

A (IM)POSSIBILIDADE DOS DIREITOS HUMANOS NA ÍNDIA: O CASO DAS DALITS

• • • • • Ana Thais Barreto Apoliano

Graduada em Relações Internacionais pela Universidade Estadual da Paraíba.

Mônica de Lourdes Neves Santana

Professora Dra. Associada B na graduação do curso de Relações Internacionais da Universidade Estadual da Paraíba;
Pós Doutorado em Ciência Política (2021); Coordenadora da Curadoria de Migrações e Direitos Humanos (UFPE).

Anna Karollinne Lopes Cardoso

Doutoranda em Ciência Política pela Universidade Federal da Paraíba.

RESUMO

A afirmada universalidade dos Direitos Humanos e sua aplicação apresenta-se de forma diferente nas civilizações distintas. A diferença está nos valores, nas concepções próprias e no privilégio dado aos direitos sociais. Este artigo consiste em um estudo de caso sobre a casta Dalit de forma a explorar a ideia de Direitos Humanos no Ocidente e na concepção Hindu bem como as questões inerentes à discriminação social das mulheres intocáveis na sociedade indiana. Mostra-se o processo do estabelecimento de uma Constituição na Índia, a origem do sistema de classificação da sociedade em castas e como esse sistema hierarquizou a sociedade dando direitos e deveres diferentes a cada um. A hipótese alcançada foi de que a casta está se modificando, reinventando, se fortalecendo e enfraquecendo ainda que muito pouco as muralhas do patriarcalismo, do sistema de castas e do Estado. Assim, a reflexão feita diz respeito a necessidade de um debate em torno da (im)possibilidade da efetivação dos Direitos Humanos na Índia.

Palavras-chave

Índia; direitos humanos; castas; Dalits.

ABSTRACT

The affirmed universality of Human Rights and its application presents itself differently in different civilizations. The difference is in the values, in the own conceptions and in the privilege given to social rights. This article

consists of a case study on the Dalit caste in order to explore the idea of Human Rights in the West and in the Hindu conception as well as the issues inherent to the social discrimination of untouchable women in Indian society. It shows the process of establishing a Constitution in India, the origin of the system of classifying society into castes and how this system hierarchized society by giving different rights and duties to each one. The hypothesis reached was that the caste is changing, reinventing, strengthening and weakening even if very little the walls of patriarchy, the caste system and the State. Thus, the reflection made concerns the need for a debate around the (im)possibility of the realization of Human Rights in India.

Keywords

India; human rights; Castes; Dalits.

1. INTRODUÇÃO

Este artigo consiste na investigação e compreensão dos Direitos Humanos como suporte moral para as práticas que se acham civilizatórias na ordem global. Em específico destaque para a violência na Índia que são atos presentes desde a sua colonização. E assim, inicia-se a pesquisa com a motivação acadêmica e esforço para elucidar o que há por detrás da concepção, relatando conceitos e contextualizações importantes que se fazem necessárias para a compreensão dos direitos humanos na narrativa do Ocidente e na Índia. Acrescenta-se pela importância peculiar para este estudo tratar da historicidade da Índia, nosso objeto de estudo.

Apesar de viverem em um país com riqueza histórica dos direitos civis que inspirou movimentos de liberdade pelo mundo, a maioria das 160 milhões de mulheres Dalits ou intocáveis sofrem notória discriminação de casta, além de serem alvos de violência física e sexual. Essa mulheres são geralmente obrigadas a comer e beber em lugares reservados, andar quilômetros para conseguirem água, além de trabalharem em condições degradantes. Dito isto, neste artigo buscou-se mostrar a desigualdade da sociedade na Índia, principalmente representada no sistema de castas. Com o suporte de autores como Brian K. Smith (1994), Sekhon (2000) e Hutton (1963) esta pesquisa segue descrevendo *background* da questão do patriarcado, relatando-o na sociedade indiana e a consequente posição de submissão da mulher. Para tanto, busca-se questionar o porquê de o sistema patriarcal ultimamente sentir-se ameaçado pela comunidade Dalit e qual o motivo de movimentos e lutas sociais ainda não terem atingido as demandas sociais necessárias e urgentes.

Metodologicamente, a pesquisa foi realizada por meio de um levantamento bibliográfico seletivo referente ao tema do estudo com o objetivo de alcançar um melhor direcionamento e entendimento do período antigo e atual. A escolha da bibliografia foi feita a partir da importância e domínio dos autores no campo do discurso colonial e pós-colonial, bem como estudiosos da literatura indiana. Para alcançar o objetivo da pesquisa, foi feita uma leitura crítica do material selecionado, além de fichamentos dos principais especialistas da área. Ademais, foi considerado o uso de mídias alternativas, ensaios, entrevistas, e leitura de notícias jornalísticas em portais virtuais. Finalmente, parte - se de uma abordagem qualitativa com método dedutivo.

Inicialmente parte-se da definição e contextualização dos Direitos Humanos no Ocidente e a concepção Hindu. Em seguida, se fez necessário explorarmos a questão do patriarcado como um dos responsáveis pelo pensamento de submissão e objetificação da mulher. Por fim, o terceiro tópico aborda a sociedade indiana e seu sistema de castas com atenção para as Dalits e com alguns dos movimentos de luta pela igualdade de direitos. E encerramos essa introdução com a motivação do “ (...) princípio de que um direito sem justiça é um corpo sem alma” (DOUZINAS, 2007, p. 10).

2. OS DIREITOS HUMANOS NA CONCEPÇÃO OCIDENTAL

O termo Direitos Humanos engloba questionamentos relevantes e desafiadores para a sociedade e estudiosos. Se observarmos um texto legislativo é possível encontrar diversas denominações: direitos naturais, direitos do homem, direitos individuais, direitos públicos subjetivos, liberdades fundamentais, liberdades públicas e direitos fundamentais do homem (TAVARES, 2002). Inicialmente, incumbe delinear os contornos de duas definições pontuais. Fábio Silva (2012) afirma que direitos humanos são os direitos civis, políticos econômicos, sociais, culturais e ambientais assentados nas práticas de integralidade, universalidade e interdependência. Por sua vez, Dallari (1999) os direitos são fundamentais porque sem eles a pessoa não consegue existir ou se torna incapaz de desenvolver e participar da vida.

Mediante as definições elencadas, neste estudo adotaremos o uso da expressão direitos humanos seguindo a maioria delas como os direitos das pessoas que se tenha como escopo a igualdade, dignidade e liberdade à vida. Reconhece-se a dificuldade em se definir o termo sob o risco de se ter um resultado insatisfatório e não se conseguir traduzir com exatidão da forma que merece, pois como pontua José Afonso da Silva (2000, p. 179): “ A ampliação e transformação dos direitos fundamentais do ser humano no envolver histórico dificulta definir-lhes um conceito sintético e preciso.”

As origens da concepção contemporânea de Direitos Humanos são remotas, podendo ser relacionadas desde o período do Renascimento até depois do Iluminismo. Nas últimas décadas, a ênfase nos direitos fundamentais atingiu seu clímax com a formação da Organização das Nações Unidas (ONU, 1945) e a subsequente redação da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948). Segundo a Organização das Nações Unidas, os Direitos Humanos são direitos inerentes a todos os seres humanos, independentemente da raça, do sexo, da nacionalidade, da etnia, da língua, da religião ou de qualquer outro estatuto. Eles incluem o direito à vida, à liberdade de escravidão e tortura, de opinião e expressão, ao direito ao trabalho e à educação. Todos têm prerrogativas a estes direitos, sem discriminação (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1948).

