demonstrarmos sua possível conexão com o tema da identidade, visando esclarecer o papel exercido pelas forças culturais sobre os personagens do romance.

Como abordado, Roy articula sua crítica ao sistema de castas mediante a representação dos efeitos duradouros produzidos por este na sociedade indiana no momento histórico presente, tal como caracterizado por meio dos personagens Estha e Rahel. Sendo assim, nossa análise buscou concentrar-se nesses dois personagens, dado o entendimento de que são eles os que mais sofrem com as lembranças e os traumas, constituindo-se como um exemplo claro das forças históricas e culturais que moldam o mundo dos grandes e pequenos deuses e não deixam a sociedade progredir, como fica demonstrado na triste história de ambas as personagens.

Como tentamos demonstrar, por meio de nossa análise, o romance descreve o sistema de castas como aspecto da tradição indiana que retrata um lugar de conflito velado, uma vez que sua imposição decisiva na vida de todos os personagens do romance, sob o rótulo do que Roy chama de “As Leis do Amor”, baseadas nas antigas Leis de Manu, esvazia a essência da tradição indiana marcada pelo ideal gandhiano de uma nação respeitosa da sua diversidade. Daí o desejo de Roy de contestar a concepção fixa de identidade em que se baseia o sistema de castas, a qual está relacionada à identidade indiana.

Assim, focando na heterogeneidade da nação indiana como um importante tema a partir do qual a Nação foi imaginada, Roy, por intermédio de seu narrador, utiliza a metáfora das Leis do Amor para retratar a conjuntura histórica das primeiras décadas da Índia como Estado-nação, uma vez que os processos de emancipação começam justamente nesse momento, quando a sociedade de castas, antes submetida às Leis de Manu, passa a ser uma sociedade de classes, aumentando os conflitos da nação no cumprimento de sua finalidade, segundo foi imaginada.

Dessa forma, poder-se-ia dizer que a utilização dessa metáfora, das leis do amor, no romance *O deus das pequenas coisas*, teria a ver com a crítica feita por Roy à interpretação teológica das Leis de Manu, ao sugerir que haveria uma perversão da verdadeira essência da cultura indiana ao se decretarem, como ordem divina, costumes contrários às leis da natureza e da vida moral, como, por exemplo, o tabu da intocabilidade, que na verdade, como Roy demonstra em seu romance, não passa de mera tradição humana.

Assim, conforme nosso entendimento, Roy, valendo-se dessa interpretação, faz uma dura crítica à concepção moderna de cultura que acaba por registrar apenas a história dos grandes deuses, silenciando os pequenos. Não é coincidência, portanto, quando Roy descreve que a continuidade do sistema de castas representa um paradoxo na Índia atual. Daí a nossa compreensão de que as várias referências às Leis do Amor são uma maneira irônica de Roy apontar aqueles que ainda não querem aceitar que as Leis de Manu talvez já não fazem mais sentido na sociedade indiana contemporânea. Uma das manifestações dessa interpretação no mundo de hoje é ainda defender que a identidade é inata e não pode ser contestada.

Nessa conjuntura tem-se que as Leis do Amor, às quais a autora se refere, constituem a moral cristã, uma vez que as famílias que se converteram ao cristianismo levaram consigo sua casta. Mudando-se a sociedade de castas para uma sociedade aparentemente igualitária, conforme defendido pela doutrina cristã, necessariamente mudar-se-ia também a forma de se pensar a cultura, ou seja, entendendo-se que as identidades não são fixas, como reza o sistema de castas.

Contudo, o sistema de castas sobreviveu paralelamente aos valores modernos e à conversão de certos setores da comunidade ao cristianismo, sob a justificativa de ser a essência da cultura indiana. Por isso, entendemos que Roy, com este recurso de oscilar entre a tradição e a modernidade, não se posiciona de modo contrário à tradição indiana, mas à sobrevivência de certas formas culturais fossilizadas como o sistema de castas. E ela faz isso, de forma mais aprofundada, ao examinar esse paradoxo por meio da comparação entre as Leis de Manu e as Leis reveladas a Moisés no Antigo Testamento, conhecidas na forma dos dez mandamentos.

