



Escola de Ciências Sociais e Humanas

Departamento de Antropologia

As Ruas das Intocáveis. Um estudo das Balmiki em Nova Deli, Índia

Andreia Filipa Marques Silva

Trabalho de projeto submetido como requisito parcial para obtenção do grau de

Mestre em Antropologia

Especialidade em Globalização, Migrações e Multiculturalismo

Orientadora:

Professora Doutora Rosa Maria Perez, Professora Associada com Agregação

ISCTE-IUL

Julho, 2013

Escola de Ciências Sociais e Humanas

Departamento de Antropologia

As Ruas das Intocáveis. Um estudo das Balmiki em Nova Deli, Índia

Andreia Filipa Marques Silva

Trabalho de projeto submetido como requisito parcial para obtenção do grau de

Mestre em Antropologia

Especialidade em Globalização, Migrações e Multiculturalismo

Orientadora:

Professora Doutora Rosa Maria Perez, Professora Associada com Agregação

ISCTE-IUL

Julho,2013

Resumo

Este projeto consiste num estudo de caso sobre uma das castas de dalits: os Balmiki. De forma a explorar as questões inerentes à segregação social e ritual dos intocáveis na sociedade indiana, a definição de um grupo de mulheres dalit enquanto objeto de estudo tem como propósito analisar os mecanismos pelos quais opera a discriminação social e, em paralelo, perceber até que ponto esta segregação é duplicada pela questão do género.

A partir de um trabalho de terreno, que durou cerca de seis meses, é minha intenção demonstrar de que forma conceitos como casta e género estão enraizados dentro das grandes metrópoles, particularmente Nova Deli, e, no seio de pequenos grupos familiares de varredoras de rua. Ou seja, pretendo apresentar uma perspectiva antropológica da forma como o género influencia a catalogação original do sistema de castas e, ao mesmo tempo, perceber se existe alguma continuidade ou repercussão entre ser-se intocável e mulher.

Palavras-chave: Índia; sistema de castas; género; segregação; estudos subalternos

Abstract

This project is a case study on one caste of dalits: the Balmiki. In order to explore the issues related to the social and ritual segregation of the Untouchables in Indian society, the definition of a group of dalit women as an object of study is to analyze the tools for social discrimination and, by the same token, to understand the extent to which this segregation is duplicated by gender.

Grounded on a fieldwork carried out for six months, I will attempt at demonstrating how concepts such as caste and gender are internalized in large cities, especially New Delhi, and within small family groups of sweepers. In other words, I aim at presenting an anthropological perspective on how gender impacts the classification of the caste system. At the same time, I expect to grasp the possible continuity or articulation between being a woman and an untouchable.

Key-words: India, Caste System; Gender; Segregation; Subaltern Studies

Agradecimentos

Fruto de esforço e paixão, esta tese corresponde ao culminar de um objetivo acadêmico e pessoal ao qual me propus e que não seria possível cumprir sem o apoio de um número considerável de amigos e pedagogos.

As primeiras palavras de agradecimento são indiscutivelmente para os meus pais, cujo despojamento propositado culminou na força necessária à execução do trabalho de terreno e, por conseguinte, na realização deste documento.

Estou especialmente agradecida à Professora Rosa Maria Perez por ser não só uma inspiração para jovens como eu, mas sobretudo pelo apoio indiscutível que sempre demonstrou e o carinho com que acolheu as minhas dúvidas e receios. Também aos docentes do departamento de ciências sociais da *Jawaharlal Nehru University* (JNU) Surinder S.Jodhka, professor de Sociologia Política e Nilika Mehrotra, especialista em estudos de género na Índia, por me orientarem durante o trabalho de campo, mesmo não sendo aluna da universidade.

A minha gratidão dirige-se sobretudo para todas as pessoas que me acolheram durante a minha estadia na Índia: o Sanjay Kumar, o Deeraj Belwal, o Gyani Dhangadamajhi e o Dhirenda Kumar, uma das pessoas mais cultas que já conheci. Foi graças aos seus esforços que pude desenvolver a minha investigação e conduzir a minha estadia em Nova Deli sem grandes desassossegos. Ao Satya Mahaprata pela paixão demonstrada pela cultura indiana e a partilha de experiências religiosas que alimentaram a minha imaginação, ao Rashid Haque, que em tantos momentos, demonstrou possuir uma delicadeza e perspicácia excecional atenuando o meu sentimento de desconforto face ao ambiente cultural e, em especial, ao docente Shiv Kumar Singh e a sua mulher, Dimple Rajput, que sempre se prontificaram a ajudar-me nas minhas questões e aspirações.

Não posso deixar de agradecer a todas as famílias com quem trabalhei, em especial à família Chauman, que sem me conhecer me acolheu de modo extremamente caloroso e por quem tenho um especial carinho.

Aos meus amigos e colegas que durante todo o percurso manifestaram interesse pela minha pesquisa e quotidiano na Índia, em particular à Sara Quintas, à Ana Sousa, à Maria João e à Ana Almeida por me apoiarem indubitavelmente durante todo o percurso e me socorreram nos

momentos de maior inquietação e, ainda ao Micael Marques que sempre me incentivou e que pôde partilhar comigo muitas das experiências que a Índia me proporcionou.

Pretendo ainda demonstrar um imenso carinho e gratidão pelo Adalberto Fernandes, que demonstrou um energia e dedicação inimaginável para com o meu projeto e, a quem dedico também este trabalho.

Devo ainda ressaltar o amor incondicional da minha irmã, a minha melhor amiga, cujo encorajamento não me permitiu desistir da presente investigação. Foi efetivamente a jornada mais enriquecedora que experienciei, quer no âmbito académico, quer no âmbito pessoal.

“Há dias em que deixo o coração em casa e carrego comigo apenas o peso da razão. Seria insuportável se assim não fosse. Autorizo-me a silenciar a realidade que me engole, percorrendo o longo caminho que dizem ser crescer. Mas nem só de dor e receios é feita esta jornada, há também conforto e magnitude neste universo distinto.

O mundo enche-me tanto a todo o instante que creio ser impossível não querer fazer parte dele. Abstenho-me de sensibilidades, dissimulando este aparente inferno dos vivos e insisto na magia da descoberta. É então que um novo dia chega e o conhecimento surge.

Há dias em que deixo o coração em casa não porque me esqueço dele mas porque é preciso fazê-lo”.

**In Diário de Bordo, 44º dia de terreno
23 de Novembro de 2011**

Normas ortográficas

Por desconhecimento do hindi, não usei sinais diacríticos, omissão que, além disso, vem sendo extensivamente adoptada nos trabalhos antropológicos sobre a Índia.

O plural em s, como no sistema linguístico português, foi empregue para os nomes de castas. Os termos existentes em português, como “brâman(es)”, foram preferidos à sua forma anglo-saxónica.

Empreguei a designação dalit(s) para o meu grupo de estudo, os Balmikis, por ser este o termo adoptado para designar as castas anteriormente chamadas “intocáveis” e por os Balmikis o utilizarem para se referirem a si mesmos.

Índice

Introdução	9
A aproximação ao terreno: projeções, desafios, barreiras	9
A abordagem do terreno: a escolha metodológica	11
Questões e interrogações	12
Capítulo 1. O sistema de castas e os seus analistas	15
1.1 O modelo classico	15
1.2 A crítica pós-colonial	20
1.3 Agendas e políticas	25
Capítulo 2. Uma casta de intocáveis: os Balmiki	31
2.1 Raízes históricas e contemporaneidade	31
2.2 Casta, família, trabalho:	
- A casta	39
- A família	42
- O trabalho	44
Capítulo 3. O universo das mulheres dalit	48
3.1 A causa feminista indiana: ambições e paradoxos	48
3.2 As relações de género e a feminilidade indiana	52
3.3 Novas tendências na atribuição de papéis sociais e rituais	56
3.4 Casta e género: o reforço da discriminação?	58
3.5 A mulher no centro da economia dalit	62
Capítulo 4. Os Balmiki na cidade: ocupação tradicional e o contexto urbano	69
4.1 O contexto laboral urbano	69
4.2 “Limpar” como prática do quotidiano: oportunidade ou bloqueio?	73
4.3 Tecer mudanças	76
Conclusões	82
Bibliografia	88
Anexos	94

Introdução

Whatever you do in life will be insignificant, but it's very important that you do it, 'cause nobody else will.
(Mahatma Gandhi)

1. A aproximação ao terreno: projeções, desafios, barreiras

Esta tese tem como contexto de observação a cidade de Nova Deli, onde decorreu a minha primeira experiência de trabalho de campo, de Outubro de 2001 a Fevereiro de 2012. Ela tem como objetivo central revisitar o sistema de castas na Índia a partir dos dalit¹, pondo a tónica em questões de género, e decorreu de um duplo desiderato: por um lado, o meu interesse pela sociedade indiana e a vontade de a explorar etnograficamente, que viria a colocar-me diante de importantes temas, quer ao nível académico, quer ao nível pessoal, mobilizado por questões humanistas e filantrópicas; por outro lado, a minha análise resultou da constatação de que a vasta produção bibliográfica contemporânea sobre os dalits põe em evidência uma grande escassez relativa à observação etnográfica, dando proeminência analítica às ciências políticas e económicas. Como consequência, as questões – que espero mostrar – referentes ao estatuto social e ritual dos dalits, ou seja, a intocabilidade, são obscurecidas pela sua agenda política e pelos problemas que ela coloca à sociedade e ao governo da Índia (ver Perez 1994 e 2012).

A escolha de Nova Deli como terreno de investigação resultou essencialmente de dois grandes fatores: em primeiro lugar, a minha curiosidade de explorar um espaço urbano e cosmopolita¹ e as questões metodológicas que ele levanta; e, em segundo, a possibilidade de apoio institucional disponibilizado por um conjunto de docentes e investigadores da Universidade Jawaharal Nehru (JNU), com a qual o ISCTE-IUL tem um protocolo de colaboração. Desta colaboração resultou um facto importante: a disponibilidade de alguns professores e alunos para me apoiarem como meus intérpretes.

A natureza de uma observação mediada por intérpretes levantou-me questões metodologicamente importantes que, passe embora a sua pertinência, não vou poder desenvolver aqui. Dados os elementos que poderiam constituir obstáculo ao trabalho de campo, como o

¹ O termo, que significa “inclinado, esmagado” e, por extensão, “oprimido” veio substituir nas duas últimas décadas a designação “intocável”.

desconhecimento da língua dominante, o hindi, e do espaço onde me movia, dada a minha inexperiência etnográfica e a dinâmica social de integração ou exclusão de elementos estranhos à comunidade e ao próprio país, o pequeno núcleo de pessoas que me apoiaram no trabalho de campo foi, obviamente, fundamental, passe embora a forma como inevitavelmente se projetaram na investigação.

A verdade é que o meu projeto revelar-se-ia extremamente ambicioso, quer por condicionalismos decorrentes da impossibilidade de alojamento no campo universitário, quer pela minha inexperiência de trabalho etnográfico, quer, sobretudo, pela escala demográfica e espacial de Nova Deli. Efetivamente, de acordo com os censos de 2011, Deli conta com 16,7 milhões de habitantes, embora na área urbana representada pela *National Capital Region*, que inclui outros distritos, a população registada seja de 22,2 milhões de pessoas.

Uma primeira decisão se impôs: situar-me etnograficamente em Velha ou Nova Deli. Após uma análise de ambos os terrenos, optei pela última, uma vez que, em Velha Deli, a população é substancialmente muçulmana, e era minha intenção situar-me ao nível do hinduísmo, dominante em Nova Deli. Além disso, Velha Deli regista um elevado índice de criminalidade e de iliteracia, em grande medida inibidoras para a minha investigação.

