

DEBATES SOBRE DIFERENÇAS E DESIGUALDADES NO CONTEXTO DA CONSTRUÇÃO DA NAÇÃO: PARALELISMOS ENTRE A ÍNDIA E O BRASIL¹

DEBATES ON DIFFERENCES AND INEQUALITIES IN THE CONTEXT OF NATION-BUILDING: PARALLELS BETWEEN INDIA AND BRAZIL

Andreas Hofbauer*

Introdução: o foco da comparação

Há muitas diferenças entre o Brasil e a Índia no que diz respeito aos processos históricos que moldaram as respectivas formas de sociabilidade. Mas há também paralelismos e semelhanças interessantes. Nos dois casos, trata-se de países com profundas desigualdades sociais. Tanto a história do Brasil quanto a da Índia foram marcadas pela expansão colonial europeia, mesmo que de formas distintas e em períodos diferentes. Em ambas as sociedades, o “fator colonial”

está ligado à emergência e/ou ao aprofundamento de diferenças e desigualdades. No Brasil, provocou um genocídio das populações indígenas e a instauração de um regime escravista, do qual se nutrem as formas de inferiorização dos negros e a discriminação racial até hoje. No caso da Índia, o colonialismo britânico teve um papel essencial para o redimensionamento e o recrudescimento do sistema de castas² (FULLER, 2003).

As transformações econômicas e sociais que desembocariam na derrubada de velhas instituições políticas e na instauração de um

*Universidade Paulista Júlio de Mesquita Filho - Campus Marília (UNESP), Marília, SP, Brasil. E-mail: andreas.hofbauer@uol.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9876-0734>.

1. A pesquisa, que resultou na confecção deste texto, contou com o apoio da CAPES e do CNPq pelo qual agradeço.

2. O sistema de varna (chamado pelos colonizadores portugueses de castas) – responsável por classificações sociais fundamentais definidas como brâmanes, xátrias, vaixás e sudras –, é antiquíssimo: os primeiros registros remontam a textos bramânicos fundacionais (“Rig Veda” – escrito provavelmente entre 1.500 e 1.300 a.C.).



regime republicano foram acompanhadas também por intensas e acaloradas discussões sobre as diferenças e desigualdades internas, tanto no Brasil quanto na Índia.

As ideias hegemônicas sobre o Estado-nação moderno gestadas na Europa chegaram também aos mundos colonizados e inspiraram movimentos proto-nacionalistas. Havia, evidentemente, muitas disputas, inclusive, de ordem ideológica, entre aqueles que buscavam fortalecer a ideia da nação. No entanto, ao longo do século XIX, consolidava-se na Europa um pensamento segundo o qual um Estado forte tinha de se basear numa base populacional homogênea (a “comunidade imaginada”, nos termos de Anderson)³. A noção de homogeneidade podia, porém, ser pensada a partir de perspectivas distintas: houve num polo do espectro das ideias aqueles que enfatizavam e propagavam a necessidade de uma homogeneidade no plano biológico-racial e/ou linguístico-cultural⁴, aos quais se opunham aqueles que buscavam, por meio de movimentos revolucionários ou políticas governamentais, fazer valer o princípio do igualitarismo social e, desta forma, promover outro aspecto da ideia da homogeneidade. Se suas bases ideológicas perseguiam geralmente um ideal universalista, humanista e/ou internacionalista, os efeitos práticos decorrentes de políticas inspiradas nesses ideários acabavam se limitando geralmente a um território nacional. Sabemos que os diferentes esforços para impor

os ideais tanto da primeira quanto da segunda corrente tiveram consequências por vezes muito dramáticas, entre elas, o combate a diversas tradições culturais e linguísticas e até seu desaparecimento, a perseguição e até o extermínio de vários grupos étnicos.

No caso da Índia, os proto-nacionalistas enfrentavam não somente os invasores coloniais, mas deparavam-se também com um espectro extremamente complexo no que dizia respeito às diferenças e às desigualdades locais. O sistema britânico do chamado “governo indireto” [*indirect rule*] não controlava diretamente todo o território ocupado, e sim convivia com vários reinos locais, cujos governantes professavam religiões diferentes⁵. Havia, e continua existindo, uma grande quantidade de línguas e escritas diferentes, o sistema hierárquico de castas e populações definidas como *tribos*. Mesmo assim, nos discursos daqueles letrados e de líderes políticos e religiosos que começaram a desafiar o colonialismo britânico, o argumento “união e homogeneidade cultural local” aparece como um dos fatores centrais que buscava estimular a resistência anticolonial.

Já o Brasil do século XIX era marcado pela presença de um grande número de etnias indígenas, e por milhões de africanos e seus descendentes que tinham trazido uma grande variedade de tradições culturais, religiosas e suas línguas ao país; o regime escravista introduzido pelos colonizadores garantiu, durante muito tempo, a base econômi-

3. Cf. também as reflexões de Anderson (1983) e Hobsbawm (1990) que enfatizaram os esforços na direção de criar uma unidade linguística dentro de uma área territorial específica bem como a implantação de uma produção literária em massa e a consolidação do capitalismo como fatores fundamentais da emergência dos Estados-nação europeus.

4. Vieses baseados num determinismo biológico concebiam o âmbito linguístico-cultural como uma decorrência direta da base racial-biológica de uma determinada população.

5. A diferença mais marcante dava-se, evidentemente, entre regiões administradas por governantes muçulmanas e aquelas governadas por hindus.

ca do Brasil; a partir da segunda metade do século XIX, porém, este sistema apoiado em valores racistas para assegurar hierarquias e desigualdades tornava-se, cada vez mais, um empecilho para uma elite em transformação, que apostava agora na industrialização e modernização do país. A ideia de incorporar os indígenas e negros – vistos como “raças inferiores” –, numa nação em que todos teriam de ter os mesmos direitos assustava a minoria branca do país. Sabemos que intelectuais como Joaquim Nabuco e, sobretudo, João Baptista Lacerda, lograram construir discursos assimilacionistas que conseguiram convencer a elite branca. Sabemos também que a disseminação da tese do branqueamento e da crença numa harmonia social (racial) tiveram relevância social e política importante nesse momento histórico. Entre outras coisas, permitiam imaginar um processo de integração e homogeneização da nação –um que tinha como objetivo, claro, a realização de um “telos branco”.

Assim, tanto no Brasil quanto na Índia, como procurarei argumentar, as transformações econômicas e sociais que desembocariam na derrubada de velhas instituições políticas e na instauração de um regime republicano, foram acompanhadas por intensas e acaloradas discussões sobre as diferenças e desigualdades internas. As ideias do Estado-nação de origem europeia, que projetavam um nexu intrínseco entre território, povo e língua repercutiram nos processos de *nation-building* em ambos os países. Em todas as novas nações que emergiam em fins do século XIX, os mentores desse ideário tinham de se confrontar com o tema das diferenças e desigualdades. Quero argumentar que, nos casos da Índia e do Brasil, na primeira metade do século XX, no momento em que as elites locais buscavam consolidar, cada uma, a “sua” nação republicana

e independente, dois polos discursivos similares, que marcariam fortemente as “linhagens” dos respectivos pensamentos nacionais, foram se cristalizando nesse debate.

É sobre esses paralelismos que gostaria de refletir, a exemplo das ideias de quatro personagens marcantes: Mohandas Karamchand Gandhi, Bhimrao Ramji Ambedkar, Gilberto Freyre e Florestan Fernandes. Os antagonismos entre Gandhi e Ambedkar, no caso da Índia, e entre as análises de Freyre e as de Fernandes, no Brasil, tiveram importantes impactos sobre decisões políticas já em suas épocas e, para além disso, fundariam tradições de pensamento acerca da questão das inferiorizações e discriminações em cada uma das sociedades. Os quatro pensadores desenvolveram ideias sobre diferenças e desigualdades dentro de um enquadramento que hoje podemos chamar de *nation-building*; todos eles pensavam também, de certo modo, a construção da nação como um processo de homogeneização populacional, embora em duas chaves interpretativas diferentes, como pretendo argumentar aqui. Este ensaio não tem, assim, a intenção de explorar o tema da construção das duas nações (Índia e Brasil) em toda sua complexidade, nem de analisar todas as facetas das vastas obras dos nossos autores – apenas visa apontar para algumas similitudes entre duas nações marcadas pela modernização nacional capitalista tardia.

1. Gandhi (1869–1948)

Protestos contra o colonialismo britânico já existiam no mínimo desde meados do século XIX. Com a emergência de vozes protonacionalistas, as oposições contra a ocupação britânica se tornaram mais agudas e ganharam uma forma mais coordenada. Foi nesse contexto que alguns lí-

deres espirituais⁶ começaram a investir em releituras dos antigos textos escritos em sânscrito, para deles retirar ensinamentos não apenas sobre assuntos de ordem estritamente ética, mas também sobre a história e a constituição dos grupos humanos residentes na Índia e suas diferenças em relação ao povo colonizador.

Swami Vivekananda (1863-1902) foi um daqueles líderes espirituais e reformistas sociais que se debruçou sobre os textos védicos, e argumentou que há neles verdades universais que precisariam ser recuperadas não somente para o povo hindu, mas também para o mundo inteiro. Vivekananda enalteceu a espiritualidade como característica central da religiosidade hindu que, na visão desse pensador, era, em termos éticos, superior ao materialismo ocidental trazido para a Índia por britânicos agressivos e arrogantes (VIVEKANANDA, 2006, p. 1107). Foram discursos como esse, que viriam a consolidar a ideia de que existe neste subcontinente uma religião com um corpo de crenças e ritos próprios – o hinduísmo – que teria sido criada por um povo específico; o forte toque nacionalista implícito ao raciocínio

de Vivekananda visava, ao mesmo tempo, a deslegitimar a ocupação britânica com argumentos morais. A maneira como Vivekananda construiu a noção de espiritualidade hindu, em conexão com uma postura nitidamente anticolonialista, influenciaria futuras gerações e ganharia uma nova importância na fase final da luta pela Independência.

Mohandas Karamchand Gandhi foi sabidamente uma figura central nesse processo político. Nascido numa família vaixá⁷, Gandhi preocupou-se desde muito cedo com a elaboração de uma estratégia que permitisse integrar tradições religiosas à luta contra os colonizadores. Exaltar um conjunto de valores diretamente associados por Gandhi à tradição hinduísta mostrar-se-ia uma técnica discursiva potente, capaz de mobilizar as massas em torno de um ideal percebido pela maioria como substancialmente diferente da concepção de mundo dos colonizadores. Formado em direito na Inglaterra (Londres), Gandhi passaria mais de vinte anos na África do Sul, onde atuou como advogado em prol da minoria hindu, tornando-se líder na luta contra a discriminação e pela conquista de direitos⁸.

