

## Ruptura das ilusões: a revolução de Velutha em ‘O deus das Pequenas Coisas’ (1997), de Arundhati Roy

### Illusions rupture: Velutha’s revolution in ‘The God of Small Things’ (1997), by Arundhati Roy

Tais Leite de Moura<sup>1</sup>

#### Resumo

‘O Deus das Pequenas Coisas’ (1997), de Arundhati Roy, tem Velutha como principal representante das minorias: além de negro e de origem humilde, pertence ao grupo dos intocáveis (ou Dalits) da Índia, cujo contato é evitado por serem considerados impuros. Ele apresenta atitudes consideradas subversivas pelos outros personagens, pois junta-se ao partido comunista de sua cidade, mantém relações com uma tocável, e possui um comportamento confiante e desafiador. Este artigo tem como objetivo explicar como a falta de mudanças concretas no período pós independência configura um trauma cultural para as castas catalogadas na Índia, incitando deste modo os atos e a conduta transgressora de Velutha ao longo da narrativa. A teoria de trauma cultural de Sztompka (2000) e o conceito de anomia de Merton (1938) se juntarão a dados obtidos por Ramaiah (2007) e Joseph (2010) para mostrar que Velutha simboliza a gênese desta rebelião dos Dalits. Ao compreenderem que as mudanças provocadas pela independência não alcançaram seu grupo cultural, decidiram rebelar-se, criar seus próprios partidos e reivindicar mudanças sociais concretas.

**Palavras-chave:** Transgressão. Trauma cultural. Intocabilidade

#### Abstract

‘The God of Small Things’ (1997), by Arundhati Roy, has Velutha as the main representative of the minorities: he is black, from a poor background and belongs to the untouchable (or Dalit) group from India, whose contact is avoided for being considered impure. He exhibits a behavior that is considered subversive by the other characters, because he joins the communist party in his city, has sexual relations with a touchable woman and portrays a confident and challenging personality. This article aims to explain how the lack of concrete changes in India post-independence period constitutes a cultural trauma for the scheduled castes, thus causing Velutha’s transgressive acts and behavior throughout the narrative. Sztompka’s (2000) cultural trauma theory and the concept of anomie by Merton (1938) will combine with the data obtained by Ramaiah (2007) and Joseph (2010) to show that Velutha symbolizes the genesis of this Dalit rebellion. This group rebelled when they came to realization that the changes brought by independence weren’t meant to reach them, resulting in the creation of their own parties and the claim for concrete social changes.

**Keywords:** Transgression. Cultural trauma. Untouchability

---

<sup>1</sup> Mestre em Estudos Linguísticos e Literários em Inglês - Departamento de Letras Modernas. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5234-5391>.

Recebido em: 29/06/2020

Aceito em: 26/01/2021

## Introdução

O romance *O Deus das Pequenas Coisas* (1997), de Arundhati Roy<sup>2</sup>, explora variados temas através da narrativa melodramática de uma família indiana nos anos de 1969 e 1993, tais como o sistema de castas, a situação política e cultural no período pós-independência e o machismo disseminado no país. Uma de suas principais características é o comportamento transgressivo de alguns personagens menores: a divorciada Ammu, os gêmeos rejeitados pela avó Estha e Rahel e o intocável Velutha<sup>3</sup>.

As transgressões a serem analisadas neste artigo são: a entrada de Velutha no partido comunista de sua cidade, sobre a qual a narrativa não oferece uma explicação, apesar de detalhar o movimento pós-independência, e o comportamento do personagem em relação aos tocáveis. Estas rupturas representam uma gênese dos movimentos Dalits após 1970, e mostram como a independência falhou em proteger este grupo cultural.

Este trabalho está dividido em três partes: na primeira, os conceitos de trauma cultural e anomia serão descritos e relacionados com a independência da Índia; na segunda, o surgimento de partidos Dalit a partir de 1970 será explorado; na terceira, as transgressões de Velutha serão analisadas e associadas com o nascimento da revolução Dalit.

## Independência da Índia: o trauma cultural motriz

Antes de desenvolver a hipótese de que a falta de mudanças no período após a independência da Índia seja o principal motivo das transgressões em nível sociopolítico, se faz necessário explorar o conceito de trauma cultural. Em termos médicos, um trauma é “[...] o impacto de um evento súbito, deixando efeitos destrutivos e duradouros no corpo, incapacitando-o em certos aspectos” (SZTOMPKA, 2000, p. 451). Um trauma pode acontecer como uma reação a um evento e pode ser analisado individual ou coletivamente. Alexander (2004) afirma que “Para traumas emergirem no nível da coletividade, as crises sociais devem tornar-se crises culturais” (p. 10), onde exemplos evidentes seriam o

---

<sup>2</sup> Arundhati Roy (Índia, 1961), ganhadora do Man Booker Prize de 1997, é autora de dois romances e de artigos, ensaios e discursos onde aborda problemas locais e globais: “Let us hope darkness has passed” (2004) e “Capitalism: a Ghost Story” (2014) são alguns exemplos. Em 2014 escreveu a introdução da nova edição de *Aniquilação das Castas*, de Ambedkar (DEB, 2014) e seu segundo romance, *The Ministry of Utmost Happiness* (2017) figura personagens periféricos, como Anjum, uma transexual.

<sup>3</sup> Como o próprio nome diz, os intocáveis são um grupo cujo contato é evitado ao máximo devido ao chamado sistema de castas, que vem da tradição hindu e dita quais vestimentas, hábitos alimentares, ocupações e interações cada membro de determinada casta pode ter com os outros. Elas podem ser divididas em quatro grupos principais: brâmanes, xátrias, vaixás e sudras (JENSEN, 1991). Os intocáveis são excluídos desta classificação e, considerados poluídos, realizam trabalhos inferiores aos feitos pelos Sudras, como limpadores de privadas e esgoto e varredores (DHARWADKER et al., 2012). Apesar do termo Dalit significar ‘quebrado’, é utilizado pelos membros dessa casta e incorpora a opressão sofrida por eles (VIJ, 2018). Este artigo então utilizará os termos ‘Dalits’ e ‘castas catalogadas’; ‘intocáveis’ será utilizado nos trechos relacionados ao romance, que o contrapõe com o vocábulo ‘tocável’.

