

Afro-descendentes na Índia: diferença e desigualdade

Andreas Hofbauer (Unesp-Marília)

Palavras introdutórias

No interior de Estado de Karnataka vivem alguns milhares de afro-descendentes¹, provavelmente há séculos. Eles dividem-se em três grupos religiosos (cristãos, hindus e muçulmanos) e falam línguas diferentes. Têm sido tratados geralmente com desprezo pelos indianos não siddis que vivem na vizinhança. Não são tampouco aceitos pelos seus respectivos irmãos de fé não-siddis como iguais. Tanto católicos não siddis quanto muçulmanos não siddis costumam rejeitar casamentos com seus irmãos de fé siddis, por considerá-los não iguais. Há diversos indícios de que as relações intergrupais e a afirmação de fronteiras grupais têm seguido, tradicionalmente, padrões e critérios característicos das castas hindus: endogamia, proibições de comensalidade etc. Esses mesmos preceitos de evitação valiam, inclusive, para as relações entre os subgrupos siddis. Assim, para a velha geração, casar com alguém de fora de seu grupo religioso era algo inimaginável. Hoje em dia, casamentos inter-religiosos não são mais algo totalmente impossível. Mesmo assim, continuam sendo a exceção e, quando ocorrem, vale a seguinte regra: a mulher há de se converter à religião do marido. Tudo indica que as lentas mudanças que aparentemente estão ocorrendo nas relações entre os subgrupos foram impulsionadas pelas lutas políticas em prol do reconhecimento dos siddis como uma *scheduled tribe*².

O enfoque da nossa pesquisa são a discriminação e as estratégias para superá-la, o que exige uma preocupação especial com conceitos como casta e raça. Os siddis têm enfrentado condições de vida extremamente duras. A grande

¹ A residência em áreas de difícil acesso e questões identitárias têm dificultado o levantamento de dados demográficos, de maneira que não existem números “confiáveis” sobre os siddis. As estimativas demonstram um forte crescimento populacional nas últimas décadas. Em 1976, num dos primeiros estudos sobre os siddis, Palakshappa indicou menos de 4 mil; Hiremath, na década de 1990, falava de 7.223 siddis; Obeng, em 2007, de 14 mil. As últimas estimativas (que ouvi de lideranças siddis) giram em torno de 25.000 a 30.000 pessoas.

² As expressões “scheduled castes” e “scheduled tribes” foram introduzidas pelo governo colonial britânico, que, na época, decidiu fazer um levantamento de castas e tribos, justificando-o com objetivos administrativos. Na era pós-independência, em 1950, a lista foi refeita e ampliada: 1.108 “scheduled castes” e 744 “scheduled tribes” foram registradas e reconhecidas. Essas classificações servem até hoje de base para políticas de compensação.

maioria dos mais velhos passou por experiências de trabalho forçado (“bonded labour”). Era comum uma família “dar” um/a filho/a a um proprietário para que trabalhasse durante um período (não raramente, durante vários anos) em troca de um empréstimo em dinheiro ou para quitar uma dívida. Nas minhas conversas e entrevistas com siddis da velha geração, registrei muitas histórias sobre tratamentos degradantes e discriminatórios nos mais diversos contextos sociais. Era frequente e ainda pode ocorrer que pessoas de castas superiores evitem o contato físico com os siddis.

Os jovens reclamam de discriminações semelhantes, mas falam também de outras experiências mais ambíguas vivenciadas fora da região em que vivem. Como a maioria dos indianos não siddis que não convive diretamente com os siddis desconhece sua existência, é muito comum que eles sejam confundidos com estrangeiros (africanos): neste caso, dependendo do contexto, os siddis podem ser tratados como seres exóticos, turistas e/ou como estranhos não desejados.

Os próprios siddis diferenciam entre pessoas com cabelo encaracolado (*curly hair*) e pessoas com cabelo liso e comprido (*long hair*). Na Índia, expor o cabelo liso e comprido é um costume disseminado entre mulheres de todos os grupos e todas as castas; é parte fundamental de uma estética feminina altamente valorizada. As mulheres siddis não apenas elaboraram estratégias (alisamento; uso de fios artificiais) para adaptar o seu cabelo crespo ao modelo hegemônico, mas muitas delas utilizam também diferentes métodos (hoje, sobretudo, os chamados “whitening cremes”) para branquear a cor da pele.

Outro marcador de diferença é o pertencimento a uma das grandes religiões – hinduísmo, islã, cristianismo. No entanto, a “integração” dos grupos às comunidades religiosas ocorreu, nos três casos, de tal maneira que nelas vieram a assumir posições subalternas. Assim, até cerca de quarenta anos atrás, os siddis cristãos eram obrigados, durante as missas dominicais, a ficar em pé na última fileira da igreja e a manter certo distanciamento dos outros fiéis. Naquela altura, os padres recorriam a métodos de evangelização e disciplinamento muito severos (multas e ameaças de expulsão das aldeias) para combater “bruxarias” e “feitiçarias” e também para impedir casamentos inter-religiosos. Durante minha pesquisa de campo, ouvi muitas reclamações de siddis a respeito das intervenções e pressões de padres e de mulás (além de

brâmanes, é claro) que não são originários da região, mas se arrogariam o direito de criticar a maneira de viver dos siddis e tentariam mudar os hábitos da população local.

Devido a tais conflitos, alguns siddis (católicos e muçulmanos) apostam hoje na formação de seus próprios líderes religiosos (padres e mulás). No que diz respeito aos siddis hindus, a situação é diferente: não existe a possibilidade de algum deles vir a fazer parte do grupo dos sacerdotes máximos, papel reservado à casta dos brâmanes.

Posicionamentos acadêmicos

Entre os poucos estudos existentes sobre os siddis, podemos perceber uma polarização nas interpretações no que diz respeito ao tema da diferença e da desigualdade. A maior parte dos autores indianos enfatiza a integração dos siddis na sociedade nacional / regional para, desta forma, explicar tanto características culturais quanto discriminações sofridas pelo grupo. Assim, o primeiro trabalho de peso (Palakshappa, 1976) trata os siddis como mais uma casta inferior que teria incorporado integralmente “a cultura hindu”. No seu livro *The siddhis of North Kanara*, que se baseia numa pesquisa efetuada no início da década de 1960 e continua sendo uma referência fundamental para os estudos sobre os siddis, o autor busca, no estilo das monografias clássicas, apresentar a totalidade da vida social e cultural do grupo: seria, de acordo com o autor, “a primeira [investigação] deste tipo sobre este povo” (1976: III). As análises (capítulos) sobre parentesco, sistemas econômico e político, religião e estrutura ritual apresentam muitos detalhes etnográficos e enfatizam as semelhanças entre siddis e seus vizinhos, que são explicadas pelo autor – em última análise – como resultado de um processo de assimilação. “The Siddhi’s assimilation is twofold: first, to the total Hindu culture of the region and secondly, to the social structure of various religions”, escreve Palakshappa (1976: 103).

No início da década de 1980, Cyprian Henry Lobo (que posteriormente mudou seu nome para Kiran Kamal Prasad, sinalizando assim sua identificação com a cultura hindu), na altura, jesuíta e estudante de antropologia, conviveu durante um ano com os siddis. Inspirado na “teologia da libertação” e aplicando métodos pedagógicos de Paulo Freire, Lobo empenhou-se em elaborar estratégias para combater a miséria e para unir e organizar os siddis para além

das divisões religiosas internas (cf. abaixo) – um projeto que foi criticado e, em parte, explicitamente coibido pela hierarquia da ordem. Mesmo assim, conseguiu promover um *survey* entre os siddis cujo objetivo era levantar dados que pudessem ser utilizados não somente para fins acadêmicos, mas também para objetivos políticos concretos. A feitura do relatório *Siddis in Karnataka. A report making out a case that they be included in the list of Scheduled Tribes* (1984) teve a intenção primordial de pressionar o governo a reconhecer os siddis como uma “scheduled tribe” e, desta forma, garantir a esta população a possibilidade de adquirir subsídios governamentais³.

Num capítulo à parte, Lobo desenvolve uma reflexão sobre o conceito antropológico de tribo, procurando justificar sua aplicação ao grupo em questão. No momento em que Lobo escrevia seu *report*, o governo parecia seguir as orientações apresentadas no *Handbook of Scheduled Castes and Scheduled Tribes* (editado em 1968) para definir o que seria uma tribo. O padre-antropólogo cita, no seu texto, o manual que estabelece quatro critérios básicos que definiriam uma *scheduled tribe*: origem tribal; maneira primitiva de viver; povoações situadas em áreas afastadas e de difícil acesso; e ainda “general backwardness in all respects” (cf. Lobo, 1984: 90).

Lobo buscava, portanto, no seu “relatório”, comprovar a existência destas quatro características nas comunidades siddis⁴. Chama a atenção o fato de que nem a proveniência específica do grupo, nem práticas culturais particulares são citadas como argumento. Ao contrário, Lobo entende que, devido ao longo tempo em que os siddis residem na Índia e à opressão e à discriminação, “eles não preservaram [*retained*] nada de sua cultura” (1984: 13). A condição de escravo doméstico teria feito com que não pudessem “manter sua vida comunal”. “As a result they were compelled to sacrifice their culture and language and pick up the local language for communication and culture to give meaning and organization

³ A conquista do status *scheduled caste* (ou *tribe*) garante uma série de benefícios, tais como: recebimento de cesta básica; financiamentos para a construção de casas; bolsas de estudo (ou isenção de taxas em colégios, universidades); cotas para cargos no serviço público (administrativo); direito à posse de terra (este último ponto é fundamental no caso dos siddis).

⁴ Lobo destaca o sistema político segmentário e as supostas relações igualitárias que ele entende como típicas de qualquer “tribo primitiva” (1984: 30). O texto termina com as seguintes palavras: “The Siddis in Karnataka are not that numerous. They are just around 6.000. But building up a small marginalized section of humanity and strengthening and preserving its identity while at the same time helping it to integrate itself in the mainstream of national life will only add to the diversity and richness that is India” (ibid., 102).

to their life” (p. 16). Assim, encontramos hoje entre eles as mesmas crenças em espíritos e ancestrais que são características de outras “low caste groups” e que – acrescenta o autor – são típicas de qualquer grupo tribal; além disso, poder-se-ia constatar também que os siddis emprestaram diversos rituais (*life cycle rituals*) das castas hindus dominantes, que são os grandes proprietários de terra da região⁵.