Nova Deli conta, segundo os censos de Março de 2011, com 133 713 habitantes (73 846 homens e 59 867 mulheres) numa área superior a 43 km². A pesquisa iniciou-se pela identificação de zonas e bairros onde fosse possível encontrar o meu desejado objeto de estudo: a casta dos balmiki e, em especial, mulheres destas castas. Os balmiki fazem parte de uma das diversas castas dos dalit e distinguem-se fundamentalmente pelo teor da ocupação profissional que desempenham: varrer as ruas. Para além desta categorização nominal baseada na profissionalização, este grupo reconhece a sua origem na história cosmológica do sábio Valmiki Rish, a qual será apresentada ao longo do capítulo 2. Devo ainda acrescentar que a área onde me foi possível trabalhar com balmiki se circunscreve na íntegra ao sul da metrópole.

Tendo em conta fatores como densidade populacional, grupos de famílias, contexto geográfico, pertença religiosa, foram escolhidas quatro esferas urbanas de sociabilidade: as comunidades de Munirka, R.K. Puram – Sector VIII, Minto Road e Chattarpur Village. Estas comunidades apresentavam uma tipologia na sua generalidade comum: bairros de habitantes de castas de dalits, num conjunto de cerca de vinte e cinco a trinta famílias, e, essencialmente, comunidades isoladas no centro da capital, reunidas em torno de um culto comum num templo

também comum.

Apesar da existência de elementos análogos, foi possível encontrar diversas discrepâncias que poderiam conduzir a uma falência metodológica: famílias cuja pertença religiosa não corresponde ao hinduísmo e grupos de dalits onde não foi possível encontrar mulheres balmiki.

Claro que qualquer escolha de um terreno, sobretudo quando se trata de um grande metrópole, é sempre segmentada e parcelar: ao selecionar os lugares onde pretendo realizar a investigação, não posso esquecer que fazem parte de um todo complexo e vasto e que isolar blocos de análise não pode ignorar a sua pertença a uma morfologia cujas extensões neles se projetam. Consequentemente recortar *estes* balmiki do todo que é Nova Deli, corresponde a um exercício metodologicamente inevitável, mas que foi feito na assunção de que o seu conhecimento global só é conseguido num quadro que ultrapassa os limites estabelecidos.

2.A abordagem do terreno: a escolha metodológica

Tendo em conta as especificidades acima referidas, utilizei essencialmente duas técnicas de trabalho etnográfico: observação não participante e entrevistas semiestruturadas, que, na sua articulação, me permitiram delinear histórias de vida. Este procedimento foi complementado por uma pesquisa bibliográfica na Universidade Jawarhalal Nehru, para o levantamento de censos e de mapas.

A delimitação destas técnicas resultou, naturalmente, da própria delimitação do objeto e da dinâmica urbana em que ele se insere, bem como das limitações impostas pela atividade familiar e profissional deste grupo, com alguns membros do qual só pude encontrar-me aos Domingos. As entrevistas semiestruturadas permitiram-me superar a barreira linguística e facilitar a aproximação entre os meus intérpretes e os meus interlocutores. Ainda assim, foi necessário tomar em consideração a própria identidade dos “tradutores”, isto é, o *background* social onde estão inseridos. Durante a apresentação e justificação da minha visita a estes grupos, uma das primeiras curiosidades expostas pelos meus interlocutores foi a casta de pertença dos meus intérpretes, o que insinua desde logo como a linguagem das castas opera em meio urbano, atravessando o sistema social.

O pequeno núcleo dos meus intérpretes era formado por um dalit e dois brâmanes. Para os últimos não se punham, todavia, quaisquer restrições relativas às barreiras sociais que os

separavam dos balmiki, tanto mais que participavam em grupos ativistas que proclamam a erradicação de discriminações ligadas ao fundamentalismo hindu e se opunham à perpetuação da violação dos direitos humanos inerentes à prática da intocabilidade.

Aqui chegada, devo sublinhar um dado interessante: a percepção da forma como um conjunto de *a priori*s e de estereótipos se inscrevera na minha observação, muito antes dela se ter iniciado – facto que, apesar de constituir uma inevitabilidade da pesquisa antropológica, levanta questões mais complexas quando nos posicionamos na base do sistema social.

Antes da aproximação e interação metodológica com estes grupos, impuseram-se algumas questões: como abordar um grupo tendo em conta a heterogeneidade do espaço? Que fragmentos analisar e quais descartar? Como trabalhar com estas famílias de modo contínuo dados os constrangimentos da própria cidade, tais como as distâncias, o trânsito, os horários de trabalho? O recorte empírico em que o circuito metodológico ocorreu partiu exatamente de todos estes constrangimentos. Não foi, todavia, uma escolha aleatória. Ela correspondeu à preocupação de construir um sistema num contexto urbano aparentemente desordenado e díspar, confuso, pese embora uma permanente e insinuante preocupação: a possível falência etnográfica, decorrente dos constrangimentos e limitações expostos e do carácter inicial e iniciático de uma pesquisa conduzida num terreno absolutamente desconhecido, “exótico”.

3. Questões e interrogações

Delimitado o terreno e definida a metodologia de abordagem, diferentes questões se me punham regularmente: como nascem e se desenrolam os jogos de sociabilidade numa teia urbana? Em que medida a composição e natureza da cidade interferem na prática do hinduísmo e nas suas manifestações religiosas? Como integrar num corpo coeso a multiplicidade de fragmentos que se encontram na cidade e que podem operar como dispositivos de mudança social?

A percepção de diferentes níveis de evolução social coexistentes na Índia contemporânea adquiriu particular acuidade à medida que avançava no conhecimento de Nova Deli. Diferentes pilares teóricos e epistemológicos foram sendo adquiridos e cimentados: a necessidade de redimensionar abordagens que se centraram predominantemente entre castas superiores e decorrentes *a priori*s, inadequados quando se abordam castas de dalits (ver Srinivas 1966, Moffat

1979, Perez 1994 e 2004), a coexistência, no terreno, de uma dupla perspectiva etnocêntrica, a do observador e a dos observados, e subsequentes conflitos que podem bloquear a pesquisa etnográfica.

Alguns resultados se consolidaram, os quais tentarei demonstrar ao longo desta dissertação: a grande complexidade cultural da sociedade indiana, a necessidade de moldar o projeto inicialmente traçado de acordo com as exigências do objeto, a inflexão de temas previamente delineados ou encontrados no terreno de forma a tentar não distorcer a natureza do sistema.

Esta dissertação divide-se em quatro capítulos dedicados à compreensão da organização do sistema de castas num universo de análise particular e de fenómenos relacionados com o género e a discriminação de grupos “inferiores” de forma a tecer considerações sobre a manutenção e reprodução das castas em grandes metrópoles, especificamente Nova Deli. É sobretudo a partir do segundo capítulo que esta dissertação começa a introduzir o “objeto” etnográfico: os balmiki. Neste ponto, é minha intenção apresentar este grupo a fim de admitir as formas de organização social e dinâmicas familiares no seu interior e, em paralelo, referenciar a interação com o espaço exterior, ou seja, com o ambiente social onde se encontram inseridos. Seguidamente, procuro focar questões relacionadas com papéis de género: a representação da mulher na sociedade indiana e o espaço particular onde a mesma se reproduz tendo em conta o seu envolvimento em atividades sociais e rituais (capítulo 2). A partir das especificidades do terreno, no capítulo 3 tento relacionar o grupo em análise com a esfera da ocupação laboral, isto é, perceber a reprodução da funcionalização da casta e a sua adaptação à conjuntura socioeconómica presente em grandes cidades. Ou seja, o propósito deste tópico consiste na enunciação de premissas que demonstrem, em primeiro lugar, o modo como se reproduz a ocupação tradicional embutida na casta de pertença e, seguidamente levantar questões de adaptação e transformação destas práticas de trabalho às exigências do mercado. Por outro lado, não pretendo abordar questões relacionadas com a influência dos desafios económicos na condução de práticas sociais, mas perceber até que ponto o mercado, o aumento das taxas de alfabetização e a melhoria das infraestruturas (habitações, saneamento, empregabilidade) podem ser vistos como a recusa ao aprisionamento social promovido pelo sistema de castas. Proponho-me também, neste capítulo, tecer algumas considerações sobre novas perspectivas que estão a ser divulgadas por diversas organizações, de que é exemplo o movimento Safai Karmachari, o qual

procura promover a melhoria de condições de trabalho para os dalit, em particular os coletores de excrementos humanos e os varredores² e, ao mesmo tempo, participar da inclusão destes grupos nas principais atividades políticas e sociais da Índia.

Com este estudo, procuro não só dar conta daquilo que foi o meu primeiro trabalho de campo em Nova Deli mas, ao mesmo tempo, contribuir para o aumento de produção antropológica sobre a etnografia da Índia que, nos últimos anos tem vindo a sofrer uma espécie de recuo (ver Perez 2012, cap.2). Enunciando, por isso, algumas questões relacionadas com a intocabilidade e a violação de direitos humanos quer seja ela direcionada para o emprego em ocupações “desumanas”, quer no que respeita à subalternização e marginalização da mulher indiana.

²Somente em 2013 o governo indiano começou a promover iniciativas concretas para eliminar o trabalho de coletores de excrementos humanos pelos dalit. (ver <http://www.dalits.nl/pdf/120328.pdf>)

Capítulo 1

O sistema de castas e os seus analistas

1.O modelo clássico

Adoptar uma visão clássica do sistema de castas indiano e, particularmente, do modelo hierárquico, estudado e descrito por Dumont em 1966, pode, muitas vezes, conduzir o investigador à aceitação antecipada de um conjunto de elementos suscetíveis de determinar a pesquisa segundo um modelo eurocêntrico. A morfologia social da sociedade indiana que o autor defende resulta na utilização de diferentes dicotomias de forma a explicitar o modo de organização social e manutenção das castas. Através da oposição entre holismo e individualismo e sociedade tradicional e sociedade moderna, Dumont apresenta-nos um modelo social estratificado cujos segmentos, isto é, as castas, procuram reproduzir-se através da hereditariedade, com base na especialização profissional e na repulsa recíproca, manifestada na troca sexual e alimentar.

Para o antropólogo, a ideologia hierárquica corresponde a uma manifestação da prevalência de ideias e valores baseados na polarização dos conceitos de puro e impuro, qualidades fixas que dividem as diferentes categorias sociais e que são apresentadas como sendo opostas e irredutíveis. A conceção de uma gradação crescente entre os diversos grupos implica a valorização do estatuto dos brâmanes, sendo os mais puros e, por conseguinte, a desvaliação dos intocáveis, enquanto grupos na base do sistema.

A realidade social da Índia foi indicada por Dumont como um dos exemplos mais severos de estratificação humana, excluindo nas entrelinhas os grupos intermédios intervenientes no sistema. A complexidade do sistema de castas e a dificuldade de classificar as diferentes *jatis*³ em categorias estanques, levou a que diversos autores questionassem a pertinência do modelo hierárquico e ao mesmo tempo tentassem perceber em que moldes o contraste ritual embutido na separação entre puro e impuro subentende a subordinação do poder ao estatuto social.

³O termo *jati* foi geralmente traduzido por “casta”, termo introduzido pelos portugueses na Índia e posteriormente adotado pelos antropólogos. Contudo, *varna* e *jati* têm ambos sido traduzidos por vários autores pelo termo casta, dada a sua indefinição observada na literatura clássica hindu, que utiliza por diversas vezes os dois termos como sinónimos. (Lourenço, 2009).

Deste modo, a problemática dumontiana foi criticada por alguns acadêmicos que focaram as suas atenções na elaboração de outras abordagens que desafiassem a lógica hierárquica e questionassem as evidências empíricas determinadas por Dumont.