A funcionalidade de se fazer essa comparação, na nossa interpretação, tem como objetivo ilustrar que o ideário cristão não rompeu com a tradição herdada do hinduísmo, pois não conseguiu cumprir seus objetivos, conforme afirmam seus seguidores. Assim, tentamos mostrar que o principal ponto dessa comparação, para melhor compreendermos a crítica de Roy, é a construção do personagem Velutha, o deus das pequenas coisas, o messias que, como

Jesus Cristo, veio para dar pleno cumprimento à antiga lei revelada no Velho Testamento, superando suas falhas e limitações.

Isso porque Velutha, como vimos, não é representado como um dálit, cuja identidade, como já demonstramos, ocupa a posição mais baixa na hierarquia das castas, mas sim como uma pessoa que teve a coragem de ir além de atravessar os limites de sua casta, para viver o amor em sua plenitude. Ou seja, ele é o único personagem que consegue exceder a força da tradição, dando sua vida a fim de mostrar como outras pessoas que carregam o estereótipo de intocável devem viver. Com isso, ele se torna a chave para a própria superação do mito das Leis de Manu, como o Cristo que veio para redimir a humanidade dos antigos preceitos, condensando os antigos mandamentos em uma só lei, a Lei do Amor. Porém, como Jesus Cristo, acaba crucificado.

De acordo com Roy, uma verdade que a sociedade moderna tem tanta dificuldade de compreender, o que explica seu desejo, assim como o de Gandhi, de tentar demonstrar que o significado por trás do conceito de nação, é muito mais do que simplesmente reunir diversas culturas sob uma identidade política. Em outras palavras, essa tentativa de Roy é, sobretudo, uma tentativa de recuperar a verdadeira essência da cultura indiana, que seria sua diversidade cultural, tendo como principal argumento as Leis do Amor.

Talvez tivemos de nos alongar um pouco na reflexão do uso dessa metáfora por Roy. O fato é que percebemos que ela expressa a ideia central do romance, que é resgatar a força poderosa do amor como único caminho para a Índia concretizar seu ideal de uma nação tolerante a sua diversidade cultural e religiosa, o que implicaria um reencontro com os valores da cultura indiana, que não podem ser outros senão o respeito e a compreensão de todos que habitam no subcontinente. Por conseguinte, observamos que suas reflexões sobre os conflitos que não permitem a heterogeneidade da nação são inspiradas na teoria do *Swaraj*, conforme pregado por Gandhi.

Como vimos, em *Hind Swaraj* (1909) Gandhi defende um conceito de nação que não pode estar cumpliciado ao modelo cultural dominante. Para isso, é preciso a tomada de consciência, por parte de cada indiano, da diversidade cultural da nação, não negligenciando sua pluralidade cultural e religiosa. Percebemos que a estratégia de Roy de afastar-se da versão única de cultura para narrar a história da Índia a partir das minorias culturais tem a mesma motivação de Gandhi: lutar por uma maneira diferente de compreender a Índia na sua diversidade.

Como vimos também no Capítulo 1, o termo utilizado por Gandhi (1909, p. 81) para expressar esse conceito é *swaraj*, cujo significado é “a força do amor ou do espírito”, o qual

reside em cada indivíduo. Trata-se de uma força que move o universo, embora esta não esteja registrada naquilo que conhecemos como história, pois, segundo Gandhi, se resume apenas a um registro das guerras do mundo. Por sua vez, Roy faz como que uma recapitulação da ação da força do amor, tentando mostrar a grande dificuldade sentida pela sociedade moderna para aceitar algo que está presente também na história, pois o Cristo, aquele que pregou As Leis do Amor, veio com clareza na revelação da própria história. Portanto, haveria algo de muito estranho num cristianismo que não quer ver o sentido profundo de toda a realidade da missão do Cristo. Por isso, observamos que a crítica de Roy à superficialidade da moral cristã torna-se um emblema para descrever por que o mito da identidade nacional (Leis Manu) é perigoso, devendo ser desconstruído em alguns aspectos, pois, como Roy demonstra em seu romance, apesar de os conflitos na Índia atual serem frequentemente praticados em nome da tradição indiana não podem fazer parte desta.