6. Sobre importantes líderes mulheres anteriores a Vivekananda, cf. Vidyut Bhagwat (2005).

7. O pai de Gandhi exerceu um dos cargos políticos mais altos (*diwan*) junto ao *rana* (governante) da cidade de Porbandar.

8. Estudos mais recentes apontam para um lado “mais sombrio” do engajamento de Gandhi contra as discriminações vivenciadas pelos indianos residentes na África do Sul. No livro *The South African Gandhi: Stretcher-Bearer of Empire* (2016), Desai e Vahed comentam e analisam diversos depoimentos de Gandhi, em que critica o fato de seus “compatriotas” serem tratados da mesma forma como os africanos (i.é., sujeitos às políticas segregacionistas do país) e reivindica um distanciamento – tanto físico quanto social –, dos nativos. Numa Carta Aberta ao Parlamento de Natal, datada de 19 de dezembro de 1893, o então advogado escreveu: “Atrevo-me a salientar que tanto os ingleses como os indianos provêm de um tronco comum, denominado indo-ariano... (...). Uma crença geral parece prevalecer na colônia de que os indianos são pouco melhores, se é que são, do que os selvagens ou os nativos da África. Até as crianças são ensinadas a acreditar dessa forma, com o resultado de que o indiano está sendo arrastado para a posição de um *kaffir* bruto (...). Os indianos não foram, e não são, de forma alguma, inferiores aos seus irmãos anglo-saxões, se é me permitido usar a palavra, nos vários âmbitos da vida – industrial, intelectual, político, etc.” (GANDHI, 1893, apud DESAI; VAHED, 2016, p. 44). Num discurso proferido durante uma visita à Índia (Bombaim) em 1896, Gandhi atacou os brancos de Natal cujo desejo seria “degradar-nos ao nível de um bruto *kaffir*

Quando retornou à Índia, em 1915, Gandhi já desfrutava de reputação internacional como importante nacionalista indiano.

Foi na luta contra a discriminação da minoria indiana na África do Sul, que Gandhi começou a desenvolver o método de resistência não violenta denominado *satyagraha*. Na Índia, as formas de desobediência civil seriam ampliadas, vindo a incorporar atos de jejum, greves, grandes marchas, boicotes de produtos importados da Grã-Bretanha e apelos para se vestir roupas feitas em casa, com tecidos localmente produzidos (*khadi*). O próprio Gandhi deixou de usar “vestimentas ocidentais” e passou a fabricar no tear manual – que viria, aliás, a ser incorporado na bandeira da Índia independente –, sua própria roupa. Dessa forma, quis incentivar os indianos a fazer o mesmo, revigorando assim a tradicional produção têxtil local que, devido às importações britânicas, tinha entrado em decadência. Gandhi opor-se-ia a projetos de industrialização, uma vez que apostava no desenvolvimento agrícola em pequena escala para consumo local: fortalecer a autossuficiência no âmbito das aldeias era o seu ideal.

Minha ideia de aldeia *swaraj*⁹ é a de uma república completa, independente de seus vizinhos, voltada para suas próprias necessidades vitais (...). Assim, a primeira preocupação de cada aldeia será cultivar seus próprios

alimentos e algodão para seus tecidos (GANDHI, 1991, p. 358-359).¹⁰

No pensamento de Gandhi, podem ser percebidas influências de diversos pensadores e literatos ocidentais (p. ex., Ruskin, Tolstói, Kropotkin), além de certos princípios básicos igualitários inspirados no cristianismo e no islã. No que diz respeito à elaboração das suas ideias filosóficas em torno do método *satyagraha*, que se baseavam na não violência, mas também numa espécie de “lei de sofrimento”, o peso das tradições indianas – o budismo, o jainismo e, sobretudo, o hinduísmo – foi, sem dúvida, enorme (ANDREWS, 1996).

Se olharmos para as ideias que Gandhi desenvolveria, a partir da década de 1920, sobre a sociedade indiana, percebemos que estas se inserem num tipo de pensamento inaugurado pelos primeiros protonacionalistas no final do século XIX. Assim, tal como Vivekananda, Gandhi idealizava o sistema dos varnas e ressaltava a importância dos brâmanes, aos quais, dizia, os hindus deviam gratidão por terem cumprido o papel de guardiães da tradição. Num discurso proferido em Madras, em 1921, afirmou:

O hinduísmo deve, sem sombra de dúvida, tudo às grandes tradições que os brâmanes deixaram para o hinduísmo. Eles deixaram um legado para a Índia, para com o qual to-

cuja ocupação é a caça, e cuja única ambição é juntar um certo número de gado para comprar uma esposa e depois passar a vida em indolência e nudez” (GANDHI, 1896, apud DESAI; VAHED, 2016, p. 37). Já numa carta de 1904, expressou-se a favor da remoção dos *kaffirs* de um bairro pobre habitado por indianos, com as seguintes palavras: “sobre a mistura dos Kaffirs com os indianos, devo confessar que sinto mais fortemente [rejeição]” (GANDHI, 1904, apud DESAI; VAHED, 2016, p. 77). “Revelações” como estas provocaram, em anos recentes, ataques e, inclusive, remoções de estatuas de Gandhi em diversos países africanos (p.ex., África do Sul e Gana).

9. A tradução literal da palavra sânscrita *swaraj* (स्वराज) é *autogoverno*.

10. Todas as citações diretas no texto e os excertos em destaque, dos autores Gandhi, Bayly, Dirks, Ambedkar e Rudolph foram traduzidos pelo autor deste artigo.

do indiano, não importa a que varna ele possa pertencer, tem uma profunda dívida de gratidão [...]. Por isso, eu – um não brâmane – insisto em dizer que todos os não brâmanes a quem minha voz possa chegar, cometeram um erro fundamental se acreditarem que podem melhorar sua posição ao atacar o brahmanismo. (GANDHI, 1999, XXIII, p.18)

O sistema de castas teria salvado o hinduísmo da desagregação, afirma Gandhi num artigo publicado na revista *Young India*, em 1920. Naquele momento, Gandhi defendia a hereditariedade como uma “lei eterna” que garantiria a perpetuação dos varnas e, dessa forma, a ordem social. Já o princípio da reencarnação serviria como uma espécie de corretor, a fim de inibir comportamentos abusivos, na medida em que rebaixa, numa vida posterior, todos aqueles que infringem a ordem moral que o modelo supostamente propõe (GANDHI, 1999, XXII, p. 67).

Ao aceitar a divisão em quatro unidades [os varnas], estou simplesmente aceitando as leis da Natureza, tomando como certo o que é inerente à natureza humana, e a lei da hereditariedade. Nascemos com alguns dos traços de nossos pais. O fato de um ser humano nascer apenas na espécie humana mostra que algumas características, ou seja, as castas, são determinadas pelo nascimento. (BAYLY, 2001, p. 252)

Nos discursos desse importante líder espiritual e político, podem ser notados ecos de ideários evolucionistas e biólogos, típicos da virada do século XIX, mas também uma clara defesa do princípio de livre-arbítrio e, posteriormente, certas incorporações da crítica marxista. Se a visão de Gandhi acerca das castas passaria por transformações, ao longo do tempo (p. ex., na década de 1940, reviu sua condenação inicial de casamentos e comensalidade intercastas), nunca deixou de diferenciar entre casta como sistema social, – que para ele nada tinha a ver com o mundo religioso –, e *varnashrama dharma*¹¹, os verdadeiros princípios religiosos e morais oriundos dos vedas e de outros escritos antigos.

Essa diferenciação – que, para alguns críticos, não passa de uma separação entre teoria e prática –, permitia a Gandhi defender o sistema dos varnas em termos tanto éticos quanto econômicos. Para o pacifista, a “lei de varna” (*varnashrama dharma*) estabelecia os direitos e os deveres e ensinava cada um a seguir o “chamado” (*calling*) dos ancestrais. Todos os chamados – tarefas a serem executadas –, seriam igualmente valorosos e teriam o mesmo status. O modelo de sociedade que Gandhi tinha em mente é o de uma união composta por várias e diferentes partes (castas), em que cada uma delas cumpre sua função em prol do funcionamento harmonioso do todo.

11. *Varna-ashrama dharma* ou *varnashrama dharma* pode ser entendido como um saber védico que delinea e, de certo modo, fixa os objetivos da vida: define as divisões sociais (*varna*) e os estágios da vida humana (*ashrama*). *Ashrama* (no sânscrito: आश्रम – *āśrama*) refere-se a um sistema de quatro estágios da vida, pelos quais os homens hindus, pertencentes às três castas superiores, devem passar (as mulheres e os membros dos sudras e intocáveis estão excluídos desse sistema). Entende-se que cada *varna* e cada estágio de *ashrama* tem seu próprio *dharma* (धर्म – regras a serem respeitadas, e deveres a serem cumpridos), e prega-se uma harmonização entre esses elementos que compõem uma ordem tida, em última instância, como sagrada e/ou natural.

Os chamados de um brâmane – professor espiritual – e de um catador são iguais, e seu devido desempenho recebe mérito igual diante de Deus, ao mesmo tempo em que parece trazer recompensa idêntica entre os homens. (GANDHI, apud DIRKS, 2001, p. 268).