De acordo com Gupta (2005), a autenticidade e diferenciação do sistema de castas indiano de outras formas de estratificação social resulta na participação voluntária dos grupos intervenientes e no seguimento de regras e distinções que procuram não só proporcionar a manutenção das castas como, ao mesmo tempo, impedir a sua extinção. Apesar de reconhecer o trabalho inovador de Dumont, o autor defende que o estrangulamento das castas dentro de uma estrutura hierárquica fechada impossibilita a diferenciação de subgrupos e outras formas de interação. Gupta procura reforçar esta ideia com a afirmação da existência de diferentes noções de hierarquia e consequentemente identidades distintas. Segundo ele:

“There are different rankings in different locales depending upon who has the power and the wherewithal to make a particular ranking system, or hierarchy, work to their advantage. (B) In other words, contrary to Dumont’s understanding, power and considerations of wealth do not appear surreptitiously or only at the interstitial levels but are manifest across the entire caste order.”

(Gupta, 2005: 412)

Do mesmo modo que as afirmações de *estatuto* dentro das diversas hierarquias nem sempre estão relacionadas com a oposição ritual de puro e impuro, também a afirmação de grupos superiores ou inferiores não corresponde necessariamente à monopolização de poder e estatuto, influenciada por fatores externos à hereditariedade ritual da casta.

Parece-me importante referir que, apesar da tentativa de Dumont de desenhar a sociedade indiana como um modelo complexo de estratificação social, onde dominam os critérios rituais, o autor desenvolveu a sua teoria não só a partir do exterior como procurou codificar o sistema segundo uma perspetiva bramanocêntrica, o que inibe e exclui a expressão dos grupos considerados inferiores, e que pode conduzir à redução da sociedade indiana a imagens estáveis e estáticas.

"Tem sido sobejamente referido o carácter bramanocêntrico da observação antropológica sobre o sistema de castas na Índia (...) à medida que se "desce" na hierarquia, o sistema tende para uma espécie de minimalização dos caracteres que identificam o "topo"

(Perez 1994: 48)

Neste sentido, e de forma a evitar a exploração exclusiva dos textos clássicos (desenvolvida por autores como Risley 1915 ou Bouglé 1927), procurei introduzir no meu trabalho uma outra linha de pesquisa: a dos Estudos Subalternos. O envolvimento dos Estudos Subalternos no campo da Antropologia permitiu desafiar a posição dos grupos dominantes e, em paralelo, colocar em discussão as posições secundárias do sistema, atribuídas às castas marginais, isto é, aos dalit. Autores como Guha 1983, Chatterjee 1994, Spivak 1987, Chakrabarty 2000 ou Sharma 1994 procuraram dar espaço a novas interpretações, de forma a enunciar o discurso do "subalterno", que até então não possuía voz ou representatividade, não só no que se refere à hierarquia de casta mas também a questões de género, recusando a visão holística e parcelária de Dumont. Assim,

"Speaking from within the system of castes, we cannot, unfortunately, afford this anthropologist's luxury, notwithstanding the fact that many Indian anthropologists, in the mistaken belief that this is the only proper scientific attitude to culture, have presumed to share the same observational position with their European teachers".

(Chatterjee 1989: 182, in Perez 2012)

A introdução de uma abordagem crítica ao modelo clássico por parte destes teóricos permitiu perceber que as imagens emanadas pelas diversas *jatis* não são consensuais entre si e, ao mesmo tempo, não representam unidades de análise imutáveis e rígidas. Do mesmo modo, foi perceptível que a relação entre casta e poder não corresponde obrigatoriamente à linearidade da hierarquia social. Eis o que me foi possível verificar durante o meu trabalho de terreno no espaço urbano de Nova Deli.

A correlação entre os conceitos de casta e poder surge em sequência da atribuição de poder no interior da hierarquia, isto é, o poder simbólico e ritual encontra-se associado aos brâmanes e, por conseguinte, encontra-se frequentemente separado da acumulação de capital e detenção do poder económico. Mais ainda, a assunção da interdependência entre casta e classe/

estatuto social não dá conta das multiplicidades hierárquicas presentes no sistema. Daí que Béteille (1996) tenha, por um lado, desmistificado a noção de diferenciação entre os grupos a partir de uma perspectiva valorativa que escalona e regula as castas segundo a lógica ritual e, por outro, abrindo espaço ao estudo da variável económica, apontando para a importância da monopolização do estatuto económico e político na segmentação e organização social.

Um dos autores proeminentes no campo dos Estudos Subalternos foi Spivak, que em 1985 apresentou um texto seminal, “Can the Subaltern Speak?”, onde procurou interrogar o papel do subalterno a fim de tecer uma nova perspectiva a partir da base e não do topo do sistema. Segundo esta investigadora:

“In the context of colonial production, the subaltern has no history and cannot speak, the subaltern as female is even more deeply in shadow”.

(Spivak 1985: 286)

Em primeiro lugar, a autora alerta-nos para os perigos do trabalho intelectual do ocidente, que tende, consciente ou inconscientemente, a afirmar a posição de dominação do subalterno, através da aplicação de um discurso que o impede de ter voz, de “falar”. Spivak pretende pôr a descoberto o posicionamento ocidental sobre as sociedades ditas tradicionais a fim de perceber até que ponto o “objeto” discursivo é participativo nesta relação de sujeitos. Ao longo do seu ensaio, a autora procura analisar em que sentido o subalterno se reconhece nas “teorias do ocidente”, ou seja, se os comportamentos do “outro” são transcritos de acordo com evidências empíricas ou se decorrem de um jogo de poder e subjetividades conduzido pelo sujeito ocidental.

O problema em assumir a representatividade e posição do “subalterno” reside na heterogeneização das diferentes categorias, isto é, falar da marginalização da mulher implica a construção de um discurso particular que dê conta das suas especificidades e que não será igual quando o “objeto” é por exemplo, os dalit. Spivak foi muito esclarecedora neste tópico, ao assumir a impossibilidade de existir um paradigma que universalize um "sujeito subalterno" que se conheça e fale por si mesmo.

Também Ranajit Guha, no ensaio “On Some Aspects of the Historiography of Colonial India” (in Chaturvedi 2000:1-8), procurou interpretar a posição do “sujeito subalterno”,

argumentando que a historiografia da Índia está profundamente marcada por um elitismo e desfavorecimento dos grupos periféricos.

A dificuldade de autorrepresentação e afirmação do “subalterno” conflui na ausência de poder atribuído pelo grupo dominante aos grupos marginalizados pelo poder e pela sociedade, cuja tática de neutralização do “outro” consiste na sua invisibilidade, expropriando-o da possibilidade de representação, silenciando-o.

O contributo dos Estudos Subalternos vem no seguimento desta necessidade de acrescentar perspectivas alternativas à construção ou representação das “camadas oprimidas” (Spivak 1987), de forma a possibilitar uma inversão de papéis: os grupos subalternos deixariam de ser tratados como objeto e passariam a assumir uma voz ativa, de sujeitos do seu próprio discurso, assim sendo possível o debate acerca das desigualdades embutidas no sistema de castas indiano, a fim de encontrar estratégias para uma possível equidade ou desmantelamento das posições díspares que rotulam a posição do “subalterno” entre as várias castas.

Também Edward Said (2003), através do exemplo de conflito entre os palestinianos e israelitas, ressaltou a importância de lembrar a estes grupos o direito de narração das suas experiências, memórias e tradições com o intuito de contestar as tentativas de silenciamento e opressão por parte do grupo dominante. Nas suas palavras:

“It was not as though there was a Palestine people...They did not exist (...). But I as say, so powerful is the claim the conscience of the West that is difficult for us Palestinians to oppose this in name of our rights, our dispossession and our displacement.”

In Ahmad 2010⁴:148

Em suma, se por um lado os textos europeus demonstram reconhecer muitas das problemáticas inscritas nas sociedades que Dumont caracterizou como holísticas, por outro lado acentuam uma espécie de apropriação e domínio do ocidente pela história e correspondente tradução cultural destas sociedades.

⁴ In *Culture and Resistance: Conversations with Edward W. Said*, 2003.

Nas últimas décadas, as ciências sociais têm testemunhado a desconstrução das visões normativas do ocidente. Os debates teóricos sobre o sistema de castas permanecem, todavia, restritos a pequenos círculos intelectuais e acadêmicos, o que se reflete no predomínio de concepções relativas à experiência dos dalits. É, por isso, necessário dar espaço à própria vivência destes grupos de modo a perceber em que moldes a respetiva discriminação e marginalização continua a operar. Tal perspetiva permitirá, além disso, encontrar mecanismos eficientes de proteção para estes grupos.

Ao adotar a perspetiva dos Estudos Subalternos, proponho-me apresentar aquilo que foi a minha experiência de campo com dalits, procurando expor as expectativas e vivências dos Balmikis no contexto urbano de Nova Deli.

Ainda assim sublinho o carácter inicial deste terreno e decorrentes limitações.

2. A crítica pós-colonial

A transição entre o fim do colonialismo e o início da década de 1980 resultou no desenvolvimento da crítica pós-colonial dentro de diversas academias norte-americanas e indianas. Com a publicação do seu livro *Orientalismo*, em 1978, Edward Said desencadeou uma nova trajetória teórica dentro das ciências sociais onde procurou desconstruir o discurso colonial, a fim de perceber o funcionamento das relações entre conhecimento e poder. Além disso, como tem sido reiteradamente afirmado, desempenhou um papel fundamental na construção de um discurso pós-colonial que pôs em evidência alterações nas relações entre conhecimento e poder.

Ao evidenciar as contradições dos trabalhos realizados até aos finais dos anos 70, Said influenciou diversos autores (ver Spivak 1987, Dirks 1992, Cohn 1996, Bhabba 1987) a desafiar o discurso nacionalista dominante, baseado na ótica “essencialista” do sujeito colonial. O seu impacto dentro da antropologia conduziu à reconfiguração de alguns planos da disciplina, permitindo questionar o pensamento eurocêntrico de Dumont.

Um dos autores que reforçou o efeito do *Orientalismo* de Said foi Nicholas Dirks, que procurou desmistificar a ideia de centralidade da casta na sociedade indiana, onde segundo o autor existe um desnivelamento entre a realidade indiana e o discurso colonial de hierarquização da própria realidade (ver Dirks 1992; Inden 1990). Essencialmente, a substancialização da casta

no contexto social indiano representou um meio através do qual os colonizadores britânicos procuraram organizar a estrutura complexa da sociedade indiana.

Os estudos pós-dumontianos, que são também, em larga medida, pós-coloniais, têm adotado um olhar distinto sobre o sistema de castas e a ficção da sua imutabilidade. O abandono da interpretação teórica que procurou sistematizar as formas de organização e identificação social da Índia segundo um modelo bramanocêntrico permitiu compreender as dinâmicas internas dos processos de construção de identidades sociais. A complexidade e heterogeneidade da estrutura social indiana demonstra a impossibilidade de descrever, de forma estanque, os diferentes grupos.

A teoria colonial, baseada na visão redutora da focalização na casta em detrimento de outras dimensões da hierarquia social, como o parentesco, o estatuto ou a ocupação, procurou substantivar a perspectiva bramanocêntrica, excluindo possíveis alternativas discursivas. A essencialização do hinduísmo nomeia a casta como elemento incontornável de uma cultura imutável, fechada à história e à ação política, anulando quaisquer possibilidades de mudança. Segundo Dirks:

Brahmanic texts, both Vedic origin stories and the much later *dharma* texts of Hinduism's puranic period, provided transregional and metahistorical modes of understanding Indian society that clearly appealed to British colonial interests and attitudes.