Holocausto, a escravidão dos africanos, ou as deportações para os *gulags* em 1941, sofridas pelos residentes dos países bálticos.

Para que seja diferenciado do trauma individual, existem alguns requisitos para se utilizar a denominação de trauma cultural. A princípio, um grupo ou coletividade deve reivindicar - através de representações, narrativas, ou exigências - a validação do trauma sofrido. Como num discurso, apresentam-se os seguintes componentes: o locutor, o público e a situação. É também necessário que o relato desta coletividade se torne a narrativa dominante, de forma que seja reconhecido na sociedade, quando então medidas devem ser tomadas a fim de que o trauma seja sempre recordado e nunca repetido: pelos perpetradores e vítimas, mas também por aqueles que não participaram do evento (ALEXANDER, 2004).

Para Sztompka (2000), o trauma coletivo deve ser compartilhado: o indivíduo deve entender que há uma similaridade entre a sua situação e a do outro, e assim podem conversar sobre o ocorrido, trocar informações, identificar causas, etc. (p. 160) Há uma variedade de acontecimentos que podem provocar um trauma cultural, sendo os mais comuns os conflitos tais como rebeliões, guerras, mudanças resultantes de golpes e mesmo de rebeliões bem-sucedidas podem também acarretar perturbações coletivas.

Este trabalho baseia-se no conceito de cultura oferecido por Rapport e Overing (2000), entendida como um sistema de significados simbólicos compartilhados entre indivíduos tais como valores, crenças, língua, tradições, realidade na qual os seres humanos vivem e morrem (p. 95). Velutha pertence ao grupo cultural dos Dalits, que será tomado em seu entendimento amplo, sem priorizar sua heterogeneidade e subdivisões, já que a realidade do sistema de castas atinge os intocáveis em sua maioria, independente do grupo específico ao qual pertença. De acordo com Charleaux (2018), 25% da população indiana pertence à subcasta Dalit. Nesta parcela estão inclusos os seguidores do hinduísmo, budismo, islamismo, cristianismo, entre outros (SVRIVASTAVA, 2014). Aqueles que não se consideram hindus sofrem com o castismo na mesma intensidade daqueles que o seguem.

A mudança social como trauma cultural será o principal motivo para justificar o impacto sentido pelos Dalits, considerando que uma transição pode acarretar traumas culturais em diversas comunidades, tanto aquela cuja perspectiva é negativa quanto revoluções bem-sucedidas (SZTOMPKA, 2000). Até meados do século XIX, transformações sociais carregavam somente uma implicação positiva (SZTOMPKA, 2000, p. 156). Contudo, naquele mesmo século, uma nova vertente surgiu, argumentando que o progresso também trazia perdas sociais: “[...] as pessoas dão valor à segurança, previsibilidade, continuidade, rotinas, e rituais em suas vidas” (SZTOMPKA, 2000, p. 157).

O autor descreve características a serem observadas para que uma mudança social possa ser considerada culturalmente traumática:

- 1 Tal mudança é marcada por uma *qualidade temporal* – é repentina e rápida.
- 2 Tem *substância e âmbito* específicos – é radical, profunda, abrangente [...].
- 3 Tem *origens* específicas – é percebida como imposta, exógena, vindo de fora, como algo que nós mesmos não contribuimos [...] [nós ‘sofremos’ traumas [...]]
- 4 É encontrado com uma *moldura mental* específica – é percebida como inesperada, imprevisível, surpreendente, chocante, repulsiva (SZTOMPKA, 2000, p. 452).

O essencial é que um coletivo que compartilhe valores e tradições exija que ações sejam devidamente reconhecidas em relação a tais eventos, com alguma reparação aos prejudicados. A estagnação da situação das castas mais baixas depois da mudança social e política causada pela independência da Índia pode ser vista como a motivação maior capaz de provocar as transgressões de Velutha.

As mudanças sociais engendram um choque nos seguintes parâmetros, de acordo com Sztompka (2000, p. 161): “Os choques de mudança podem reverberar na área de valores e normas afirmados, padrões e regras, expectativas e papéis, ideias aceitas e crenças, formas narrativas e significados simbólicos, definições de situações e estruturas de discurso”. As expectativas que os diferentes grupos de castas catalogadas tinham em relação à independência eram similares: a extinção definitiva do sistema de castas e a melhora das condições para todas as minorias. Além da libertação do império britânico - que mantinha uma política de não-intervenção na época, a Constituição estava sendo elaborada com a ajuda de Ambedkar, um intocável que lutava pelos direitos das tribos e castas catalogadas, desejo de eliminar o enorme peso que os vocábulos Dalit/ intocável/ *Paravan* carregavam.

Como enfrentar um trauma cultural? Há diversos modos de lidar com esta condição, já que um evento pode afetar diferentes indivíduos de maneiras distintas (SZTOMPKA, 2000). Para entender mais profundamente como o processo de (tentativa de) superação de um trauma acontece, o autor emprega o conceito de “anomia” de Robert Merton (1938), no qual a sociedade pode compartilhar objetivos entre si, sem oferecer as mesmas oportunidades, gerando assim indivíduos antissociais e rebeldes. A anomia poderia então ser entendida como trauma cultural trazido por uma mudança social para a qual Sztompka propõe quatro adaptações mais comuns: inovação, rebelião, ritualismo e retirada. (SZTOMPKA, 2000).