Nesse contexto é que entendemos o porquê de Roy escolher colocar no centro de suas argumentações a inadequação dos preceitos cristãos na manutenção do sistema de castas que, como vimos no estudo de Dumont (2009) no Capítulo 1, é muito mais fragmentado do que se possa imaginar, dada a variedade de possibilidade de identidades. No entanto, apesar da bifurcação, essa estrutura tão complexa continua tendo tanta influência no comportamento dos indianos, persistindo sob a ideia de uma identidade que nunca pode mudar, sustentada por explicações religiosas do puro e impuro. Daí o desejo de Roy de lutar contra a concepção moderna de entendimento de cultura e identidade como sendo homogeneizadas por uma identidade nacional que, como ela demonstra em *O deus das pequenas coisas*, subverte e complexifica a representação da identidade indiana.

Nesse contexto, acreditamos que sua estratégia de considerar o aspecto religioso na sua reflexão sobre a identidade indiana, conjuntamente com o sistema de castas, mostra que as supostas transformações decorrentes da influência britânica na cultura indiana, assim como a presença também do cristianismo e a introdução do comunismo em Kerala, são inexistentes. Isso porque, como demonstramos em nossa análise, os personagens que tentaram desafiar essas narrativas-mestres foram brutalmente punidos, o que torna clara a decepção de Roy com esses movimentos. Ainda, como falamos no Capítulo 1, Roy retrata em seu romance que essas influências culturais não proporcionaram uma emancipação cultural à Índia, funcionando apenas como canceladores do sistema de castas.

Por isso, entendemos que, ao resgatar esses eventos históricos como momentos relevantes no processo de formação da identidade indiana, Roy enfatiza quão necessária se faz a reflexão acerca da historicidade do tempo histórico. Isso porque a persistência do sistema de

castas, como tentamos demonstrar no Capítulo 3, não está baseada no conceito de tempo histórico, por se articular a um outro tempo, o tempo subjetivo, o qual só pode ser resgatado por intermédio da memória individual, que, segundo Bosi (1994, p. 413), embora seja um ponto de vista sobre a memória coletiva, “é um ponto complexo de convergência dos muitos planos do nosso passado”.

Como vimos, a memória de Rahel é o ponto de partida por meio do qual Roy desconstrói a maneira de entender o tempo numa visão progressiva e linear, pois é por meio das lembranças dessa personagem que a história da nação é reconstruída, resgatando a memória da opressão cultural de todos aqueles não registrados pela história. Isso porque as lembranças dessa personagem mostram os efeitos do sistema de castas não apenas sobre sua família, mas sobre toda a sociedade indiana.

Entretanto, Roy não despreza o conceito histórico de tempo, por entender que este é um conceito básico na investigação da prevalência do sistema de castas no tempo presente. Disso decorre que o contraste entre tempo histórico e subjetivo, como vimos no Capítulo 3, seja um dos principais questionamentos de Roy em face das suas tentativas de entender e penetrar o conceito de tempo, já que o registro da temporalidade demonstrou não ser capaz de ressignificar a complexidade do conceito de identidade, sendo, portanto, de extrema importância seu significado e sua relação com a história da Índia.