Já Pashington Obeng, pesquisador ganês-norte-americano, discorda das análises dos colegas indianos, acusando-os de ter exagerado na importância atribuída ao fator “assimilação cultural”. Autor dos estudos mais importantes da contemporaneidade, este especialista em estudos religiosos (professor de Estudos Africanos no Wellesley College-Massachusetts) tem visitado a região com regularidade desde 1998; escreveu diversos artigos sobre os siddis e, em 2007 [2008], publicou o livro *Shaping Membership, Defining Nation. Cultural Politics of African Indians in South Asia*. Nele, Obeng apresenta uma análise que se opõe explicitamente àquelas de Palakshappa e de Lobo (“...this book maintains the opposite” – 2008a: 205). Ao discordar de abordagens que enfatizam a assimilação cultural e/ou a divisão dos siddis em três grupos religiosos – cristãos, muçulmanos e hindus –⁶, Obeng busca trazer à tona relações e conexões que, de acordo com o autor, ligam os “*African Indians*” – termo que ele prefere ao conceito siddi – à África e a outros mundos afro-diaspóricos. Procura comprovar que existe entre todos os siddis um núcleo cultural comum e faz comparações frequentes com fenômenos culturais da África bantu para revelar a africanidade “escondida” nas práticas culturais siddis.

⁵ O único estudo de maior relevância executado na década de 1990, repete, em boa medida, as avaliações de Lobo. Assim, R. S. Hiremath segue as teses de Lobo quando sustenta que os siddis são profundamente influenciados pela religião e filosofia hinduístas, mesmo que sejam divididos em católicos, muçulmanos e hindus. E afirma também que teriam perdido sua cultura e sua língua original (que, de acordo com o autor, deve ter sido o Swahili). Assimilaram o animismo das “lower castes”, aceitaram o sistema de castas e mais do que isto: reproduzem hierarquias de casta na sua própria comunidade. A tese defendida na universidade de Dharwad termina, igualmente, com o apelo para que os siddis sejam vistos como “Indian Nationals”: o autor defende que devem receber do Estado o mesmo tratamento conferido a outras “backward tribes”, lembrando ainda que a Constituição indiana proíbe atos discriminatórios baseados em “race, caste, creed, colour, religion” (Hiremath 1993: 206, 282, 289).

⁶ Escreve Obeng: “(...) such limited notions of spatial boundaries and belonging tend not to address the African Indian linkages within their transnational community. (...) [such scholarly works and labels] reflect a conceptualization that presents them as isolated groups living in clusters and does not pay attention to their pan-spatial and meta-spatial interconnectedness within a global social community”. “[This work] thus provides a conceptual framework for understanding and fostering the internal links among Africans in India with the worldwide Pan-African communities” (Obeng, 2008a: 205-206).

Não nega as muitas semelhanças culturais entre siddis e seus vizinhos, mas destaca “usos”⁷ diferentes de práticas e fenômenos aparentemente iguais. Assim, Obeng chama a atenção, p. ex., para o fato de que os ancestrais siddis “vivem” dentro das casas, são alimentados ritualmente, atuam como guias, conselheiros etc. E explica que tal convivência entre ancestrais e vivos não existe nas castas hindus, mas é muito comum em grande parte da África (2008a: 175).

Baseando-se nestes argumentos, o autor questiona ainda aquelas visões que tendem a explicar a inferiorização dos siddis unicamente por sua inserção subalterna na lógica indiana das castas, que ele localiza na maioria dos estudos feitos por pesquisadores indianos (como em Palakshappa). Ao opor-se a esta interpretação, Obeng realça o fator “raça”, tanto como critério de discriminação quanto como fator de identificação, e busca, desta forma, trazer à tona aquelas experiências que todos os africanos e seus descendentes teriam em comum. Ele chega à conclusão de que os “indianos africanos” “criaram e preservaram aspectos de sua cultura e de sua religião” que têm contribuído para a afirmação de “sua identidade racial”. E Obeng é explícito e enfático: assume que pretende, com seus estudos, dar impulso a futuras investigações sobre posicionamentos contra-hegemônicos de africanos diaspóricos que demonstrem que alianças podem ser forjadas em planos regionais, nacionais e globais (Obeng, 2008b: 249)⁸.

Em todas essas abordagens esboçadas acima, vale notar, podemos perceber fortes tendências a essencializações que remetem a concepções primordialistas de cultura e de identidade e que avaliam significados culturais separadamente de disputas de poder. Se em Palakshappa as práticas culturais

⁷ Cf. expressões do autor: “(...) African Indians use religious activities as economic and social commentary and for reinforcing solidarity among themselves”. “By making this distinction [household deity; community deity], they display their ingenuity in the use of the local religious lexicon to describe their faith and practice” (Obeng, 2008a: 208, 209). Estes trechos sugerem que o autor parte de uma concepção primordial de uma comunidade siddi que faz usos estratégicos de um repertório cultural alheio para manter seu grupo coeso. Não fica claro até que ponto tais usos são conscientes ou inconscientes (o autor tampouco diferencia entre visão de líderes e “siddis comuns”) ou se se tratam de projeções (anseios) do autor.

⁸ O pesquisador continua muito engajado na pesquisa e no incentivo a projetos de teor político-social transformador. Assim, tem financiando atividades que estimulam contatos e diálogos entre jovens siddis e negros norte-americanos (p.ex., via doações de computadores a uma ONG siddi) e mediu, recentemente, a primeira participação de representantes siddis numa reunião do Congresso Pan-Africanista (janeiro de 2014 na África do Sul) e também a primeira visita de um membro do comitê organizador do Congresso Pan-Africanista a comunidades siddis em Karnataka (que ocorreu em junho de 2014).

siddis são descritas como mera reprodução do sistema de casta indiana, em Lobo, a noção de tribo figura como referência estática e explicativa da organização social e cultural siddi; já a análise de Obeng busca revelar uma realidade “mais real” que se situaria atrás dos fenômenos aparentes e se explicaria, em boa parte, pelo fator “raça”.

Nas minhas análises busco basear-me em perspectivas teóricas que permitam mostrar não apenas como tradições culturais são construídas ao longo de processos históricos, mas também que tanto a persistência quanto a transformação delas são permeadas por disputas de poder. Para elucidar esta dinâmica, recorro, de um lado, a concepções teóricas antropológicas que permitem conjugar a noção de sistema / estrutura com usos particulares e estratégicos de partes do repertório sócio-cultural e, de outro, a reflexões e orientações associadas aos estudos pós-coloniais. Proponho, portanto, neste pequeno ensaio, avaliar, a partir de um exemplo empírico concreto, como e de que maneira é possível conjugar pesquisa antropológica com análise pós-colonial.

De um lado, temos no campo da antropologia propostas analíticas baseadas na chamada teoria da ação (cf., p.ex., Bourdieu, 1972; Sahlins, 1981; Ortner, 2006): tais abordagens não abrem mão da ideia de que as práticas sócio-culturais são permeadas e orientadas por certas estruturas (estruturantes; em si históricas) e, ao mesmo tempo, levam a sério interesses coletivos e individuais concebidos como sendo capazes de transformar e até de pôr em xeque as estruturas básicas. Seguindo uma tal perspectiva, é possível analisar as “escolhas” e preferências por determinadas práticas sócio-culturais e as (re)interpretações das mesmas como parte do agenciamento dos grupos e dos indivíduos, diretamente ligadas à construção das identidades.

Já os estudos culturais e pós-coloniais⁹ tendem a abordar a cultura, em primeiro lugar, como um campo no qual disputas por poder, conflitos em torno

⁹ Numa recente introdução à “teoria pós-colonial”, as autoras Varela e Dhawan constataam que se torna a cada ano mais difícil descrever o que caracteriza o pós-colonialismo como proposta teórica: o conceito pós-colonial não apontaria nem para um período, nem para um conteúdo (tema), nem para um programa político específicos (2015: 286).

Como ponto comum podemos talvez constatar a preocupação com os efeitos das intervenções coloniais sobre os mundos não-ocidentais e a busca de estratégias para combatê-los; as ideias que mais fortemente marcaram as teses pós-coloniais vêm de áreas vizinhas à antropologia: ciência literária, história, ciência política e sociologia. Embora questões como a alteridade, culturas e identidades estejam no centro de grande parte das discussões pós-coloniais, chama

de significados e processos de identificação e diferenciação são articulados e negociados. Ou seja, ao invés de destacar a força integrativa e homogeneizadora das culturas, os estudos pós-coloniais procuram chamar a atenção para a ausência de consensos em questões relacionadas a valores e significados nas sociedades atuais. Preocupação fundamental para os pós-coloniais é entender a criação e reformulação daquelas diferenças e fronteiras que são concebidas como decorrentes da expansão colonial europeia e da consolidação do modelo ocidental da modernidade que, na leitura pós-colonial, está diretamente vinculada à história do colonialismo.

Conjugando concepções de Gramsci sobre hegemonia com reflexões de Foucault sobre a relação entre discurso¹⁰, poder e saber, autores como Hall recusam-se a fazer uma distinção entre “colonização enquanto sistema de governo, poder e exploração e colonização enquanto sistema de conhecimento e representação” (Hall, 2003: 119). Argumentam que o discurso colonial baseia-se fundamentalmente numa fixação de significados, constituindo e definindo os outros como totalmente diferentes, e que esta representação violenta dos outros (colonizados) teria possibilitado, ao mesmo tempo, a construção de um *self* ocidental soberano e superior (cf. tb. Varela e Dhawan, 2015: 22). Uma parte considerável dos estudos pós-coloniais têm se, portanto, esforçado para mostrar como os discursos hegemônicos, no contexto das intervenções coloniais, têm contribuído para a criação e consolidação de categorias que visam não somente

a atenção o fato de que as reflexões clássicas antropológicas sobre os conceitos paradigmáticos mencionados sejam quase ignoradas nos debates pós-coloniais; de outro lado, pode-se perceber também reservas, no campo da antropologia, em relação aos estudos culturais e pós-coloniais. Diante das diversas inovações recentes no campo do pós-colonialismo, Kerner propõe, num outro manual sobre teorias pós-coloniais, que o conceito “pós-colonial” seja entendido como um nome para uma “teoria crítica global” que, para esta autora, integra quatro características básicas: o combate ao nacionalismo metodológico; sensibilidade em relação às imposições e transformações provocadas pela globalização, focando as experiências e vivências nas periferias; abordagens transdisciplinares e cooperação interdisciplinar; defesa de uma ciência politicamente engajada que procura construir saídas para as heranças coloniais (Kerner, 2012: 164, 165).

¹⁰ Na medida em que Foucault compreende que os discursos nunca apenas descrevem, mas criam relações e canais de autoridade, constroem e posicionam os sujeitos, a noção de representação deixa também de ser mero “retrato da realidade”: passa agora a ser constitutiva dos sujeitos e do mundo no qual eles vivem e se articulam. Ao abordar os discursos como campos do poder que produzem significados e posicionam e ordenam sujeitos, Foucault também abriu, implicitamente, o caminho para o desenvolvimento de um “outro olhar” sobre a questão das “diferenças culturais e/ou identitárias”, que não deixa de pôr em xeque perspectivas clássicas desenvolvidas na disciplina da antropologia (Foucault, 1980, 1982).

a classificar grupos humanos, mas sobretudo a hierarquizá-las e, desta forma, enaltecer e justificar a supremacia dos grupos dominantes.