A inovação pode tomar formas variadas de socialização, engajamento através da educação, patrocínio para eventos que modifiquem parcialmente o paradigma cultural de uma sociedade (*Id. Ibid.*), sendo distinta das outras adaptações ao aspirar um sucesso futuro, mesmo que as chances sejam mínimas. (MERTON, 1938). A rebelião acontece quando a frustração com a situação marginal do indivíduo leva a uma tentativa de introduzir uma nova ordem social (*Id. Ibid.*), e Sztompka (2000, p. 168) exemplifica modos de se rebelar contra o trauma: “Movimentos contraculturais, grupos políticos anárquicos, e algumas seitas religiosas fornecem as melhores ilustrações desta adaptação”. O ritualismo seria uma assimilação quase completa das demandas sociais, ou um retorno a tradições e rotinas já estabelecidas (*Id. Ibid.*), diferenciado da retirada, uma total negação do trauma, um tipo de repressão.

É possível afirmar que as atitudes de Velutha se encaixam na rebelião, uma tentativa de emancipação através de movimentos contraculturais ou grupos políticos. Quando o personagem se junta ao partido comunista de sua cidade – apesar da filiação ser comum no ano de 1969, Velutha dá um passo concreto a fim de superar os resultados do trauma cultural causado pela independência da Índia.

A crítica literária Mukherjee (1971, p. 43) afirma que a mudança social foi um processo: “[...] a história da independência da Índia e a formação da Nação constituem um processo ideológico e emocional que afetou todo o subcontinente”. Da independência, não se pode alegar que foi repentina (havia uma data para a saída do colonizador) nem liderada pelas camadas mais populares da sociedade (apesar de ter mobilizado variadas classes).

Os quatro nomes mais relevantes por trás destas mudanças são: Mohandas Gandhi, da casta Vaixá; Bhimrao Ambedkar, sem-casta e intocável; Jawarhalal Nehru, da casta Brâmane; e Muhammad Jinnah, muçulmano. O Congresso formado por políticos indianos foi também uma peça-chave ao tentar por diversas vezes sancionar leis e elaborar tratados para que a colônia fosse libertada.

Nanda (1998) explica que o período de maior resistência contra o colonialismo inglês aconteceu entre os anos 1937 e 1947, com o 'Quit India Movement', resolução cuja intenção era terminar com o domínio britânico no país, considerado o auge do antagonismo entre as duas nações. A resposta da Inglaterra foi rápida: horas após a aprovação da resolução, muitos líderes do Congresso foram presos e estima-se que até o fim de 1942 cerca de 66.000 pessoas haviam sido detidas ou presas na luta pela independência (NANDA, 1998).

Na mesma época, iniciava-se a jornada para a separação que culminaria no desastre da Partição por Jinnah, mais conhecido como o fundador do Paquistão, membro do Congresso que estimulou a divisão entre islamismo e hinduísmo. Jinnah afirmava que os muçulmanos eram uma minoria excluída na Índia, acusação verdadeira no passado e ainda no presente, e com o apoio da população muçulmana e através do descarte de outras soluções para as diferenças religiosas, seu projeto foi levado adiante. (DALRYMPLE, 2015).

O movimento de libertação da Índia é de certa maneira contraditório. Por um lado, conflitos (políticos e físicos) com o Império Britânico em pequena escala e, por outro, o próprio Congresso (juntamente com a Inglaterra) num embate responsável por muitas fatalidades, além do sofrimento cujos ecos reverberam até a atualidade em ambos os países:

Enquanto o regime britânico havia sido marcado por revoltas violentas e supressões brutais, o exército britânico foi capaz de sair do país com quase nenhum tiro dado e apenas sete mortes. Igualmente inesperada foi a ferocidade do banho de sangue que se seguiu (DALRYMPLE, 2015, s/p).

Existem alegações de que o início da animosidade entre os dois grupos religiosos teria sido provocado em parte pelos ingleses, pois ao longo de seu império, haviam dividido pela religião comunidades que antes viviam em equilíbrio, fazendo com que os devotos de ambas as religiões comessem a questionar suas diferenças (*Id. Ibid.*).

Enquanto Jinnah ascende como figura polêmica na concepção de um dos maiores massacres da história indiana, do outro lado surge seu oposto: Gandhi, figura mundialmente conhecida pela luta da Índia contra o domínio inglês. Sob sua liderança, o movimento de desobediência civil iniciado em 1919 se estendeu até a independência, a partir do espírito de *satyagraha*, que pregava a prática de autodisciplina, a não cooperação com o oponente e a resistência sem retaliação. O líder pregava uma Índia livre em muitos aspectos, angariando o apoio das massas, das classes mais altas e do Congresso (NANDA, 1998).

Mesmo concordando com Gandhi em relação à Partição, Ambedkar configurava um grande adversário, principalmente quando o assunto eram os sem-casta (ROY, 2014). O "pai da Constituição", como é conhecido até hoje, nasceu intocável e desafiou paradigmas e indivíduos para conseguir a posição de redator da Constituição indiana, alegando que o Congresso se concentrava apenas nas castas e classes mais altas. Em um de seus discursos, ele afirma: "A questão sobre se o Congresso luta pela liberdade tem pouca importância se comparada à questão que indaga de quem é a liberdade pela qual o Congresso está lutando" (AMBEDKAR apud ROY, 1945, s/p).

No período das lutas pela independência, Ambedkar era um dos únicos representantes dos Dalits que ocupava uma posição mais alta na política, servindo como um porta-voz dos sem-casta. Gandhi inspirava através de suas atitudes pacíficas e clamando por um povo unido e livre, mas Ambedkar detinha uma visão mais pessimista sobre o futuro e sabia que os hindus pertencentes às castas mais altas dominavam o povo e que, possivelmente, a aniquilação das castas por ele idealizada não constava nos planos de Gandhi.