E mais:

Todas as varnas são iguais, pois a comunidade depende não menos de uma quanto de outra. Hoje, varna significa gradação de *status* alto ou baixo. É uma farsa horrenda do original. A lei de varna foi descoberta por nossos ancestrais por austeridades severas. Eles procuraram cumprir a lei da melhor maneira possível. Nós hoje a distorcemos e nos transformamos em motivo de chacota para o mundo. (GANDHI, 1934, p. 261)

Se as pessoas seguissem esta “lei da vida”, postulava Gandhi, a existência humana tornar-se-ia facilmente suportável, a paz e a felicidade seriam instauradas; todos os confrontos e conflitos, a fome e a pobreza se dissolveriam; todos os problemas da população, inclusive doenças e sofrimentos, seriam resolvidos. Em outro contexto, Gandhi tinha usado esta sua avaliação para atacar o sistema repressor vigente na Índia: proclamou que a sociedade indiana derivava de princípios morais, mais nobres (*varnashrama dharma*) do que as sociedades de classe ocidentais baseadas no materialismo capitalista. Ele afirma:

A beleza do sistema de castas é que ele não se baseia em distinções de riqueza [e] poses (...) [O] espírito por trás da casta não é de superioridade arrogante, é a classificação de um sistema diferente de autoforma-

ção [*self-culture*]. É o melhor ajuste possível de estabilidade social e de progresso. (GANDHI, 1999, XXII, p. 154)

Varnashrama dharma valorizaria a integração e a interdependência entre os grupos, não a exclusão ou a dominação. O problema é que ocorreram transformações históricas que teriam alterado os velhos princípios e introduzido as hierarquias e a discriminação. “A ideia de superioridade ou inferioridade se choca totalmente [com o *varnashrama dharma*] (...) todos os varnas são iguais, uma vez que a comunidade depende de todos eles da mesma forma” (GANDHI, apud BAYLY, 2001, p. 252). Mesmo nas décadas de 1930 e 1940, em seus debates calorosos com Ambedkar, quando já admitia mais abertamente imperfeições do modelo das castas, o líder pacifista insistiu em afirmar que a hierarquia associada às castas era resultado de uma degradação que nada tinha a ver com a religião em si:

Casta não tem nada a ver com religião. É um costume cuja origem eu não conheço e não preciso conhecer para satisfazer minha fome espiritual. Mas sei que é prejudicial ao crescimento espiritual e nacional. *Varna* e *ashrama* são instituições que nada têm a ver com castas. (GANDHI, 1999, LXIX, p. 226)

Às carências e diversas formas de exploração e humilhação que a maioria da população enfrentava, Gandhi respondeu, acima de tudo, com a proposta de revitalizar antigos valores morais e espirituais. Gandhi apostava na “conscientização” das castas superiores, apelando para que seus membros assumissem tarefas e trabalhos considerados “impuros” (p. ex., limpar banheiros) e tratas-

sem os “intocáveis”¹² como iguais. A organização *Harijan Sevak Sangh* (*Servants of Untouchables Society*), fundada por Gandhi em 1932, buscava envolver membros de castas consideradas “puras”, e tinha como objetivo ensinar aos intocáveis¹³ – os “beneficiários” da organização –, hábitos considerados “puros” (BAYLY, 2001, p. 250).

A luta maior de Gandhi voltou-se à eliminação do status da intocabilidade que, para ele, era um mal intolerável, uma “mácula horrível” para o hinduísmo, uma “afronta à religião e à humanidade”¹⁴ (BAYLY, 2001, p. 24). Assim, o Mahatma¹⁵ concentrava seus esforços no combate a todas as formas degradantes de exclusão sofridas pelos *harijans*¹⁶ – termo cunhado e preferido por Gandhi para referir-se aos intocáveis. Ele lutaria até o fim de sua vida pela integração dos *harijans* a todas as esferas das práticas ritualísticas hinduístas (p. ex., sua admissão nos templos). Ao mesmo tempo, continuava defendendo os princípios supostamente eternos do *varnashrama dharma*¹⁷ e contribuiu, dessa forma, para consolidar a ideia de que

existe um substrato religioso-cultural hindu-indiano que teria atravessado milênios. A maneira como Gandhi olhava para o *varnashrama dharma* não deixa de apresentar semelhanças com as ideias antropológicas ocidentais do mesmo período, acerca da constituição das culturas humanas: a ênfase recaía sobre características como integração orgânica, equilíbrio, coesão e homogeneidade internas.

2. Ambedkar (1891–1956)

O grande opositor de Gandhi nos debates políticos em torno da construção de uma nação independente, especialmente no que diz respeito à maneira de se lidar com a questão das castas, foi Bhimrao Ramji Ambedkar. O contraste entre suas imagens, eternizadas em centenas de milhares de estátuas em todo o país (inclusive em pequenas cidades nos interiores), não podia ser maior. Enquanto Gandhi é retratado com o tradicional pano amarrado na cintura (*dhoti*), segurando uma bengala¹⁸, Ambe-

12. O termo “intocável” era amplamente usado na época colonial. Foi Jyotirao Phule (1827-1890) que cunhou o termo *dalit*, que se tornaria autodenominação deste grupo inferiorizado somente no século XX; foi o movimento dos Dalit Panther, na década de 1970, que contribuiu fundamentalmente para a difusão do termo.

13. Segundo Bayly (2001, p. 249), na década de 1920, os termos “intocável” e “intocabilidade” já tinham se disseminado amplamente e eram usados para denominar a “qualidade de impureza coletiva”.

14. Num artigo publicado na revista *Young India* (14-01-1926), Gandhi volta-se contra o fenômeno da intocabilidade com as seguintes palavras: “Certamente, haverá julgamentos contra o hinduísmo se nós, como corpo, não nos levantarmos tal qual um homem contra essa atrocidade social e religiosa” (GANDHI, 1999, XXXIII, p. 399).

15. Uma espécie de título atribuído a Gandhi que, em sânscrito, significa literalmente “a grande alma”.

16. *Harijan* (हरिजन): literalmente, “pessoas [filhos] do Deus [entidade suprema] Hari [Vishnu]”.

17. Cf. análise de Dirks (2001, p. 234): “E, no entanto, Gandhi fez esforços para justificar sua interpretação das verdades antigas da Índia, fazendo referência a textos e tradições específicas, e em diferentes contextos ele defendeu os ideais de uma civilização indiana, que incluía a tutela bramânica e a diferenciação ocupacional, e sugeriu que a solução para a questão dos ‘intocáveis’ seria a de incluir os ‘harijans’ no sistema de castas (como ele desejava incluí-los no hinduísmo e em suas práticas institucionais), em vez de excluí-los do sistema de castas ou dos templos”.

18. Às vezes, ao lado da figura de Gandhi, é posta uma roda de fiar.

dkar é apresentado em terno e gravata e segura um livro – a Constituição indiana. Se Gandhi era de uma casta superior, Ambedkar pertencia à jati *mahar*, um dos maiores subgrupos dos intocáveis (*dalits*) a seu tempo. O fato de seus avós e pais terem executado serviços junto à administração colonial (*East India Company* e exército indiano-britânico) colocou Ambedkar numa situação diferente daquela da grande maioria dos intocáveis, que não teve a oportunidade de frequentar uma escola. Uma melhor situação econômica não alterou, porém, o “status de intocável”. Ambedkar vivenciaria diversas situações de segregação e enfrentaria diferentes formas de inferiorização e humilhação, já na escola (ele tinha de assistir às aulas do lado de fora da classe; não podia tocar no cântaro de água coletivo, de maneira que alguém tinha de jogar a água do alto para que ele pudesse satisfazer a sede). Mesmo assim, soube agarrar “sua chance” e apostava nos estudos.

Com a ajuda de bolsas de estudo (um dos benfeitores de Ambedkar foi o marajá de Baroda), Ambedkar conquistaria dois doutorados em economia em duas das mais renomadas universidades do mundo – Universidade de Columbia (Nova York) e London School of Economics and Political Science –, além do título jurídico de *barrister-at-law* pela *Gray’s Inn* (Londres). De volta à Índia em 1923, o primeiro intocável indiano com formação profissional ocidental, de acordo com Bayly (2001), conseguiu iniciar carreira como advogado em

Baroda. Diante de constantes insultos e da enorme dificuldade em alugar um quarto devido ao seu status de intocável, resolveu fixar-se na então metrópole Bombaim, onde enfrentaria novas adversidades. Trabalhava em universidades como *college lecturer*, buscava inserir-se na Suprema Corte e, empenhando-se cada vez mais em assuntos políticos, seria nomeado, em 1927, um dos dois representantes das chamadas *depressed¹⁹ classes* no Conselho Legislativo (DIRKS, 2001). Sua competência jurídica, fundada numa formação acadêmica extraordinária, juntamente com sua vocação política, faria com que, posteriormente, assumisse papéis-chave no cenário político da Índia independente: em 1947, seria convidado pelo Primeiro Ministro Jawaharlal Nehru a assumir o cargo de Ministro de Justiça e, na função de *Chairman of the Drafting Committee*, tornar-se-ia o principal mentor da elaboração da Constituição indiana²⁰.

Pouco tempo após sua volta da Inglaterra, Ambedkar ganhou fama e reconhecimento pelas suas diversas intervenções em prol dos intocáveis – fundou a *Depressed Classes Federation* em 1930; doze anos depois, seria responsável pela refundação desse movimento sob outro nome, *All-India Scheduled Caste Federation* (BAYLY, 2001, p. 254). Algumas das suas primeiras lutas foram organizar um movimento pelo acesso dos intocáveis aos poços coletivos das aldeias e liderar um grupo que reivindicava o acesso dos intocáveis aos interiores dos templos hindus.

19. De acordo com Bayly (2001, p. 254), foi na década de 1920 que o termo *depressed* se consolidou como o conceito genérico mais usado pelos políticos e juristas (pertencentes a castas superiores) para se referir às castas inferiores e aos intocáveis.

20. Ambedkar foi o primeiro ocupante do cargo de Ministro da Justiça da Índia independente. A Constituição entrou em vigor em 1950: um ponto fundamental foi a criminalização da condição da “intocabilidade” (art. 17); outro, o da discriminação por religião, raça, casta, sexo (art. 15) (BAYLY, 2001, p. 269).

Logo depois Ambedkar abandonaria essa estratégia de luta inspirada nos preceitos da *satyagraha*, uma vez que percebia que os objetivos perseguidos por tais mobilizações visavam, implicitamente, a reafirmar, ou seja, a “validar” os hábitos e os valores das castas superiores. No fundo, essa análise crítica apontava para os efeitos de um princípio que, 40 anos depois, seria denominado pelo sociólogo Srivinas de “sanscritização”. Quais seriam as características desse fenômeno? Ambedkar constatou que os inferiorizados tinham incorporado os valores bramânicos, o que, na sua visão, não apenas contribuía fundamentalmente para a manutenção da hierarquia social, mas instigava também disputas e brigas entre as subcastas – inclusive entre os diversos grupos dos intocáveis –; além disso, o que funcionava como meta e medidor do posicionamento de cada grupo na hierarquia das castas eram os valores máximos definidos e propagados pela própria casta dos brâmanes.