(Dirks 1992:60)

No entanto, parece-me inegável a permeabilidade das castas a partir do impacto de diversos interesses políticos e sociais específicos, tal como pude verificar durante o trabalho de campo. Os Balmikis e Nova Deli organizaram-se segundo a própria configuração do espaço e do tempo, isto é, a ideia tradicional da funcionalização da casta, que os associava a *scavengers*⁵, foi formalmente eliminada por força da lei e da urbanização. A insistência na intemporalidade do hinduísmo parece aniquilar o questionamento das evidências empíricas que desenham o sistema.

⁵“Scavenging is the degrading and illegal task of cleaning human excrement from India's roads and dry latrines. Dalit manual scavengers (known as Bhangis or Valmikis, among other caste names) are compelled to undertake their task, often being prevented from taking other job”, in

A aparente construção social do colonialismo britânico tende a resumir as castas como unidades isoladas e reciprocamente opostas, conceção criticada por autores como Füller (1996) que procura renunciar à análise do sistema a partir de dissemelhanças, possibilitando-a de igual forma através da apreensão de afinidades. Segundo este antropólogo,

“Castes are still being historically constructed, or perhaps more aptly being ‘deconstructed’, as a vertically integrated hierarchy decays into a horizontally disconnected ethnic array. Under these contemporary circumstances [...] the social fact of caste appears increasingly ambiguous, inconsistent and variable. What people mean when they identify themselves as members of castes – as nearly all Hindus still do – or as non-members of any caste – as many Muslims do – is itself changing in diverse”.

(Füller 1996: 26)

O autor tentou analisar a tensão existente entre conceitos aparentemente binários, como tradição e modernidade, unidade e diversidade, continuidade e transformação, de forma a apreender a relação entre o carácter tradicional das castas e a constante mudança, questão igualmente tratada por outros teóricos (ver Sharma 1994, Quigley 1993).

Apesar de os estudos pós-coloniais criticarem a perspetiva britânica sobre a irredutibilidade da casta, Cohn realçou a historicidade da própria casta, reforçando a ideia da existência do sistema muito anterior à colonização. A questão decorre do modo como o mesmo foi codificado e adaptado às necessidades coloniais. O autor mostrou que os britânicos criaram uma imagem da sociedade indiana, baseada em leis hierárquicas reproduzidas através da lógica ritual hindu e afirmou que:

“In Hindu ideology, ritual purity or impurity constitutes the criterion generally accepted for justifying and explaining a castes rank”.

(Cohn and Singer 2007:55)

Neste caso em concreto e tratando-se o meu “objeto” de estudo de uma casta de baixo estatuto, ou seja, de um grupo de dalits, há que ter em atenção as alterações sociais promovidas pela própria mudança histórica.

No entanto, a própria designação de castas de baixo estatuto (em inglês *low castes*)⁶ resulta da essencialização da casta ligada aos conceitos de hereditariedade, ocupação laboral tradicional e repulsa recíproca entre os grupos, o que parece encerrar a casta numa unidade fechada e imutável. A tentativa de uma maior equidade social entre as várias camadas sociais resultou na penalização legal da intocabilidade como forma de proteger os grupos inferiores e desprender os intocáveis do estigma social que os rodeia.

De facto, a política indiana pós-independência, primeiro com a abolição da intocabilidade, em 1950, posterior penalização, em 1995, e subsequente adopção de medidas de proteção das *Scheduled Castes*⁷, permitiu aos dalits beneficiarem de uma maior expressão nos contextos socioeconómicos do país, ainda que a consciência social sobre as castas procure limitar e anular as oportunidades de mudança.

Nas últimas décadas, as regras tradicionais do contacto ritual e a determinação do estatuto foram sendo erodidas, especialmente nos centros urbanos, através da penetração dos dalits em novos mercados e da expansão das redes de comunicação. A margem de mobilidade social sempre existiu dentro do sistema, o problema é que esta possibilidade colocava em disputa a posição hierárquica das *jatis* cujos membros tentavam ascender na estrutura social por meio da reprodução dos hábitos e rituais característicos das castas superiores, fenómeno que Srinivas descreveu como “sanskritização” (Srinivas 1989). Contudo, a ascensão destes grupos dentro do sistema foi possível somente através do processo de modernização e mudança da Índia, que proporcionou a emancipação individual e, em paralelo, permitiu a disseminação do mimetismo ritual entre *jatis* inferiores.

Atualmente, sobretudo em contextos urbanos, como é o caso dos Balmikis em Nova Deli, os dalits procuram implementar o seu estatuto através do melhoramento da sua condição

⁶A categorização de “castas de baixo estatuto” está associada à oposição ritual do puro e do impuro que as situa na base da escala hierárquica. Aos intocáveis está tradicionalmente associada a impureza ritual máxima pelas atividades que desenvolvem relacionadas com a morte humana, vegetal e animal (ver Dumont 1978 (1966)).

⁷A designação *Scheduled Castes* (as “Castas da Lista”) foi adoptada politicamente como medida de proteção das castas intocáveis, através da atribuição de direitos na educação, na saúde, na administração, numa política de discriminação positiva (ver Perez 1994)

económica, escolhendo expressar a sua identidade em vez de reproduzir os rituais de outras castas, embora procurem afirmar a sua superioridade em relação aos grupos que se encontram numa posição hierárquica inferior. Um exemplo representativo é a distinção entre Balmikis e Bhangis, cujo estigma social é muito mais marcante no segundo grupo, não só pela ocupação que desempenham mas também pelo próprio contexto histórico das diferentes *jatis*.

Nesse sentido, a abertura do mercado não dissolveu as distinções de estatuto, uma vez que o liberalismo económico passou a coexistir com os padrões culturais pré-existentes, ou seja, não apagou efetivamente as hierarquias locais. A mudança associada à urbanização resulta do enfraquecimento das noções de pureza e poluição, contribuindo positivamente para a emancipação dos dalits, embora não signifique a erradicação de práticas discriminatórias contra estes grupos.

Um dos antropólogos relevante para estas questões foi André Béteille, que observou o enfraquecimento da casta enquanto lógica concorrente com os mecanismos económicos de reconfiguração social, onde a ocupação profissional tradicional perde relevância a favor das próprias exigências e necessidades da cidade, onde a situação profissional e a escolarização começam a ser produtoras do estatuto. Contudo, este processo não é linear: embora um Balmiki possa desempenhar outras funções, que não diretamente ligadas à limpeza tradicional de excrementos humanos, a possibilidade de ascensão profissional é igualmente limitada pela lógica ritual das castas.

Em suma, a problemática inerente ao estatuto dos grupos ditos inferiores resulta de um paradoxo: por um lado, mantém-se a lógica hierárquica de poluição ritual, onde se observa a manutenção das regras de casamento e comensalidade e, por outro, o desenvolvimento económico e político destes grupos, assegurado pela lei, indicadores cada vez mais proeminentes na organização social da Índia em meio urbano. Ainda que os processos de urbanização e modernização procurem dissolver a segmentação e separação social, a casta continua a imperar no que respeita à inclusão no sistema de castas associadas à intocabilidade.

3 Agendas e políticas

Como referi, em 1950 a Índia decretou a abolição oficial da intocabilidade, proibindo a sua prática e sancionando quaisquer formas de discriminação contra Intocáveis, em 1955. Estas medidas decorreram da participação de importantes figuras políticas, sendo de destacar Gandhi, Ambedkar e Nehru que procuraram desenvolver uma agenda política que previsse a integração destes grupos na sociedade indiana e, desenhando, em paralelo, o projeto nacional de independência (Perez 1994).

A intervenção do governo na transformação social para a promoção dos princípios iluministas (igualdade, liberdade e fraternidade) esteve no centro e espírito da constituição da Índia. Como resultado, um largo número de grupos socialmente desprovidos de poder político passou a ser reconhecido como parte da sociedade, podendo tentar competir com as elites tradicionalmente dominantes a fim de expressarem as suas necessidades e aspirações, corroborando o processo democrático do país⁸. Efetivamente, a afirmação da reforma democrática indiana não poderia estar completa sem a abolição da intocabilidade.

Apesar das variáveis inovadoras aduzidas pelos daqueles dirigentes políticas, foi consensual a necessidade de reconfigurar a morfologia social indiana de forma a suprimir a totalidade de atitudes discriminatórias onde as castas privilegiadas pudessem ser sobrevalorizadas em favor do reconhecimento dos grupos “inferiores”. Não obstante, apesar do projeto reformador promulgado na constituição indiana, o tratamento político da prática da intocabilidade demonstrou ser internamente paradoxal: ainda que a lei reconheça o intocável como agente político, observamos o estrangulamento do seu estatuto social e ritual promovido pela reprodução da ideologia social hindu. Nas palavras de Perez,

“Se o sistema enfraquece na sua vertente política e económica – a que está regulamentada pela legislação -, é para se reforçar na vertente ideológica, sobretudo nos dispositivos que visam o contacto/ contágio ritual”

(Perez 1994: 22)

⁸Other Backward classes (OBC), Scheduled Tribes (ST) e Scheduled Castes (ST).

A própria estrutura do sistema de castas é intrinsecamente particular, existindo diferentes variáveis no tratamento dos diferentes grupos, quer sejam elas espaciais, rituais ou sociais, o que demonstra a ineficácia das disposições legais incapazes de dar conta não só destas singularidades como dos mecanismos de interdependência entre a prática da intocabilidade e a lógica ritual hindu. Segundo um dos poucos antropólogos que trabalharam com intocáveis:

“Untouchables do not necessarily possess distinctively different social and cultural forms as a result their position in the system. (...) They recreate among themselves the entire set of institutions and of ranked relations from which they have been excluded by the higher castes by reason of their extreme lowness”.

(Michael Moffatt, 1979, in Perez 1994)

Assim, a Índia deve ser reconhecida como uma sociedade estratificada, onde a casta tem de ser identificada, não como um fenómeno unitário, mas antes como um modelo constituído por diferentes categorias de pessoas, cujo potencial reúne um leque diversificado de práticas sociais e rituais. O investimento nas elites não corresponde somente à subtração de grupos de estatuto considerado inferior da sociedade indiana como também, do ponto de vista político, promove o conflito social e impede a mutação morfológica da sociedade.

Do ponto de vista político, são inquestionáveis as mudanças significativas que operaram na matriz do sistema de castas desencadeadas por castas ditas intocáveis, desde o período colonial. A deslegitimação do poder social, até então nuclear, produziu alterações na condução do próprio sistema, isto é, somente a partir do reconhecimento dos direitos dos dalits foi possível reconhecer um estatuto social a estes grupos de forma a projetar a sua inclusão dentro da esfera social. Primeiramente, a criação de uma nova identidade para as castas inferiores introduziu no discurso nacional a figura do dalit enquanto agente interventivo e politicamente ativo. Como resultado, surgiu a reivindicação de vantagens sociais e económicas até então concentradas em grupos particulares de pessoas, ou seja, nas castas ditas superiores.

O projeto igualitário previsto pela Constituição procurou compatibilizar a superioridade de estatuto, disputado pelos brâmanes, com um modelo governamental justo e moderno, capaz de beneficiar todas as camadas da sociedade, de forma a organizar e representar os interesses coletivos. O problema coloca-se na própria entrada dos “oprimidos” na arena política, porque,

uma vez libertados da ordem hierárquica que os excluía, estes grupos passavam a fazer parte de uma nova forma de competição: a do poder económico e político.

No entanto, deve ser sublinhado que os comportamentos sociais e rituais entravam em conflito com a legitimação ideológica do próprio sistema, ou seja, na prática, a intocabilidade seria mantida apesar das alterações decretadas a nível formal.