Tudo isso vem mostrar que, embora Roy tenha procurado focar em seu romance a complexidade da identidade indiana, ela tenta fazer algo complementar, ao retratar seus personagens vulneráveis em face de uma versão única da história oficial. Trata-se, nas palavras de Chimamanda Adichie, do “perigo das histórias únicas”, que, como Roy demonstra em seu romance, possibilitam a sustentação dos estereótipos criados para manutenção de uma estrutura de poder cultural. Para exemplificar como isso ocorre, Roy traz em seu romance uma outra versão da história oficial, que é importante para se compreender como o sistema de castas permanece até hoje como única fonte de identificação para a maioria dos indianos.

Assim, conforme nossa leitura, é esta a proposta de Roy em *O deus das pequenas coisas*: destacar que a diversidade cultural indiana não pode ser retratada numa visão única de cultura, pois esta conduz a uma compreensão limitada do que seria a Índia, o que acaba por gerar uma visão incompleta da sua complexidade cultural.

É de certo modo a partir dessa impossibilidade de se conhecer a complexidade indiana na versão única dos grandes deuses que Roy escreve seu romance na perspectiva dos pequenos deuses, cuja tentativa é demonstrar a demanda por uma visão capaz de compreender a Índia na sua totalidade, que seja, nas palavras de Bhabha (1998, p. 205), ao mesmo tempo

presa às fronteiras da sociedade e às margens do texto e incerta quanto a elas, pois, como Roy afirma, literatura é isso – modos de ver. Então, também nós, nesse fio seguido por Roy, tentamos demonstrar, como reza o título do nosso estudo, que esta é uma leitura crítica de *O deus das pequenas coisas*, entendendo que múltiplas são as possibilidades quando se tenta interpretar, nas palavras de Arundhati Roy, “*As Leis que determinam quem deve ser amado e como e quanto*”.

REFERÊNCIAS

ALVES, Mariana Faiad Batista. **Entre o arado e o celular, a Índia**: identidade e contradição na indústria tecnológica. 2012. 120 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2012.

ANDERSON, Benedict R. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDREUCCI, Ana Cláudia Pompeu Torezan. **Por uma efetiva construção da igualdade de gênero no ordenamento jurídico brasileiro**: análise da necessária revisão do tratamento diferenciado à mulher nas aposentadorias por idade e por tempo de contribuição na Constituição Federal de 1988. 2010. Tese (Doutorado em Direito) – PUC, São Paulo, 2010. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/teste/arqs/cp153231.pdf>>. Acesso em: 15 abr. 2016.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BONNICI, Thomas; ZOLIN, Osana Lúcia (Org.). **Teoria literária**: abordagens históricas e tendências contemporâneas. 3. ed. Maringá: Eduem, 2009. p. 257-283.

BORDOLOI PAZICH, Loni. Ação afirmativa na educação superior: o caso de Kerala na Índia. **Revista Educação & Sociedade**, v. 36, n.130, 2015. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/es/v36n130/0101-7330-es-36-130-00139.pdf>>. Acesso em: 23 out. 2016.

BOSI, E. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CAMARGO, Luciana Moura Colucci de. **The god of smallthings**: uma voz poética entre o Oriente e o Ocidente. 2006. 215 f. Tese (Doutorado em Estudos Literários) – Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, Unesp, Araraquara, SP, 2006. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/102416>>. Acesso em: 23 nov. 2015.

CARRIERE, Jean-Claude. **Índia**: um olhar amoroso. 2. ed. São Paulo: Ediouro, 2009.

COSTA, Florência. **Os indianos**. São Paulo: Contexto, 2012.

DUMONT, Louis. **Homo Hierarchicus**: o sistema de castas e suas implicações. Tradução de Carlos Alberto da Fonseca. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2008.

EAGLETON, Terry. **A idéia de cultura**. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

FANON, Franz. **Peles negras, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FESTINO, Cielo G. **Uma praja ainda imaginada**: a representação da nação em três romances indianos de língua inglesa. São Paulo: Edusp, 2007.