Nehru, o primeiro ministro da Índia pós-independência, foi seguidor de Gandhi na luta contra os ingleses e na propagação da resistência pacífica. Assim como Ambedkar, lutou para que a Constituição protegesse os membros das castas catalogadas. No entanto, em seu período como primeiro ministro, Nehru tentou estabelecer a paz na Caxemira e se dedicou a outras questões, como “(...) valores e pensamento modernos [...] insistiu numa unidade básica indiana e, diante da diversidade religiosa e étnica, levou a Índia para uma moderna era de inovação científica e progresso tecnológico” (BIOGRAPHY, 2017).

A Constituição foi redigida com uma grande quantidade de considerações sobre os Dalits e a independência se deu em quinze de agosto de 1947, transformando o país social e politicamente, uma libertação das amarras do império inglês. Houve mudanças tanto para os “grandes” quanto para os “pequenos”, mas ao se analisar os períodos posteriores, observa-se que a realidade das castas catalogadas não melhorou o suficiente. Mesmo com o fim do domínio britânico e leis e proteções dirigidas, o sistema de castas era ainda presente na sociedade contemporânea indiana, ainda que de forma mais sutil.

Assim como retratado em *O Deus das Pequenas Coisas*, a exclusão social e cultural dos Dalits não acabara por completo. O hinduísmo se recusava a modificar sua base configurando-se não só como religião, mas também um estilo de vida, cujo sistema está enraizado no cotidiano de todos:

[...] para milhões de Hindus de todas as castas, incluindo intocáveis, o Hinduísmo é em sua prática um modo de vida que impregna tudo – nascimento, morte, guerra, casamento, poesia, dança. É sua cultura, e sua própria identidade (ROY, 2014, p.56).

Ambedkar pensava de maneira similar em relação à *Aniquilação das castas*: para ele, o fim das castas só aconteceria com o fim do hinduísmo, que por sua vez possui uma lista de regras seguidas por parte considerável da população indiana, onde um elemento, a religião, eventualmente levava ao outro, o sistema de castas, sendo assim um objetivo ideal, mas utópico, a extinção de ambos (*Ibid*, 2014).

Depois de conflitos internos e externos, o grande momento chegara, quando estariam libertos das imposições da Inglaterra, com a perspectiva de um futuro de dias mais felizes. Quinze de agosto de 1947 veio e se foi e, em 1950, a Constituição entrou em vigor e, graças à colaboração de Ambedkar, as castas e tribos catalogadas tiveram estabelecidos muitos de seus direitos atuais, que já existiam de forma parcial anteriormente, residindo o problema na aplicação efetiva das leis.

A Constituição propunha uma sociedade democrática e igualitária, cujo artigo 17, por exemplo, declarava: “A intocabilidade é abolida e sua prática em qualquer forma é proibida. O fortalecimento de qualquer incapacidade oriunda da intocabilidade é uma ofensa punível de acordo com a lei” (RAMAIAH, 2007, p. 29). O artigo 46, por sua vez, expressava: “O Estado deve promover com cuidado especial os interesses educacionais e econômicos das

seções mais frágeis da população e, em particular, das castas catalogadas e tribos catalogadas, e deve protegê-las da injustiça social e de todas as formas de exploração” (*Ibid.*, p. 28-29).

Os direitos eram clara e plenamente assegurados na redação das leis (RAMAIAH, 2007), como o artigo 15, que enunciava que nenhum cidadão poderia ser sujeito a restrições como o acesso a lojas, restaurantes públicos, hotéis e locais de entretenimento público e uso de poços, tanques, estradas, locais de estadia pública ou para o uso geral, e também o artigo 29, que proibia qualquer instituição educacional de negar a admissão de qualquer indivíduo devido a raça, casta, religião ou língua. Pelos exemplos mencionados, percebe-se que as leis estabeleciam a proteção das castas catalogadas. Além destes artigos preambulares, houve ainda alguns atos posteriores que introduziram mais vantagens aos intocáveis, constituindo assim a eliminação do sistema que moldou por tanto tempo a sociedade indiana.

O ato de 1955 da Proteção de Direitos Cívicos (PCR Act) foi o primeiro a aperfeiçoar o artigo 17 e resultou numa lei especial denominada “O Ato (das infrações) da Intocabilidade de 1955” (RAMAIAH, 2007, p. 30), havendo uma emenda em 1976 que o renomeou para “Ato da proteção dos direitos cívicos”, além de outras adições em 1977 e 1989 (RAMAIAH, 2007, p. 30). Como se pode constatar, não faltaram leis, emendas e atos para a proteção e assistência aos pertencentes às castas catalogadas, mas como exemplifica o tratamento dado a Velutha, a seu pai e irmão no romance ambientado em 1969, a independência teve um efeito parcial e retardado para os intocáveis.

## **Ruptura das ilusões**

Como foi o período pós-independência para os Dalits? Primeiro, houve a Partição que resultou em diversos traumas ainda presentes em conflitos atuais, mas também houve um período de maior contentamento experimentado pelos pertencentes às subcastas e os sem-casta, numa nova Índia onde todos seriam iguais. Tal condição não perdurou para os intocáveis, pois logo compreenderam que sua situação era análoga à vivida no período anterior à independência; no mais, havia ainda aqueles que ignoravam a existência da desigualdade com os sem-casta. Mesmo a conversão para outras religiões, ato comum entre os Dalits séculos antes da emancipação da nação (ROY, 2014), não os poupava do peso do sistema de castas ainda prevalente.

Em *O Deus das Pequenas Coisas*, a condição destes convertidos depois de 1947 está presente:

Quando os britânicos chegaram a Malabar, um grupo de *paravans*, *pelayas* e *pulayas* [...] 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 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 [...] 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).