De acordo com o Escritório das Nações Unidas, os Direitos Humanos universais são frequentemente expressos e garantidos por lei, nas formas de tratados, princípios gerais e outras fontes de direito internacional. Ele estabelece obrigações dos governos de agir de determinadas maneiras ou abster-se de certos atos, a fim de promover e proteger os direitos humanos e as liberdades fundamentais de indivíduos ou grupos (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1948).

1.2 Direitos Humanos na Concepção Hindu

A Índia está localizada na Ásia Meridional delimitada pelo Oceano Índico, pelo mar da Arábia e pelo Golfo de Bengala, sendo o segundo país mais populoso do globo e o sétimo maior em área geográfica, fazendo fronteira com Paquistão, China, Nepal, Butão, Bangladesh e Mianmar (KRETSCHMANN, 2006). Trata-se de uma sociedade múltipla e tradicional em que a base do conceito de Direitos Humanos Ocidental não é óbvia para os hindus. Na visão ocidental cada indivíduo é absoluto, a ideia de democracia e o Estado expressa o desejo do povo. O ser humano é definido como indivíduo e os direitos humanos o protegem (KRETSCHMANN, 2006).

Ao considerar a concepção hindu, Puntambekar (2018) afirma que o assunto é muito difícil visto os complexos problemas socioculturais e político-religiosos, entre guerras de grupos, comunidades e governantes onde não há espaço para tolerância e nem humanidade. Na reflexão hindu, a fim de proteger o mundo, Manu (considerado Filho de Brahma e Pai dos Homens), arrumou as castas e suas obrigações definidas e o *dharma* é a ordem da realidade que mantém o mundo ordenado (KRETSCHMANN, 2006). Nesse contexto, detém-se que com o estabelecimento da Constituição da Índia, o seu Judiciário desempenha um papel significativo na proteção, mas que ainda se posiciona como insuficiente, visto que a questão da Caxemira, por exemplo, perdura por muito tempo.

A Caxemira é uma província situada no extremo norte da Índia e apresenta-se com um exemplo dessa violação. Faz fronteira com três países: China, Paquistão e Tibete. Seu território é controlado em cerca de dois terços pela Índia (maioritariamente hindu) e em 37% pelo Paquistão (muçulmano, como a maioria dos habitantes da Caxemira). Uma resolução das

Nações Unidas prevê, desde 1948, a organização de um referendo de autodeterminação em Caxemira, que se mantém sem valor face à oposição de Nova Deli (AGÊNCIA LUSA, 2019). Neste conturbado contexto, eis que em 14 de fevereiro de 2019, um atentado suicida realizado por um paquistanês contra policiais indianos provocou ataques aéreos entre Paquistão e Índia. Mais tarde, em 5 de agosto de 2019, o governo indiano anunciou a decisão de revogar o estatuto especial concedido a Caxemira há 70 anos, para integrar a região de maioria muçulmana com o resto do país. Para isso, revogou os artigos 370.^o e 35-A da Constituição.

Em aspectos gerais, segundo o ministro do Interior da Índia, Amit Shah, (2019 - ...) a suspensão dos artigos visa corrigir “a injustiça cometida em Jammu e em Caxemira nos últimos 70 anos”. Esses artigos garantiam um estatuto especial à Caxemira e permitiam que o estado indiano de Jammu e da Caxemira fizessem suas próprias leis. Milhares de pessoas haviam protestado nas ruas contra a revogação do estatuto especial daquela zona. A Índia começou por romper comunicações, restringir a circulação de pessoas e impor o recolher obrigatório. Há relatos de escassez alimentar e um descontentamento geral da população. O fato é que desde que foi integrada à Índia, o território vive em constante conflito.

Para esse momento apresentativo, a comunidade internacional reagiu à tal situação e em 8 de agosto a chefe da diplomacia da União Europeia, Federica Mogherini, telefonou aos ministros dos Negócios Estrangeiros da Índia e do Paquistão para tentar um entendimento. No dia 16 de agosto, o Conselho de Segurança da ONU debateu pela primeira vez em décadas a Caxemira. O presidente dos Estados Unidos, Donald Trump também apelou à Índia e ao Paquistão para que retomassem o diálogo em um telefonema com Imran Khan, primeiro-ministro paquistanês. Por conseguinte, ao se avaliar os entraves que dificultam o resguardo dos direitos humanos no território indiano, é necessário que as políticas e questões relativas à emancipação sejam incorporadas pela cultura local, a fim de dar efetividade aos sistemas de proteção dos cidadãos.

Nesse contexto, nota-se o relevante papel de órgãos internacionais voltados para a temática, como também a redução das desigualdades e disponibilização de ofertas que promovam a

educação e acesso ao conhecimento, visto que a informação "(...) é a base para a formação crítica de um cidadão a respeito de tudo que interfere em seu bem-estar" (ALVES; ANDRELO; CABRAL, 2016, p. 49). Todavia, contemplando a forte atuação política na Índia contra os direitos humanos, o que se observa na prática é o distanciamento de medidas que visem ao bem-estar e liberdade dos cidadãos, sobretudo das mulheres.

O país vem de fato mostrando um distanciamento progressivo das demandas internacionais em relação aos Direitos Humanos. Desde a discriminação contra muçulmanos até as ações contra ONGs; o governo atual, sob comando do Primeiro-ministro Narendra Modi e seu partido BJP (Bharatiya Janata Party - Partido Popular Indiano), tem se sustentado em práticas de exclusão social e de fechamento da Índia para atividades que denunciem suas falhas. O caso do estupro coletivo e assassinato da mulher em Hathras também demonstra uma perpetuação da falta de compromisso com a garantia de proteção e igualdade atribuída à sua população, se alinhando aos princípios do BJP, mesmo que seja divergente às demandas internacionais, que cada vez mais visam as igualdades sociais, incluindo as de gênero (BASTOS, 2020).

Dessa forma, infere-se que há um distanciamento da legislação e as práticas educativas em direitos humanos na realidade hindu, evidenciado ainda mais no contexto pandêmico. Por conseguinte, ao se avaliar os entraves que dificultam o resguardo dos direitos humanos no território indiano, é necessário que as políticas e questões relativas à emancipação sejam incorporadas pela cultura local, a fim de dar efetividade aos sistemas de proteção dos cidadãos. Nesse contexto, nota-se o relevante papel de órgãos internacionais voltados para a temática, como também a redução das desigualdades e na promoção do acesso ao conhecimento, visto que a informação "(...) é a base para a formação crítica de um cidadão a respeito de tudo que interfere em seu bem-estar" (ALVES; ANDRELO; CABRAL, 2016, p. 49).

O sistema de castas foi abolido oficialmente da constituição indiana no ano de 1950, contudo a sociedade ainda continua organizada desta forma, outros estudos já apontam esse fator como um dos grandes motivos do atraso econômico que o país ainda se encontra na atualidade, seguindo essa premissa, busca-

se entender as questões patriarcais dentro da sociedade indiana, bem como essa influência atinge as Dailits e compromete os DH quanto direito universal.

2. A QUESTÃO DO PATRIARCADO NA SOCIEDADE INDIANA

Nos estudos feministas, o termo patriarcalismo foi comumente utilizado para explicar a condição feminina na sociedade e as bases da dominação masculina. A relação controversa em relação ao uso do termo *patriarcado* x *patriarcalismo* ainda se faz carente coerência teórica e vários teóricos advogam por um ou outro termo específico. Mary G. Castro e Lena Lavinias (1992) reprovam o uso do termo patriarcado. Para as autoras, o conceito é usado nos textos e nas obras na sua forma adjetiva – como família patriarcal ou ideologia proletária e patriarcal – em detrimento da referência ao patriarcado na sua forma substantiva – como um sistema, uma organização ou uma sociedade patriarcal. Segundo elas, a forma adjetiva remete ao conceito weberiano de patriarcalismo, ou seja, "trata-se de um tipo de dominação em que o senhor é a lei e cujo domínio está referido ao espaço das comunidades domésticas ou formas sociais mais simples, tendo sua legitimidade garantida pela tradição" (CASTRO e LAVINAS, 1992, p. 237).