Conscientes das diferentes hierarquias locais, surgiram diversas associações regionais que se começaram a organizar horizontalmente a fim de negociar com o governo indiano projetos seculares que dessem expressão à força numérica dos dalits e, por conseguinte, garantissem a sua proteção jurídica. Um destes exemplos é a organização com quem mantive contacto durante o trabalho de terreno, Safai Karmachari Andolan⁹, um movimento nacional¹⁰ comprometido com a eliminação da recolha manual de excrementos humanos, bem como a reabilitação dos coletores de excrementos e respetiva empregabilidade em ocupações socialmente respeitadas, projeto de que falarei nos próximos capítulos. Gostaria, no entanto, de sublinhar que a ordenação hierárquica do sistema persiste e é reproduzida através desta noção de competição horizontal, isto é, os grupos competem e cooperam entre si mas sempre dentro da mesma categoria social.

As próprias instituições políticas prevêm o “exílio” dentro da própria casta, prolongando a funcionalização da casta e o estatuto social que a mesma possui: tendencialmente às castas superiores continuam a ser atribuídas as profissões de maior prestígio e a monopolização do capital financeiro e, aos dalits, as ocupações laborais tradicionais que conduzem à sua carência económica.

Contudo, o processo de modernização e urbanização de diversas cidades vem sido repercutido no modo como a casta é interiorizada. O sentimento de pertença e a consciencialização do sistema de castas começa, agora, a entrar em domínios subjetivos levando à erosão de alguns planos de intocabilidade.

⁹Termo dalit oficialmente utilizado como Safai Karmchari.e que diz respeito à pessoa vinculada ou empregada em tarefas relacionadas com a recolha de excrementos humanos ou trabalho sanitário. Definido na Comissão Nacional para (NCSK), Ato de 1993.

¹⁰“An action that started as a small effort to eradicate the obnoxious practice has, today, metamorphosed into an all-India movement known as the Safai Karamchhari Andolan (SKA)” in

<http://safaikarmachariandolan.org/docs/Report/>

A heterogeneidade das cidades e a mistura física entre os diferentes grupos tem conduzido, cada vez mais, à descredibilização do sistema de castas enquanto ideologia dominante. A tipologia tradicional bramanocêntrica embate, agora, num novo sistema de poder moderno que tem vindo a originar novos tipos de relações sociais, cujas ocupações não estão, necessariamente, veiculadas à casta.

Diz-nos Sibal que:

“The state was viewed as a conduit through which a postmodern Indian state could be facilitated. Public sector corporations could enable cooperation between and amongst different ethnic groups and castes”

(Sibal 2010:20)

Ainda assim, o sistema de castas continua a delinear o modo como estas relações são definidas, uma vez que a monopolização do capital permanece sob o desígnio dos grupos superiores, o que leva à perpetuação do acesso desigual a oportunidades. Embora visto como um fator de inovação e mutação social, o mercado é ainda influenciado pelo estatuto e poder dominante, conduzindo à manutenção do sistema e consequentemente à reprodução da intocabilidade, onde os dalits permanecem isolados e pejorativamente conotados.

A ligação entre a posição ritual e a ocupação hereditária nem sempre é linear, no sentido em que a mutação de papéis atribuídos à funcionalização da casta procura a afirmação através do próprio estatuto. Um Balmiki não é necessariamente um varredor ou desfavorecido, podendo ocupar outras profissões, caso que descreverei mais à frente. Podemos então depreender que a ideia de pureza ou impureza sugerida pela ocupação laboral tem vindo a ganhar novos contornos, tornando-se irrelevante do ponto de vista financeiro, especialmente em contextos urbanos.

Embora estes casos não constituam a maioria dos padrões sociais existentes na Índia, a realidade demonstra haver uma maior flexibilidade entre os preceitos rituais e as exigências financeiras, o que conduz à ideia de que o fenómeno da urbanização constitui um estímulo à transformação social.

A prevalência da hierarquia de casta não implica a legitimação das castas inferiores como as mais necessitadas, todavia a estrutura social orienta-se segundo um padrão valorativo que equipara a ideia de poluição ao carecimento de poder e/ou influência. As próprias empresas, sejam elas estatais ou privadas, tendem a padronizar os quadros empresariais de acordo com a

própria lógica ritual. É certo que a Índia tem procurado adaptar-se e reajustar-se aos modelos globalizantes, constituindo aquela que é considerada a maior democracia do mundo, porém a ocorrência de práticas discriminatórias contra os dalits conserva-se em muitos contextos, semelhante ao passado. A manutenção da hierarquia ritual conduz à manutenção da ideologia dominante, mesmo que formalmente a constituição negue a sua legitimidade.

Gandhi acreditou que o livre acesso à educação seria uma importante contribuição para a luta contra a marginalização dos intocáveis (por ele designados como Harijan, “filhos de Deus”), conduzindo à mutação da própria consciência indiana. Porém, a interiorização do sistema implica mais do que alterações de medidas governamentais que promovam a escolarização entre todas as camadas sociais pois, apesar de poderem frequentar as escolas, a realidade demonstra que muitas castas de dalits não possuem recursos estruturais ou materiais que possibilitem a implementação de estatuto. Em conversa com uma das famílias com quem trabalhei, a figura materna da família assumiu não poder garantir a educação dos filhos devido à carência monetária e aos escassos apoios estatais, de que resultou o emprego dos filhos na ocupação tradicional da casta.

Desde a independência que a visão de Gandhi acerca da atitude governamental perante os dalits tem sido relegada para segundo plano. A visão reformadora do pensador procurou inscrever-se no interior do estado a fim de ser formalmente reconhecida; no entanto a sua aplicação resultou na distribuição de subsídios oficiais a empresas ou organizações não-governamentais, onde a responsabilidade pelo cumprimento da igualdade foi transferida para instituições locais capazes de assegurar as disposições formais da constituição.

Ainda assim, tais medidas parecem ser insuficientes. A discriminação continua a operar entre os grupos mais baixos e assume-se especialmente em três vertentes: a educação, o emprego público e a representação política. Todavia, parece-me importante referir que, apesar da permanência da intocabilidade, os índices de escolarização e literacia têm vindo a crescer gradualmente, especialmente em contextos urbanos (verificar anexo, tabela 54, nível de literacia).

Resumidamente, as medidas governamentais correspondem, direta ou indiretamente, à tentativa de eliminação da intocabilidade enquanto prática discriminatória e sectária. A dificuldade surge na reunião harmoniosa entre o poder secular e o simbólico, de forma a criar mecanismos que sustentem os dispositivos legais divulgados quer pelo governo, quer pelos organismos públicos locais. Têm também, em paralelo, surgido diversas associações e

organizações não-governamentais que procuram promover a justiça social e a libertação dos dalits do estigma social que os aprisiona, de modo a assegurar a condução de medidas democráticas onde seja representado quer o brâmane quer o dalit.

Apesar dos progressivos esforços feitos neste sentido, a intocabilidade não é ainda uma ficção do passado, continuando enraizada na consciência social dos indianos e, por conseguinte, materializada na ostracização social e ritual dos dalits.

Capítulo 2

Uma casta de dalit os Balmiki

Raidas, The Sweeper

RAIDAS, the sweeper, sat still, lost in the solitude of his soul, and some songs born of his silent vision found their way to the Rani's heart, the Rani Jhali of Chitore.

Tears flowed from her eyes, her thoughts wandered away from her daily duties, till she met Raidas who guided her to God's presence.

The old Brahmin priest of the King's house rebuked her for her desecration of sacred law by offering homage as a disciple to an outcaste.

'Brahmin,' the Rani answered, 'while you were busy tying your purse- strings of custom ever tighter, love's gold slipped unnoticed to the earth, and my Master in his divine humility has picked it up from the dust.'

'Revel in your pride of the unmeaning knots without number, harden your miserly heart, but I, a beggar woman, am glad to receive love's wealth, the gift of the lowly dust, from my Master, the sweeper.'

Rabindranath Tagore

(2004: 319-320)

2. Raízes históricas e contemporaneidade

A minha chegada a Nova Deli marcou, como referi na Introdução, a necessidade de delimitar o escopo da investigação etnográfica. A partir do apoio obtido por parte dos intérpretes locais, recolhi indicadores das localizações, propícias ao trabalho de campo, tendo em vista o estudo da casta pretendida. As minhas leituras iniciais sobre os grupos residentes na capital e o seu cruzamento com as informações referidas pelos meus interlocutores repercutiram-se nas dificuldades presenciadas ao tentar circunscrever famílias de Balmikis.

Não obstante a escassez de elementos sobre este grupo que dificultou a sua identificação, a delimitação de áreas periféricas particulares permitiu não só encontrar a casta em questão, como propiciou o trabalho com famílias de varredores.

Tendo em consideração a heterogeneidade presente no interior do sistema de castas, pretendo realizar uma análise etnográfica da população em estudo, a fim de identificar o processo de evolução da casta, desde a identificação simbólica até ao reconhecimento social, procurando, desta forma, sintetizar o carácter particular deste grupo de dalits.

A casta dos Balmiki é definida segundo a sua ocupação no interior do sistema de castas. Trata-se de uma casta de varredores, ocupação detida por diferentes castas como os Bhangis (a casta de varredores mais conhecida e com maior dimensão demográfica em diferentes estados da Índia), os Thottis, os Mehtars, os Chuhras, os Jamadars. Apesar da pluralidade dos grupos em questão, a bibliografia disponível (ver Sharma 1994, Singh 1994, Shyamlal 1992) identifica-os maioritariamente como Bhangis, o que tende a ocultar os elementos que particularizam cada uma destas castas. A lacuna bibliográfica sobre os “intocáveis” na literatura antropológica e, particularmente sobre este grupo, justifica a introdução do *background* histórico dos Balmikis nesta tese.

Ambedkar definiu os Bhangis como a casta de intocáveis mais intocável do sistema (*in* Thekaekara 2003:3), devido à sua associação com os colectores manuais de excrementos humanos, sendo, por essa razão, socialmente estigmatizados e, conseqüentemente, projetados para a base da estrutura social.

A própria identificação, *in loco*, da população em estudo levou-me à necessidade de alterar a terminologia empregue *à priori*. A utilização do termo Bhangi é, sobretudo em áreas urbanas, pejorativa, uma vez que existe a distinção anglófona entre ser varredor (*sweeper*) e coletor de dejetos humanos (*scavenger*). Entre os autores que procuraram identificar a separação entre os grupos citados, saliento Singh (1994), segundo o qual o termo Bhanghi tem como origem etimológica *bhanga* (em inglês *broken*), correspondente a uma comunidade que foi quebrada ou destruída, sendo a designação utilizada como termo de vituperação.

Tendo em mente a atribuição ocupacional, os Balmikis conseguem superar a imagem depreciativa associada aos Bhangis, por a atividade profissional dos Balmikis ser considerada menos poluente, por não serem coletores de excrementos. A radicalização do estigma social associado a este grupo começou por ser identificada nos princípios do século XX, quando

Gandhi, durante o congresso de Calcutá, em 1901, denunciou a situação de desumanização em torno desta casta de intocáveis:

“And yet the abolition of scavenging has been on India’s agenda since Gandhi focused on the inhumanity of the practice in 1901 at the Calcutta Congress. When he started the Sabarmati Ashram in 1918, there was a strict stipulation that no professional scavenger was to be employed”.

(in Thekaekara 2003: 25)

A correlação entre o conceito de poluição e os coletores de detritos revelou-se persistente, conduzindo à violação da dignidade humana e conseqüente segregação social, cultural e económica deste grupo. Em 1949, foi criada uma comissão governamental destinada a promover a erradicação da limpeza manual de latrinas, para o que o governo procurou subsidiar diversas Safai Karamcharis a fim de assegurar condições dignas de trabalho a estes grupos. Com a expansão urbana, a necessidade de criar e adaptar as infraestruturas à dimensão populacional existente conduziu à melhoria dos sistemas de saneamento e, conseqüentemente, à reabilitação profissional desta comunidade.