Em 1948, Ambedkar escreve um livro especialmente dedicado à explicação da origem e das características dos intocáveis, *The Untouchables: Who Were They and Why They Became Untouchables?*. Nele, Ambedkar opõe-se à teoria da invasão ariana e a qualquer tese que busque explicar o fenômeno da intocabilidade com argumentos biológico-raciais. Esta seria muito mais o resultado de um conflito sociocultural cujas raízes podiam ser encontradas nos primórdios da história indiana. Esta história, assumidamente hipotética, pode ser resumida da seguinte maneira: guerras tribais teriam sido responsáveis pela desagregação de comunidades e pela emergência de “homens partidos/despedaçados” [*broken men*]²¹ que, em seguida, se dispersavam e se

sentiam obrigadas a oferecer seus serviços de guardiães e vigilantes a outras comunidades, em troca de proteção e comida. A função social assumida neste contexto e também o fato de elas não terem laços de parentesco com os aldeões que os recebiam teria sido a razão pela qual os *broken men* fixavam suas moradias fora dos lugarejos (AMBEDKAR, 2020 [1948]). A explicação da transformação desses grupos em “intocáveis” está vinculada a outra hipótese do autor que afirma terem sido os *broken men* seguidores de Buda, que não respeitavam os brâmanes como sacerdotes máximos, além de continuarem a comer carne de vaca. O brâmanes, inimigos do budismo, teriam reagido com desprezo, ódio e formas radicais de exclusão, impondo preceitos de endogamia, pureza, impureza e, com isso, também, o regime de intocabilidade. Para Ambedkar (1944b), este sistema, em que se mesclavam aspectos religiosos com fatores econômicos, era pior que o fenômeno da escravidão (p. 4560).

A introdução da ideia de que os intocáveis teriam sido budistas nos seus primórdios possibilitou a Ambedkar desenvolver uma parte importante de sua estratégia política: situar os intocáveis fora do mundo do hinduísmo e fornecer-lhes uma base de valores comum e anti-hierárquica. Visava, assim, criar um espírito de união entre os mais oprimidos, com o objetivo de desafiar a lógica de inferiorização e exclusão.

O historiador Cháirez-Garza (2018) levanta a hipótese de que esta linha de interpretação apresenta também importantes influências e adaptações das ideias de Franz Boas e de seus discípulos acerca da separação conceitual entre raças e culturas. De fato, Ambedkar estudou, entre 1913 e 1916,

21. O termo usado por Ambedkar remete à palavra *dalit* (दलित), que em sânscrito, mas também em hindi e marathi, significa quebrado, dividido, arrebitado e também oprimido.

na Universidade de Columbia em Nova York e frequentou também aulas de antropologia com Alexander Goldenweiser, um dos primeiros orientandos de Boas.

Desde muito cedo, Ambedkar opunha-se àquelas abordagens – como a de Risley – que buscavam aproximar ou até mesmo equiparar a noção de casta à ideia de raça. Ele não negava semelhanças entre os efeitos do castismo e os do racismo para os inferiorizados²², mas já no seu primeiro texto sobre o fenômeno das castas na Índia – apresentado num seminário dirigido por Goldenweiser na Universidade de Columbia, em 1916 – criticou enfaticamente a ideia de associar determinadas tonalidades de cor de pele às castas indianas e atribuiu essa visão a leituras ocidentais inadequadas, mais especificamente, a preconceitos de estudiosos europeus. Vinte anos mais tarde, escreveu:

Afirmar que distinções de casta são na verdade distinções de raça [...] é uma perversão grosseira dos fatos. Que afinidade existe entre um brâmane do Punjab e um brâmane de Madras? Que afinidade existe entre um intocável de Bengala e um intocável de Madras? O brâmane do Punjab é racialmente do mesmo tipo [*same stock*] que o *chamar* [*intocável*] do Punjab, e o brâmane de Madras é da mesma raça que o pária de Madras. O sistema de castas não delimita divisões raciais. O sistema de castas é uma divisão social de populações de uma mesma raça. (AMBEDKAR, 1944a [1936], p. 23-4)

Semelhante a Boas, que aplicava métodos antropométricos para, em última ins-

tância, pôr em xeque os postulados deterministas das teorias raciais, Ambedkar remeteu-se a estudos comparativos de medições cranianas na Índia para argumentar que nem os intocáveis, nem os brâmanes, podem ser concebidos como grupos racialmente homogêneos (AMBEDKAR, 1948). De acordo com Cháirez-Garza (2018), Ambedkar via o sistema de castas, acima de tudo, como um fenômeno cultural, ao qual atribuía ainda forças psicológicas próprias, de modo similar ao que faziam importantes discípulos de Boas, tal como Ruth Benedict, Alexander Lesser e Gene Weltfish. “Todos os hindus estão vivendo em estado de escravidão mental (...). Casta é um estado de espírito. É uma doença da mente. Os ensinamentos da religião hindu são a causa principal desta doença”, disse Ambedkar (2021, p. 13, 15) num discurso proferido em 1936 em Bombaim. E, em outro momento, escreveu: “A intocabilidade é uma forma indireta de escravidão (...). É persistente porque é inconsciente. Das duas ordens, a intocabilidade é, sem dúvida, a pior” (2014 [1935], p. 15). Ao sugerir que o sistema de castas exerce uma violência simbólica psicológica constante (CHÁIREZ-GARZA, 2018), Ambedkar aponta também para uma explicação do porquê era tão difícil os intocáveis se organizarem e acreditarem numa possível saída da situação em que se encontravam.

Em radical oposição ao pensamento de Gandhi, Ambedkar concebia as castas e as discriminações relacionadas a elas como um elemento integrante da religião dos hindus. As denúncias e os ataques voltavam-se, conseqüentemente, contra o hinduísmo em

22. Numa carta dirigida a DuBois no ano de 1946, Ambedkar comparou a situação dos negros nos EUA àquela enfrentada pelos intocáveis na Índia e se mostrou interessado em aprender com as formas de luta – elaboração de petições a serem encaminhadas à ONU – que os negros norte-americanos estavam desenvolvendo naquele momento.

si e, especialmente, contra os brâmanes que, para Ambedkar, eram os que mais se beneficiavam dessa forma de sociabilidade²³. Num importante texto escrito para uma palestra, “Annihilation of Caste” (1936), Ambedkar avalia que, para os adeptos do hinduísmo, as castas constituíam uma ordem sagrada que, em última instância, expressava um princípio divino. Sendo assim, continua a argumentação de Ambedkar, não haveria meio de reformar o sistema e, conseqüentemente, tornava-se necessário combater os fundamentos (os saberes articulados em forma de textos sagrados) que sustentavam o chamado hinduísmo (AMBEDKAR, 1944a [1936]).

Essa atitude tinha levado Ambedkar, já em 1927, a queimar publicamente, diante de milhares de seguidores, uma cópia do chamado *manusmṛti*²⁴ (BAYLY, 2001), num ato dramático que provocou a indignação de muitos reformistas hindus. O hinduísmo não passava, para Ambedkar, de um acú-

mulo de preceitos, comandos e proibições: carecia de uma sólida base ético-moral. Ambedkar, dessa forma, discordava radicalmente das interpretações de Gandhi acerca de conceitos como *varnashrama dharma*. Para ele, noções como *dharma* e *varna* minavam profundamente a sociabilidade que almejava construir, um modelo de sociedade baseado em muitos dos ideais da Revolução Francesa e em alguns ensinamentos da filosofia marxista. Desse ângulo, Ambedkar criticaria o fato de que o sistema de castas “destrói” – isto é, não deixa florescer –, o espírito público/cívico. Para os hindus, o público seria sua própria casta, e as responsabilidades individuais não ultrapassariam essas fronteiras. Todas as virtudes e toda moralidade estariam determinadas pelo pertencimento a uma das milhares de castas e subcastas. E pior: Ambedkar constatava que o “sopro” (“breath”) das castas hindus já tinha se espalhado sobre todos os não hindus que viviam na Índia e infectado, in-

23. Ambedkar (1979 [1916], p.10) entendia que as castas já existiam muito antes da escritura do Manusmṛti e que nenhum grupo em particular, nem os brâmanes, podia ser responsabilizado sozinho por seu surgimento. Ele reconhecia, ainda, que não há nas escrituras antigas hindus nenhuma referência ao status da intocabilidade; este teria surgido com a dinastia hindu Gupta, no século XIV (AMBEDKAR, 1979, apud BAYLY, 2001, p. 259). No seu primeiro texto sobre as castas na Índia (“Castes in India: Their Mechanism, Genesis and Development”, apresentado, em 1916, num seminário de antropologia na Columbia University, coordenado por Goldenweiser), Ambedkar (1979 [1916], p. 4, grifo do autor) destaca a importância da endogamia como característica principal deste fenômeno social: “A endogamia é a única característica peculiar da casta, e se conseguirmos mostrar como a endogamia é mantida, teremos praticamente provado a gênese e também o mecanismo de casta”. Como entendia que teria ocorrido um processo de fusão entre diversas raças, tendo surgido, desta forma, uma unidade cultural, via nas castas um problema, uma divisão artificial da população em unidades fixas, promovidas pelo costume da endogamia: “As várias raças da Índia que ocupam territórios definidos têm mais ou menos se fundido e possuem unidade cultural, que é o único critério de uma população homogênea”; “Casta na Índia significa uma divisão [chopping off] artificial da população em unidades fixas e definidas, cada uma impedida de se fundir em outra pelo costume da endogamia” (Ibid, p. 4)).

24. O *manusmṛti* constitui uma compilação de textos antiquíssimos que contêm orientações e comentários sobre questões de ordem moral, comportamentos de homens e mulheres, deveres individuais (ciclo de vida) e grupais (*varna*), e temas como as guerras (“justas”) e o ideal da não violência (*ahimsa*). Da mesma forma que nos escritos sagrados dos vedas, mais antigos do que o *manusmṛti*, as castas aparecem como referência fundamental nas explicações a respeito dos diferentes hábitos e tarefas humanos.

clusive, os sikhs, os muçulmanos e os cristãos (AMBEDKAR, 1944a [1936]).