Para Weber (1964), patriarcado refere-se a um período anterior ao advento do Estado, sendo, portanto, inadequado falar em patriarcalismo nas sociedades capitalistas, sendo ineficaz para conceituar as relações de gênero em uma sociedade. Elisabeth Souza Lobo diz que: "as relações sociais organizam as divisões da sociedade, e a divisão sexual do trabalho é um locus fundamental das relações entre os sexos" (LOBO, 1992, p. 259). Para Lobo, o conceito de patriarcado como é utilizado pressupõe ligações de determinação estrutural, negligenciando as relações históricas e as construções culturais da divisão sexual do trabalho. Dessa forma, a autora afirma não concordar com a utilização do conceito de patriarcado, preferindo o termo gênero para tratar da divisão do trabalho entre os que são vividos e pensados como sendo mulheres e homens, em uma relação social e simbólica sem qualquer dinâmica determinante: "neste sentido, a divisão sexual do trabalho é um dos muitos locus das relações de gênero" (LOBO, 1992, p. 260).

Lia Zanotta Machado (2000), critica o uso do termo patriarcado em seu sentido fixo, universal e totalizante, mas afirma que não advoga pela sua não utilização. Para ela, é possível falar em um patriarcado contemporâneo, na perspectiva de um não essencialismo, considerando as mutações ocorridas ao longo do tempo e nos mais variados grupos sociais. Portanto, para a autora, diante das modificações nas relações de gênero, das contradições e das transformações sociais que as sociedades ocidentais modernas vêm passando, pode-se falar apenas em um patriarcado contemporâneo. Por sua vez, Carole Pateman afirma que parte da confusão entre os termos surge porque “patriarcado ainda está por ser desvinculado das interpretações patriarcais de seu significado” (PATEMAN, 1993, p. 39), já que ainda se faz muito conveniente utilizar as relações de gênero da sociedade contemporânea com a base conceitual de patriarcado. Pateman afirma que “é urgente que se faça uma história feminista do conceito de patriarcado. Abandonar o conceito significaria a perda de uma história política que ainda está para ser mapeada” (PATEMAN, 1993, p. 40).

Tendo como suporte os estudos da brasileira Heleieth Saffioti, estima-se que o patriarcado tenha cerca de 2.603 - 4 mil anos (SAFFIOTI, 2004, p. 60) sendo, muito jovem se comparado a idade da humanidade, estimada entre 250 e 300 mil anos. A transição das sociedades igualitárias para as patriarcais teve início a partir da produção de excedente econômico e da descoberta de que o homem era imprescindível para gerar uma nova vida. O patriarcado é, portanto, uma especificidade das relações de gênero, que estabelece, a partir delas, um processo de dominação-subordinação.

O gênero, entretanto, é segundo a autora, uma questão inerente às sociedades. De acordo com Marodin (1997), em uma determinada estrutura social encontram-se prescritas uma série de funções e papéis para homens e mulheres que estão tão internalizados, considerados próprios ou naturais de seus respectivos gêneros. Assim, ao se relacionar o conceito de relações de gênero à noção de construção social, possibilita-se a periodização histórica dessas relações, a qual é capaz de evidenciar as formas que a interação social entre homens e mulheres adquire ao longo do tempo: segregações, desrespeito à liberdade, à igualdade e a vida.

O regime patriarcal se estabelece como um pacto masculino para garantir a opressão de mulheres as quais se tornam objetos de satisfação sexuais e reprodutivas de seus herdeiros, de força de trabalho e de novas reprodutoras (SAFFIOTI, 2004, p. 105). Evelyn Reed (2008, p.38) diz que, enquanto os homens se ocupavam da caça e da guerra, as mulheres desenvolviam a maior parte dos instrumentos, conhecimentos e técnicas que estavam na base do progresso social. Além disso, a maternidade nunca foi elemento justificador para a submissão ou fragilidade:

Os filhos não eram uma propriedade como os demais artigos de propriedade privada, nem eram estranhos uns aos outros, de acordo com sua riqueza, classe ou raça de suas famílias. Todos os adultos de um clã se consideravam pais sociais de todas as crianças, e se preocupavam com todos, igualitariamente [...] Na sociedade comunitária, em que ainda não existia a família como núcleo isolado, era inútil saber quem era o pai biológico, ou inclusive a mãe biológica (REED, 2008, p. 35).

O reconhecimento do papel do homem na reprodução, no estabelecimento da propriedade privada, na instituição das relações predominantemente monogâmicas, no controle do corpo e da sexualidade das mulheres pela divisão sexual e social do trabalho contribuíram para a instauração do patriarcado como ordem social centrada na descendência patrilinear e no controle dos homens sobre as mulheres (BARBOSA, MATOS, SANTOS & ALMEIDA, 2011).

Narvaz e Koller (2006) apontam dois princípios básicos que regem o patriarcado: as mulheres estão hierarquicamente subordinadas aos homens e os mais jovens aos homens mais velhos. Dessa forma, as atividades masculinas têm maior valor que as femininas; a sexualidade, o corpo e a autonomia feminina estão legitimamente controlados pelos homens (SCOTT, 1995). Nas palavras de Neto (2017) o patriarcalismo ainda é um problema que atormenta a realidade das mulheres indianas apesar dos movimentos feministas que ocorreram antes e após a independência e da existência de algumas organizações não governamentais que fornecem apoio; além de tentativas (ainda que poucas e falhas) da legislação em suprir essa desvalorização feminina. Uma das consequências desse patriarcalismo tão aprofundado é a posição

de submissão inquestionável em que a maioria das mulheres se encontram na sociedade e as várias formas de violência que sofrem desde a venda para casamentos forçados com dote, abuso sexual, falta de assistência médica, analfabetismo entre outras violações dos direitos humanos.

Segundo Castells (2002), o modelo de sociedade patriarcal vem sendo contestado por processos de transformação e conscientização da mulher. Sua inserção no mercado de trabalho remunerado abalou a legitimidade da dominação do homem enquanto provedor da família. “E embora a discriminação legal tenha diminuído, a violência interpessoal e o abuso psicológico, ela ainda ocorre de maneira relevante afetando desde o poder político à estrutura da personalidade” (CASTELLS, 2002, p. 178). O autor aponta a combinação de quatro elementos para essa transformação e conscientização: 1) transformação da economia e do mercado de trabalho, associado à abertura para mulheres no campo da educação, 2) transformações tecnológicas ocorridas na Biologia, Farmacologia e Medicina, (maior controle sobre a gravidez e a reprodução humana), 3) os movimentos sociais da década de 60 atingiram o patriarcalismo, pois seus temas enfatizavam “o pessoal como a forma política”, possibilitando às feministas afastarem-se dos caminhos predominantemente masculinos e 4) ideias de uma cultura globalizada.

Outro importante fato que vem ganhando força nos últimos anos e também abala o patriarcado seriam os protestos que surgiram em favor das mulheres Dalits após o estupro coletivo ocorrido em Hathras no dia 14 de setembro de 2020. Este teve como vítima uma mulher Dalit de 19 anos. Um dos protestos ganhou o nome de movimento *Me Too* (Eu Também) e expõe a violência de gênero e de casta que ocorre na Índia. Sua importância fez com que alguns agressores se responsabilizassem por seus crimes, e ganhou o reconhecimento público da sociedade com relação a violência sexual contra a mulher, unindo mulheres de diferentes castas (BANERJEE, 2021).