FREITAS, Maria Teresa de. **Literatura e história**. São Paulo: Atual, 1986.

GALUPPO, Marcelo Campos. **A epistemologia jurídica entre o positivismo e o pós-positivismo**. Belo Horizonte: Faculdade Mineira de Direito, 2002.

GHANDI, Mohandas K. **HindSwaraj**: autogoverno da Índia. Brasília, DF: Funag, 2010.
Disponível em:
<http://funag.gov.br/loja/download/941-Hind_Swaraj_Autogoverno_da_India.pdf>.
Acesso em: 15 nov. 2015.

GULLAR, Ribamar Ferreira. **Indagações de hoje**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. In: SILVA, TomazTadeu da (Org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

_____. **A questão da identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006a.

_____. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2006b. p.103-133.

HUTCHEON, Linda. **Poética do pós-modernismo**: história, teoria, ficção. Tradução de Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

ÍNDIA. Disponível em: <<http://www.indiaconsulate.org.br/turismo/038.html>>. Acesso em: 17 nov. 2016.

MACAULAY, Thomas B. **Minute by the Hon'ble**. Delhi: National Archives of India, 1835. Disponível em:

<http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00generallinks/macaulay/txt_minute_education_1835.html>. Acesso em: 15 nov. 2015.

MASCARENHAS, António Constâncio de Expetação Brás. **As castas da Índia**: esboço de estudo antrope-social. 1924. Tese (Doutorado em Medicina) – Faculdade de Medicina do Porto, Porto, 1924. Disponível em:

<http://docplayer.com.br/11586966-Constancio-mascarenhas-as-castas-da-india-esboco-de-estudo-antropo-socil.html#show_full_text>. Acesso em: 10 out. 2015.

MÉDES, Marcelo Augusto Néri. **A poética da fluidez em *O paciente inglês* de Michael Ondaatje e *O deus das pequenas coisas* de Arundhati Roy**. 2009. 152 f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/handle/1843/ECAP-7QMG95>>. Acesso em: 20 fev. 2016.

OLIVEIRA, Mirian Santos Ribeiro de. Identidade e religião hindus na Índia britânica. **REVER – Revista de Estudos da Religião**, v. 14, n. 1, p. 152-178, jun. 2014. ISSN 1677-1222. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/20272>>. Acesso em: 22 set. 2016.

PAULA, Anna Beatriz da Silveira. **Margens silenciosas**: a escritura da mulher na literatura indiana contemporânea. 2006. Tese (Doutorado em Ciência da Literatura) – UFRJ, Rio de Janeiro, 2006. Disponível em:

<<http://docplayer.com.br/8341456-A-inscrita-da-mulher-na-literatura-indiana-de-lingua-inglesa-anna-beatriz-paula-facinter.html>>. Acesso em: 5 fev. 2016.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. Tradução de Marina Appenzeller. Campinas, SP: Papirus, 1995.

ROY, Arundhati. **The god of small things**. New York: Harper Perennial, 1997.

_____. **O deus das pequenas coisas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

ROY, Arundhaty. Tragédia indiana é que sistema de castas tornou a injustiça algo sagrado. Tradução de Jessica Grant. **Opera Mundi**, 23 ago. 2015. Disponível em: <http://operamundi.uol.com.br/conteudo/samuel/41394/arundhati+roy+tragedia+indiana+e+que+sistema+de+castas+tornou+a+injustica+algo+sagrado.shtml?fb_comment_id=866878213401756_870600339696210>. Acesso em:

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SANTIAGO, Silvano. **Nas malhas da letra**. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

SARLO, Beatriz. **Tempo passado**: cultura da memória e guinada subjetiva. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença**: perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin (Org.). **Margens da cultura**: mestiçagem, hibridismo & outras misturas. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004. p. 113-133. Disponível em:<<http://www.osdemethodology.org.uk/texts/lynnbhabha.pdf>>. Acesso em: 22 set. 2016.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórico e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.