Apesar dos esforços empregues neste sentido, diversos relatórios oficiais¹¹ mostram que os Bhangis são empregados por organismos oficiais como varredores de rua, mas continuam a ser prejudicados pelo sistema devido à sua categorização social. Mais uma vez, observa-se a incongruência entre a lei estabelecida e as práticas sociais de determinados grupos.

Assim, este grupo foi gradualmente desestigmatizado pelas condições sociais inerentes aos processos de modernização e urbanização passando a ser reconhecido como uma importante fatia laboral, devido à própria natureza do trabalho que executam. Nessa linha de raciocínio, procurei, através das entrevistas, investigar a perspectiva interna dos Balmikis acerca da função social que desempenham, obtendo a percepção de que estão conscientes da importância laboral que representam.

“Nobody can live without cleaning, through trash. I help clean up the city. Thanks to me people can walk on the streets”.

Sushila, 50 anos, Minto Road

¹¹http://censusindia.gov.in/Tables_Published/SCST/dh_sc_delhi.pdf

A proibição formal da recolha manual de excrementos humanos, a par da transformação dos sistemas de saneamento, conduziu à separação terminológica dos varredores, que reclamam um distanciamento, primeiro laboral, uma vez que desempenham trabalhos de natureza distinta e, depois social, admitindo um maior índice de pureza face aos coletores.

Em adição a esta diferenciação, os Balmikis reivindicam a sua descendência com origem na divindade Valmiki Rish, o primeiro poeta sânscrito e famoso autor do poema épico hindu *Ramayana*. Apesar das diversas versões disponíveis acerca da vida e história da personagem, a maioria da bibliografia consultada (Singh, Gosh and Nath 1996 e Goldman 1990) é consensual sobre a biografia do poeta. Parece-me de grande relevância reproduzir o mito:

Vakmiki era originalmente um intocável chamado Ratnakara e que, encorajado pelo seu pai adotivo, desenvolveu capacidades extraordinárias de orientação e caça dentro da floresta, tornando-se um caçador sublime. A escassez de alimentos e a ausência de dinheiro levou a que Ratnakara se tornasse um saqueador astuto, acostumado a roubar e a matar comerciantes itinerantes. Segundo o mito, um dia, o poderoso sábio Brahma, ao passar pela floresta, foi interpolado por Ratnakara mas, ao ser questionado acerca das suas ações e confrontado com o peso dos seus pecados, o jovem caçador interrogou-se sobre a índole dos seus comportamentos, acabando por pedir orientação o sábio e filósofo Brahma. Através de orientação divina, Brahma dedicou-se a ensinar ao salteador o sagrado nome de Rama, sugerindo a meditação e leitura dos textos védicos como forma de purificação e veneração aos deuses. Ratnakara seguiu as suas instruções e manteve, durante anos, uma postura de meditação e recolhimento espiritual, o que resultou no envolvimento do seu corpo por um violento formigueiro controlado graças à austeridade e concentração intrínseca à meditação que executava.

Perante o suplício, o piedoso sábio Compareceu ao seu encontro, removendo a sua aflição e concordando em absolver o jovem dos seus pecados. Ratnakara acabou por ser reconhecido como santo e apelidado de Valmiki, já que a sua aura renasceu a partir do *valmika* (“formigueiro”). Após o estudo intensivo dos Vedas e, apesar do seu fraco conhecimento, Valmiki tornou-se um dos grandes nomes dos textos sagrados fundando o seu próprio *ashram*¹², nas margens do rio Ganges e, posteriormente, uma academia onde tentou divulgar e cultivar o conhecimento divino entre os seus discípulos. Crente na virtude divina, o jovem permaneceu nas montanhas dedicado à escrita do *Ramayana*, composto por 24000 versos, distribuídos por sete livros, onde se descrevem, em sânscrito, as glórias do deus Rama.

(em Goldman 1990:14-15)

¹²*ashram* literalmente, um local de trabalho árduo, onde um guru instrói discípulos em práticas espirituais; o termo também é usado para referir cada uma das quatro fases da vida na ordem social ideal (in Perez 2012:209).

Enquanto intocáveis, os varredores Balmiki acolheram a ancestralidade nominal e histórica da divindade, assumindo o poeta como o seu patrono divino. Contudo, o teor das suas ocupações implica a posição desvalorizada que esta casta ocupa dentro do sistema, que os assume como intocáveis e, por conseguinte, impuros. Para além da separação simbólica, a cada *jati* estão vinculados direitos e deveres de forma a reproduzir a estrutura social hindu, fortemente desenhada segundo noções de segmentação e hierarquia ritual, onde cada grupo possuiu regras e costumes distintos.

No interior da casta existem diversas subdivisões, ou subcastas, que regulam o sistema segundo uma lógica interdependente e heterogénea. As divisões e ramificações dentro da mesma casta introduzem diferentes princípios e promovem a coexistência entre a comunidade hindu, sendo as mesmas reguladas pelo princípio polarizador de puro e impuro. Ainda que não seja de forte relevância esclarecer a origem e evolução do sistema e dos grupos que o compõem, é importante salientar que as ideias, histórias e crenças sobre a natureza da casta não são universais, até porque muitas *jatis*, embora sejam “réplicas” do grupo original onde se inserem, são igualmente particulares no seu interior, especialmente devido à ocupação hereditária que assumem dentro do sistema.

Após a sumária apresentação dos Balmikis, cabe-me enquadrar este grupo no espaço etnográfico onde ocorreu a presente investigação. Através da observação de algumas famílias provenientes da casta assinalada é possível traçar um retrato comum que permita interpretar a organização social e económica deste grupo em Nova Deli.

Tal como foi referido, a expansão urbana possibilitou a alteração e progressiva melhoria dos sistemas de saneamento, contribuindo para a erradicação da limpeza manual de sanitas, tradicionalmente associada aos coletores de dejetos.

A comprovar este dado encontram-se os relatórios divulgados por diversas ONG's locais¹³ onde os números apresentados revelam a quase total eliminação da prática manual de recolha de excrementos humanos, dentro dos perímetros das grandes cidades, opondo-se ao elevado indicador de ocorrência em áreas rurais, especialmente em pequenas vilas no interior da Índia, onde a estrutura de saneamento é ainda muito rudimentar sendo, igualmente, comum a defecação pública.

¹³ <http://www.safaikarmachariandolan.org/survey.html>

Apesar da diferenciação de infraestruturas entre as grandes metrópoles e as pequenas áreas rurais, a cidade¹⁴ apresenta ainda alguns problemas ao nível de infraestruturas sanitárias, agravados pelo problema populacional que atravessa a Índia. Os bairros de lata (*slums*) estendem-se ao longo das periferias onde as famílias, aí residentes, continuam a carecer de disposições estruturais que assegurem as condições mínimas de higiene. É igualmente possível encontrar, especialmente em áreas congestionadas, casas de banho públicas, onde os homens urinam em paredes descobertas reforçando problemas ao nível da higiene e saneamento público.

Em Deli, as questões relacionadas com o saneamento encontram-se à responsabilidade do governo local, isto é, do governo municipal. A organização estatal do trabalho relacionado com a limpeza das ruas sofreu vários estados de evolução no que respeita à história da Índia. As principais cidades, devido à centralidade socioeconómica que ocupam, beneficiaram de uma organização burocrática que incluía planos de saneamento e reforço de infraestruturas. Na capital, estas questões encontram-se sobre jurisdição da Municipal Corporation of Delhi (MCD), tal como outros corpos governamentais ou municípios. É sua responsabilidade representar os diversos departamentos sociais que asseguram a vida social, tais como o saneamento, distribuição de água, parques públicos, escolas, livrarias e ainda o alojamento para os funcionários que aí trabalham.

No terceiro capítulo analisarei, com mais detalhe, o modo de funcionamento de empregabilidade do corpo municipal de Deli, de forma a compreender como se organizam as castas dentro do mercado de trabalho.

A natureza das funções que exercem corresponde à homogeneidade dos trabalhos que executam: tradicionalmente, os Balmikis encontram-se empregados como varredores em municípios locais ou escritórios governamentais, podendo também desempenhar tarefas dentro do domínio privado, isto é, trabalharem para castas “superiores”, como é o caso de mulheres que trabalham como empregadas domésticas em residências privadas.

Em áreas rurais, alguns deles estão envolvidos em trabalhos agrícolas e pecuários, como a criação de suínos, a cestaria de bambu (uma atividade também considerada poluente por implicar a morte vegetal) ou a avicultura.

¹⁴De acordo com os censos de 2011 a população de Deli corresponde a 16, 753, 235 milhões de pessoas e Nova Deli conta com cerca de 172,000 mil habitantes.

Algumas mulheres auxiliam as parturientes (função relacionada com impurezas decorrentes do nascimento) e outros ainda, por associação ritual aos materiais com que trabalham, são também músicos como os percussionistas (desvalorizados por o tambor ser, em teoria, de pele e, por isso, associada à morte animal) em festas e casamentos.

Ainda que o carácter destas funções esteja relacionado com a intocabilidade e, portanto, associado à impureza máxima, no entanto, isto não significa que todos os varredores na Índia sejam intocáveis; o que a presente investigação demonstra é que em Deli, parece ser esta a realidade. Os Balmikis deixaram de executar tarefas relacionadas com a recolha manual de excrementos humanos e passaram, como já referi, a ter funções de varredores.

A insuficiente rentabilidade económica, inerente às funções que executam, é condicionada não só pelo estatuto que ocupam dentro do sistema, mas também devido ao baixo índice de alfabetização que não só esta casta mas também outros dalits apresentam face a castas “superiores”. Apesar de, na generalidade, os meus interlocutores defenderem a educação como um direito primário, muitas vezes as crianças são levadas a sobrepor o trabalho à escola, justificando o sustento e sobrevivência da família como premissa superior. Esta situação demonstra que a origem das desigualdades não é apenas um problema derivado da hierarquia ritual, ela manifesta-se segundo a distribuição material dos recursos e o acesso livre aos mesmos, reproduzindo, em primeiro lugar, o sistema de castas e, em paralelo, autorizando a sua perpetuidade.

Uma realidade que vem exatamente comprovar a continuação de separação e marginalização dos dalits é a conseqüente divulgação de programas sociais que defendem a sua emancipação e integração nos principais circuitos de afirmação social, sem que seja necessário reprimir a identidade destes grupos.

Gostaria, nesta linha de pensamento, de sintetizar a situação atual da intocabilidade na Índia moderna. Os dalits continuam a ser socialmente desfavorecidos, economicamente carecidos e politicamente enfraquecidos, ainda que o governo promova programas de reabilitação social de modo a assegurar os direitos e benefícios previstos na constituição e extensíveis a qualquer cidadão indiano. A razão pela qual permanecem “silenciados” e estigmatizados resulta da própria interiorização da literatura e misticismo envolto nos textos védicos, os quais criaram raízes profundas na tradição e cultura popular indianas. Enquanto visto como sacerdote, apenas um brâmane pode mediar o contacto entre o terreno e o divino, o homem e os deuses e, portanto, a

máxima pureza atribuída às castas superiores concentra o poder ideológico num só segmento social, excluindo as outras castas do domínio e da autoridade religiosa. Este factor é responsável pela génese do princípio de exclusão e marginalização de uns grupos face aos outros, onde começa a distribuição da lógica ritual (ver Babb 1975: 31-67).