O efeito da casta sobre a ética dos hindus é simplesmente deplorável. A casta matou o espírito público. A casta destruiu o senso de caridade pública. A casta tornou a opinião pública impossível. O público de um hindu é sua casta. Sua responsabilidade é apenas para com sua casta. Sua lealdade é restrita apenas à sua casta. A virtude tornou-se dominada por castas e a moralidade tornou-se vinculada a castas. Não há simpatia pelo merecedor. Não há apreciação do meritório. Não há caridade para com os necessitados. O sofrimento, como tal, não exige nenhuma resposta. Existe caridade, mas começa com a casta e termina com a casta. Há simpatia, mas não para com homens de outra casta. (AMBEDKAR, 1944a [1936], p. 31)

Se Ambedkar compartilhava muitos dos objetivos do comunismo e foi, durante uma época, leitor assíduo de textos marxistas, com o decorrer do tempo tornou-se cada vez mais crítico do marxismo e das tentativas concretas de transformá-lo em políticas de Estado. Incomodava-se com o fato de o marxismo ignorar as castas – ou não tratá-las adequadamente – no contexto indiano e com a subvalorização de aspectos morais e psicológicos. Num discurso proferido no Congresso Mundial Budista em Catmandu (1956)²⁵, Ambedkar defendeu os ideais da Revolução Francesa e alertou, apontando a experiência da Revolução Russa, para o fato de que o projeto de construir a igualdade entre os seres humanos não poderia justificar o sacrifício dos valores de liberdade e fraternidade (OMVEDT, 2004). A solução foi encontrada por Ambedkar numa outra tradição indiana: o budismo.

A Revolução Francesa foi bem-vinda por causa de seu *slogan*. Não conseguiu produzir igualdade. Saudamos a Revolução Russa, porque ela visa a produzir igualdade. Mas nunca é demais enfatizar que, ao produzir igualdade, a sociedade não pode se dar ao luxo de sacrificar a fraternidade ou a liberdade. A igualdade não terá valor sem fraternidade ou liberdade. Parece que as três só podem coexistir se seguirmos o caminho do Buda. O comunismo pode dar uma parte, mas não todas. (AMBEDKAR, 1956, p. 22)

Durante muito tempo, Ambedkar cogitou converter-se ao budismo. Dois meses antes de sua morte, ocorrida pouco tempo depois do mencionado congresso em Catmandu, Ambedkar organizou, de fato, um grande evento de conversão em massa, do qual participaram cerca de 500 mil seguidores *untouchables*.

Se na luta de Gandhi a recuperação de valores religiosos-culturais – e, a seu ver, a batalha contra a exclusão dos intocáveis – havia ganhado destaque a fim de enfrentar o colonialismo, o pensamento e as ações de Ambedkar orientavam-se muito mais por valores propagados como universais e comprometidos com os ideais da “modernidade” nos moldes ocidentais; entretanto, vimos que, no fim de sua vida, Ambedkar buscou construir uma “ponte” entre as máximas da Revolução Francesa e os ensinamentos de Buda, ou seja, tradições cultural-religiosas enraizadas no subcontinente indiano.

Ao contrário de Gandhi, que tratava os intocáveis como hindus e via, portanto, com maus olhos conversões a outras religiões, Ambedkar defendia que os intocáveis consolidassem uma identidade própria fora do universo das castas hindus. Confiante nos

25. Esse discurso veio a ser publicado post *mortem* sob o título “Buddha or Marx”.

princípios da jurisprudência ocidental, Ambedkar concebia o indivíduo como a unidade de referência para a construção de uma sociedade mais igualitária. Suas intervenções políticas em prol dos intocáveis perseguiram como objetivo a “emancipação”, nos planos tanto individual quanto coletivo²⁶.

Gandhi e Ambedkar divergiam, ainda, sobre importantes pontos acerca do futuro do país, inclusive sobre os projetos de desenvolvimento econômico. Gandhi prezava a aldeia como célula social e econômica do país, apostava no desenvolvimento da agricultura e questionava a implementação de grandes indústrias. Já Ambedkar, para quem a vida nas aldeias simbolizava atraso e opressão, era um fervoroso defensor da transformação da sociedade via industrialização.

3. Freyre (1900–1987)

Como as vidas e obras de Freyre e Fernandes são conhecidas aos cientistas e interessados nos estudos das ciências humanas no Brasil, focarei a seguir somente naqueles aspectos que me permitem fazer comparações com os personagens acima analisados. É sabido que Gilberto Freyre era filho de um juiz e professor universitário de Recife, o qual, desde muito cedo, se preocupou muito com a formação do filho. Logo depois de ter concluído o ensino básico, ainda muito jovem, com 18 anos, Freyre seguiu para a América do Norte a fim de iniciar seus estu-

dos universitários. A estadia nos EUA, nos anos 1910 e no início da década de 1920, terá um importante impacto sobre o pensamento do jovem estudante. Sabe-se que Freyre ficou horrorizado com a violência, a brutalidade, os linchamentos e com as leis segregacionistas que pôde observar numa viagem ao Sul desse país. Segundo o próprio Freyre, estudar na Universidade de Columbia (Nova York) e ter tido a oportunidade de aprender com os ensinamentos de Franz Boas sobre raça e cultura naquele contexto o fez rever a maneira como tinha olhado para a sociedade brasileira (ANDREWS, 1997).

Freyre dedicou-se desde cedo ao trabalho jornalístico, e viria também a ter uma importante atuação no mundo acadêmico. Chegou a ocupar a primeira cátedra de sociologia da Escola Normal de Pernambuco antes de viajar novamente pela Europa e EUA. Entre 1933 e 1937, escreveu suas obras mais importantes referentes à formação da sociedade brasileira. Na década de 1940, participou ativamente do jogo político-partidário, assumindo cargos na UDN (União Democrática Nacional). Em 1951, aceitou um convite feito pelo Ministro do Ultramar do regime salazarista para visitar as então colônias portuguesas na África e na Índia. Foi com base nessa experiência, que Freyre elaboraria as teses do chamado luso-tropicalismo. As ideias principais – a suposta excepcionalidade portuguesa entre os povos colonizadores, a especial capacidade dos portu-
gue-

26. As tensões na relação entre Gandhi e Ambedkar tiveram seu auge na discussão em torno da criação de um eleitorado separado para os intocáveis. Gandhi respondeu a essa proposta de Ambedkar com uma greve de fome até a morte, uma vez que entendia que tal projeto separaria os intocáveis para sempre da sociedade hindu. Ambedkar sentiu-se obrigado a ceder. O compromisso, firmado no Pacto de Puna (1932), ordenava que houvesse um número fixo (proporcional) de assentos nas assembleias legislativas locais para representantes das chamadas *depressed classes*, mas não eleitorados separados. Essa decisão gerou a base para a criação de amplos registros e listas das *depressed classes*, que viriam a ser chamadas, a partir do Government India Act (1935), de *Scheduled Castes* e *Scheduled Tribes*.

ses em lidar com povos habitantes dos trópicos, o seu caráter maleável e adaptável e a sua propensão à mestiçagem (“fusibilidade”) –, foram logo integradas ao discurso do governo português. Elas serviriam tanto para responder a pressões externas (inclusive da ONU), quanto para reagir à formação de movimentos independentistas.

Diferente de Gandhi, o pensamento de Freyre foi assim diretamente usado para justificar o domínio colonial no caso o de Portugal sobre as possessões em ultramar. A convergência entre as ideias de Gandhi e Freyre se dá na maneira com que ambos constroem suas defesas dos particularismos culturais frente a concepções e políticas “estrangeiras” que, de acordo com eles, constituíam uma ameaça ao suposto “equilíbrio interno”. O conservadorismo assumido por Freyre fundia o enaltecimento de uma cultura local com o da nação:

Sou muitas vezes acusado de conservador. Mas, o que eu quero conservar no Brasil? Valores brasileiros que estão encarnados principalmente nas formas populares de cultura, formas regionais, que dão um sentido nacional ao Brasil. É, eu sou um conservador por ser um nacionalista, conservador de valores que exprimem uma nação brasileira através de uma cultura popular brasileira. A essa cultura popular tenho dado uma valorização máxima, embora não deixe de valorizar também uma cultura da elite. (FREYRE, apud BASTOS, 2006, p. 33)

Se Gandhi romantizava a vida nas aldeias indianas, Freyre escolheu o engenho como célula da sociabilidade brasileira, o qual teria um funcionamento e um valor próprios. O fato de sua mãe ter tido uma escrava particular e ele próprio ter convivido com vários ex-escravos e seus descenden-

tes que prestavam serviços à sua família deve ter influenciado as avaliações que Freyre fez do Brasil escravista. O próprio Freyre afirmou que sua experiência pessoal ensinou-lhe que “houve, no Brasil, um relacionamento todo especial entre senhor e escravo” (FREYRE, apud BASTOS, 2006, p. 21). O sociólogo não negava a existência de tensões e conflitos internos, mas os dissolvia, em última instância, na sua ideia acerca dos “antagonismos em equilíbrio”:

A força, ou antes, a potencialidade da cultura brasileira parece-nos residir toda na riqueza de antagonismos equilibrados (...) Não que no brasileiro subsistam como no anglo-americano duas metades inimigas: a branca e a preta; o ex-senhor e o ex-escravo. De modo nenhum. Somos duas metades confraternizantes que se vêm mutuamente enriquecendo de valores e experiências diversas; quando nos completarmos num todo, não será com o sacrifício de um elemento a outro. (FREYRE, 1992, p. 335)

Na sua obra-prima, *Casa-Grande & Senzala*, Freyre constrói a ideia de que existe uma cultura brasileira própria, que seria um produto do amalgamento de três raças/culturas. A ideia da mestiçagem serve nessa argumentação como uma ponte que teria garantido a integração dos grupos subalternos, viabilizando assim a formação de uma nova unidade – a “nação/cultura brasileira”. A figura do mestiço aparece, conseqüentemente, como uma prova da – postulada – convivência harmoniosa entre as “raças”: “E um dos elementos mais poderosos de intercomunicação, pelo seu dinamismo de raça e, principalmente, de cultura, tem sido [...] o mulato” (FREYRE, 1951 [1936], III, p. 1084). Ao descrever as “intercomunicações” entre brancos (senhores) e negros (escravos)

como uma relação de antagonismos equilibrados e o processo da mestiçagem como uma fusão harmoniosa, em que cada grupo deu contribuições valiosas, Freyre também fundamenta, implicitamente, a famosa ideia da democracia racial.