Chama a atenção o fato de que a preocupação tão central para os pós-coloniais de trazer à tona as relações entre classificações e saber colonial (a violência e o poder exercidos por meio das representações hegemônicas) está praticamente ausente nos estudos antropológicos de primeira hora. Os pós-coloniais diriam que os estudos antropológicos fundacionais, que relacionavam a alteridade com diferenças de ordem biológica e/ou com etapas de desenvolvimento, teriam sido co-responsáveis pela criação e consolidação de categorias essencializantes (e, pelo menos, até o início do século XX, hierarquizantes) de raças e culturas que, na leitura pós-colonial, são associadas à imposição de um saber colonial.

Tentar entender classificações foi, ao mesmo tempo, desde cedo, um tema importante na antropologia. Com as críticas ao evolucionismo e às chamadas teorias raciais, começava-se a estudar como “sistemas sócio-culturais” específicos geriram categorias e classificações próprias; estas pesquisas não levavam, porém, em consideração o fator “poder” (nem dentro do sistema postulado) sobre a consolidação das categorias e classificações (cf. Durkheim, Mauss, 1903). Mais tarde, a introdução da noção de identidade (étnica) permitiria um deslocamento do foco da análise: da constituição interna (valores, costumes) para as fronteiras (cf. Barth, 1969). Abria-se, desta forma, a possibilidade de incluir na análise a perspectiva dos pesquisados sobre (a manutenção e eventuais transformações d)as fronteiras grupais. No debate atual, pode-se localizar posições mais ou menos essencializantes (substancialistas) frente à noção de identidade. Parece-me, no entanto, lícito afirmar que, devido ao compromisso com a pesquisa de campo, com o estudo das práticas sócio-culturais concretas, a maior parte das análises antropológicas sobre processos identitários continua, majoritariamente, defendendo a ideia de que as subjetividades (processos de identificação) têm como base tradições culturais específicas. T.H. Eriksen, p.ex., tem chamado a atenção para o fato de que os signos escolhidos como marcadores de diferença são elementos que fazem parte da experiência do dia a dia e contêm significados que fazem sentido para os sujeitos. Ao defender que as identidades (processos de identificação) não são criadas a partir de nada, uma vez que os sujeitos não são “significadores

que flutuam livremente”, este antropólogo alerta para exageros que localiza em certas perspectivas pós-modernas (e pós-coloniais). Estas atribuiriam ao indivíduo uma liberdade quase total nas suas escolhas identitárias (p.ex., Bauman), negando, de acordo com Eriksen, as forças culturais que agem sobre o agenciamento das pessoas (Eriksen, 2001).

Para autores pós-coloniais, o ato de “identificar-se” está, acima de tudo, relacionado com o ato de posicionar-se no campo do poder (cf., p.ex., Hall)¹¹. Na medida em que a diferença já não é tratada como uma fronteira entre dentro e fora, mas transforma-se num *locus* dentro do “próprio centro” (Hein, 2006, p. 41-42), as culturas tornam-se lugares incertos de significação e as fronteiras (até então nítidas) entre as culturas desaparecem. Menos comprometida com o trabalho empírico e influenciado por teorias literárias e linguísticas, a análise de discurso ganha relevo nas análises.

Os binarismos (acima de tudo, o entre colonizadores e colonizados) e a fundamentação do sujeito iluminista, entendido como uma essência nuclear dos indivíduos (Hall, 1992: 2001), são denunciados como produtos históricos da expansão colonial ocidental, de maneira que vários estudiosos apostam nas formas culturais híbridas e num anti-essencialismo metodológico para desestabilizar e combater discriminações atribuídas às estruturas modernas de dominação. É neste sentido também que autores como Hall argumentam que são fundamentalmente os discursos que produzem um lugar para os sujeitos (coletivos): abrem um espaço para posicionamentos e reposicionamentos. De acordo com esta leitura pós-colonial, os sujeitos e discursos constituem-se simultaneamente; ou seja: os indivíduos e coletivos só podem se articular por meio de discursos¹² (cf. tb. Costa, 2006: 104).

Antropólogos, como Sahlins e Ortner, têm criticado os “estudos de resistência” (“studies of resistance”; Ortner, 2006: 42), tais como os estudos subalternos e pós-coloniais por estes terem perdido de vista aquilo que para a antropologia clássica tem sido primordial. Embora declarem que um dos objetivos é abrir espaço para a articulação de formas de resistência contra as

¹¹ Partindo de uma crítica a noções substancialistas de identidade, a leitura pós-colonial relaciona o “identificar-se” com processos contínuos de posicionamento que ocorrem em contextos sociais e históricos específicos e são permeados por interesses, conflitos e disputas por poder. Boa parte dos pós-coloniais vincula a análise dos sujeitos (grupos) à análise dos discursos.

¹² Autores como Bhabha destacam ainda a incompletude e a fluidez das identidades.

grandes narrativas e projetos hegemônicos, não teriam demonstrado grande interesse em investigar a existência e importância de diferentes formas de pensar e de organização social, ou ainda de diferentes sistemas de valores, éticas e ontologias. Em várias abordagens ganha-se, assim, a impressão de que os autores rejeitam a possibilidade de pensar cultura como algo que possa orientar a percepção e a ação dos sujeitos.

Muitos trabalhos pós-coloniais privilegiam discussões de teor teórico sobre sujeitos colonizados e formas de dominação colonial, em detrimento de análises que avaliassem contextos empíricos concretos. Para Ortner, a atitude dos estudos subalternos e pós-coloniais desestimula a prática etnográfica: enfraquece (a importância analítica das culturas (“thinning culture”¹³) e tende a transformar o outro num “efeito de discurso(s)”. Ao invés de desconstruir os sujeitos, argumenta Ortner, o pesquisador deve mostrar como os agentes sociais são socialmente e culturalmente construídos e como cada cultura, cada subcultura e cada momento histórico constrói sua própria forma de agenciamento (agency), seus próprios modos de implementar o processo de refletir sobre o self e o mundo [...]”. “Agency não é uma entidade que exista à parte da construção cultural [...]”, enfatiza Ortner (2006: 57).

Diferenças e estratégias para combater discriminações repensadas

Na análise a seguir quero mostrar a utilidade deste debate – os méritos e os limites de cada uma das posições – para a compreensão do tema “diferença e desigualdade” entre os siddis de Karnataka. Os exemplos escolhidos do material empírico devem servir não apenas para aplicar partes das concepções teóricas mencionadas, mas também para posicionar-me neste diálogo.

Começamos com o tema das castas que marca também profundamente as experiências siddis com o tema diferença e desigualdade. A maioria dos pesquisadores entende hoje que o colonialismo britânico contribuiu para a

¹³ Sahlins tem se preocupado igualmente com o impacto dos pensamentos foucaultiano e gramsciano sobre o estudo da(s) cultura(s). Num texto repleto de aforismos e expressões sarcásticas, *Waiting for Foucault, still*, este eminente defensor do conceito antropológico de cultura contra-ataca ao afirmar, entre outras coisas, que uma certa vanguarda de pesquisadores teria transformado o poder numa espécie de “buraco negro intelectual” que engole os mais diversos conteúdos culturais. Num outro trecho, Sahlins critica explicitamente o “modismo” de substituir o conceito de cultura pelo de discurso (2002, p. 20, 61).

transformação das castas e para o redimensionamento de seu papel social. Há, no entanto, divergências no que diz respeito à avaliação sobre o peso e o teor dessa intervenção. Nesse debate, uma das grandes oposições e tensões é aquela entre concepções substancialistas, segundo as quais existe algo como um substrato cultural indiano (hindu), e análises de teor desconstrutivista, que têm ganhado força neste novo milênio. O estudo clássico *Homo hierarchicus*, de Dumont (1966) é apontado frequentemente como aquela obra que teria contribuído fundamentalmente para constituir o sistema de castas como “símbolo central da Índia”.

Novas leituras, como a de Dipankar Gupta, têm criticado o fato de Dumont ter reproduzido uma visão específica do sistema de castas – a dos brâmanes; teria, dessa forma, contribuído para disseminar uma visão uniforme e estática da ordenação das castas que, de acordo com Gupta, é frequentemente contestada pelas jatis (subcastas) inferiores. Os estudos deste sociólogo indiano mostram que não existe uma, mas sim diversas noções de “ordenação hierárquica” (*multiple hierarchies*), que convivem numa relação de competição e cuja implementação dependeria, em primeiro lugar, do jogo de poder político (cf. Gupta, 2000: 68, 80). Haveria, segundo Gupta, somente dois consensos em torno da concepção de castas: acredita-se que as castas tenham como base diferentes “substâncias naturais” que não devem ser misturadas, e consente-se, também, a respeito da necessidade de se estabelecer uma hierarquia entre castas. A ênfase recairia sobre a afirmação da diferença, da relação hierárquica entre os grupos e sobre o princípio da endogamia.

Para autores como Loomba, que se propõe a estudar processos discriminatórios a partir de uma perspectiva pós-colonial e busca, inclusive, aprofundar a reflexão sobre possíveis relações entre racismo e castismo, é fundamental entendermos como os processos de classificação são articulados no mundo empírico. Quem decide o que vale como categorias e qual a fronteira entre elas, é, para Loomba, uma das perguntas cruciais a ser investigada (Loomba, 2009: 502)¹⁴. Dando ênfase à força dos discursos, pesquisadores pós-

¹⁴ Loomba (2009: 502) atribui à supremacia das concepções ocidentais modernas de raça na literatura especializada o fato de que diversas formas de discriminação baseadas em concepções (cosmovisões) não-ocidentais ou em noções pré-modernas de raça tenham sido ignoradas por muitos especialistas nas suas análises sobre o racismo: “Comparisons between the racial ideologies of different historical periods, between race and class, between racial and

coloniais têm tentado mostrar que a importância social que as castas adquiriram na Índia deve-se, em primeiro lugar, à intervenção colonial britânica. Assim, Dirks (2001), inspirado nos estudos de Edward Said, argumenta que foram métodos de classificação da administração colonial britânica, como censos, que transformaram, não antes do final do século XIX, a casta em categoria essencial de diferenciação social. Dirks (2001, p. 15) é enfático em afirmar que na Índia pré-colonial havia várias e diferentes unidades de identificação. Para esse antropólogo norte-americano, a transformação das castas em categoria social dominante foi fundamental para a manutenção da ordem social, auxiliando a sustentar a forma indireta de governo e, com isso, assegurando a legitimação e o exercício do poder colonial¹⁵.

Embora haja hoje poucos indianos que defendam a existência das castas e não se possa negar práticas (sobretudo nos espaços urbanos e nas classes médias) que visam a enfraquecer as fronteiras rígidas, o pertencimento às castas continua sendo uma referência importante na sociedade indiana contemporânea (especialmente na hora do casamento): para muitos, a força social das castas na Índia hoje está relacionada não somente - mas também - com o amplo sistema de ações afirmativas (reservation policy) que começou a ser implementado desde a Independência com o objetivo de combater desigualdades sociais e discriminações.