Além disso, como forma de dar visibilidade e incomodar as autoridades indianas, o comitê das Nações Unidas para a Eliminação da Discriminação contra as Mulheres (CEDAW), vem fazendo altas críticas e demonstrando preocupação com as atrocidades cometidas contra mulheres, posto que seguem em impunidade na

Índia. Ademais, o conselho afirma a existência de incoerências nas normas indianas, visto que a lei proíbe a coleta manual do lixo por mulheres Dalits, mas permite a realização ilegal destas atividades, demonstrando despreocupação à saúde e dignidade destas (IDSN *apud* UN CEDAW, 2014).

Dessa maneira, a existência de órgãos nacionais e internacionais como o comitê “CEDAW” da ONU, a Rede Internacional de Solidariedade Dalit (IDSN) que defende os direitos humanos das Dalits, bem como o Movimento Nacional Dalit pela Justiça (NDMJ), são conselhos que representam as mulheres e exigem justiça diante do sofrimento que são expostas. Assim sendo, acredita-se que estas alegações e cobranças vindas de atores internacionais e nacionais possam intimidar as autoridades indianas, e assim ameaçar o patriarcado na Índia.

3. A SOCIEDADE INDIANA E SEU SISTEMA DE CASTAS

O sistema de castas indiano é historicamente um dos principais aspectos que mostra como as pessoas na Índia são socialmente diferenciadas por classe, religião, região, tribo, gênero e idioma. Apesar de esta ou outras formas de diferenciação existirem, em todas as sociedades humanas, torna-se um problema quando alguém ou mais dessas dimensões se sobrepõem e se tornam a única base da classificação sistemática e acesso desigual a recursos valiosos, como riqueza, renda, poder e prestígio (SEKHON, 2000, p. 39).

A palavra casta pode ser definida como uma coleção de famílias ou grupos de famílias com um mesmo nome; reivindicando uma descendência comum de um ancestral mítico, humano ou divino; professando seguir o mesmo chamado hereditário; e considerados por aqueles que são competentes para emitir um parecer como formando uma única “comunidade” (HUTTON, 1963, p. 47). Também pode ser explicada como uma subdivisão endogâmica e hereditária de uma unidade étnica que ocupa uma posição de nível superior ou inferior de estima social em comparação com outras subdivisões (VELASSERY, 2005, p. 2). O nome da casta geralmente está associado a uma determinada ocupação e, como mencionado anteriormente, é uma estratificação fechada, o que a torna endogâmica (HUTTON, 1963, p. 47).

O sistema de castas indiano é uma classificação de pessoas organizada hierarquicamente e denominada *Varnas*. Varna refere-se às raízes hereditárias de um recém-nascido, indica a cor, tipo, ordem ou classe de pessoas. Cada uma propõe princípios de vida específicos a serem seguidos: os recém-nascidos são obrigados a seguir os costumes, regras, condutas e crenças fundamentais para seus respectivos Varnas. Uma escolha desviada é sempre avaliada por seu impacto em cascata sobre os outros. Os direitos de cada cidadão de Varna são sempre igualados às suas responsabilidades individuais (THORAT & JOSHI, 2015).

A Teoria Biológica afirma que todas as coisas existentes herdam uma de três categorias de qualidades. Havia diferentes tonalidades de textura ou cor que representavam temperamento mental. As chamadas Gunas: Sattva, Rajas e Tamas, são componentes espirituais puros (Sattva) ou impuros (Rajas e Tamas). Lahiri (2010) diz que a combinação de suas proporções, constituem o grupo ou classe de pessoas com diferenças temperamentais. Sattva é branco, Rajas é vermelho e Tamas é preto.

As qualidades de Sattva incluem características relacionadas à sabedoria, inteligência, honestidade, bondade e outras qualidades positivas. Rajas incluem atributos como paixão, orgulho e bravura. Já os Tamas relacionam-se a características negativas, como a falta de criatividade.

Ainda de acordo com a Teoria Biológica, os Brâmanes geralmente herdam as qualidades de Sattva pois são serenos e autocontrolados e possuem a qualidade da austeridade. São considerados puros, retos e tolerantes, além de deter vontade de adquirir conhecimento, sabedoria e fé (LAHIRI 2010). Os Xátrias e Vaishás herdam as qualidades de Raja, e os sudras herdam as qualidades dos Tamas.

Historicamente, no entanto, acredita-se que o sistema de castas começou com a chegada do Arianos na Índia por volta de 1500 AC. Das muitas culturas que se desenvolveram na Índia, os registros literários da cultura indo-ariana não são os primeiros. No entanto, eles contêm a primeira menção e uma história contínua dos fatores que compõem o sistema de castas (GHURYE, 1969, pp.162 e 163). Os arianos possuíam um princípio particular de ordenamento social chamado Varna Vyavastha, que foi baseado nas quatro divisões hierárquicas

da função na sociedade. Eles foram colocados em ordem de importância decrescente: funções religiosas e educacionais, funções políticas e militares, funções econômicas e funções domésticas (VELASSERY, 2005, p. 2).

Os arianos organizavam-se em três grupos. Os Rajayanas (mais tarde alterado para Xátrias), eram os guerreiros, os Brâmanes, que eram os sacerdotes e eventualmente tornaram-se líderes da sociedade e os Vaixás que eram formados por agricultores e artesãos. Os conquistadores arianos subjugaram os nativos e os fizeram empregados. Para garantir seu status, os arianos estabeleceram regras sociais e religiosas que declaravam que somente eles tinham permissão para ocupar os cargos mais altos da sociedade: sacerdotes, guerreiros e empresários. Ademais, a cor da pele foi um importante indicador na determinação da casta de um indivíduo (VELASSERY, 2005, p. 2).

A palavra Varna não significa casta ou classe, mas cor (GHURYE, 1969, p. 163), tendo encontrado pessoas que eram de cor muito escura e tinham nariz bastante esnobe, os arianos descreveram os colonos anteriores como “cor escura”, como pessoas sem nariz, e os aplicaram para o termo *dasa*, que no iraniano significava inimigo (GHURYE, 1969, p. 165). Por volta do século VI, muitos indivíduos das castas inferiores que estavam cansados das suas condições voltaram-se para o Budismo que começou como uma reação à forma de tratamento da sociedade menosprezada, incluindo a imparcialidade do sistema de castas. Os budistas rejeitam completamente qualquer sistema de castas, adotam uma tendência de não violência e de maior igualdade social, além de acreditar que não se nasce em uma certa posição devido à injustiça passada.

Além disso, a fluidez do sistema de castas também foi afetada pela chegada dos britânicos que trouxeram com eles sua própria forma tradicional de governo e como cristãos, eles não tinham muita simpatia pelas instituições hindus (GHURYE, 1969, p. 270). Durante os dias iniciais dos britânicos no governo da Companhia das Índias Orientais, privilégios e costumes de castas foram incentivados, mas a corte britânica logo começou a discordar da discriminação contra as castas mais baixas (ALAVI, 1998, p. 5). Contudo, as políticas britânicas de divisão e governo contribuíram para o fortalecimento das identidades de castas (CORBRIDGE e HARRISS,

2000, p.8). Os três pilares de apoio do sistema de castas - especialização hereditária, hierarquia sagrada e repulsa mútua, foram basicamente minados diretamente pela administração britânica (BOUGLÉ, 1971, p. 82).

No topo das castas, encontram-se os Brâmanes, geralmente sacerdotes, estudiosos e eruditos (excepcionalmente viveriam como guerreiros, comerciantes, ou agricultores na adversidade severa) estão no topo e era a escolha principal como tutores para um recém-nascido porque representam a ligação entre o conhecimento sublime dos deuses e das quatro Varnas. Eles eram a personificação do conhecimento supremo e eram venerados por causa de seu status de nascimento e porque eram dotados dos preceitos e sermões a serem ensinados para todas as Varnas da sociedade e por causa da sua renúncia à vida mundana e cultivo de qualidades divinas.