É sabido que a ideia da democracia racial pôde contar, num primeiro momento, com um amplo apoio de intelectuais de diversos posicionamentos políticos e também da militância negra (GUIMARÃES, 2002). No momento da ascensão de ideologias fascistas na Alemanha e em muitos outros lugares do mundo, Freyre se juntou a um grupo de intelectuais a fim de condenar as visões que os mentores de tal movimento pregavam acerca da superioridade e da inferioridade das raças humanas. No Manifesto dos Intelectuais Brasileiros Contra o Preconceito Racial (1935), os apoiadores, entre eles Freyre, atacam a “base pseudocientífica” daquele movimento e advertem que a introdução dos, por eles chamados “racismos exóticos”, no Brasil traria “perigos imprevisíveis, comprometendo a coesão nacional e ameaçando o futuro da nossa pátria” (FREYRE, apud SANTOS, 2010, p. 206). Sete anos mais tarde, quando a implementação da política nazista já tinha provocado não somente perseguições, mas também extermínios de judeus e de outros grupos vistos como “inferiores”, Artur Ramos, cocriador da ideia de democracia racial (CAMPOS, 2004), lançou um manifesto semelhante, mais enfático que o primeiro, em que apresenta, inclusive, a sociabilidade brasileira como um modelo a ser seguido por outra nações:

O Brasil é uma nação formada dos elementos étnicos mais heterogêneos. Aqui se misturaram povos de procedências étnicas indígena, europeia e africana, num tal ambiente de liberalismo e ausência de restri-

ções legais à miscigenação que o Brasil se tornou a terra ideal para a vida em comum dos povos das procedências étnicas mais diversas. Esse grande “laboratório de civilização”, como já foi chamada a nossa terra, apresentou a solução mais científica e mais humana para o problema, tão agudo entre outros povos, da mistura de raças e de culturas (...) Essa filosofia brasileira no tratamento das raças é a melhor arma que podemos oferecer contra a monstruosa filosofia nazista que, em nome da raça, trucidada e saqueia nas tentativas de dominação do mundo. (Manifesto da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, 1942)

Defender a mestiçagem e a suposta harmonia social como uma característica da cultura brasileira cumpria, nesse momento, uma dupla “função política”. Ao mesmo tempo que fortalecia um espírito de união nacional, esse discurso servia para fazer frente ao avanço do nazifascismo. O fato de os intelectuais signatários das petições terem operado implicitamente com uma concepção clássica de racismo, que definia tal fenômeno como atos de discriminação promovidos por uma política de Estado e sustentados por uma concepção de raça biológica e determinista (HIRSCHFELD, 1938), teve ainda outro efeito: contribuiu para consolidar um discurso poderoso de defesa contra qualquer tentativa de associar o vocábulo denunciatório “racista” ao funcionamento da sociedade brasileira.

Posteriormente, já na época da ditadura, quando a democracia racial sofreria duras ataques de cientistas e de militantes, Freyre continuou a apoiar o discurso oficial dos militares, que tratava qualquer crítica à democracia racial como um “ato subversivo” esquerdista, que visaria a desestabilizar o país. E, no momento da reabertura demo-

crática, as convicções políticas desse sociólogo, vinculadas à sua interpretação da formação cultural brasileira, fizeram com que Freyre não deixasse de se manifestar frente a diversos questionamentos e mobilizações que começavam a ferver no final da década de 1970. Criticou tanto a reintrodução do item “cor” no censo brasileiro, quanto a formação de novas organizações políticas negras. Ambas as circunstâncias eram sentidas por Freyre como ataques à sua visão de brasilidade, marcada fortemente pelo ideal da homogeneidade e da harmonia social. Para ele, o longo e contínuo processo de miscigenação da sociedade tornava impossível enquadrar as pessoas “em dois ou três ou quatro categorias fixas”. Não havia, para Freyre, “um ‘negro brasileiro’ à parte da comunidade nacional brasileira”. Defender a existência de um grupo negro autônomo contrariaria “a já brasileiríssima prática da democracia racial através da mestiçagem”. É com base nesse pensamento que Freyre negava a existência de uma discriminação específica contra “negros”:

Existem, sim, brasileiros de origem afro-negra, alguns dos quais sofrem discriminações, não de caráter propriamente de raça ou de cor, mas de classe. Discriminações iguais às que, infelizmente, atingem brasileiros de outras origens raciais, inclusive europeias, brancos branquíssimos. Brasileiros inferiorizados, não pela sua condição étnica ou pela sua cor, mas pela ignorância ou pela pobreza ou pela doença que fazem deles quase sub-brasileiros. (FREYRE, 1979)

4. Fernandes (1920–1995)

Diferentemente de Freyre e Gandhi, e semelhante a Ambedkar, Florestan Fernandes foi criado num meio marcado por con-

dições socioeconômicas precárias. Como no caso dos outros três personagens, as experiências de vida de Fernandes desde sua infância marcariam também sua maneira de olhar para o mundo, mais especificamente sua maneira de analisar a sociedade brasileira, sobretudo as questões relacionadas à discriminação, e as suas apostas políticas. “Eu nunca teria sido o sociólogo em que me converti sem o meu passado e a socialização pré e extraescolar que recebi, através das duras lições da vida”, confessou Fernandes numa entrevista: “(...) iniciei a minha aprendizagem ‘sociológica’ aos seis anos, quando precisei ganhar a vida como se fosse um adulto” (FERNANDES, apud GARCIA, 2002, p. 17). Filho de mãe solteira, doméstica, foi criado numa casa de classe média alta onde sua mãe trabalhava. Vivendo entre a “casa grande” da madrinha e os cortiços decadentes, teve de trabalhar desde muito cedo como engraxate, auxiliar numa barbearia, entregador de carne e, já mais velho, como garçom, a fim de complementar a renda familiar. Consequentemente, foi obrigado a interromper sua formação escolar aos nove anos. No entanto, por haver-se tornado um autodidata astuto e competente, adquirindo livros em sebos, conseguiu voltar aos estudos e ingressar na universidade. Durante o período em que frequentou a Universidade de São Paulo e a Escola de Sociologia e Política, começou a colaborar para importantes jornais de São Paulo e aproximou-se de movimentos e partidos políticos da esquerda. Muito mais tarde, em 1986, viria a se filiar ao Partido dos Trabalhadores e a assumir o cargo de deputado federal.

Depois de ter se debruçado sobre diversos aspectos da história e da sociabilidade dos Tupinambás, nos seus estudos de mestrado e doutorado, a questão do negro tornar-se-ia, durante muito tempo, objeto prin-

cial de suas reflexões acadêmicas. Já como docente da Universidade de São Paulo, e ao lado de Roger Bastide, teve uma participação fundamental nas famosas pesquisas da Unesco que provocariam uma importante reorientação dos estudos sobre a população negra no Brasil. Por quê? Diferente da preocupação de Freyre, que era a de avaliar a contribuição de cada uma das três raças para a construção de uma nova cultura nos trópicos, buscava-se agora analisar, em primeiro lugar, a posição social dos “descendentes dos escravos”. Os resultados dessas pesquisas desafiarão profundamente a autorrepresentação oficial do país, na medida em que revelaram substanciais desigualdades sociais entre brancos e negros. A partir dessa constatação, Fernandes começou a questionar a ideia da “democracia racial”, tratando-a agora como um mito que criava uma “falsa consciência” e encobria, assim, as relações reais entre brancos e negros (FERNANDES, 1978 [1965], p. 249-269). Para o sociólogo, a noção de democracia racial impedia o reconhecimento de um problema social e continuava retardando mudanças estruturais necessárias (FERNANDES, 1989). Desde os primeiros trabalhos sobre a população negra, Fernandes manteve contato e diálogos com importantes representantes dos movimentos negros. A visão crítica acerca da “democracia racial” surgiu, de certo modo, a partir de trocas de ideias com os líderes de uma renovada militância, o Movimento Negro Unificado, que assumiu como uma de suas palavras de ordem “derrubar o mito da democracia racial”.

Referência implícita, porém, constante nas preocupações acadêmicas e políticas de Fernandes, era também o tema da “emancipação”. Mais especificamente, o foco de boa parte de suas pesquisas voltava-se para a compreensão dos obstáculos à “emancipa-

ção”, tanto no plano dos grupos humanos quanto no dos indivíduos (GARCIA, 2002). Como Ambedkar, Fernandes perseguia, como meta, a implementação de valores básicos iluministas – acima de tudo, o da igualdade –, vistos como universais. Entendia também que, nesse processo, o Estado deveria assumir um papel fundamental.

O pensamento de Fernandes, portanto, nitidamente incorporava e defendia as teses sociológicas clássicas acerca dos processos de modernização, fato que pode ser observado também na maneira com que avaliava o regime escravista no Brasil: um mundo totalmente dicotomizado entre senhores e escravos, brancos e negros, livres e escravos. Para Fernandes, esses dois grupos constituíam “dois mundos culturalmente e socialmente separados, antagônicos e irreduzíveis um ao outro”; viviam de acordo com “códigos éticos” diferentes; “formavam duas ‘sociedades’ distintas, que coexistiam no seio de uma ordem social inclusiva” (BASTIDE; FERNANDES, 1971, p. 95).

Tal como Ambedkar, Fernandes apostava na modernização do país. Atribuía à urbanização e à industrialização o potencial de derrubar os ranços arcaicos da sociedade escravista, incluindo o velho padrão de relações raciais. Para ele, a abolição da escravidão e a instauração da República propiciavam a elevação da sociedade a um outro patamar, da qual faria parte uma nova constelação de relações raciais, necessariamente mais igualitária. No entanto, ao mesmo tempo teve de constatar que a dominação patrimonialista e o paternalismo não sucumbiram totalmente ao novo sistema. Para Fernandes (1978, I, p. 250), houve a “perpetuação, em bloco, de relações raciais elaboradas sob a égide da escravidão e da dominação senhorial”. Como explicar esse fenômeno?

Fernandes (1987, II, p. 460) tendia a atribuir as dificuldades dos ex-escravos e a permanência das discriminações na moderna sociedade de classes, a “atrasos” e “desajustes”, ou seja, ao fenômeno que ele também chamou de “demora cultural”. Ao constatar que a maioria dos negros teve muitas dificuldades em profissionalizar-se e ajustar-se às condições “modernas” de contrato de trabalho, Fernandes chegou à seguinte conclusão: “[Os negros] não estavam nem estrutural nem funcionalmente ajustados às condições dinâmicas de integração e de expansão da ordem social competitiva” (FERNANDES, 1978 I, p. 56). As desigualdades e os estereótipos que continuavam existindo seriam basicamente, portanto, resquícios da antiga ordem patrimonial. Aqui Fernandes mostra o quanto ele acreditava na força do progresso. Seguindo reflexões de Park, cujas teses sobre o preconceito racial já tinham servido a ele e a Bastide como uma orientação fundamental para a elaboração do projeto de pesquisa da Unesco, Fernandes entendia o preconceito como uma atitude de resistência à mudança, uma manifestação elementar do conservadorismo, uma “reação defensiva” (PARK, 1950, p. 233). Esse seu ponto de vista fica bem explícito num texto publicado em 1969 – “The weight of the past”, no qual se refere, mais uma vez, à perpetuação do preconceito e da discriminação na sociedade de classes como “um fenômeno de atraso cultural”:

(...) as manifestações de preconceito e discriminação raciais nada têm a ver com a competição ou rivalidade entre negros e brancos nem com o agravamento (real ou possível) de tensões raciais. Elas são a expressão de mecanismos que de fato perpetuam o passado no presente. Elas representam a continuação da desigualdade racial tal como se dava no

antigo sistema de castas (FERNANDES, 1969, apud HASENBALG, 1979, p. 74).