A seguir queremos mostrar que no caso dos siddis, a luta pela inclusão nos programas de ação afirmativa induziu uma série de transformações, ao mesmo tempo que tem revelado a força de tradições estruturais que se mantiveram praticamente inalteradas. As primeiras tentativas de unir os siddis para além das divisões religiosas com o objetivo de lutar por melhorias sociais e combater discriminações contaram com importantes impulsos de fora (a primeira investida neste sentido da qual tenho notícia ocorreu no início da década de 1960

religious difference, and most crucially, between racial formations in different parts of the world are often undertaken by deploying dominant understanding of race, which are themselves colored by the perspectives and methods normalized in and through racial histories. (...) It is still common to hear that it is anachronistic to identify racism in the premodern European world because, at that time, human differences were understood to be rooted in 'culture' rather than in 'nature'. For similar reasons, caste exploitation in India has also been excluded from discussion as a form of racism".

¹⁵ Dirks e outros autores destacam a importância do administrador e antropólogo H. Risley neste processo. Responsável principal pela organização de um dos primeiros censos na Índia (1901), usava os dados colhidos para fundamentar suas teses que buscavam comprovar que o pertencimento a um grupo racial determinava o posicionamento dentro do sistema de castas.

quando Vinoba Bhave, advogado e amigo de Ghandi, lutador pela Independência do país, apareceu na região e buscava convencer os siddis a abandonar suas religiões). As estratégias para enfrentar discriminações e para combater desigualdades, desenvolvidas a partir da década de 1980 e manifestas no “report” elaborado por Cyprian Lobo (cf. acima), semeariam referências importantes para auto-representações contemporâneas do grupo.

Embora Lobo (Prasad) tenha declarado que os próprios siddis se entendiam como uma casta (“the Siddis refer to themselves as a caste group”; Prasad, 2008: 218) e tenha defendido enfaticamente que discriminação por casta seja vista como uma forma de discriminação racial (“caste discrimination must be considered a part of racial discrimination”; *ibid.*, p. 214), optou no seu relatório histórico (1984) por reivindicar a inclusão dos siddis na lista dos “Scheduled Tribes”. A opção de lutar por um reconhecimento como tribo – e não como uma casta – é comentada por Prasad da seguinte maneira: “The facts that they were a distinct race and that they lived in forest areas excluded or far away from other groups of people, eking out their livelihood mainly through wage labour and forest produce, made the championing of the cause just and worthwhile” (*ibid.*, p. 210). No seu relatório, o antropólogo jesuíta buscava, portanto, comprovar que os siddis são uma tribo como tantas outras que vivem na Índia: destacou características como organização segmentária, mas não usou nem a proveniência particular da população, nem práticas culturais específicas como argumento.

Estudos recentes de inspiração pós-colonial, como o de Chandra (2013), tem argumentado que foi o regime colonial, apoiado fundamentalmente no saber antropológico da época, responsável pela divisão classificatória entre castas e tribos. A denominação de grupos como tribos era aplicada, em primeiro lugar, a populações concebidas como não-arianas (os supostos habitantes originários da Índia) que vivam em áreas de difícil acesso e seriam “pouco civilizadas” (“primitives”, “backward”) e servia, de acordo com o autor, para justificar a subjugação dos assim definidos grupos e de suas terras a um domínio direto (“direct rule”)¹⁶. “Primitivismo” teria funcionado – e este é o argumento central de

¹⁶ O Scheduled District Act de 1874 criou um sistema governamental próprio para as chamadas áreas tribais. Uma primeira definição de tribo aparece no léxico *The Imperial Gazetteers of India* em 1891. A caracterização das tribos como uma “collection of families bearing a common name,

Chandra – como uma ideologia imperial de governança que infantilizou os chamados selvagens (tribos) e submeteu-os a um controle direto com o argumento de “civilizá-los” e, ao mesmo tempo, de protegê-los. Para este cientista político indiano, as políticas pós-Independência, que visavam superar discriminações históricas, não se libertaram da herança colonial, nem mesmo na linguagem usada para referir-se aos grupos vistos como tribos. Teriam ocorrido certas reformulações (no lugar de “civilizado” usa-se agora “desenvolvido”); no entanto, “a contradição entre a lógica do desenvolvimento (“improvement”) e a da proteção”, – na qual o autor vê um entrave para a construção de relações democráticas e o reconhecimento dos “tribals” como cidadãos verdadeiros (“equal citizens”) –, continuaria, praticamente, inalterada (Chandra, 2013: 140, 161).

Foi no contexto das lutas pela conquista do status de Scheduled Tribe que surgiram as primeiras associações siddis. A primeira importante organização foi criada em 1984 (All Karnataka Sidi Development Association – AKSDA)¹⁷ e teve o apoio do padre e antropólogo Cyprian Lobo. Mas seria somente a partir da virada do novo milênio que emergiram novos discursos que, com o objetivo de fortalecer uma identidade siddi suprarreligiosa, passaram a salientar a origem

speaking a common dialect, occupying or professing to occupy a common territory” buscava, de acordo com (Mukherjee, 2013: 810,811), em primeiro lugar, diferenciar todos aqueles grupos que professavam uma das três grandes religiões presentes na Índia – hindus, muçulmanos, cristãos – daqueles que seguiam práticas religiosas identificadas como animismo e cultos aos ancestrais. No seu livro “The Tribes and Castes of Bengal, Ethnographic Glossary” (1891), Risley tendia a usar, de forma semelhante, o termo tribo para referir-se a todos os grupos que, na sua avaliação, eram não-hindus. As primeiras críticas substanciais a esta noção de tribo foram articuladas pelo sociólogo indiano Ghurye. Num debate histórico com o antropólogo Elwin, Ghurye apontava para interpenetrações entre práticas culturais e organizações sociais tribais e não-tribais; desta forma, punha também em xeque as diferenciações feitas, tanto por administradores quanto por cientistas, entre tribos e castas (para um aprofundamento desta questão, cf. Paidipaty, 2010: 65-71). Para o antropólogo britânico Bailey (1960), que dava nesta discussão mais importância à organização política e econômica dos grupos do que a fatores culturais específicos, existia um continuum entre tribos e castas: nas tribos, organizadas na base de uma “solidariedade segmentária”, tendencialmente mais pessoas teriam acesso direto à terra e a recursos naturais do que nas castas, baseadas numa “solidariedade orgânica”: numa sociedade de castas somente algumas poucas pessoas são proprietários de terra e é por meio de relações de dependência que a maioria se relaciona com os recursos naturais. No entanto, para Bailey, que rejeita fatores como religião, isolamento geográfico, “backwardness” econômico ou língua como critérios definidores, não é possível estabelecer um limite claro que demarcasse a passagem de uma tribo para uma casta na Índia.

¹⁷ Posteriormente foram fundados o Sidi Development Project, em 1990, e a Siddi Development Society, em 1995. A maioria das organizações siddis teve vida relativamente curta: geralmente recebem fundos de instituições nacionais e internacionais (contam com a colaboração de agentes da Igreja e/ou de assistentes sociais) e, não raramente, o fim dos financiamentos resulta no término das atividades do grupo.

comum africana e as práticas culturais compartilhadas. Esse processo recebeu, novamente, impulsos de agentes não siddis. O pastor e missionário adventista ugandês Bosco Kaweesi empenhou-se a mandar jovens siddis para colégios em cidades como Puna e Bangalore. Também Pashington Obeng tem se engajado em projetos de teor político-social transformador, estimulando contatos e diálogos entre jovens siddis e negros norte-americanos. Incentivou e mediou a participação de três jovens siddis no Oitavo Congresso Pan-Africanista em Johannesburgo (2014) e, posteriormente, uma primeira visita de um membro do comitê organizador deste congresso aos siddis de Karnataka.

A nova geração dos siddis tem, de fato, experiências de vida bastante diferentes da dos seus pais dos quais muitos não saíam das suas aldeias (entrevistei alguns idosos que, até 30 anos atrás, não sabiam da existência de uma pequena cidade que fica a uma distância de menos de 20 km da sua aldeia). Hoje, não são poucos os siddis cristãos e hindus que frequentam escolas em grandes cidades que ficam distantes das suas casas, de maneira que voltam para suas aldeias somente durante o período das férias. Devido à falta de emprego na região, muitos procuram trabalho em Goa, Bangalore, Mumbai, Chennai e até num dos países do golfo Pérsico. A migração sazonal tem marcado a vida de boa parte da juventude, enquanto os mais velhos dedicam-se a trabalhos na lavoura (ou em suas propriedades ou – a maioria dos siddis – em terras pertencentes às castas superiores). Boa parte da nova geração é, portanto, mais móvel que a dos seus pais, tem muito mais contatos com pessoas não-siddis, inclusive, em grandes núcleos urbanos. É também entre aqueles, que conseguiram uma formação escolar melhor, que surgem as novas lideranças (alguns deles fundaram ONGs e começaram a desenvolver projetos sócio-educativos na região). Alguns destes auto-declarados “educated” siddis buscam não apenas intensificar a convivência com os outros sub-grupos siddis vizinhos, mas começam a procurar meios para entrar em contato com siddis que vivem em outros estados (Gujarat; Hyderabad) e demonstram interesse em obter informações sobre a África e outras afro-diásporas.

É entre estes jovens também que se pode perceber algumas mudanças na maneira como lidam com as divisórias grupais, tanto com as divisões siddis internas (entre os grupos religiosos) quanto com as fronteiras em relação a outros grupos não-siddis. Este fenômeno, que, de certo modo, acompanha

também transformações mais gerais na sociedade indiana no que diz respeito ao papel social das castas, pode ser elucidado ao exemplo de certas reformulações nos padrões de casamentos. Nelas é possível detectar a rearticulação de forças estruturais que persistem, e também posicionamentos individuais que, em alguns pouquíssimos casos, buscam, até conscientemente, pôr em xeque (transformar) os padrões consolidados, percebidos agora como forças impositivas que restringem a liberdade de escolha individual.

Se, como comentamos acima, uma geração atrás, casamentos entre siddis pertencentes a diferentes religiões eram tidos como proibitivos e, mais ainda, casamentos entre siddis e não-siddis, a rigidez das fronteiras começa a ser abalada lentamente. A “flexibilização” das fronteiras não ocorre, porém, de forma aleatória. Nos ainda raros casamentos entre siddis de diferentes religiões pode-se perceber que é mais comum que moças hindus casem com moços cristãos e, em alguns casos também, com moços muçulmanos. Em todos estes casos, entende-se que a noiva se converta à religião do noivo. O fato de os siddis hindus “fornecerem” filhas aos demais grupos siddis sem deles “receberem” moças para se casarem incomoda diversos siddis hindus com os quais conversei.