Todos os homens Brâmanes foram autorizados a se casarem com mulheres das três primeiras Varnas, enquanto que se casassem com uma mulher Sudra seriam desprovidos de seu status sacerdotal. No entanto, uma mulher Sudra não seria rejeitada se o Brâmane consentiu. Uma mulher Brâmane, por tradição, só deve se casar com um brâmane, mas ela permanece livre para escolher o homem. Ela, em raras circunstâncias, pode se casar com um Xátria ou um Vaixás, mas casar com um homem Sudra é restrito. As restrições nos casamentos entre castas são para evitar a subsequente impureza da descendência. Um Xátria é caracterizado por características físicas e marciais (SMITH, 1994, p. 48). Eles constituíam o clã guerreiro, os reis, os governantes de territórios e os administradores. Era primordial que eles fossem conhecedores de armamento, guerra, penitência, austeridade, administração, conduta moral, justiça e decisão. Seu dever fundamental era proteger o território, fazer justiça, governar e estender a paz e a felicidade a todos os seus súditos, aconselhando-se em questões de soberania territorial e dilemas éticos com seus gurus Brâmanes (SMITH, 1994, p. 48).

Ademais, tinham permissão para se casarem com uma mulher de todos os Varnas com consentimento mútuo. Embora uma mulher Xátria ou Brâmane fosse a primeira escolha, as mulheres Sudras não eram impedidas de se casar com um Xátria. As mulheres Xátrias também estavam familiarizadas com a guerra, devendo

cumprir deveres na ausência do rei e inteirados dos assuntos do reino. Ao contrário da crença popular, uma mulher Xátria era igualmente capaz de defender um reino em tempos de angústia e de transmitir habilidades de guerra aos seus descendentes (SMITH, 1994).

A seguir estão os Vaixás, que são os comerciantes. Seu dever era garantir prosperidade para a comunidade através da agricultura, criação de gado e comércio. Os Vaixás eram considerados fracos em comparação com seus governantes e exploráveis. Essas opressões, no entanto, geralmente não foram boicotadas porque isso foi apresentado como um estado natural de coisas no campo social (SMITH, 1994, p. 49). As mulheres Vaixás também apoiavam seus maridos nos negócios, criação de gado e agricultura e compartilhavam o trabalho. Elas eram protegidas pela lei, tendo direitos iguais sobre propriedades ancestrais em caso de morte prematura de seu marido. Aos Vaixás foi negado um alto status social pelo qual se ressentem das castas superiores (SMITH, 1994, p. 49).

Depois segue os Sudras que estavam ligados à agricultura e criação de gado. Geralmente são trabalhadores, camponeses, artesãos e criados. Os Sudras eram considerados indivíduos sem habilidades especiais e capazes apenas de servir como escravos das três classes superiores, servindo-os como barbeiros, ferreiros ou sapateiros. Portanto, não gozavam de direitos ou privilégios e não tinham permissão para realizar nenhum sacrifício, recitar rituais de oração e entrar em templos. Eles também apoiaram os grupos anti-brâmanes que surgiram posteriormente (SMITH, 1994, p. 49). Por fim, estão os Párias (Dalits), aqueles considerados intocáveis, desprovidos e na maioria das vezes, desinformados sobre a declaração de proteção dos direitos humanos. Essa casta é o objeto deste estudo, sendo assim, será descrita com mais ênfase a seguir.

3.1 AS INTOCÁVEIS DALITS

O termo Dalit em sânscrito é derivado da raiz *dal* que significa dividir, quebrar, estourar. Literalmente significa pessoas quebradas ou oprimidas em Hindi. Jyotiba Phule, a fundadora da Satya Shodak Samaj, um movimento não-brâmane em Maharashtra, cunhou o termo Dalit. Ele usou o termo para se referir aos párias ou intocáveis como as vítimas da divisão

social baseada em castas da sociedade indiana (MOKSHAGUNDAM, 2016).

Segundo Amossy (2018, p. 09), os indivíduos da casta Dalit são considerados pelos escritos bramânicos como impuros e classificados como intocáveis, sendo os indivíduos mais discriminados da Índia. Ademais a classificação dada a um Dalit se faz sobre o termo usado pelos ingleses para designar as pessoas que, dentro dos costumes hindus foram expulsas de suas castas, considerados impuros para as outras castas. Dessa forma, aqueles considerados intocáveis na cultura não pertencem propriamente a nenhuma casta. Dalits são os indivíduos que são explorados econômica, social e politicamente há muito tempo e conceituam-se excluídos da sociedade, vivendo em cantos isolados, em meio ao cheiro de mais degradante do ponto de vista da miséria. Sofrem tratamentos discriminatórios, e são delegados a serviços como a limpeza, recolhimento do lixo e o manejo dos mortos, além de outros trabalhos, descritos como os que ninguém executaria, pois são humilhantes e considerados impróprios pela sociedade (AMOSSY, 2018).

As Dalits então realizavam tarefas consideradas poluentes como limpar e esfolar animais mortos. Em alguns casos, podiam enfrentar acusações criminais se poluíssem certas coisas com sua presença. Por exemplo, era um crime para um membro de uma casta intocável conscientemente poluir um templo com sua presença (HAMPTON, 2010). Elas também foram proibidas de entrarem nas ruas em que estavam situadas as casas das castas superiores, e havia muitos costumes e leis que as mantinham longe das aldeias e cidades. Apesar dos pesares, seus serviços ainda eram essenciais para a saúde da comunidade e, portanto, era necessário fazer parte do sistema para servir às castas superiores. Essa hierarquia tem sido a causa da opressão em todas as esferas da sociedade há séculos (VELASSERY, 2005, p. 8).

No contexto social e humano da cultura indiana as Dalits são consideradas como todas aquelas mulheres que violam o sistema por meio da infração de alguma regra social. O estigma de ser Dalit é complexo, apesar de não integrarem nenhuma casta específica, têm a preocupação, por vezes, de obterem reconhecimento das castas superiores adotando alguns hábitos cultivados pelos brâmanes, sendo que a comunidade Dalit,

está situada nos níveis mais baixos da escala social do rígido sistema de castas indiano.

Embora o artigo 17 da constituição indiana tenha banido a intocabilidade em 1950 com punições, o artigo 14 exige que o Estado conceda igual proteção das leis a qualquer pessoa dentro do território indiano. As Dalits sofrem ampla discriminação e maus-tratos particularmente nas vilas e zonas rurais. As equipes que deveriam aplicar as leis muitas vezes recusam a documentar ou investigar as queixas (HANCHINAMANI, 2001). Cabe salientar que as leis indianas supunham proteção, a realidade pouco mudou. Há pouca aplicação do poder para garantir que a Índia cumpra suas obrigações sob o direito internacional. Os mecanismos internacionais fazem recomendações ao governo divulgando os erros e fracassos a fim de trazer vergonha. Na contra mão, as castas mais altas esperam que as Dalits executem suas ocupações sem serem pagas.

A revista indiana *The Week* relatou a situação de uma Dalit em Gujarat que desistiu da profissão e se tornou uma proprietária de terra. Apesar deste sutil avanço, as castas superiores obrigam que as Dalits limpem e consertem seus sapatos de graça e a qualquer hora do dia. A partir do momento em que as Dalits rejeitam as obrigações elas são torturadas, estupradas, tem suas casas incendiadas. Lembremos também das crianças Dalits que são vítimas assim como suas mães e obrigadas a trabalhar para pagar as contas para a sobrevivência.