Fernandes concebia o sistema de “livre trabalho” como a antítese da escravidão, que ofereceria oportunidades iguais a todos os trabalhadores, sem distinção de sexo, ascendência, raça etc.: “na ordem social capitalista, quebra-se a tendência ao desenvolvimento paralelo da estrutura social e da estratificação racial”, escreve Fernandes (BASTIDE; FERNANDES, 1971, p. 132). Ele lamentava que mesmo em São Paulo, cidade em que os impulsos da modernização eram especialmente perceptíveis, “a situação de raça da ‘população de cor’ ainda não correspond[ia], estrutural e funcionalmente, às possíveis situações de classe segundo as quais se configura, morfológica e dinamicamente, a ordem social competitiva” (FERNANDES, 1987, II, p. 457). A transformação política “do escravo em cidadão”, ocorreu por um decreto, subitamente; já a mentalidade dos envolvidos parecia ter dificuldade de acompanhar o compasso das mudanças que o sistema econômico propunha (BASTIDE; FERNANDES, 1971).

Mas Fernandes não deixava de ter esperança nas forças transformadoras do novo regime econômico e político:

O atraso da ordem racial ficou, assim, como um resíduo do antigo regime e só poderá ser eliminado, no futuro, pelos efeitos indiretos da normalização progressiva do estilo democrático de vida e da ordem social correspondente. (FERNANDES, 1987, I, p. 268)

Além disso, acreditava que a ascensão de “negros e mulatos” se daria, mais cedo ou mais tarde, à medida que estes assimilassem o “‘pathos’ e o ‘logos’ da sociedade competitiva” (FERNANDES, 1987, II, p. 307).

Conexões e conclusões

As sociedades indiana e brasileira são profundamente marcadas por seus passados coloniais. São marcadas por diferenças culturais internas e, sobretudo, por enormes desigualdades sociais. Em cada um dos países, emergiram discursos de líderes políticos e intelectuais que não somente tentavam explicar as tradições locais e o status quo das relações sociais, mas indicavam também propostas políticas a fim de fazer frente aos problemas constatados e, na medida do possível, superá-los. As reflexões e argumentações de Gandhi e Ambedkar, no caso da Índia, e de Freyre e Fernandes, no caso do Brasil, constituem posicionamentos paradigmáticos em seus países, cujos ecos são sentidos até hoje.

Os diversos paralelismos, mas também as divergências em termos de histórias de vida, obras e propostas políticas dos nossos quatro personagens não parecem ser casuais. Ambedkar e Fernandes conheceram pessoalmente a pobreza e a discriminação, e ambos mantiveram intensos contatos com os grupos que defendiam nos seus discursos e escritos. Seus projetos políticos, que não deixavam de apresentar influências marcantes dos ideais de modernização ocidental, exigiam transformações profundas do status quo. Já Gandhi e Freyre, nascidos e criados em âmbitos sociais bem mais privilegiados, não viam, ao contrário de Ambedkar e Fernandes, a necessidade de romper com o modelo sociocultural em si. Suas explicações para as desigualdades existentes indicavam que estas seriam solucionadas por ajustes internos.

Todos os quatro pensadores tinham como preocupação fundamental a construção e a consolidação da nação. Para eles, nação era uma unidade de referência indispensá-

vel para pensar e avaliar diferenças e desigualdades. Nas suas análises, a ideia da homogeneidade aparece implicitamente como um valor e uma meta a ser atingida: seja no plano da nação – igualdade social e de direitos entre todos os cidadãos –, seja no plano da cultura – valores culturais específicos compartilhados por todos. Assim, Gandhi e Freyre operavam com uma noção de cultura essencializada, que estava em sintonia com as teses clássicas do funcionalismo britânico e do culturalismo norte-americano vigentes naquele momento histórico. Valorizava-se implicitamente não apenas a homogeneidade interna, mas também, e sobretudo, o equilíbrio, a coesão e a estabilidade sociais. A identificação da fronteira cultural com a da nação permitiria criar um discurso voltado, no caso da Índia, contra a ocupação colonial britânica, e, no caso do Brasil, contra modelos e interpretações de relações raciais entendidas como forasteiras. O enaltecimento dos padrões e valores da “cultura nacional” traduzia-se também, tanto em propostas que visavam fortalecer supostos núcleos da vida nacional, quanto na desconfiança com relação a projetos de modernização via industrialização.

Gandhi via a aldeia como um núcleo de sociabilidade e autogoverno local (*swaraj*) capaz, não somente de resistir às influências capitalistas consideradas nefastas (individualismo, consumismo) e até desumanas (competição, violência, agressão), mas que também deveria constituir a base para organizar caminhos próprios de modernização. Para este líder espiritual e político, o sistema de castas era outro elemento cultural importante que teria protegido a Índia de processos de desintegração e atomização: teria tido o potencial, não somente de unir os hindus e preservar tradições espirituais valorosas, mas também de frear e

até eliminar conflitos de classes introduzidos pelo mundo ocidental.

Se a enorme importância de Gandhi na luta contra os colonizadores britânicos opõe-se, de certo modo, ao papel que as ideias de Freyre (seu “lusotropicalismo”) tiveram na fase final do colonialismo português, há, no entanto, semelhanças entre os discursos destes dois personagens, que enalteciam a unidade local contra imposições ou ameaças tidas como forasteiras. Em *Casa Grande e Senzala*, Freyre constrói o engenho como célula indivisível e força integradora da sociedade brasileira (“todo um sistema econômico, social, político”; 1994, p. LIII). Para esse sociólogo, o *ethos* brasileiro, que se articulava na família patriarcal, tinha a capacidade de conciliar diferentes e muitas vezes antagônicas tradições culturais e posicionamentos sociopolíticos (“antagonismos em equilíbrio”). E mais do que isso: não somente garantiria a ordem, mas funcionaria também como uma espécie de baluarte contra modelos importados tidos como perniciosos – tanto o liberalismo, que valorizava o individualismo, quanto o sistema classificatório racial bipolar norte-americano –, permitindo assim o desenvolvimento de formas pacíficas próprias de modernização. Foi esta a aposta de Freyre.

Ambedkar e Fernandes, por sua vez, não deixavam de atribuir as constatadas desigualdades e discriminações locais a contextos políticos e econômicos externos, diretamente relacionados à expansão colonial europeia: Ambedkar não deixou de lutar contra o colonialismo britânico, enquanto o Fernandes denunciava as consequências nefastas do escravismo colonial. No entanto, as críticas de ambos dirigiam-se também às respectivas elites locais. Diferentemente dos enquadramentos analíticos de Gandhi e Freyre, que buscavam dar relevo às forças

sociais integrativas, as reflexões e abordagens de Ambedkar e Fernandes privilegiavam iluminar a realidade dos grupos subalternizados, os intocáveis e os negros. Na medida em que Ambedkar e Fernandes os abordavam como unidades analíticas à parte, atribuindo-lhes uma existência própria não passível de ser “diluída” numa suposta cultura nacional uniforme, os preconceitos, as discriminações e inferiorizações sofridas pelos intocáveis e negros ganhavam relevo em suas reflexões. Ambedkar e Fernandes entendiam que o que emperrava as transformações tidas como necessárias em suas sociedades era, justamente, aquilo que Gandhi e Freyre concebiam como “cultura nacional”. Viam nela arcaísmos que tinham de ser combatidos. Se Gandhi retratava a aldeia como berço de resistência contra a cultura do colonizador, e também como utopia social, para Ambedkar (2020) expressava-se nela o paradigma de um sistema social opressor, um “gueto” para os intocáveis: “uma fossa de localismo, um antro de ignorância, estreiteza de espírito e comunalismo” (AMBEDKAR, 2020, apud RUDOLPH, L; RUDOLPH, S., 2006, p. 29). A sociedade hindu obrigava os intocáveis a viverem fora das fronteiras da aldeia; naquele mundo idealizado por Gandhi como “república”, os intocáveis não tinham direito algum, sua única função era servir às castas superiores, destacava Ambedkar.

A superação desses arcaísmos só poderia ocorrer por meio de um processo amplo de modernização em direção a um modo de produção mais racional e impessoal. A implantação de indústrias e, com isso, a consolidação de uma vida urbana, deveria abrir este caminho, fortalecendo assim um contraponto à vida rural concebida como atrasada. Os ideais do Iluminismo orientavam as análises e os projetos de transformação,

tanto de Fernandes quanto de Ambedkar, mesmo que o último tenha procurado ajustá-los, sobretudo no fim de sua vida, a valores e tradições locais que identificava no budismo. Ambos entendiam a modernidade como um movimento universal, que tinha a capacidade de fazer emergir um indivíduo racional, moderno, capaz de autodeterminar-se. Fernandes acreditava que, na medida em que a modernização econômica no país fosse fortalecida, os “atrasos culturais”, inclusive, o chamado “preconceito racial” tenderiam a desaparecer. Já Ambedkar, ao defender a igualdade como o elemento mais importante do *ethos* iluminista moderno, opunha-se com veemência ao sistema de castas que, na sua avaliação, era o maior empecilho para criar uma sociedade mais justa, em que todos os cidadãos poderiam contar com os mesmos direitos.

Para garantir a implementação dos valores básicos iluministas defendidos como princípios universais e, dessa forma, combater desigualdades e discriminações, seria preciso, de acordo com Ambedkar e Fernandes, fortalecer o Estado de direito. Assim, nas reflexões destes pensadores, o Estado-nação torna-se um instrumento essencial para a realização do objetivo político central: criar uma sociedade mais igualitária, induzindo processos de “emancipação” que incluam também os grupos subalternizados.