Existem diversas razões que podem explicar a tendência comentada pelos meus interlocutores. De um lado, há diversas meninas hindus que frequentam escolas cristãs (várias delas oferecem bolsas para crianças dos grupos Scheduled Tribes e Scheduled Castes). É nestas escolas que se intensifica uma convivência maior entre jovens siddis hindus e cristãos e não só isso: as escolas adventistas e católicas buscam, evidentemente também, de forma mais ou às vezes menos explícita e impositiva, disseminar os valores religiosos cristãos. Alguns dos meus interlocutores hindus lamentam que é nestas escolas que as meninas hindus (mais moças dos que moços) se afastam frequentemente das crenças que aprenderam e vivenciaram em casa. No entanto, a “aceitação” do cristianismo pode ser também explicada por algumas características do chamado hinduísmo¹⁸ que tende a conceber diferentes visões

¹⁸ Há uma longa e acirrada polêmica em torno da conceituação e da delimitação do hinduísmo, na qual duas posições se enfrentam. A leitura pós-colonial chama a atenção para o fato de que a própria noção de hinduísmo surgiu e ganhou força no contexto do colonialismo britânico. Argumenta-se que a noção de religião seria uma construção social ocidental que se consolidou na época do iluminismo. O próprio conceito de “religião” refletiria e fortaleceria o poder

do mundo mais como complementárias do que como competitivas entre si. Para um/a hindus, diferentemente do que para um adepto de uma das religiões monoteístas (cristianismo, islã), “aceitar” – integrar no universo concebido como divinizado – mais uma força divina não constitui um ato herético que põe em xeque seus fundamentos religiosos. Assim, ouvi de uma siddi hindu, quando tinha sido informada que deveria casar-se com um siddi cristão (tratava-se, como de costume, de um casamento arranjado) e, conseqüentemente, ter-se-ia converter ao catolicismo, que não veria nisso problema algum: “Eu acredito também em Jesus”, explicou-me. O fato de as ortodoxias monoteístas islâmica e cristã tenderem a ver o hinduísmo como uma religião inferior¹⁹ deve ser outro fator que pode explicar a assimetria nas “trocas de mulheres” nos ainda raros casamentos siddis inter-religiosos.

E ocorrem também alguns poucos casamentos entre siddis e pessoas que pertencem a outras castas, não-siddis. Esses casos são frequentemente frutos de relações amorosas que rompem com a tradição dos casamentos arranjados (os chamados “love marriages” ocorrem evidentemente também entre siddis pertencentes a diferentes grupos religiosos). Morar em outras regiões e cidades distantes das aldeias siddis facilita, evidentemente, contatos com outros grupos

epistemológico colonial relacionado a processos de homogeneização, à criação de binarismos (tais como, secular e religioso), e à implementação de instituições sócio-políticas peculiares (tais como o estado nacional, o mundo de direitos e a consolidação de uma economia de mercado) (cf. King, 2010: 97; Fitzgerald, 2010: 131). Autores como Van der Veer entendem que a intervenção colonial fez com que diferentes e heterogêneas ideias e práticas religiosas fossem condensadas e homogeneizadas e posteriormente cunhadas de “hinduísmo” (Van der Veer, 2001). Varela e Dhawan (2015: 60) admitem que, neste processo, os esforços locais de posicionar-se como um movimento religioso próprio diante da religião do colonizador contribuíram para consolidar a “invenção” do hinduísmo.

Do outro lado temos aqueles pesquisadores que buscam mostrar que já antes da vinda dos britânicos (no mínimo, no final do século XIV) teria existido, entre a população local, uma “identidade religiosa como hindus” (Lorenzen, 2010: 37). Teria sido no contexto da confrontação com o avanço dos Mughals (muçulmanos) que cresceu, no meio dos locais, a identidade religiosa e o sentimento de que compartilhariam, de fato, um mesmo repertório de ideias religiosas, costumes e rituais (Lorenzen, 2010: 37; Oddie, 2010: 51). Este conjunto de crenças e práticas é descrito hoje por alguns como panteísta: argumenta-se que existem fortes tendências que expressam a ideia de que deus é idêntico ao universo e imanente ao mundo. Mas há também aqueles que usam termos como politeísmo e monoteísmo para se referir ao fundamento religioso daquilo que entendem como hinduísmo.

¹⁹ No fundo, as ortodoxias cristã e muçulmana reconheceram, durante muito tempo, somente outros monoteísmos como “religiões”. No século XIX, o pensamento científico hegemônico ocidental sustentaria uma hierarquização entre formas religiosas, reportando-se frequentemente ao critério da “racionalidade”: o monoteísmo seria classificado como a religião mais racional e, portanto, mais desenvolvida; já aquelas formas religiosas que se caracterizavam pela presença de múltiplas divindades (politeísmo) eram relacionadas com estágios inferiores de desenvolvimento (cf. pensamento evolucionista clássico).

e, inclusive, amizades e relações amorosas. Um dos meus interlocutores siddis suspeita que casar-se com uma parceira não-siddi pode ser também, em alguns casos, uma aposta – consciente ou não – de iniciar uma nova vida numa cidade e de ascender socialmente. O problema é que a família da noiva rejeita geralmente um tal casamento, impondo um rompimento com os laços de parentesco da noiva²⁰. Nas raras situações em que homens não siddis casam-se com mulheres siddis, não é incomum que se trate de pessoas que têm dificuldade de achar uma parceira no seu próprio grupo. Num caso, o moço cristão não-siddi tinha contado ao pai da moça siddi cristã que era proprietário de terras em Goa, quando se revelou, após o casamento que não possuía bens e tinha sérios problemas de ordem psicológica. O siddi que me contou esta história ainda acrescentou: “Além disso, ele tinha a tez bastante escura e ela era bastante clara para uma siddi”²¹.

Os muçulmanos apresentam-se como o grupo mais fechado entre os três sub-grupos siddis, o que se nota especialmente na hora do casamento. De acordo com *surveys* e relatos de educadores que atuam na região, o grupo muçulmano apresenta a menor escolaridade entre os siddis (as meninas muçulmanas são as menos escolarizadas); alguns pais recusam-se a enviar seus filhos (sobretudo suas filhas) para as escolas estatais. O fato de que se tende a valorizar mais a “madrassa” (escola de alcorão) do que a escola pública faz não somente com que haja, desde cedo, menos interação entre as crianças muçulmanas e as siddis cristãs e hindus. Percebe-se também que entre os jovens que se envolvem em projetos políticos coletivos (criação de ONGs), que visam à conquista de direitos e ao combate a discriminações, há pouquíssimos muçulmanos; os jovens líderes que vêm se destacando pertencem ou à comunidade cristã ou à hindu.

Ganha-se a impressão de que a maioria dos siddis muçulmanos, orientados por seus líderes religiosos (imames, geralmente não siddis), privilegiam a integração na “umma” – comunidade islâmica – como estratégia de

²⁰ Num caso que foi me relatado, a moça não-siddi foi morar com o moço siddi na sua aldeia. Os dois não enfrentaram resistência na comunidade siddi, mas a moça não se adaptava à vida local. Tendo sido criada numa metrópole (Bangalore), reclamava da “backwardness” (“atraso”) da vida na aldeia e os dois resolveram voltar para Bangalore, onde, no entanto, enfrentaram a rejeição total da sua família que cortou qualquer relacionamento com o jovem casal.

²¹ Sobre a importância da cor / fenótipo na sociedade indiana como um todo e para a vida dos siddis em particular, cf. Hofbauer, 2015.

ganhar reconhecimento social. Assim, a maioria dos casamentos entre siddis muçulmanos e pessoas não siddis ocorre entre homens muçulmanos não-siddis e moças siddis. A patrilinearidade vigente em toda a região abre a possibilidade de “apagar” a ascendência siddi num período de apenas duas gerações. Acompanhei dois casamentos em que filhas de um casal misto (uma vez, o pai era não-siddi e a mãe siddi; no outro caso, a situação era inversa) foram casadas com homens não-siddis. Em ambos os casos ouvi comentários dos meus interlocutores que enfatizavam que a noiva já não tinha mais traços siddis; ou seja, sua cor de pele e as feições faciais assemelhavam-se ao padrão indiano da região²², fato que facilitaria uma tal união.

A maior parte dos casamentos continua sendo arranjada. Pode-se perceber, no entanto, uma certa alteração do “padrão” no caso dos casamentos que envolve os jovens auto-declarados “educated”. Vários deles (moços) “confessaram-me” que participaram ativamente dos acordos entre as famílias: intervindo junto aos seus pais (e, às vezes, também junto aos pais da “escolhida”), conseguem, desta forma, transformar namoros em matrimônios. É mister também constatar que, nestes casos, existem enormes diferenças – em termos de escolaridade e de experiências de vida – entre as gerações que, evidentemente, constituem também um grande potencial de conflito. Num único caso, o ato de casar foi relacionado explicitamente a um ato político. Numa entrevista concedida em 2013, o jovem siddi de uma comunidade cristã avisou que gostaria de casar-se com uma siddi que pertencesse a um outro sub-grupo siddi para, desta forma, contribuir para o fortalecimento de um espírito de união entre todos os siddis. De fato, em 2015, o moço, que tinha passado longos anos num colégio adventista, esposou uma siddi hindu. Atuando em ONGs ligados à defesa dos direitos humanos, ele diz não estar hoje mais ligado a nenhuma religião; faz questão de dizer que não se importa com a religiosidade de sua esposa e não a obriga, portanto, a converter-se ao cristianismo, como seria a regra nos casamentos inter-religiosos. É, no entanto, interessante notar que

²² Num caso, ocorreu um incidente que revela a importância dos fatores cor / fenótipo de forma clara e as valorizações atribuídas a eles. No primeiro encontro entre o partido do noivo e o da noiva que teve lugar num grande salão, o jovem muçulmano solicitava que os parentes da noiva (que não conhecia pessoalmente) não se postassem na primeira fileira, numa clara demonstração de que queria manter distância de pessoas com características fenotípicas siddis. O constrangimento provocado fez a mãe da noiva intervir e esclarecer que o grupo presente eram parentes dela que tinham vindo de longe para acompanhar a cerimônia.

neste caso, a noiva hindu – irmã de um outro líder siddi e companheiro de luta do seu marido – frequentou escolas cristãs e já não pratica a maioria dos rituais hinduístas que o pai dela continua seguindo.

Todo o cenário dos casamentos esboçado acima demonstra que as transgressões e transformações dos padrões tradicionais são influenciadas por um jogo complexo de relacionamentos (e sobreposições) entre diversos fatores, tais como gênero, cor / fentótipo (“raça”)²³ e religião. As forças tradicionais e estruturantes vinculadas a esses marcadores de diferença agem – a princípio – como uma espécie de garantia da manutenção da ordem estabelecida. A manipulação e reavaliação (individual e coletiva) de um ou mais deles estão na raiz de processos transformadores. E é por meio destes processos que se articula, entre os siddis, o agenciamento / posicionamento em torno da questão das diferenças e das desigualdades. Vimos que no que diz respeito à tradição dos casamentos, tem havido poucas reformulações ou transformações. Existem pouquíssimos casos em que o agenciamento / posicionamento torna-se um ato político explícito que visa à mudança.