As castas catalogadas são em sua maioria “Deuses das Pequenas Coisas”, sem deixar pegadas na areia, ondulações na água ou imagens no espelho. Assim como Velutha, lutam para serem ouvidos em uma nação de variedade imensa de vozes, tentando compreender seu lugar em uma sociedade que, por vezes, tenta ajudá-los (a criação das leis de proteção às castas catalogadas é um exemplo), mas, por outras, os exclui através de um sistema formado há milhares de anos.

Para entender melhor a movimentação dos intocáveis no período pós-independência, principalmente na região de Kerala (onde o romance se passa), serão utilizados aqui alguns dados fornecidos por Joseph (2010) sobre os movimentos das castas catalogadas depois de 1947 e suas principais reivindicações. É bom lembrar que, assim como o personagem de Velutha, outras pessoas também se utilizaram do recurso da rebelião de Merton (1938), procurando superar o trauma parcialmente fracassado da libertação da Índia do subjugo inglês.

Segundo Joseph (2010), somente em 1970, um ano após o falecimento do personagem Velutha, as organizações de diferentes partes do Estado ressurgiram com maior força. Um dos motivos para tal inércia seria a falta de líderes intocáveis com magnetismo e força suficientes para influenciar seus iguais (JOSEPH, 2010). O segundo motivo, foco deste artigo, se deve ao fato de que houvera a princípio uma esperança de que os intocáveis seriam beneficiados com a nova Constituição: “Outra razão para a inatividade dos movimentos Dalits durante esse período pode ter sido criada pela crença de que a independência traria as mudanças necessárias nas condições das castas oprimidas (JOSEPH, 2010, p. 112).

Entre 1947 e 1970, alguns partidos comunistas investiram em auxílio à educação para as castas catalogadas visando apoio futuro, com a construção de bibliotecas nas vilas, o incentivo à participação de fazendeiros em publicações locais e a criação de clubes de leitura (JOSEPH, 2010). Explica-se assim a forte presença destes partidos em Kerala em 1969, tal como ocorre em *O Deus das Pequenas Coisas*. Esse auxílio pedagógico teria proporcionado aos intocáveis um aumento de salário, a propriedade de algumas porções de terras e maior facilidade para ingressar no mercado de trabalho, tendo então por consequência o surgimento de mais indivíduos com um comportamento similar ao de Velutha: “Eles tornaram-se mais conscientes de seus direitos e mostravam sinais de autoafirmação e resistência” (JOSEPH, 2010, p. 113).

Apesar das melhorias trazidas às castas catalogadas, na essência, a condição social delas permanecia a mesma e, assim como Velutha no partido liderado pelo Camarada Pillai, não detinham voz nas decisões importantes: “Eles eram politicamente isolados e explorados pelo partido” (JOSEPH., p. 114), em referência principalmente aos partidos comunistas em Kerala depois de 1947. Nos dias atuais, a comunidade intocável é mais atuante com muitos deles abandonando partidos influentes no país; Joseph (2010) menciona partidos notáveis surgidos no final da década de 60 e que continuaram até o final dos anos 80: Kerala Stipendiary Students Association (KSSA), Kerala Harijan Students Federation (KHSF), Socially Economically Educationally Depressed Indian Ancient Natives (SEEDIAN) e National Dalit Liberation Front (NDLF)<sup>4</sup>. Estas têm em comum a essência de seu objetivo: a ampla proteção das castas catalogadas. As exigências são semelhantes: construção de uma

---

<sup>4</sup> Tradução na ordem em que aparecem: Associação dos Estudantes Remunerados de Kerala; Federação dos Estudantes Intocáveis de Kerala; Nativos Seculares Social, Econômica e Educacionalmente Deprimidos; Frente de Liberação Nacional Dalit.



estátua de Ambedkar em frente à Assembleia Legislativa de Kerala, cotas em instituições de ensino, vagas de emprego nos setores privado e público, assistência social do governo, proteção de seus interesses e disponibilização de lotes de terra (JOSEPH., p. 114).

Observa-se que a rebelião teorizada por Merton (1938) esteve presente na região de Kerala, onde o romance é ambientado e os movimentos se fortaleceram a partir de 1970. Velutha seria a representação da gênese desta revolução (mesmo que tímida), no momento em que as castas catalogadas saíam dos grandes partidos para se juntarem a seus pares e lutarem pelos mesmos ideais. Em 1969, o personagem Velutha é apresentado com vinte e cinco anos, e assim teria apenas três anos quando da independência de 1947, sendo então muito jovem para compreender a importância do evento e suas consequências.

Crescera ouvindo Vellya Paapen (seu pai), grato por todas as transformações ocorridas desde a criação das leis a seu favor, pelo tratamento que a família de Ammu lhe dirigia:

O pai de Velutha, Vellya Paapen, porém, era um *paravan* do Velho Mundo. Tinha vivido os Dias de Rastejar para Trás e sua gratidão por Mammachi e sua família por tudo o que fizeram por ele era tão vasta e profunda quanto um rio na cheia. Quando ele sofreu o acidente com a lasca de pedra, Mammachi providenciou e pagou seu olho de vidro. Ele ainda não tinha trabalhado o suficiente para pagar a dívida e, embora sabendo que ninguém esperava isso dele, sabia que jamais pagaria, e sentia que o olho não pertencia a ele. Sua gratidão ampliava seu sorriso e curvava suas costas (ROY, 1998, p. 59).

Velutha, contudo, não sentia essa gratidão por aqueles das castas mais altas, nem pela família de Ayemenem, e percebeu que, apesar das “regalias” que lhe eram dadas (estudar carpintaria, receber um salário maior do que a maioria dos intocáveis, ter permissão para tocar objetos na fábrica comuns a outros funcionários), ele ainda era tratado como um marginal, mais uma vez, afastado da grande “História” onde os acontecimentos relevantes ocorrem. Para Velutha, a Independência não significava muito, e pode-se dizer o mesmo sobre a Constituição. Em suas costas, havia o peso dos muitos anos de sofrimento sob o sistema de castas que, mesmo com todos os esforços, conservava-se nas veias da sociedade, arrastando-se clandestinamente pelos poros e invadindo seu cerne.