Neste tópico considero inevitável referir Gandhi por oposição a Ambedkar, a fim de perceber que posição opera o hinduísmo na condução e regulação do sistema de castas. Se Gandhi defendeu os textos sagrados como a doutrina máxima a ser seguida, em que cada casta deve cumprir o seu *dharma*¹⁵ de forma a promover as bases presentes no código de Manu¹⁶, Ambedkar argumentou que, para superar a raiz das disparidades sociais, havia que criar uma nova Índia, na qual a intocabilidade deixaria de ser tratada como um problema social mas antes como questão política, assim conduzindo à luta entre os grupos majoritários e as minorias. A identificação do sistema de castas como demanda política permitiria libertar os intocáveis de um sistema arbitrário, abrindo a possibilidade para uma identidade alternativa, que não estivesse diretamente vinculada com a génese e ideologia religiosas (Bhardwaj 2002).

Sinteticamente, Gandhi proclamava que os intocáveis deveriam manter a sua identidade e que as outras castas deveriam mudar a imagem que tinham sobre eles, centrando a responsabilidade da mudança fundamentalmente nas outras castas. Já Ambedkar pensava o inverso, que deveriam ser os intocáveis a mudar de funções para as outras castas os deixarem de ver como marginais no sistema.

Ao colocar os dalits no centro dos principais movimentos políticos, Ambedkar revelou-se um homem crítico ao inaugurar um ciclo de reformas que viriam a resultar na promulgação da constituição indiana. Não obstante, apesar da mobilização ativa, que procurou integrar as minorias em partidos políticos a fim de obterem representatividade nacional, a consciência social é ainda limitada no que respeita à inclusão dos antigos intocáveis.

Penso que a luta contra a intocabilidade começa ainda dentro da esfera privada, onde os líderes dalits devem lutar contra a ignorância e injustiça social, incentivando os seus pares sociais à mobilização política, para então iniciarem uma luta contra as castas reativas à mudança, propiciando, assim, a libertação dos dalits.

¹⁵*dharma* termo com um vasto conjunto de significados no hinduísmo, sendo o mais comum lei, deveres sociais e religiosos (in Perez 2012: 210)

¹⁶ Primeiro código legislativo hindu, ou *Dharmashastra*.

Só assim será possível, numa fase posterior, convencer o governo a reforçar as demandas contra a violação de direitos humanos. É neste quadro que se encontram posicionados os Balmikis.

Torna-se imperioso insistir na penalização de atos discriminatórios contra os dalits e, ao mesmo tempo, reunir condições que os incorporem na sociedade. Contudo, os mecanismos de atuação não podem nem devem ser meramente formais, há que criar estruturas que suportem esta integração a vários níveis. As atrocidades cometidas contra as castas inferiores, nomeadamente os Balmikis, são parte da sua história e deverão ser tidas em conta na defesa de mudanças futuras que relembram estes grupos da necessidade de se mobilizarem contra as impunidades que persistem na sociedade indiana.

2.Casta, família, trabalho

A casta

O espaço habitacional dos Balmikis, em Nova Deli, localiza-se maioritariamente nos limites periféricos da capital, organizado por pequenas estruturas contíguas agrupadas de forma aparentemente desordenada. No interior destas áreas, as redes de sociabilidade são, geralmente, desenvolvidas entre os membros da mesma casta.

Estas redes de sociabilidade, desenvolvidas no espaço exterior à vida familiar, resultam da conservação de uma identidade comunitária, construída a partir das particularidades da casta, tais como a posição que ocupam dentro do sistema, a função que desempenham ou os rituais que executam. Contudo, tendo em atenção a configuração espacial do terreno onde se movem e o próprio antecedente histórico, muitas das famílias residentes no espaço que observei correspondem a grupos migrantes que se localizaram em Deli com o propósito de beneficiarem de melhores condições de vida. Portanto, ainda que partilhem do mesmo espaço urbano e da mesma pertença ideológica, existem experiências individuais e particulares que podem eventualmente ser encobertas em nome da identificação de grupo, reproduzindo a morfologia intrínseca à genealogia da casta.

As relações de vizinhança dão conta da quase totalidade das redes de contacto experienciadas por este grupo. Efetivamente, ainda que a cidade beneficie da diversidade e

pluralidade humana, a separação da casta revela-se eminente mesmo dentro da complexidade e heterogeneidade urbana onde confluem grupos, pessoas e identidades.

Apesar das particularidades resultantes da configuração espacial do terreno, os Balmikis tendem a organizar-se segundo as dinâmicas rituais e princípios sociais hindus. Tal como sugere o sistema de castas, estas encontram-se sujeitas a um conjunto de regras que limitam o nível de contacto entre si, especialmente através das restrições associadas a trocas alimentares e matrimoniais.

Enquanto pilar do sistema de castas, os Balmiki praticam a endogamia e são monogâmicos, regulando-se através de alianças matrimoniais que ocorrem por negociação, (a rapariga deve ter idade igual ou superior a dezasseis anos e o rapaz a vinte anos), tal como em outras castas, onde a concretização do acordo se baseia na realização de diferentes rituais e práticas, que podem variar no interior da casta onde ocorrem.

O casamento representa um dos mais importantes eventos ritualmente elaborados no seio da religião hindu (Sharma 2004:108). Tal como em outras famílias, os Balmikis preparam entre dois a três dias de festividades, tanto por parte da família do noivo como da noiva. A cerimónia, que vincula os laços conjugais tem início na noite do casamento com o *baraat*, uma espécie de longa procissão pública, que termina na chegada ao local onde será declarada oficialmente a união entre os noivos.

Apesar de ser observada alguma liberdade no que respeita à possibilidade de estabelecer alianças matrimoniais entre *jatis* distintas, esta possibilidade é pouco comum, uma vez que implica uma maior abertura por parte das famílias na interiorização do próprio sistema.

Para além desta questão, as famílias dalit letradas tendem a escolher parceiros igualmente educados, de forma a não se sentirem externamente inferiorizados em relação às suas famílias, processo que é cada vez mais comum, especialmente nas grandes cidades, o que demonstra que, mesmo dentro da estrutura de reprodução hindu, existem critérios de seleção que ultrapassam o sistema endogâmico.

A relação estreita implícita na unilateralidade das redes de contacto entre os Balmikis, permite a aceitação de alimentos por parte de outros grupos, podendo, em certos casos, receber roupas de indivíduos mortos, uma vez que são simbolicamente considerados impuros. Mas, usualmente, esta casta não partilha dos seus alimentos e pertences com outras castas, mesmo que

sejam dalits, visto que o estigma construído em torno das suas funções é também partilhado por outras comunidades de dalits, que evitam o contacto com este grupo.

Os rituais presididos no interior do grupo Balmiki corresponde, na generalidade, às práticas religiosas hindus realizadas entre outras castas. Um dado interessante é que, apesar de coabitarem espacialmente com outras castas de dalits, como os Bhubis (pessoas dedicadas à lavagem e cuidado de roupa), este grupo preserva o seu próprio templo local, onde celebram a divindade Valmiki Rash e desenvolvem as suas próprias performances rituais, não negando, todavia, a entrada a outras castas ou religiões. Ainda que professem diferentes religiões, como o siquismo ou o Islão, os Balmikis reconhecem, na maioria, o hinduísmo como religião primordial também devido à personagem ancestral com que se identificam. De forma a não criar incongruências no interior da investigação, todos os meus entrevistados/as reconhecem e praticam o hinduísmo. Por outras palavras, afim de não criar possíveis dissemelhanças no interior da amostra etnográfica, optei por utilizar a religião como categoria de triagem empírica, escolhendo os meus interlocutores segundo uma base religiosa homogénea.



Religion [2]		Submit Update: <input type="button" value="GO"/>
Primary Religion:	Hinduism	
Major Religions:	Buddhism	0.00 %
	Christianity	3.81 % (Evangelical: Data not available)
	Ethnic Religions	0.00 %
	Hinduism	96.18 %
	Islam	0.00 %
	Non-Religious	0.00 %
	Other / Small	0.01 %
	Unknown	0.00 %

<http://www.joshuaproject.net/people-profile.php?peo3=16399&rog3=IN>

Deste modo, este grupo celebra as principais cerimónias hindus, tais como o *Diwali*, o *Dussehra* ou o *Holi* e reconhecem substancialmente Krishna e Kali enquanto referências religiosas, comemorando anualmente o Balmiki *Jayanti*, o aniversário do poeta.

Fundamentalmente, a organização social do grupo segue o modelo patriarcal indiano, onde o homem ocupa a representatividade central da família ainda que, em determinados aspetos, o papel da mulher seja enfatizado, exemplificado pelas mulheres Balmikis que são parte

ativa no exercício de cerimónias religiosas e atividades sociais, ainda que não intervenham em questões políticas. Este ponto será discutido nas próximas páginas.

A família

A literatura antropológica sobre a estrutura e organização familiar hindu indica o privilégio dado à família extensa, ou *joint family*, na terminologia antropológica sobre a Índia, na qual se vinculam laços de parentesco inter-geracionais, que resultam na construção de um grupo indiviso. No interior das relações de aliança, a relação entre sogra e nora constitui uma referência comum na esfera doméstica indiana.

Ainda assim, a relação privilegiada dentro do sistema é a ligação mãe-filho, devido ao carácter ininterrupto e permanente do vínculo parental entre os dois. Um dos exemplos que evidencia esta realidade encontra-se representado na separação da noiva do seu núcleo familiar e a sua integração na família do noivo, isto é, o filho permanece dentro do seu grupo doméstico por oposição à situação da mulher, que deixa a sua casa e inicia um novo processo relacional no interior de um novo grupo familiar, o do seu marido.

No que refere à organização familiar, este grupo não apresenta grandes variações quando comparado com outras castas de dalits, sendo que, por norma, as famílias vivem na mesma casa e em grande número. Além disso, cada estrutura familiar apresenta um grande número de ocupantes face à capacidade habitacional - segundo a amostra analisada, uma a três divisões podem incluir entre oito a dez pessoas, o que demonstra a escassez de espaço experienciada pelos elementos residentes.

No espaço doméstico e familiar, os Balmikis seguem, de forma genérica, os padrões tradicionais de relacionamento familiar. Às mulheres encontra-se inculcada a tarefa de preservarem e reproduzirem a tradição e aos homens a de assegurarem a sobrevivência familiar. Também as atividades desenvolvidas no interior da comunidade, ou seja, dentro do espaço habitacional comum, contribuem para a manutenção destas redes unilaterais, onde não existem grandes fendas para interação com outros grupos, reforçando a reprodução do sistema e a marginalização dos dalits.

Este modelo é aplicado na generalidade das famílias hindus. Em primeiro lugar impera a ordem etária, em que os mais novos devem respeitar as decisões dos elementos mais velhos e só então predomina a relação conjugal onde ao homem corresponde o poder dominante.

Convém esclarecer que, apesar de existirem diferentes círculos familiares (por consanguinidade e por aliança), a relação conjugal/sexual entre os membros de uma mesma *gotra* (os descendentes de um antepassado comum, em princípio determinado ao longo de cinco gerações) é rigorosamente interdita, uma vez que eles se encontram ligados direta ou indiretamente aos mesmos ascendentes biológicos.

Assumindo a responsabilidade de garantir a sobrevivência e reprodução da tradição indiana, a mulher é educada no sentido de transmitir os códigos de comportamento presentes na religião. O poder atribuído à mulher resulta da sua fecundidade, a qual permite garantir a perpetuação da família e, por conseguinte, da sociedade. A representação da mulher envolta no entendimento do sexo feminino, socorre-se de elementos religiosos que definem a mulher como ser ambivalente: se por um lado a sua representação se encontra vinculada à procriação, por outro ela personifica a destruição associada à sua capacidade de seduzir o sexo masculino. Este tema será desenvolvido no terceiro capítulo, quando for abordada a questão do género.