3.2 OS MOVIMENTOS

Existiram muitos movimentos e ações governamentais que ocorreram antes e depois da independência indiana a fim de superar e tentar eliminar as desigualdades e injustiças associadas à questão das castas. Por exemplo, Mahatma Gandhi usava o termo *Harijans* (povo de Deus) para se referir aos intocáveis, a fim de incitar uma mudança no sentido de atitude em relação às castas inferiores para um pensamento positivo.

Na década de 1970 muitos líderes de castas intocáveis começaram a se chamar *Dalits*. Jyotirao Phule começou, em meados do século XIX, o movimento Dalitanti-casta que incitava a emancipação das mulheres e a abolição da ideia de intocabilidade, o que significava “se livrar de

restrições à entrada em templos e encontrar um lugar para os Dalits no hinduísmo” (SEKHON, 2000, p. 48).

O Movimento Dalit é uma luta que tenta contra-atacar a hegemonia sociocultural das castas superiores e fazer prevalecer a execução dos fundamentos dos direitos humanos. É um movimento de massas que anseia por justiça por meio de discursos, obras literárias, dramas, canções, organizações culturais e todas as demais medidas possíveis. Portanto, pode ser considerado um movimento liderado pelas Dalits para buscar a igualdade com todas as outras castas da sociedade hindu (SUTRADHAR, 2014).

O principal objetivo do Movimento é constituir uma comunidade hindu baseada na equidade, nos ideais democráticos de liberdade, igualdade e justiça social substituindo a antiga sociedade hierárquica. Ele é o resultado do sentimento gerado por séculos pela posição de submissão das castas superiores da Índia. Ele ganhou força no período pós-independência e tem suas raízes no período Védico, além de ter dado origem a muitos escritores e jornalistas. Um novogrupo de pensadores emergiu entre a comunidade Dalit (SUTRADHAR, 2014).

Muitos escritores, por meio de seus escritos, fizeram com que as pessoas se conscientizassem da exploração exercida sobre eles pela seção de elite da sociedade (SUTRADHAR, 2014). O chamado Movimento Literário Dalit, ocorreu em uma época em que não havia meios de comunicação para apoiar os Dalits, uma vez que a mídia estava sob o controle da classe brâmanes. Os brâmanes não permitiam que a voz das Dalits se expressasse, pois isso seria uma ameaça para sua própria sobrevivência. Dessa forma, as Dalits começaram seus próprios manuscritos contando suas experiências e argumentando que o movimento lutava não apenas contra os brâmanes, mas contra todos que praticavam exploração.

Novas canções, poemas, histórias e autobiografias revolucionárias foram escritas por escritores Dalits. Todos os seus sentimentos estavam explodindo na forma de escritos. Parecia que toda a comunidade Dalit encontrou o espaço para romper o silêncio de milhares de anos da literatura Dalit, tentar comparar a situação passada dos Dalits com a geração presente e futura para não criar ódio, mas para

torná-los conscientes de sua condição lamentável (SUTRADHAR, 2014).

Ao mencionar movimentos Dalits, é imprescindível citar o famoso Dr. B. R. Ambedkar. Ele foi um educador, advogado, economista, antropólogo, sociólogo, escritor, orador, político, sindicalista, pregador e, ainda, revolucionário social. Escreveu vários livros e artigos para apresentar suas teorias sobre os problemas que a Índia enfrentava sendo suas obras mais conhecidas, *Who Were the Shudras?* (1946) e *The Untouchables* (1948), nos quais pela primeira vez analisou em detalhes os sudras e os intocáveis. Ele fez campanha por mais direitos para Dalits na Índia britânica, mesmo após a independência (SEKHON, 2000, p. 48).

Ambedkar continuou o movimento de Jyotiba Phule, que fundou a sociedade *Satya Sodhak Samaj* (1873) que significa sociedade de buscadores da verdade e defendeu a igualdade de status para Dalits, condenou o sistema Varna, adotando o budismo. Para resolver a situação da intocabilidade dos Dalits, Ambedkar deu um mantra de prosperidade para educar, agitar e organizar, além de organizar conferências para conscientizar Dalits sobre seus direitos e valores morais.

Ademais, Ambedkar fez muitas provisões para a elevação dos Dalits na constituição indiana incorporando os valores de liberdade, igualdade e fraternidade em sua Constituição. Esses direitos envolvem o direito à igualdade, à liberdade de exploração, de religião, de cultura, direitos educacionais e direito a recursos constitucionais. O direito à igualdade garante igualdade perante a lei. Não haverá discriminação com base na religião, sexo, castas, credo e lugar de nascimento.

É fato que existem muitas disposições para Dalits na Constituição da Índia, mas a realidade está longe de se cumprir efetivamente, uma vez que estas leis não foram implementadas de forma prática. Enfatizando que a Campanha Nacional pelos Direitos Humanos Dalit apresentou os dados chocantes que inclui crime a cada 18 minutos; seis sequestradas todas as semanas, três estupradas todos os dias, treze Dalits assassinadas todas as semanas e vinte sete atrocidades contra Dalits ocorrendo todos os dias (NATIONAL CAMPAIGN ON DALIT HUMAN RIGHTS, 2016).

Ambedkar e Gandhi foram defensores da abolição do sistema de castas, mas discordaram

sobre os meios para fazê-lo. Gandhi acreditava que “a intocabilidade é uma questão moral que pode ser abolida através da boa vontade e mudança de atitude entre os hindus de casta superior” (SEKHON, 2000, p. 48). Já Ambedkar acreditava que “a subordinação dos Dalits era principalmente econômica e política, e só poderia ser superada mudando a estrutura social por meios legais, políticos e educacionais” (SEKHON, 2000, p. 48).

Durante a década de 1970, o movimento *Dalit Panthers* surgiu entre a geração mais jovem de Dalits, juntamente com outros movimentos sociais na Índia. Os participantes manifestaram suaraiva e frustração pelo fracasso da implementação em relação a políticas que eliminariam atos de violência contra os Dalits pelos hindus de casta alta em muitas partes da Índia rural (SEKHON, 2000, p. 49). O movimento é uma organização que se converteu ao Budismo e o adota como foco político de longo alcance, o estabelecimento do estado democrático-socialista. A ideologia *Dalit Panther*, incorporou seus textos e práticas, redimensionou leituras da filosofia budista e marxista (CONTURSI, 1993, pp. 320-339).

O fator fundamental responsável pela ascensão das *Dalit Panthers* foi a repressão e o terror sob os quais os Dalits oprimidos viviam na área rural. Inspirados pelo Movimento Negro, os Panteras Dalits foram formados por um grupo de Mahars (comunidade hindu do Estado de Maharashtra) educados para liderar o movimento.

Jyotirao Phule é um nome de referência pois deu grande importância à educação, e conseguiu capacitar os Dalits. Ele ressaltou que com a educação veio a *Tratiya ratna* (Terceiro olho) o que significa consciência/pensamento crítico e é necessário para trazer uma emancipação cultural das classes mais baixas. Inicialmente decidiu começar com as meninas, porque sabia que o progresso de um país era impossível sem educar os mais oprimidos de uma dada sociedade mais explorada. Juntamente com sua esposa, Savitribai, criou uma escola em agosto de 1848, na cidade de Pune para garotas Dalits muçulmanas, e finalmente em 24 de setembro de 1873, estabeleceu a primeira organização social não-brãmã denominada *The Satyashodhak Samaj* (*The Truth Seeker's Society*) (SUTRADHAR, 2014, p. 2168).