O trauma causado pela ausência de mudanças significativas após a independência é então sentido pela geração da época e pela posterior que, mesmo não tendo vivenciado o acontecimento, sente a ruptura das ilusões e, como consequência, volta-se para a rebelião como uma tentativa de reparar os danos. É possível afirmar inclusive que o sistema de castas constitui um trauma em si, complementado pelo fracasso em proporcionar uma maior igualdade entre as castas na Índia.

Qual a razão então de utilizar um evento histórico que acabou por ser um desapontamento para as castas catalogadas? Há artigos e livros que, ao discutirem os intocáveis, têm a libertação do império britânico como ponto de referência: o artigo de Ajit Kumar Jha (2016), “Os Dalits – ainda intocáveis”, tem o subtítulo: “68 anos depois da independência, a retórica política e a proteção Constitucional falharam em cessar as atrocidades contra os Dalits. Será o sonho de Ambedkar de igualdade social e econômica

uma transposição longínqua?"; e a tese de doutorado de Joseph (2010)<sup>5</sup>, com o capítulo "Grandes Movimentos Dalit na era pós independência". O artigo de Mari Marcel Thekaekara (2016), dedicado à celebração da independência, utiliza o evento para enfatizar o tempo que passou, mas não foi capaz de mudar alguns paradigmas: "O sistema de castas da Índia está bem vivo – e mutilando e matando: O país está celebrando o 70º aniversário de sua independência da Inglaterra. Mas para seus 'intocáveis', opressão e violência são ainda uma realidade diária".

A independência de um país é importante para qualquer cidadão tanto na época de sua ocorrência quanto para as gerações futuras, sendo natural que em seu aniversário venha a provocar reflexões sobre suas consequências. Entre as falhas da independência, encontra-se a intocabilidade ainda incrustada nas relações sociais. Uma reportagem da BBC News (2012) cita um exemplo claro: Dr. Sonkar, Dalit com doutorado em Direito e professor na Universidade de Deli, é tomado de surpresa ao pedir chá numa lanchonete e ouvir o pedido do dono do local para que limpasse o próprio copo depois de saber o grupo ao qual o advogado pertencia<sup>6</sup>. Este seria um exemplo do que acontece diariamente com aqueles que pertencem às castas catalogadas, principalmente nas áreas rurais da Índia. Jha (2016) descreve o cenário da vila Sunpedh, situada a 40 km de Deli, onde um incêndio criminoso matara dois membros de uma família de pessoas de Dalits.

Ele agrega índices e números para explicar a situação atual de muitos dos sem-casta:

De acordo com um relatório de 2010 feito pela Comissão Nacional de Direitos Humanos (NHRC) sobre a Prevenção de Atrocidade contra as Castas Catalogadas, um crime é cometido contra um Dalit a cada 18 minutos. Todos os dias, em média, três mulheres Dalit são estupradas, dois Dalits assassinados e duas casas Dalit queimadas. De acordo com as estatísticas NHRC compiladas por K.B. Saxena, antigo secretário chefe de Bihar, 37 por cento dos Dalits vivem abaixo da linha da pobreza, 54 por cento estão desnutridos, 83 de cada 1.000 crianças nascidas em uma casa Dalit morrerão antes do primeiro aniversário, 12 por cento antes de seu quinto, e 45 irão permanecer analfabetas. [...] Dalits são proibidos de entrar em delegacias em 28 por cento das vilas da Índia. Crianças Dalit são obrigadas a sentar separadas enquanto comem em 39 por cento das escolas do governo. Dalits não recebem sua correspondência em casa em 24 por cento das vilas. E para eles também é negado o acesso a fontes de água em 48 por cento das vilas [...] (JHA, 2016, s/p).

Apesar de alguns números apontados estarem também relacionados à pobreza no país, outros dados são exclusivos dos Dalits: a proibição de entrar em delegacias, crianças sendo forçadas a sentar separadas das outras nas escolas, a não entrega domiciliar de correspondência. Velutha, ao se juntar ao partido comunista e mostrar um comportamento considerado presunçoso, realiza uma transgressão individual com o objetivo de superar o trauma cultural pós-independência, pois as castas catalogadas contavam com a eliminação

---

<sup>5</sup> "Empowerment of Dalits and the role of Dalit movements in Kerala: a study of Kottayam District".

Tradução: "Empoderamento dos Dalits e o papel dos movimentos Dalit em Kerala: um estudo do Distrito de Kottayam"

<sup>6</sup> INDIA'S Dalits still fighting untouchability. *BBC*, Londres, 27 jun. 2012. Disponível em: [www.bbc.com/news/world-asia-india-18394914](http://www.bbc.com/news/world-asia-india-18394914). Acesso em: 20 jun. 2020.

completa do sistema de castas através da mudança social da independência, o que não ocorreu.

Uma das formas assumidas como tentativa de superação do trauma cultural é a rebelião, cujo início ocorreu em 1969, representada através do personagem de Velutha e o sofrimento dos Dalits, numa insistência para que a realidade seja vista e modificada, mudança que deve ser feita justamente por aquele que sofre as consequências deste *apartheid* invisível na Índia. No romance, a transgressão através do comunismo não rende bons resultados, já que o pedido de abrigo de Velutha após ser visto em relações com uma tocável é negado por Pillai.

### **Transgressões de Velutha**

Em 1969, Velutha é avistado por Rahel quando participava de uma marcha e, além de ser membro oficial, participava dos movimentos. Havia ainda o boato de que Velutha fazia parte dos Naxalitas, grupo mais radical no partido, mas sua rebeldia de se juntar ao partido é que deve ser considerada aqui, devido a sua intocabilidade. Em 1969, os partidos comunistas estavam em alta na Índia e os integrantes desta extracasta eram minoria. De qualquer modo, tal ação não era bem vista tanto pela família à qual Velutha servia quanto pelos outros membros do partido e pelo Camarada Pillai que deseja se candidatar nas próximas eleições para a Assembleia Legislativa.