Já outras tradições de símbolos e significados sofreram, mais recentemente, modificações profundas. A seguir quero abordar a “(re)invenção” de três tradições, um processo que foi impulsionado pela luta pela conquista do status de Scheduled Tribe (obtido em 2003) que é também uma luta por direitos e contra discriminação. Quero argumentar que as tentativas de unir os três sub-grupos acima das divisões religiosas fizeram emergir novos discursos e instigaram os líderes a olhar, com outros olhos, para as práticas culturais. Pode-se perceber que os critérios usados nos processos legais para a obtenção do status de Scheduled Tribe tiveram uma forte influência sobre a escolha dos “emblemas de diferença” que começariam a ser enfatizados e enaltecidos pelos líderes como símbolos identitários. Mesmo que a Constituição indiana não tenha definido claramente o que caracteriza as Scheduled Tribes, consolidaram-se, aos poucos, critérios que seriam fixados, pela primeira vez, pelo chamado comitê Lokur em 1965: “primitive traits, distinctive culture, geographical isolation, shyness of contact with the community at large, and backwardness” são as

²³ Cf. Hofbauer, 2015: 155ff.

características definidoras apresentadas no relatório desta comissão (Lokur comitê, 1965: 7; cf. tb. site do Ministério de Assuntos Tribais)²⁴.

Não é por acaso que o tambor *damam* foi escolhido pelos siddis nos últimos anos como símbolo máximo da ansiada identidade siddi supra-religiosa. O *damam* é, de fato, um elemento cultural que faz parte da vivência dos três grupos e não é usado pelos seus vizinhos. Este tambor é tocado não apenas nos momentos em que os siddis buscam sinalizar, para fora, união grupal. Sempre que siddis encontram-se para celebrar algo (festas profanas e religiosas, tais como casamentos, cerimônias para os ancestrais e manifestações de cunho político etc.), no final do evento as pessoas sentam-se em torno do *damam*, cantam e dançam noite adentro²⁵. Chama ao mesmo tempo a atenção o fato de que Palakshappa, que buscava elaborar uma monografia abrangente sobre os siddis de Karnataka, não destinou sequer uma palavra ao *damam*. Certamente, naquele momento o toque do *damam* não expressava ainda o valor simbólico de união do grupo, caso contrário, Palakshappa teria feito o devido registro.

É emblemático que a parte política da festa Siddi Nas – outra referência identitária siddi supra-religiosa importante – inicia-se com uma espécie de homenagem ao *damam*. O festival de Siddi Nas reúne anualmente mais de 500 pessoas pertencentes aos três sub-grupos siddis. O evento, que vem sendo cada vez mais visto pelos próprios siddis como a mais importante manifestação política que expressa a união e a solidariedade entre todos os siddis, é celebrado no interior de uma densa floresta, numa minúscula clareira ao lado de um riacho na região de Sathumbail (zona habitada por siddis hindus). Uma cerimônia fundamentalmente religiosa (cf. abaixo) é seguida por discursos políticos proferidos pelos velhos líderes em cima de um pequeno palco montado no meio da floresta. No momento inicial, um *damam* encontra-se sozinho no palco e

²⁴ Lobo refere-se, no seu “report”, a um Handbook of Scheduled Castes and Scheduled Tribes (1968) que teria sido usado pelo governo naquele momento nos processos de identificação das Scheduled Tribes. Nele, as quatro características básicas eram: origem tribal; maneira primitiva de viver; povoações situadas em áreas afastadas e de difícil acesso; e ainda “general backwardness in all respects” (cf. Lobo, 1984: 90).

²⁵ Os tocadores (homens e mulheres) se revezam tocando o tambor, enquanto o grupo canta e alguns entram, revezando-se também, na roda e dançam. Há muita improvisação e muito divertimento. As letras das músicas giram em torno da vida cotidiana: frequentemente têm conteúdo que provoca risos; mas podem conter também comentários críticos e sarcásticos sobre a vida cotidiana.

somente depois os líderes se aproximam e se juntam em torno do tambor simbólico.

Já a parte religiosa do festival (para muitos, o auge do evento) está imbuída em rituais que são percebidos pela maioria das pessoas da região como semelhantes (senão idênticos) a padrões ritualísticos hindus. Há oferendas de cocos, mas também sacrifícios de animais (galinhas, ovelhas); os siddis de todos os credos trazem oferendas e o sacerdote (pujari) distribui a eles água sagrada, etc.; há também a incorporação de um espírito.

No seu estudo sobre os siddis, Palakshappa descreve, com poucas palavras, a celebração de Siddi Nas como um festival (ritual) executado por brâmanes (havig brâmanes), em que os siddis teriam assumido um papel secundário: ao assistir o sacerdote brâmane, ofereciam flores e cocos. Não temos a certeza de que Palakshappa se referia à mesma festa. Afinal, ouvimos que há outros grupos que celebram cerimônias que chamam de Siddi Nas. De qualquer forma, o ritual (que ocorre anualmente em Sathumbail) é promovido hoje por um sacerdote siddi. E, para ele, Siddi Nas é um espírito que veio da África.

Baseando-se em narrativas de líderes siddis como a fala desse pujari, Obeng opõe-se, mais uma vez, a Palakshappa que descreveu a festa como uma cerimônia hinduísta. O pesquisador ganês-norte-americano vê no festival uma espécie de revitalização da africanidade do grupo reprimida durante séculos, uma celebração e reencenação de tradições que caíram no esquecimento. E é esta interpretação que reflete hoje a visão de um número crescente de siddis.

De fato, existem várias narrativas em torno da história de Siddi Nas que revelam certas disputas grupais internas e, acima de tudo, revelam o agenciamento (posicionamento) consciente que tem promovido transformações desta tradição num contexto de uma luta coletiva. Para alguns, Siddi Nas existe há 400 (Sanu Shiva Siddi) ou 200 (Krishna Siddi e Shiva Siddi)(cf. Obeng, 2008a: 110; 118). Dizem que este espírito (deus²⁶) viveu inicialmente numa outra região (Yana), onde teria sido cultuado por um grupo menor (até o fim do século XX, por não mais de 60 a 100 pessoas). Já o dirigente de uma ONG (Green India Foundation), que tem como objetivo dar suporte aos Scheduled Tribes,

²⁶ Alguns siddis se referem a Siddi Nas como uma divindade, outros como um espírito.

vangloriou-se, numa conversa comigo, de que teria sido ele que deu a idéia de transformar esta festa num evento maior.

Um jovem líder siddi – um dos meus interlocutores principais – fazia questão de lembrar que na sua infância a festa ocorria somente num período de três em três anos; a festa consistia somente num ritual religioso em que o espírito incorporado pelo pujari dava, inclusive, conselhos a todos que buscavam ajuda. Não havia discursos políticos; era uma tradição fundamentalmente familiar. Na virada do milênio, o dirigente da Green India teria convencido os líderes a transformar uma cerimônia celebrada num contexto familiar numa festa mais ampla, confirma o jovem, lamentando a “perda de tradição”. Percebe-se, portanto, que as reformulações construídas por meio de posicionamentos em torno do evento faziam, portanto, com que uma divindade (espírito) de uma casa particular fosse transformada(o) numa divindade (espírito) de uma “tribo” em construção: devia agora representar todos os siddis independentemente de seu pertencimento religioso.

Hoje, o festival de Siddi Nas é dividido em três partes: a cerimônia religiosa; os discursos políticos e a seção do “programa cultural”; neste último os diversos grupos siddis apresentam suas músicas e danças (na maioria das vezes, usando o *damam*), que duram a noite inteira. Desde o ano de 2000, a chamada Siddi Damam Dance é componente fixo do “programa cultural”. Trata-se de uma performance peculiar em que jovens amarram folhas de manga na cintura e pintam seus rostos e corpos (uma estética que contrasta com os trajes habituais dos siddis e da maioria das populações indianas que buscam geralmente cobrir o corpo)²⁷. Ao toque do damam, os jovens dançam, cantam e, por vezes, imitam gestos de “guerreiros africanos”, encenando, assim, aquilo que imaginam ser uma “tribo africana”.

No ano de 2013, fui diretamente envolvido na apresentação: os jovens dançarinos desceram do palco, cercaram-me, “prenderam-me” e fizeram-me sentar no centro do palco. Desempenhando o papel de “guerreiros selvagens”,

²⁷ Nos rostos aplicam sobretudo riscos de cor branca; em 2016, observei o uso de outras cores também: amarelo e vermelho e, num caso, até a aplicação de um pequeno traço preto. Um grupo de rapazes apresentou-se com um osso estilizado pintado nos rostos. No mesmo ano registrei que, diferentemente de 2013, três grupos pintaram os corpos de preto, usando carvão, o que deixava seus corpos ainda mais escuros. Alguns usaram ainda cocares com penas de galinha. Se em 2013, houve a apresentação de um único grupo, em 2016 foram três, sendo um composto de crianças.

dançavam em minha volta, olhavam com curiosidade e desconfiança para mim e para minha máquina fotográfica; suas caras expressavam incompreensão e estranhamento. Com a minha máquina na mão, acabei fazendo o papel de um estranho intruso numa “comunidade tribal africana”: o exótico era eu. A plateia deu muita risada. A apresentação foi um grande sucesso e recebeu muitos comentários posteriormente.

Este cenário carregado de símbolos do qual me tornei parte evocou em mim imediatamente associações com ideias e teses que tinham sido elaboradas nos primórdios do pensamento antropológico e com noções de alteridade disseminadas por discursos coloniais e raciais. Enquanto estava agachado no palco, surgiram na minha mente imagens e significados que, como críticos pós-coloniais têm argumentado, contribuíram fundamentalmente para negar aos “outros não-ocidentais” o status de sujeito, de cidadão, e, com isso, o direito à igualdade. Mas ao mesmo tempo, senti claramente que esta mesma representação suscitou na plateia significados de outra ordem que têm para os siddis, neste momento, uma importância aparentemente muito maior. A representação de si como uma “tribo primitiva”, que esteve na origem da conquista do status de Scheduled Tribe, permite-lhes criar um sentimento de solidariedade e de identidade grupal.

Neste sentido, a Siddi Damam Dance pode ser vista como uma exibição performática daquele conceito que teve um papel essencial na conquista de direitos especiais (*scheduled tribe*). A apresentação, que busca conjugar a noção de tribalidade com a de africanidade, parece agradar cada vez mais siddis. Não comprometida com nenhum simbolismo religioso específico, ela possui o potencial de estimular e consolidar um sentimento de solidariedade e de identidade grupal para além das divisões religiosas internas.