Por volta da mesma época, quando o casal Phule estava lutando para educar as Dalits do sul da Índia, Guruchand, nascido em um Namashudra prosseguia com a agenda de seu pai Harichand Thakur (1812-1877) para exaltar os Dalits da antiga Surma Valley. Nascido em 1847, Guruchand começou seu movimento a partir do ano 1867 reconhecendo que a educação pode ser a única maneira de elevar os degradados Dalits. Como o casal Phule, ele também entendeu que ‘Educação, Riqueza e Poder Político’ eram as áreas essenciais que podem ajudar os Dalits a viver uma vida digna. A luta dos Dalits continuou, quando todo o país foi preparado para testemunhar um novo movimento sob o visionário líder, chamado pelas pessoas de *Babasaheb* (SUTRADHAR, 2014, p. 2168).

É importante mencionar que, no contexto atual, houveram mudanças positivas nos relacionamentos entre castas que tornaram-se um pouco mais flexíveis e isso ocorre justamente como consequência dos movimentos descritos. Muitas pessoas ocupam posições que não remetem a sua casta, como cargos no governo, ensino ou comércio. Riqueza e poder na vila estão agora menos associados com a casta do que antes, e a propriedade da terra tornou-se mais diversificada (SEKHON, 2000, p. 44). Além disso, a ideia de que pessoas podem contaminar lugares, ou seja, são poluídas, também diminuiu. O status de uma mulher ainda é significativamente ligado ao status do homem, mas a educação e a conscientização da equalização para as mulheres têm sido amplamente espalhadas por toda a Índia (SEKHON, 2000, p. 44).

Nas áreas rurais, o desprendimento da ideia da sociedade de casta ainda é difícil e lento, já nas áreas urbanas a casta é uma parte menos significativa da vida cotidiana das pessoas. Embora a discriminação com base em casta tenha sido proibida na Índia, tornou-se um meio de competir pelo acesso a recursos e poder na Índia moderna, como oportunidades educacionais, novas ocupações e melhoria nas chances de vida (SEKHON, 2000, p. 45). Realizações individuais, mérito e posição econômica ainda são significativamente afetados pela casta (SEKHON, 2000, p. 51).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os direitos humanos não são um assunto de nenhum país em particular, são uma questão

de demanda internacional. Ainda que a Índia seja signatária da Declaração Universal dos Direitos Humanos- adotada pela ONU em 10 de dezembro de 1948- as violações apresentadas no decorrer deste texto ainda prevalecem, uma vez que a solução desses problemas é dificultada pelo tamanho do população indiana e pelo background marcado pelo poder do patriarcado, situação de miséria e grande diversidade cultural dentro de uma mesma sociedade.

O sistema de castas é um sistema complexo de direitos e oportunidades atribuídos a população de indivíduos. Ela continua a influenciar a sociedade apesar das políticas em vigor aboli-o. Os membros das castas inferiores são forçados a assumir a maior responsabilidade juntamente com a menor quantidade de direitos. Como resultado, cerca de duzentos e sessenta milhões de dalits vivem em condições precárias e estão sujeitas a muitas formas de discriminação. E essas inúmeras violações dos direitos humanos afetam todos os aspectos de sua vida. As mulheres Dalit então, são as que mais tem seus direitos desrespeitados, sendo silenciadas e sofrendo vários tipos de violência sociedade.

Deste modo. Enende-se que o sistema de castas é intrínseco da Índia há mais de três mil anos. O que nos leva a conclusão de que práticas comuns há séculos não podem ser desfeitas em um ou dois dias. Não há nenhuma mágica pela

qual podemos criar uma sociedade sem casta do dia para a noite (KUMAR; DAS, 2014). De maneira geral, o sistema de castas serve para manter o status quo na ordem social indiana. Toda via, o debate acadêmico e político da problemática se faz extremamente necessário para que ações comecem a ser tomadas. A política de reservas e todas as ações afirmativas implementadas pelo governo buscam apenas amenizar a situação das castas oprimidas, mas sem a intenção de erradicar o sistema de castas (DEANE, 2009).

Por fim, o ciclo contínuo de (im)possibilidade dos direitos humanos que as Dalits enfrentam, a reforma social é necessária para todos os membros da comunidade, independentemente da casta. Com o estabelecimento da Constituição da Índia, o Judiciário no país desempenha um papel significativo na proteção dos direitos humanos, mas ainda é insuficiente, visto que a questão da Caxemira, por exemplo, ainda se faz presente.

Os movimentos e ações governamentais buscam mitigar os problemas e de certa forma, corroboram para a mudança de mentalidade da sociedade e empoderamento Dalit. Conclui-se, entretanto, que a questão do desrespeito aos direitos humanos ainda ocorre na atualidade o que é inaceitável em uma sociedade globalizada no século XXI.

REFERÊNCIAS

- AGÊNCIA L., *Primeiro-ministro do Paquistão compara fim da autonomia de Caxemira à Alemanha nazi*. 2019. Disponível em: <https://observador.pt/2019/08/11/primeiro-ministro-do-paquistao-compara-fim-da-autonomia-de-caxemira-a-alemanha-nazi/>. Acesso em: Set. de 2021.
- ALAVI, S. *Sepoys and the Company Tradition and transition in Northern India*. 1770-1830. Oxford University Press India. 1998. p. 5.
- ALVES, M.C. , ANDRELO, R. C. R. Reputação e direito à informação: a comunicação de mineradora Samarco no caso do acidente ambiental em Mariana (Minas Gerais, Brasil). *Revista Internacional de Relaciones Públicas*, 6 (12), 43- 64. 2016.
- AMBEDKAR, B.R. "*Castes in India: Their Mechanism, Genesis and Development*". Paper presented at an Anthropology seminar organized by Dr A.A. Goldenweizer in Columbia University on 9 May 1916. Text first printed in *Indian Antiquary* Vol XLI (May 1917).
- AMBEDKAR, B.R *Writings and Speeches* (1979), Vol I, edited by Vasant Moon, Education Department, Government of Maharashtra, Mumbai.
- AMOSSY, R. *Imagens de si no discurso: a construção do ethos*. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2018.
- BANERJEE, D. *Coletivo expõe violência de casta na Índia e limites do Me Too*. 2021. Disponível em: <https://vermelho.org.br/2021/03/06/estupro-coletivo-expoe-violencia-de-casta-na-india-e-limites-do-me-too/>. Acesso em: Set. de 2021.
- BARBOSA, M.A.C; MATOS, F.R.N; SANTOS, A. P.F; & ALMEIDA, A.M.B. *Mulheres e Patriarcado: Dependência e Submissão nas Casas de Farinha do Agreste Alagoano*, 2011. XXXV Encontro da ANPAD. Rio de Janeiro / RJ - 4 a 7 de setembro de 2011.
- BASTOS, L. P. *Índia e Direitos Humanos: acentuação de divergências* .Publicado em novembro 22, 2020. Disponível em: <https://pucminasconjuntura.wordpress.com/2020/11/22/india-e-direitos-humanos-acentuacao-de-divergencias/>.
- BISWAS, S. *As mulheres Dalit que lutam contra estupros, pobreza e preconceito na Índia*. 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-54457956> . Acesso em: Jan. de 2022.
- BOUGLÉ, C. *Essays on the Caste System*. London: Cambridge UP, 1971, p. 82.
- CASTELLS, M. *O poder da identidade*. Vol. II, Cap. 4, 2000.
- CASTRO, M. G. e LAVINAS. L. Do. Feminino ao Gênero: a construção de um objeto. In: COSTA, Albertina de O. e BRUSCHINI, Cristina (org.), *Uma Questão de Gênero*. Riode Janeiro/ São Paulo: Rosa dos Tempos/ Fundação Carlos Chagas, 1992.
- CHAND, A. *Politics of Human Rights and Civil Liberties - A Global Survey* (Delhi: UDH Publishers). 1991, p. 237.
- CHATTERJEE, D. *Studies on the endemic flora of India and Burma*. J. Asiat. Soc. Bengal. 1939.
- CONTURSI, J. A. *Political Theology: Text and Practice in a Dalit Panther Community*. *The Journal of Asian Studies*, Vol. 52, Nº. 2 (May, 1993) 339 Published by: Association. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2059650>. Acesso em Nov. de 2021.
- CORBRIDGE, STUART & HARRISS, J. *Reinventing India: Liberalization, Hindu Nationalism, and Popular Democracy*. Cambridge, UK: Polity, 2000, p. 8
- COSTA, A. de O.; BRUSCHINI, Cristina. *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 1992, p. 29.
- DALLARI, D. de A. *Direitos humanos e cidadania*. 2ª ed. São Paulo: Moderna, 2004, p.19.
- DEANE, T. A commentary on the positive discrimination policy of India. *Potchefstroom Electronic Law Journal* (PER/PELJ), Vol. 12, Nº 1, 2009.
- DESHTA, S. & DESHTA, K. *Philosophy of Right to Life, A Movement from Rigidity to*