O pensamento de Baby Kochamma exemplifica esta perspectiva:

“A gente devia vigiar esse sujeito”, Baby Kochamma disse. “Se ele começar essa história de sindicato na fábrica... Eu já andei percebendo uns sinais, uma certa grosseria, uma certa ingratidão... Outro dia, pedi para ele me ajudar com as pedras do meu canteiro oriental e ele...” [...] “Deveríamos ficar de olho nele,” Baby Kochamma disse (ROY, 1998, p. 63).

A razão óbvia para tal transgressão no âmbito político é o desejo de mudança. As principais demandas da passeata referida no romance eram uma hora de almoço para os trabalhadores do campo, o aumento de salários para ambos os gêneros e que os intocáveis fossem chamados pelos nomes originais, não os de casta (ROY, 1998). Velutha reivindica alterações no modo como os intocáveis são referidos e, através de outras ações suas, é possível observar que, ao contrário de seu pai, ele não consente com o modo como é tratado:

Vellya Paapen temia por seu filho mais novo. [...] Não era o que ele dizia, mas a maneira como dizia as coisas. Não era o que ele fazia, mas a maneira como fazia. Talvez fosse apenas a ausência de hesitação que via nele. Uma segurança não justificada. [...] Na calma com que oferecia sugestões sem ter sido solicitado. Ou na calma com que descartava sugestões sem dar a impressão de se rebelar. Embora essas qualidades fossem perfeitamente aceitáveis, talvez até desejáveis em tocáveis, Vellya Paapen achava que num *paravan* elas podiam ser (e seriam e, de fato, não poderiam deixar de ser) tomadas por insolência. [*Ibid.*, p. 59].

Mesmo antes de consumir seu amor com a tocável Ammu, o comportamento de Velutha já dava indícios de resistência, ainda que sutil. Seu pai também temia pelas eventuais

perdas que ele próprio e o irmão teriam caso Velutha decidisse por se rebelar, afinal, Vellya Paapen carregava consigo o olho de vidro dado por Mammachi e que nunca seria capaz de pagar. Seu filho mais novo apresentava uma lista de atitudes que não condiziam com o ideal de um Dalit. O pai havia vivido tempos muito piores para os *Paravans*, quando então eram obrigados a carregar uma vassoura para apagar suas pegadas impuras (ROY, 1998). Ele estava aterrorizado com a ideia de um possível retorno da situação anterior, vendo a insolência de Velutha por colocar em risco os direitos adquiridos. O comentário em parênteses do trecho oferece uma antecipação do desfecho dado ao filho: de fato, tais ações não poderiam deixar de ser tomadas por insolência, sendo então o último ato de Velutha, um encontro amoroso com uma mulher divorciada, às escuras, sem discussão, exílio ou questionamento, mas, sim, a pena de morte dada por Mammachi, Baby, a polícia e, por fim, Estha e Rahel.

Ashis Nandy (2004, p. 477) explica esta conduta transgressiva de Velutha: “[...] aqueles que se recusam - ou são incapazes - de falar a linguagem da mudança, história, revolução e liberação, mas que mesmo assim, do seu próprio modo [...] resistem à dominação e teorizam sobre o assunto”. Apesar de não criar novos conceitos sobre o tratamento de sua casta, Velutha encontra uma forma de oposição própria ao resistir aos paradigmas sociais e culturais através de ações políticas (juntar-se ao partido) e sociais (sua conduta com os tocáveis).

Velutha constituía assim o maior obstáculo entre Pillai e a posição no Partido que tanto almejava: por um lado, devido à intocabilidade de Velutha e por uma grande parte dos eleitores, funcionários da Paraíso Picles, não gostarem da ideia de trabalhar em igualdade com um *Paravan* que ainda podia tocar os objetos comuns a todos na fábrica; por outro, Velutha era o único do local que possuía carteirainha, o que dificultava as ações do falso comunista. Quando seu caso amoroso com Ammu é descoberto, o intocável implora pela ajuda de Pillai, por algum tipo de proteção, devido à grande influência do comunismo na região. O Camarada, no entanto, afirma nada poder fazer por ele, já que se tratava de assuntos pessoais e não políticos, deixando então Velutha à sua própria sorte. A pedra no caminho de Pillai seria assim eliminada pela polícia, sem que o Camarada tivesse que sujar as mãos.

Em seus ensaios, Roy sempre clama por mudança e reações dos indivíduos; na ficção, Velutha seria a personificação perfeita de tal súplica. Em *The Greater Common Good* (2001), a autora denuncia as desapropriações de uma parte considerável da população tribal do país causadas pela construção de represas gigantescas e, ao mesmo tempo em que escreve fervorosamente sobre as consequências da megalomania do governo, Roy provoca o leitor, ao dirigir seu discurso a um *Advasi* – membro de uma tribo que sofria com as decisões do governo há tempos.

Roy (2001) escreve:

Bhaji Bhai, Bhaji Bhai, quando ficará bravo? Quando irá parar de esperar? Quando dirá 'Basta' e pegará suas armas, sejam elas quais forem? Quando nos mostrará a totalidade de sua força retumbante, terrível e imbatível? (ROY, 2001, p. 93).

Apesar de seu destinatário ser aparentemente Bhaji Bhai, o Velutha desta situação, a autora pede a todos que estão dispostos a ouvir que tomem iniciativa, que peguem suas armas e lutem, se há gerações sentem o peso de serem massacrados pelos desejos e ambições das “Grandes Coisas”. O romance e o ensaio anseiam sensibilizar a todos: seja qual for a casta,

cor, sexo, nacionalidade, sem que o alvo preferido de Roy seja desviado das pequenas coisas, no desejo de vê-los lutando pelos seus direitos com suas próprias mãos.