No caso desta dança, é possível, portanto, observarmos o processo de invenção de uma tradição. Esta inovação cultural responde tanto às exigências legais que garantem a obtenção dos benefícios de Scheduled Tribe (os critérios “primitive traits, distinctive culture, geographical isolation, shyness of contact with the community at large, and backwardness” são exibidos performaticamente) quanto às necessidades políticas internas de unir o grupo. Sabe-se que esse tipo de representação foi desenvolvido primeiro pelos sidis de Gujarat. Lá há, inclusive, grupos que fazem turnês de divulgação de músicas e “danças sidis” na

Índia e até fora do país. De acordo com um dançarino entrevistado por Shroff (2004:172), foi um artista profissional de Udaipur (Rajastão) que sugeriu aos sidis usar uma vestimenta “no estilo exótico africano” em suas performances, o que se tornaria um costume. Às vezes, os dançarinos da chamada “goma dance” ainda acrescentam à sua indumentária penas de pavão (pássaro-símbolo da Índia). Um dos meus interlocutores contou-me que na virada do milênio alguns jovens sidis de Karnataka viram na internet (youtube) uma apresentação dos sidis de Gujarat; gostaram da idéia e resolveram imitar a performance. “Nós precisávamos mostrar que somos tribais (‘tribals’)”, comentou meu companheiro de muitas e longas conversas.

Os exemplos empíricos esboçados acima revelam parte da complexidade da vivência sidí no que diz respeito à sua experiência com o fenômeno das diferenças e das desigualdades. Apontam, e é isto que queria enfatizar neste pequeno texto, para a existência de diferentes “profundidades” das tradições e para diferentes “qualidades” de marcadores de diferença. Todas as tradições e marcadores de diferença são passíveis de manipulação pelos agentes na ação. Algumas (alguns) demonstram-se, porém, nitidamente mais persistentes, mais impositivas e mais estruturantes do que outras²⁸.

Numa reflexão sobre a identidade étnica, Eriksen chega a conclusões semelhantes quando diferencia lados “imperativos” e “situacionais” nos processos identitários: no caso, das identificações imperativas (que geralmente dizem respeito aos laços de parentesco, ao identificar-se com a língua mãe, mas também ao pertencimento a uma comunidade religiosa), a margem de negociação é bem menor do que na das chamadas situacionais (2004: 161). Mas Eriksen não deixa também de enfatizar que mesmo as “identidades imperativas” não são totalmente imperativas, da mesma forma que as “identidades escolhidas” não são mero fruto de uma livre escolha (ibid., 163).

Nossos exemplos mostram que em alguns casos (casamentos), as tradições continuam se apresentando como estruturantes e deixam geralmente poucas margens para posicionamentos individuais que visam a pôr em xeque as

²⁸ Numa reflexão sobre a identidade étnica, Eriksen chega a conclusões semelhantes quando diferencia lados “imperativos” e “situacionais” nos processos identitários: no caso, das identificações imperativas (que geralmente dizem respeito aos laços de parentesco, ao identificar-se com a língua mãe, mas também ao pertencimento a uma comunidade religiosa), a margem de negociação é bem menor do que na das chamadas situacionais (ibid., 161).

fronteiras e os marcadores de diferença por elas “pré-definidas”. Já no caso do *damam*, vimos uma tradição local sendo reafirmada, mas também, ao mesmo tempo, transformada pelos líderes, na medida em que, no contexto de uma luta coletiva por direitos especiais e contra discriminações, começavam a atribuir novos significados a uma prática cultural compartilhada por todos. E o Siddi Damam Dance serve como exemplo de uma tradição que é conscientemente inventada no mesmo contexto político, sendo criada e valorizada sobretudo pelos mais jovens. As identificações produzidas por esta prática podem, num primeiro momento, não ser tão “profundas”, já que se trata de performances que são apresentadas em eventos de caráter público, por vezes, também para um público não-siddi. No entanto, possuem também o potencial de semear germes de sentimentos de identidade mais profundas sobretudo na nova geração.

Os três casos apresentam diferentes margens entre tradição e negociação – i.é., agenciamento e posicionamento –, e, ao mesmo tempo, apontam também para diferentes relações entre prática (comportamentos) e discurso (fala). Vimos que o enaltecimento das identidades siddi supra-religiosas continua não tendo quase nenhuma repercussão sobre a prática dos casamentos. Já no caso do Siddi Damam Dance, o discurso político que visa ao fortalecimento da união de todos os siddis pode ser entendido como fonte inspiradora (origem) da criação da própria tradição.

Em busca de um diálogo construtivo entre antropologia e pós-colonialismo

Insistir nestas diferenciações analíticas pode aparecer uma obviedade banal. Relembra-las aqui está associado a um dos objetivos deste *paper* que é sondar a possibilidade de conjugar contribuições das perspectivas pós-coloniais com análises antropológicas.

Um dos pontos de convergência entre teorias antropológicas e estudos pós-coloniais parece-me ser a preocupação com as diversidades / diferenças. Em ambas as “tradições” podemos perceber avaliações que entendem que processos identitários (inclusões e exclusões na ação social) promovem a manutenção e a transformação da ordem sócio-cultural estabelecida. Os estudos pós-coloniais têm o mérito de ter mostrado que identificar-se envolve, acima de tudo, um “posicionar-se” dentro de um jogo de poder. O campo da cultura é, nesta perspectiva, fundamentalmente, o campo da disputa por hegemonia. Já na

tradição antropológica, identificar-se aponta, em primeiro lugar, para escolhas feitas dentro de um repertório cultural específico. Aqui as culturas são pensadas, tradicionalmente, como mundos (sistemas) de signos e significados. Acredito que, com as devidas ponderações e mediações, não é impossível construirmos uma ponte entre estas duas tradições que – não podemos negar – têm, cada uma, sua história, apontando para cânones distintos.

Um dos grandes objetivos da reflexão pós-colonial tem sido elaborar uma crítica ao mundo ocidental, às teorias clássicas da modernização: busca-se desestabilizar e, quiçá, superar os binarismos ocidentais vistos como uma espécie de ferramenta que tem legitimado a repressão, a exclusão e a discriminação de grandes partes da humanidade. A importância atribuída ao campo semiótico e, especialmente, a incorporação da idéia da *différance* no pensamento pós-colonial (Bhabha) serviram aos cientistas como instrumento para questionar e rejeitar o pressuposto moderno a respeito da identidade substancialista dos sujeitos. E mais: possibilitou também a articulação de idéias que visam a derrubar concepções homogêneas e essencialistas de identidade, cultura e de raça, além de ter ajudado a fortalecer tendências que procuram valorizar a diversidade, a multiplicidade, a heterogeneidade e os hibridismos nas vivências humanas.

A perspectiva antropológica, de outro lado, presta-se evidentemente também a desenvolver críticas às conseqüências nefastas do colonialismo e capitalismo para as diversas populações mundiais. Ao mesmo tempo, tem-se concentrado, tradicionalmente, sobretudo na compreensão da produção cultural local e nas estratégias que os pesquisados elaboram, recorrendo às “tradições” locais e transformando-as na interação freqüentemente conflituosa com “outros mundos”; as análises antropológicas chamam também a atenção para o fato de que nestes processos ocorrem apropriações, traduções, hibridismos e sincretismos.

Poderíamos dizer que enquanto os pós-coloniais aproximam-se da questão da diferença “de fora para dentro”, centrando a sua reflexão numa perspectiva mais macro, a antropologia tende a inverter a direção do percurso analítico: busca uma compreensão da diferença que parte “de dentro” para, a partir daí, olhar “para fora”. Se o “lado forte” das pesquisas antropológicas sempre foi o trabalho etnográfico minucioso que cria uma sólida base para a

compreensão das alteridades, o olhar relativizante que abriu as portas para compreender de dentro “outras culturas” fez com que não poucas monografias clássicas tendessem a evitar abordar questões como conflito, poder, discriminação e desigualdade.

Vimos que no caso das castas indianas, análises de inspiração pós-colonial mostraram que intervenção colonial fez com que as castas se tornassem categoria primordial de diferenciação social, ofuscando e diminuindo a importância de outras unidades de identificação. Ao mesmo tempo, é inegável que junto com a imposição das castas foi-se constituindo uma lógica de formação grupal peculiar (que se orienta por princípios, tais como endogamia, noções de pureza ligadas ao exercício de profissões específicas e preceitos alimentares, etc.) que continua tendo força na Índia até hoje (de acordo com vários críticos, foi-se fortalecendo até com as “políticas de ação afirmativa” – “reservation policy” – após a Independência).

Portanto, se quisermos entender as castas como fator de diferenciação social nas suas várias dimensões, precisamos avaliar, além do vigor dos discursos hegemônicos, a maneira como as pessoas produzem, reproduzem e transformam, no seu cotidiano, o mundo dos signos e significados associados à sua casta; precisamos observar como lidam com as fronteiras e divisões impostas pelo sistema das castas e quais tentativas e estratégias concretas desenvolvem para superá-las. Esta tarefa pode ser cumprida somente por meio de estudos empíricos minuciosos.

Da mesma forma, estudos de inspiração pós-colonial, como o de Chandra, podem elucidar de que maneira a diferenciação entre casta e tribo funcionou como um instrumento de dominação colonial e como os princípios ordenadores coloniais continuam tendo presença nas políticas públicas contemporâneas. Assim, Chandra desmascara a lógica do “primitivismo” como uma ideologia perniciosa que tem legitimado formas injustas de dominação política. Coerentemente com sua postura pós-colonial, o autor termina o artigo com um apelo para desconstruirmos esta herança colonial: a desconstrução da ideologia do primitivismo teria de ser o primeiro passo para fundamentar uma sociedade mais democrática (Chandra, 2013: 162).

O artigo não faz, porém, nenhuma menção às perspectivas daqueles que são definidos e se auto-definem como uma tribo: não indaga até que ponto os

próprios “classificados” têm contribuído para a consolidação de categorias como Scheduled Tribes e ainda para processos de sua ressemantização. Para entendermos esta dimensão, é preciso não limitarmos nossa análise aos discursos hegemônicos (dos legisladores, políticos e cientistas). Precisamos entender também os interesses políticos e econômicos daqueles que são identificados como uma tribo e, sobretudo, os significados que são atribuídos por eles a esta categoria. Nosso exemplo da Siddi Damam Dance mostra como a noção de “primitivismo”, originária de uma episteme colonial, está sendo lida e retrabalhada por um grupo que luta contra discriminação e por direitos; nossa análise revela, portanto, que este fruto da “ideologia imperial de governança” (Chandra, 2013: 137) foi transformado pelos jovens líderes siddis num instrumento agregador que busca estimular o fortalecimento de uma nova unidade societal. É por meio da ressemantização da noção de tribo, fundindo-a com uma ideia mítica de africanidade, que os jovens buscam construir uma coesão grupal “acima” de divisões históricas internas, restringindo o poder dos padres, mulás e brâmanes sobre suas comunidades: buscam não somente reconhecimento diante da sociedade em sua volta, mas ao mesmo tempo aumentar sua auto-estima²⁹.