- Flexibility*. Civil and Military Law Journal, Vol. 31: 3. 123. (July-September). 1995, p. 123.
- DHYANI, S. N. *Fundamentals of Jurisprudence: The Indian Approach*. Allahabad: Central Law Agency. 1992, p.143.
- DOUZINAS, C. O fim dos direitos humanos. São Leopoldo: Unisinos, 2007.
- FILIPPI, E. E.; OST, S. C. de O. *O impacto do sistema de castas no desenvolvimento econômico e social da Índia contemporânea*. Unicritiba, v.1, n.17, pp. 01-20, 01 abril de 2017. Disponível em: <http://revista.unicritiba.edu.br/index.php/RIMA/article/view/2724/371371448>. Acesso em: Out. de 2021.
- GHURYE G.S. *Caste and Race in India*. Bombay: Popular Prakashan, 1969, pp. 162-270.
- HAMPTON, A. *The Untouchables*. Home - CSU, Chico. Web. 23 Nov. 2010.
- HANCHINAMANI, B. B. Human Rights Abuses of Dalits in India. American University Washington College of Law, 2001.
- HUTTON, J.H. *Caste in India: Its Nature, Function and Origins*. Bombay: Indian Branch, Oxford UP, 1963, p. 47.
- IDSN. *The International Dalit Solidarity Network*. UN & Dalit women. IDSN. 2014. Disponível em: <https://idsn.org/key-issues/dalit-women/un-dalit-women/>. Acesso em: Nov. de 2021.
- KRETSCHMANN, Â. *Universalidade dos Direitos Humanos e Diálogo na Complexidade de um Mundo Multicivilizacional*. Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Direito. Universidade Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo. 2006
- KULKE, H. & ROTHERMUND, D. *A History of India*. London & New York: Routledge. 4th ed. 1998.
- KUMAR, A.; DAS, S.N. L. Caste Systems in India: An overview. Indian Streams Research Journal, Vol. 4, Issue 7, Agosto 2014.
- LAHIRI R. K. "Caste System in Hinduism by Dr. RK Lahiri, PhD." Boloji.com - A Study in Diversity - News, Views, Analysis, Literature, Poetry, Features - Express Yourself. 20 Nov. 2005.Web. 3 Nov. 2010.
- LOBO, E. S. *O trabalho como linguagem: o gênero do trabalho*. In: COSTA, Albertina de Oliveira; BRUSCHINI, Cristina. *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 1992.
- MACHADO, L. Z. Perspectivas em confronto: relações de gênero ou patriarcado contemporâneo? In: *Sociedade Brasileira de Sociologia* (Ed.) Simpósio Relações de Gênero ou Patriarcado Contemporâneo, 52^a Reunião Brasileira para o Progresso da Ciência. Brasília: SBP, 2000.
- MARODIN, M. As relações entre o homem e a mulher na atualidade. In: Marlene N. Strey (Org.). *Mulher: Estudos de gênero*. São Leopoldo: Unisinos, 1997.
- MORAES, A. *Les dimensions internationales des droits de l'homme*, Unesco: 1978, p. 11, apud Ângelo, M. Direitos humanos. São Paulo: Editora de Direito, 1998.
- NARVAZ, M.G.; KOLLER, S. H. *Famílias e Patriarcado Da prescrição Normativa à Subversão Criativa*. Psicologia e Sociedade, Porto Alegre, v. 01, nº 18, pp. 49-55, jan/abr. 2006.
- NATIONAL CAMPAIGN ON DALIT HUMAN RIGHTS. Disponível em: <http://www.ncdhr.org.in/>. Acesso em: Fev. de 2022.
- NETO, A. M. de S. et al. O papel da mulher hindu na sociedade indiana. *Revista de trabalhos acadêmicos*-Universo Recife v. 3, n. 4, 2017.
- NEHRU, J. *The Discovery of India*. 2nd ed. (New Delhi. Jawaharlal Nehru Memorial Fund, 1992), p. 88.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948. *Anais eletrônico*. Disponível em: <http://www.onu.org.br/img/2014/09/DUDH.pdf>. Acesso em: Set. de 2021.
- PANDE, R. "Entrelugares e Mobilidades: Desafios Feministas: Desafios para o feminismo no século XXI: uma perspectiva de sul da Ásia, focalizando especialmente a Índia". Editora Copiart. 2014.
- PANDEY, Dr. J.N. *Constitutional Law of India*. Forty Second Edition – Published Central Law Agency, Allahabad, 2005.

- PATEMAN, C. *O contrato sexual*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- PERROT, M. et. al. "História das Mulheres. Cultura e poder das mulheres: ensaio de historiografia". Artigo traduzido por Rachel Soihet, Suely G. Costa e Rosana Soares. In: *Revista Gênero*. – Núcleo Transdisciplinar de Estudos de Gênero – NUTEG – v. 2, n. 1, pp. 5-42, 2º. semestre, 2001.
- PUNTAMBEKAR, S. V. *O conceito hindu de liberdades humanas*. Unesco, 2018. Disponível em: <https://pt.unesco.org/courier/2018-4/o-conceito-hindu-liberdades-humanas>. Acesso em: Set. de 2021.
- REED, E. *Sexo contra sexo ou classe contra classe*. São Paulo: Editora Instituto José Luíse Rosa Sundermann, 2008, p. 38.
- SAFFIOTI, H. *Gênero patriarcado violência*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.
- SAID, E. *Orientalismo. O oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Cia das Letras.
- SARLET, I. W. *A Eficácia dos Direitos Fundamentais: uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional*. 13. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora. 2018.
- SCOTT, J. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Educação e Realidade, Porto Alegre, v.20, n.2, jul./dez. 1995.
- SEKHON, J. *Modern India*. Boston: McGraw-Hill, 2000, pp. 39 -49.
- SILVA, F. L. dos S. *O que são direitos humanos?* In: Secretaria de Assuntos Jurídicos de Recife, 2012. Disponível em <http://recife.pe.gov.br/pr/secjuridicos/ddh.php>. Acesso em Outubro de 2021.
- SMITH, B. K. *Classifying the Universe: The Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste*. New York: Oxford UP, 1994, pp. 42-49.
- SUTRADHAR, R. "Dalit Struggle for Education: With Special Reference to Barak Valley", *International Journal of Science and Research (IJSR)*, Volume 3, Issue 12, December 2014.
- THOMAS, C. *Geeti Sen: Receiving India*. New Delhi. 1993, p. 266.
- THORAT, A., & JOSHI, O. *The continuing practice of untouchability in India: Patterns and mitigating influences*. Working Paper Nº. 2015-2. India Human Development Survey, National Council of Applied Economic Research and University of Maryland.
- VELASSERY, S. *Casteism and Human Rights: toward an Ontology of the Social Order*. Singapore Marshall Cavendish Academic, 2005, pp. 2-8.