### Considerações Finais

Ao descrever as transgressões de Velutha, sua atitude e a reação dos personagens grandes a elas, a narrativa de *O Deus das Pequenas Coisas* (1997) possibilita ao leitor compreender a faísca que iniciou uma maior movimentação do grupo do Dalits em Kerala a partir de 1970. Rebelião essa que ocorreu como tentativa de superação do trauma cultural trazido pela incapacidade da independência da Índia de eliminar socialmente e completamente o sistema de castas.

O comportamento do Dalit - a maneira como se dirige confiantemente aos tocáveis, sua decisão de juntar-se ao partido comunista de sua cidade e sua relação com uma personagem tocável - representa uma reação ao tratamento dado a ele, seu pai e irmão por todos os cidadãos, não somente de Ayemenem, mas da Índia como um todo no período pós-1947, e que perdura até hoje.

### Referências

ALEXANDER, J. et al. **Cultural Trauma and Collective Identity**. Londres: University of California Press, 2004.

BIOGRAPHY, J. N. **A&E Television Networks**, Nova York, 27 abr. 2017. Disponível em: <https://www.biography.com/political-figure/jawaharlal-nehru>. Acesso em: 20 jun. 2020.

CHARLEAUX, J. Quais as razões dos protestos dos dalits, a casta mais baixa da Índia. **Jornal Nexo**, 06 abr. 2018. Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/expresso/2018/04/06>. Acesso em: 20 jun. 2020.

DALRYMPLE, W. The Great Divide: The Violent Legacy of Indian Partition. **New Yorker**, 29 jun. 2015. Disponível em: <https://www.newyorker.com/magazine/2015/06/29/the-great-divide-books-dalrymple>. Acesso em: 29 jun. 2020.

DEB, S. Arundhati Roy: A renegada. **The New York Times**, 5 mar. 2014. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2014/03/09/magazine/arundhati-roy-the-not-so-reluctant-renegade.html>. Acesso em: 06 jan. 2021.

DHARWADKER, A et al. Teaching The God of Small Things. **Wisconsin Great World Texts: A Program of the Center for the Humanities**. Wisconsin: The Board of Regents of the University of Wisconsin System, 2012. Disponível em: <https://humanities.wisc.edu/assets/misc/GOST-Guide-Readings.pdf>. Acesso em: 25 jun. 2020.

FORTER, G. Colonial Trauma, Utopian Carnality, Modernist Form: Toni Morrison's Beloved and Arundhati Roy's The God of Small Things. In: BALAEV, Michelle (Ed.).

**Contemporary Approaches in Literary Trauma Theory.** New York: Palgrave MacMillan, 2014. pp. 70- 105.

INDIA'S Dalits still fighting untouchability. **BBC**, Londres, 27 jun. 2012. Disponível em: [www.bbc.com/news/world-asia-india-18394914](http://www.bbc.com/news/world-asia-india-18394914). Acesso em: 20 jun. 2020.

JENSEN, A. F. **India: Its Culture and People.** New York: Longman Publishing Group, 1991. pp. 31-36.

JHA, A. K. The Dalits - Still untouchable. **India Today**, 27 fev. 2016. Disponível em: [indiatoday.intoday.in/story/dalits-untouchable-rohith-vemula-caste-discrimination/1/587100.html](http://indiatoday.intoday.in/story/dalits-untouchable-rohith-vemula-caste-discrimination/1/587100.html). Acesso em: 15 jun. 2020.

JOSEPH, T. **Empowerment of Dalits and the role of Dalit movements in Kerala: a study of Kottayam District.** 2010. 358p. Doutorado, Social Sciences, Mahatma Gandhi University. Kerala. 2010.

MERTON, R. Social Structure and Anomie. **American Sociological Review**, v. 3, fascículo 05, pp. 672-682, Out. 1938.

MUKHERJEE, M. **The twice born fiction themes and techniques of the indian novel in English.** New Delhi: Pencraft International, 1971.

NANDA, B.R. **The Making of a Nation: India's Road to Independence.** New Delhi: HarperCollins, 1998.

NANDY, A. **Bonfire of Creeds: the essential Ashis Nandy.** New York: Oxford University Press, 2004.

RAMAIAH, A. **Laws for Dalit Rights and Dignity.** New Delhi: Rawat Publications, 2007.

ROY, A. **O Deus das Pequenas Coisas.** Tradução: José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

ROY, A. **The Algebra of Infinite Injustice.** Nova Delhi: Penguin Books, 2001.

ROY, A. The Doctor and The Saint: Ambedkar, Gandhi and the battle against caste. **The Caravan**, 28 fev. 2014. Disponível em: [www.caravanmagazine.in/essay/doctor-and-saint](http://www.caravanmagazine.in/essay/doctor-and-saint). Acesso em: 15 jun. 2020.

SZTOMPKA, P. Cultural Trauma: The Other Face of Social Change. In: **European Journal of Social Theory.** London, pp. 449-466, 2000.

THEKAEKARA, M. M. India's caste system is alive and kicking – and maiming and killing. **The Guardian**, 15 ago. 2016. Disponível em: [www.theguardian.com/commentisfree/2016/aug/15/india-caste-system-70-anniversary-independence-day-untouchables](http://www.theguardian.com/commentisfree/2016/aug/15/india-caste-system-70-anniversary-independence-day-untouchables). Acesso em: 29 jun. 2020.

VIJ, S. The word Dalit is not 'unconstitutional'. It is empowering. **The Print**, 4 set. 2018. Disponível em: <https://theprint.in/opinion/the-word-dalit-is-not-unconstitutional-it-is-empowering/111517/>. Acesso em: 27 de maio de 2020.