Os estudos pós-coloniais têm, certamente, contribuído muito para uma melhor compreensão da dominação colonial: têm apontado para a consolidação de uma *episteme* colonial, revelando a força dos discursos hegemônicos responsáveis pela criação de categorias classificatórias que justificam hierarquizações entre seres humanos (uma parte dos estudos pós-coloniais foca as (re)ações dos colonizados, sobretudo as potencialidades daqueles discursos contra-hegemônicos que buscam pôr em xeque a episteme colonial e desmontar as hierarquizações estabelecidas por ela). Trata-se de enfoques negligenciados pela antropologia clássica. No entanto, a incorporação de concepções teóricas emprestadas das teorias literárias e da linguística no repertório analítico pós-colonial faz com que muitas destas pesquisas tenham desviado o nosso olhar

²⁹ Reivindicar a desconstrução de categorias associadas à *episteme* colonial é a resposta coerente de muitos pós-coloniais às suas análises críticas da história do colonialismo; ocorre, porém, não raramente que reivindicações genéricas, como a de Chandra, não levam em consideração processos como aqueles que envolvem a invenção da Siddi Damam Dance: processos de apropriação e de ressemantização em que as “vítimas” das classificações transformam substancialmente o significado e a função social das categorias em questão.

das forças estruturantes presentes nas tradições culturais particulares: têm dado mais atenção ao jogo de poder em torno de diferentes formas de representação da alteridade, e menos à compreensão dos “cotidianos vivenciados” (cf. tb. a crítica de Ortner). Concepções muito abrangentes de discurso (fundamentadas em noções como “prática discursiva”) borram em diversos estudos, sobretudo naqueles mais marcados pelo chamado “linguistic turn” (p.ex., Bhabha, 1994), o limiar entre ação (comportamentos) e fala (articulação verbal de idéias)³⁰. Uma tal postura encontra sua justificativa também em defesas como aquela de Hall de não diferenciar entre colonização enquanto sistema de exploração e colonização enquanto sistema de representação (cf. acima). Não é que defendamos uma separação radical entre estas duas esferas (ação e discurso³¹); nem queremos reerguer uma fronteira entre corpo e mente. Acreditamos, porém, como tentamos mostrar, que existem modos e qualidades diferentes de vivenciar tradições de símbolos e significados: algumas revelam-se como sendo mais estruturantes (no nosso caso, a lógica das castas, papéis de gênero, a valorização / desvalorização de determinadas cores / fenótipos), outras são mais maleáveis e mais facilmente manipuláveis; algumas impregnam e orientam, de forma mais impositiva, as ações e as percepções dos agentes, em outras os agentes (ou, pelo menos, alguns entre eles) parecem ter poder maior sobre os arranjos e rearranjos dos símbolos e significados. Trata-se de uma distinção que os estudos pós-coloniais costumam não fazer ou – poder-se-ia criticar – tendem a ignorar e/ou negar.

É neste quesito que, me parece, que o trabalho de campo antropológico “mais tradicional”, que tem se dedicado à observação cuidadosa não apenas das falas, mas sobretudo também daquilo que os agentes fazem de fato nos

³⁰ Para autores de orientação marxista (Dirlik, Eagleton), a demasiada concentração no campo semiótico, inclusive, na análise das formas de resistência anti-colonial, diminui a relevância das lutas físicas concretas por sobrevivência (cf. Varela e Dhawan, 2015: 296). San Juan (1996) critica igualmente o “textualismo” da perspectiva pós-colonial, que não distinguiria entre informantes indígenas e construção etnográfica, de um lado, e mímica subalterna e portadores históricos da prática insurrecional” (apud Varela e Dhawan, 2015: 294).

³¹ Não discordo nem das reflexões de uma posição, de certo modo, pós-moderna de Appadurai que defende que no mundo contemporâneo, “a imaginação se tornou central para todas as formas de agenciamento” (agency); que a imaginação pode ser tratada como ação social (2003: 31). No entanto, acredito que, dependendo dos contextos e dos fenômenos sociais em questão, os pesos e as forças da imaginação como agenciamento continuam dependendo de (ou, no mínimo, continuam sendo impregnados por) tradições culturais que orientam e estruturam um largo espectro dos comportamentos humanos.

diferentes contextos de seu cotidiano, continua dando uma contribuição fundamental. Estudos clássicos da nossa disciplina têm nos ensinado também que os ideais projetados, frequentemente, por elites locais, nem sempre correspondem com as práticas sociais da maioria. Assim, a análise do agenciamento / dos posicionamentos não deve – a nosso ver – ser reduzida a uma análise de discurso: deve não perder de vista a força de determinadas estruturas estruturantes, além de diferenciar entre posicionamentos / identificações em forma de discursos (fala) e posicionamentos / identificações (também) em forma de práticas (ações sociais).

Bibliografia:

- Bailey, Frederick George. *Tribe, caste, and nation: a study of political activity and political change in highland Orissa*. Manchester: Manchester University Press, 1960.
- Barth, Fredrik. "Introduction". In: Barth, Fredrik (org.). *Ethnic groups and boundaries*. Bergen: Universitetsforlaget, 1969 (p. 9-38).
- Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. New York: Routledge, 1994.
- Bloch, Esther; Keppens, Marianne e Hedge, Rajaram (orgs.). *Rethinking Religion in India: The Colonial Construction of Hinduism*. London, New York: Routledge, 2010.
- Bourdieu, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Genebra: Librairie Droz, 1972.
- Chandra, Uday. "Liberalism and its other: the politics of primitivism in colonial and postcolonial Indian law". In: *Law & Society Review*. 47 (1), 2013 (p. 135-168).
- Dirks, Nicholas B.. *Castes of mind: colonialism and the making of modern India*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Costa, Sérgio. *Dois atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2006.
- Dumont, Louis. *Homo hierarchicus: le système des castes et ses implications*. Paris: Gallimard, 1966.

- Durkheim, Émile e Mauss, Marcel. "De quelques formes de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives". In: *Année sociologique*, 6, 1903.
- Eriksen, Thomas Hylland. "Ethnic identity, national identity and intergroup conflict: the significance of personal experiences". In: Ashmore, Richard D., Jussim, Lee J., Wilder, David (orgs.) *Social identity, intergroup conflict, na conflict reduction*. Oxford: Oxford University Press, 2001 (p. 42-70).
- Eriksen, Thomas Hylland. *What is anthropology?* London: Pluto Press, 2004.
- Fitzgerald, Timothy. „Who invented Hinduism? Rethinking religion in India“. In: Bloch, Esther; Keppens, Marianne e Hedge, Rajaram (orgs.). *Rethinking Religion in India: The Colonial Construction of Hinduism*. London, New York: Routledge, 2010 (p. 114-134).
- Foucault, Michel. *Power/knowledge: selected interviews and other writings, 1972-1977*. Brighton: Harvester, 1980. p. 78-108.
- Foucault, Michel. *The subject and power*. In: Foucault, Michel. *Beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: Chicago University Press, 1982. p. 208-226.
- Government of India (Department of social security). *The report of the advisory committee on the revision of the lists of scheduled castes and scheduled tribes*. New Delhi: 1965.
- Gupta, Dipankar. *Interrogating caste: understanding hierarchy & difference in Indian society*. New Delhi: Penguin Books, 2000.
- Hall, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- Hall, Stuart. "Quando foi o pós-colonial? Pensando no limite". In: Hall, Stuart. *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, Brasília: Humanitas, 2003 (p. 101-128).
- Hall, Stuart. "The West and the Rest: Discourse and Power" in: Hall, Stuart and Gieben, Bram (eds.). *Formations of Modernity*. London: Polity Press, 1992 (p. 275-332).
- Hein, Kerstin. *Hybride Identitäten: Bastelbiografien im Spannungsverhältnis zwischen Lateinamerika und Europa*. Bielefeld: Transcript, 2006.

- Hiremath, R. S.. Life, living and language among Sidis of North Kanara District. Dissertação, Department of Social Anthropology. Dharwad: Karnatak University, 1993.
- Hofbauer Andreas. "Racismo na Índia? Cor, raça e casta em contexto". In: *Revista Brasileira de Ciência Política*. 16, 2015 (p. 153-191).
- Kerner, Ina. *Postkoloniale Theorien*. Hamburg: Junius, 2012.
- King, Richard. „Colonialism, Hinduism and the discourse of religion“. In: Bloch, Esther; Keppens, Marianne e Hedge, Rajaram (orgs.). *Rethinking Religion in India: The Colonial Construction of Hinduism*. London, New York: Routledge, 2010 (p. 95-113).
- Lobo, Cyprian Henry. *Siddis in Karnataka. A report making out a case that they be included in the list of scheduled tribes*. Bangalore: Centre for Non-Formal and Continuing Education Ashirvad, 1984.
- Loomba, Ania. "Race and the possibilities of comparative critique". In: *New Literary History*, n. 40, 2009 (p. 501-22).
- Lorenzen, David N. „Hindus and others“. In: Bloch, Esther; Keppens, Marianne e Hedge, Rajaram (orgs.). *Rethinking Religion in India: The Colonial Construction of Hinduism*. London, New York: Routledge, 2010 (p. 25-40).
- Mukherjee, Sumit. "Conceptualisation and Classification of Caste and Tribe by the Census of India". In: *Journal of the Anthropological Survey of India*, 62(2), 2013 (p. 805-820).
- Obeng, Pashington. "Religion and empire. Belief and identity among African Indians of Karnataka, South India", em HAWLEY, John C. (ed.). *India in Africa, Africa in India. Indian Ocean cosmopolitanisms*. Bloomington: Indiana University Press, 2008b
- Obeng, Pashington. *Shaping membership, defining nation*. New York, Lexington Books. 2008a.
- Oddie, Geoffrey A. „Hindu religious identity with special reference to the origin and significance of the term 'Hinduism', c. 1787–1947“. In: Bloch, Esther; Keppens, Marianne e Hedge, Rajaram (orgs.). *Rethinking Religion in India: The Colonial Construction of Hinduism*. London, New York: Routledge, 2010 (p. 41-55).
- Ortner, Sherry. *Anthropology and social theory. Culture, power, and the acting subject*. London: Duke University Press, 2006.

- Paidipaty, Poornima L. *Tribal Nation: Politics and the Making of Anthropology in India, 1874-1967*. Tese de doutoramento, Columbia University, 2010.
- Palakshappa, T.C. *The siddhis of North Kanara*. Delhi: Sterling Publishers, 1976.
- Prasad, Kiran Kamal. "Race, caste and class dynamics among the Siddhis in Karnataka". In: Kiran Kamal Prasad and Jean-Pierre Angenot (org.). *Tadia. The African Diaspora in Asia*. Bangalore: Jana Jagrati Prakashana., 2008 (p. 209-221).
- Sahlins, Marshall. *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981.
- Sahlins, Marshall. *Waiting for Foucault, still*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002.
- Shroff, Beheroze. "Sidis and Parsis. A filmmaker's notes". In: Catlin-Jairazbhoy, Amy & Alpers, Edward (orgs.). *Sidis and scholars. Essays on African Indians*. Delhi: Rainbow Publishers. 2004.
- Van der Veer, Peter. *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Varela, María do Mar Castro e Dhawan, Nikita. *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld: 2015.