Os pensadores escolhidos neste ensaio podem ser vistos também como representantes paradigmáticos de tradições de pensamento acerca da análise das diferenças e das desigualdades em cada um dos seus contextos sociais. Uma tradição que tende a essencializar uma suposta cultura nacional opõe-se a outra que opera com uma concepção essencializada dos grupos – ou classes – inferiorizados. Se a primeira está em certa sintonia com as teses clássicas do

pensamento antropológico que focava o tema da diversidade, em detrimento de uma maior sensibilidade em relação às relações de poder e às desigualdades, a segunda harmoniza bem com as clássicas teses sociológicas da modernização, que privilegiam a compreensão das desigualdades sociais e também da possibilidade de superá-las, colocando, porém, reflexões sobre diferenças de outra ordem (sobretudo aquelas referentes a outras cosmovisões) em segundo ou terceiro plano. Nos dias atuais, podemos observar uma espécie de reatualização desses posicionamentos históricos oposicionais nas discussões em torno da implementação de políticas públicas de combate às desigualdades; ou, mais especificamente, nas divergências entre a fundamentação dos argumentos que defendem as chamadas políticas públicas universalistas, e as premissas teórico-conceituais que orientam aqueles discursos em prol de políticas focalizadas e afirmativas.

Teses pós-estruturalistas, bem como concepções mais dinâmicas de cultura e de identidade desenvolvidas por antropólogos, desde a década de 1970, começaram a pôr em xeque as noções substancialistas de diferença que orientavam as análises dos nossos quatro personagens, cada um à sua maneira. Sobretudo os chamados estudos pós-coloniais empenharam-se em mostrar que termos como raça, cultura, casta, nação, negro e branco não devem ser entendidos como categorias do mundo da natureza. Tais estudos têm buscado revelar nexos entre a emergência dessas categorias e os contextos coloniais específicos marcados por relações de poder. Para compreendermos as diferentes dimensões dessas categorias, cuja função principal é identificar, isto é, incluir e excluir sujeitos e grupos humanos, seria necessário levarmos a sério os mundos de sig-

nificados específicos (cosmovisões) ou, se preferirmos uma perspectiva analítica mais foucaultiana, os “regimes de verdade” particulares e as disputas em torno do alcance, ou seja, da validade dos termos em questão.

Portanto, não têm faltado alertas e denúncias acerca dos efeitos analíticos simplificadores e da emergência de posicionamentos fundamentalistas que naturalizações de categorias analíticas e identitárias são capazes de respaldar. O fato de as diversas formas de naturalização de fenômenos sociais serem hoje criticadas por grande parte dos pesquisadores contemporâneos, não conseguiu eliminar “deslizes”: não significa que sob um verniz antiessencialista (sob declarações em prol do uso não naturalizado das categorias sociais, modos de olhar para diferenças e desigualdades bem próximos daqueles propagados por Gandhi, Freyre, Ambedkar e Fernandes), tenham perdido sua força, nem na arena de reflexão estritamente acadêmica, e muito menos na da ação política concreta. No mundo contemporâneo marcado por polarizações extremas – até pouco tempo inimagináveis –, entre a defesa de políticas de identidade que, por vezes, está vinculada à reivindicação de reconhecer o “lugar de fala” como uma esfera epistêmica própria, de um lado, e populismos autoritários de direita e fundamentalismos religiosos que exigem que as “minorias” se subjuguem aos valores e às vontades da “maioria”, de outro, concepções essencialistas de pertencimento grupal e de tradições cultural-religiosas desenvolvidas em épocas anteriores reemergem de forma transfigurada em diversos discursos políticos (militantes e acadêmicos), e ganham nova importância social.

Referências

AMBEDKAR, B. R. Annihilation of Caste. Annual conference of the Jat-Pat-Todak Mandal of Lahore, Bombay: B.R. Kadrekar, p. 1-69, 1944a [1936].

AMBEDKAR, B. R. Buddha or Karl Marx. In: DR. BABASAHEB AMBEDKAR INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR EDUCATION. Japan. Digital Publication, 1956, p.1-22, 1956.

AMBEDKAR, B. R. Which is worse? Slavery or untouchability? (12.02.1944b). In: SELECTED WORKS OF DR. B.R. AMBEDKAR. p. 4551-4566. Disponível em: <https://judicialacademy.nic.in/knowledge-gateway/collected-works-of-dr-b-r-ambedkar>.

AMBEDKAR, B. R. Who were the Sudras; The Untouchables: Who Were They and why They Became Untouchables? New Dehli: Dr. Ambedkar Foundation, 2020 [1948]. In: DR. BABASAHEB AMBEDKAR WRITINGS AND SPEECHES, v. 7, 2013.

AMBEDKAR, B. R. Untouchables or the Children of India's Ghetto: Dr. Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches, v. 5, editado por MOON, Vasant, Nova Delhi: Dr. Ambedkar Foundation, p.1-516, 2014 [1935].

ANDERSON, B. Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism. London: Verso, 1983.

ANDREWS, C. F. Mahatma Gandhi. His Life and Ideas. New Delhi: Radha Publication, 1996.

ANDREWS, G. R. Democracia racial brasileira 1900-1990: um contraponto americano. Estudos Avançados. São Paulo, v. 11, n. 30, p. 95-115, 1997.

BASTIDE, R.; FERNANDES, F. Brancos e negros em São Paulo. São Paulo: Nacional, 1971.

BASTOS, É. R. As criaturas de Prometeu. Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira. São Paulo: Global, 2006.

BAYLY, S. Caste, society and politics in India from the eighteenth century to the Modern Age. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

- BHAGWAT, V. *Feminist Social Thought: An Introduction to Six Key Thinkers*. New Delhi: Rawat Publications, 2005.
- CAMPOS, M. J. Arthur Ramos. *Luz e sombra na antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Edições Biblioteca Nacional, 2004.
- CHÁIREZ-GARZA, J. F. BR Ambedkar, Franz Boas and the Rejection of Racial Theories of Untouchability. *South Asia: Journal of South Asian Studies*, v. 41, n.2, p.281-296, 2018.
- DESAI, A.; VAHED, G. *The South African Gandhi: Stretcher-Bearer of Empire*. Stanford: Stanford University Press, 2016.
- DIRKS, N. *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Ática, v. 1 e 2, 1978.
- FERNANDES, F. *Significado do protesto negro*. São Paulo: Cortez, 1989.
- FREYRE, G. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro: Record, 1992.
- FREYRE, G. *Sobrados e mucambos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1951.
- FREYRE, G. *Racismo no Brasil? Folha de São Paulo*, 06 de maio de 1979.
- FULLER, C. Caste. 2003. *In: DAS, Veena (Org.) The Oxford India Companion to Sociology and Social Anthropology*. Oxford: Oxford University Press, p. 477-501, 2003.
- GANDHI, M. K. Fourfold division of Society and four stages of life. *Harijan*, 28-9, p. 260-261, 1934.
- GANDHI, M. K. *The Essential Writings of Mahatma Gandhi*. Oxford: Oxford University Press. 1991.
- GANDHI, M. K. *The Collected Works of Mahatma Gandhi (Electronic Book)*, New Delhi, Publications Division Government of India, 1999, v. XXII (15 nov. 1920 a 05 abr. 1921); v. XXXIII (25 set. 1925 a 10 fev. 1926); e v. LXIX (16 maio 1936 a 19 out. 1936). Disponível em: <https://www.gandhiashramsevagram.org/gandhi-literature/collected-works-of-mahatma-gandhi-volume-1-to-98.php>, 1999. Acesso em: 25 jun. 2021.
- GARCIA, S. G. *Destino ímpar. Sobre a formação de Florestan*. São Paulo: Editora 34, 2002.
- GUIMARÃES, A. S. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Editora 34, 2002.
- HASENBALG, C. A. *Discriminações e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- HIRSCHFELD, M. *Racism*. London: Victor Gollancz, 1938.
- HOBBSBAWM, E. J. *Nations and Nationalism since 1789: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- MANIFESTO DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA. Aprovado por aclamação em Sessão Extraordinária, de 28 de agosto de 1942. Rio de Janeiro. Disponível em: https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=ARQ_GC_B&PagFis=8395. Acesso em: 20 set. 2020.
- OMVEDT, G. 2004. *Ambedkar: Towards an Enlightened India*. London: Penguin.
- PARK, R. E. *Race and culture*. New York: The Free Press, 1950.
- RUDOLPH, L. I.; RUDOLPH, S. H. *Postmodern Gandhi and other essays. Gandhi in the world and at home*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.
- SANTOS, J. A. *Intelectuais brasileiros e esporte*. São Paulo: Clube de Autores, 2010.
- VIVEKANANDA, S. *The Complete Works of Swami Vivekananda*. Ashrama, Advaita (Org.), Delhi: Ramakrishna Math & Ramakrishna Mission, 2006.

RESUMO

As sociedades indiana e brasileira apresentam diversas diferenças, mas compartilham também semelhanças que, em boa parte, têm a ver com seus passados coloniais. São marcadas por diferenças culturais internas e sobretudo por enormes desigualdades sociais. Em cada um dos países, emergiram discursos de líderes políticos e intelectuais que buscavam não somente explicar as tradições locais e o status quo das relações sociais, mas indicavam também propostas políticas para combater os constatados problemas. Este artigo propõe focar os discursos de quatro personagens importantes, responsáveis pela elaboração de abordagens que se tornariam referências paradigmáticas nas discussões em cada um dos países: Gandhi versus Ambedkar; Freyre versus Fernandes. A análise busca apontar para oposições e paralelismos nos mais diversos planos, mas sobretudo nos modos como os pensadores lidavam com os tópicos diferenças e desigualdades.

PALAVRAS-CHAVE

Diferença. Desigualdade. Construção da nação. Índia. Brasil.

ABSTRACT

Indian and Brazilian societies present many differences, but they also share similarities that largely relate to their colonial past. They are marked by internal cultural differences and above all by huge social inequalities. In each country, discourses of political and intellectual leaders emerged who sought not only to explain local traditions and the status quo of social relations, but also to suggest political proposals to combat the perceived problems. This article aims to focus on the discourses of four important personalities responsible for the elaboration of approaches that would become paradigmatic references in the discussions in each of the countries: Gandhi vs. Ambedkar; Freyre vs. Fernandes. The analysis seeks to point to oppositions and parallels in the most diverse planes, but especially in the ways in which these thinkers dealt with the topics of differences and inequalities.

KEYWORDS

Difference Inequality. Nation-building. India. Brazil.

Recebido em: 29/08/2021

Aprovado em: 30/12/2022