Neste sentido, os círculos de parentesco, no que respeita aos Balmikis, não diferem, de modo genérico, do modelo familiar hindu presente no interior das diversas castas que compõe o sistema. Todavia, durante o meu trabalho de campo, foi possível observar algumas variações na atribuição de papéis sociais, nomeadamente, nos casais migrantes que se estabeleceram em Nova Deli. Se a relação mãe-filho é tida como a expressão máxima das relações de consanguinidade, na sua ausência é o domínio masculino que prevalece, isto é, o marido passa a representar o principal elemento familiar. A partir do momento em que a mulher dá à luz, ela passa a ter a responsabilidade educacional dos filhos, usufruindo do seu poder maternal enquanto forma de dominação familiar.

No interior da esfera doméstica é esperado da mulher o cuidado e suporte familiar, do qual se depreende garantir a preparação dos alimentos, do vestuário e ainda a preparação educativa dos filhos.

Atendendo à limitação temporal e à adjuvante situação de a presente investigação constituir a minha primeira experiência de trabalho de campo, não foi possível registar todos os dados etnográficos que quereria, tendo-me recorrido, adicionalmente dos trabalhos bibliográficos disponíveis sobre o assunto.

O trabalho

As tarefas relacionadas com a limpeza e saneamento são, por excelência, as atividades que dizem respeito à funcionalização desta casta, o que aliás está associado à posição inferior que este grupo ocupa no sistema. Como foi admitido anteriormente, não foram observadas quaisquer situações de Balmikis que trabalhem como coletores de excrementos humanos em Nova Deli, embora os relatórios apresentados pelas ONG's locais revelem uma pequena incidência de casos nos perímetros da Velha Deli.

A justificação desta disparidade vai ao encontro da própria tipologia e complexidade urbana presente no interior da capital indiana. Pelo contrário, em algumas áreas rurais da Índia, a limpeza manual de latrinas é ainda uma prática comum, devido à carência de infraestruturas sanitárias¹⁷. Outra das particularidades associadas a esta diferenciação reside no circuito espacial onde os Balmikis se movem: nas cidades, encontram-se empregados em corporações municipais ou em residências privadas, reproduzindo o quotidiano de forma ordenada e rotineira, o que implica a atribuição de um horário laboral e subsídios patronais, entre outras condições; no que toca a áreas rurais, existe a ideia de grupo nómada, um conjunto de elementos “sem terra” que se distribuem em função do trabalho atribuído.

Nas zonas rurais, os Balmikis estão sujeitos aos princípios de um mercado particular, gerido pelas castas superiores que manipulam a procura e oferta de trabalho consoante o dinheiro que disponibilizam. Contrariamente a esta situação, em contextos urbanos, as leis contratuais permitem a proteção dos trabalhadores, na medida em que não se baseiam na ideologia ritual hindu mas antes em regras formais promulgadas. Assim, como foi referido, a empregabilidade desta casta em Deli é representada maioritariamente pela MCD e em Nova Deli pela NDMC (New Delhi Municipal Committee) e dispõem de uma multiplicidade de funções e trabalhos que podem ser executados, no que respeita à “categoria” de varredor. A quase totalidade da minha observação etnográfica corresponde a Balmikis que se encontram empregados pela NDMC e que executam tarefas relacionadas com a limpeza pública, podendo ser desempenhadas no interior de instituições, como faculdades, hospitais, bibliotecas e também nas ruas que compõe o espaço urbano.

¹⁷Remeto para o documentário “*India Untouched*” de Satyamev Jayate, que representa esta realidade.

De acordo com Sharma (1995:65), a organização desta força laboral pode ser dividida em quatro sectores: limpeza urbana, limpeza de esgotos, drenagem de esgotos e abastecimento/monitorização das redes sanitárias.

No terreno foi dada a possibilidade de trabalhar com varredores urbanos (*road sweepers*) e também com algumas empregadas domésticas, mulheres Balmikis que trabalham para entidades privadas e têm a seu cuidado a limpeza e manutenção de casas particulares, questão a que se regressará nas próximas páginas.

Os varredores iniciam as suas funções entre as 8h e as 9h da manhã e podem efetuar turnos entre 6 e 8 horas, tendo direito a uma hora de refeição, sendo responsáveis pela limpeza das ruas e a recolha do lixo, o qual é descarregado, mais tarde, no *dhalao* (a área atribuída pelo governo ao depósito de lixo).

Sumariamente, a natureza deste trabalho é considerada menos poluente, do ponto de vista ritual, do que outras funções que obrigam ao contacto com excrementos ou urina, como é exemplo os Balmikis que trabalham nas redes de esgoto municipais.

“Road sweeping is known as dry sweeping among the Bhangis and is considered less dirty than wet sweeping as it does not entail contact with urine and faeces. Bhangis who do dry sweeping might think themselves as better palced (job-wise) than Bhangis who do wet sweeping. But among high castes there is no distinction as ‘dry’ and ‘wet sweeping. Bhangi is a Bhangi”.

Sharma (1995: 66)

Recorrendo ao excerto citado, é a partir desta separação e distinção de funções que os próprios Balmikis estabelecem uma hierarquia no interior da casta, a qual é regulada segundo a natureza da função que executam. A intocabilidade não é apenas descendente, no sentido em que parte do topo do sistema mas é igualmente reproduzida numa lógica horizontal, onde a noção polar puro/impuro delimita as redes de contacto. Muitas vezes, a funcionalização de uma casta permite dissimular o seu *ranking* de poluição, pois é possível encontrar Balmikis que executam os dois tipos de limpeza, “dry” ou “wet” e que não são gradativamente discriminados a partir o tipo de trabalho que produzem. Neste ponto, a complexidade urbana é igualmente vantajosa uma

vez que implica a mistura de pessoas e contextos sociais que permitem “ocultar” a natureza da casta. Retomo Sharma:

“It is now considered bad manners to inquire of a stranger as to what his caste is in order to avoid his possible polluting touch. In this there has been change in social interaction certainly in the urban areas”.

Sharma (1995:72)

As relações de trabalho podem, ou não, estender-se para fora daquelas do círculo laboral, dependendo da área onde o grupo reside, isto é, dois membros da mesma família podem trabalhar e habitar na mesma zona periférica, o que delimita, uma vez mais, as redes de sociabilidade dos Balmikis. As relações de trabalho podem estar, recorrentemente, ligadas às relações sociais, dificultando a interação social entre grupos diferentes.

No interior da casta é bastante comum as mulheres desempenharem as mesmas funções que os homens, desde que garantam o conforto e bem-estar familiar. Neste ponto, mais uma vez, o sexo feminino encontra-se em desvantagem, pois a carência económica a que se encontram associados os dalits e, por conseguinte, os Balmiki, conduz à empregabilidade da mulher mas não a desvia da sua função tradicional, a de dona de casa, mãe, cônjuge e símbolo da tradição:

“I go to work every day in the morning. My husband works less than me. Often when I go to work, he stays at home, drinking. When I return I feel really tired but I have to take care of my family”.

Pupsa, 36 anos, Munirka

Não obstante, apesar da aparente equidade laboral entre os sexos, a mulher tende a localizar-se dentro do mercado privado, isto é, a trabalhar para empresas ou entidades patronais privadas, que determinam as suas próprias regras, o que implica uma outra desigualdade, ligada à vertente económica, uma vez que o rendimento é substancialmente mais baixo do que no sector público.

There is need for an organization or trade union exclusively for sweepers in private employment, so that Bhangi women may become conscious of their rights and learn to fight for them.

Shyamlal (1992: 60)

Em suma, independentemente da função que executam (recolher excrementos, varrer ruas, limpar esgotos), do mercado onde se organizam (público ou privado) ou de onde se localizam (grandes cidades ou áreas rurais), a discriminação contra a casta conserva-se evidenciada em diferentes formas da vida social, sendo reforçada no que respeita ao sexo feminino.

Capítulo 3

O universo das mulheres dalit

Como afirmei anteriormente (cf. *supra*, Introdução) o género faz parte central desta dissertação, cruzando, assim, aquilo que pode ser uma dupla depreciação, social (a dos dalit) e de género (a das mulheres).

A maioria dos trabalhos realizados sobre a mulher indiana (Chatterjee 1989, Chakravarty, 1999, Leslie 1992, Rajan 1993, Ray 2000) tende a insistir no seu afastamento da esfera religiosa e política e, em paralelo, na sua subalternização no interior do espaço familiar. Alguns estudos antropológicos disponíveis sobre o assunto (Fruzzetti e Perez 2002, Perez 2006 e 2012, Lamb 2005, Kalekar 1991, Ghosh 1988) justificam este fenómeno a partir da interiorização de papéis sociais hindus vinculados à categoria de género, os quais regulam e reproduzem aquilo que seriam as representações tradicionais de género. É minha intenção tentar avaliar a adequação teórica de algumas destas perspetivas e, tendo em conta o universo feminino dalit, compreender os mecanismos de mobilidade social e como operam neste universo.

Gostaria, no entanto, de preceder a minha análise de uma abordagem sintética do percurso do movimento feminista na Índia, a fim de correlacionar os ideais que estiveram na sua origem e, ao mesmo tempo, perceber como se reproduziram e se se reproduzem na atualidade, e, de modo particular, qual o seu impacto entre as mulheres dalit.

1. A causa feminista indiana: ambições e paradoxos

No plano histórico, o movimento ativista feminino na Índia pode ser considerado em duas fases (Jafrelot 2000) a primeira localizada no contexto da pré-independência e substancialmente ligada a questões de liberalização feminina, onde foram exigidos diversos direitos, entre os quais: a penalização de casamentos infantis, a abolição da prática da *sati*¹⁸ e os direitos de propriedade das mulheres.

¹⁸Sacrifício das viúvas nas piras crematórias dos maridos.

Alguns estudiosos (Dasgupta 1976, Pearson 1981, Chaturvedi 2000) atribuem a responsabilidade desta primeira fase do movimento a mulheres descendentes de castas superiores, cuja influência propiciou a divulgação destas questões.

Posteriormente, por volta dos anos setenta do século XX, tomou forma uma segunda etapa reivindicativa focada na reivindicação do estatuto da mulher no interior da casta, da religião, da etnia, contestando a existência de práticas discriminatórias. Estas reclamações ultrapassaram domínios particulares e adquiriram contornos a um nível macrossocial, onde todas as mulheres, independentemente da casta, estariam representadas.

O crescimento do movimento feminista indiano evidencia algumas contradições estruturais da própria sociedade indiana: a carência económica, a desigualdade e a opressão social vinculada pela casta, a qual colocava a mulher dalit numa posição ainda mais vulnerável. Pretendia-se, portanto, dar às mulheres de comunidades marginalizadas, e aparentemente invisíveis na esfera política, a oportunidade de reclamarem os seus direitos a diversos níveis.

Durante o desenrolar desta ação reivindicativa foi exigida uma maior participação da mulher no domínio social e político, independentemente da respectiva casta de pertença. Todavia, e apesar dos esforços colocados na tentativa de inclusão nesta causa de diferentes camadas sociais, o acesso desigual à educação condicionou a participação equitativa das mulheres. À exceção de algumas obras publicadas por figuras ligadas ao feminismo indiano, a bibliografia disponível (Hussein 2005, Jain 2002, Katrak 2006) é pouco representativa no que respeita a grupos socialmente desvalorizados, nomeadamente dalits /intocáveis.

É relevante referir o impacto que o envolvimento de algumas personalidades da época tiveram para o alcance dos objetivos promovidos, sendo imprescindível referir o papel decisivo de Gandhi na luta pela igualdade da mulher. Efetivamente, o Mahatma iniciou um programa revolucionário que visava a libertação da mulher e, ao mesmo tempo, a colocava no centro do movimento nacionalista contra o domínio britânico. O projeto nacionalista, sob o emblema de *Mother India* (ver Fruzzetti e Perez 2002, Mayo 2000 (?), Roy 1998), exaltou o ideal de libertação feminina, operando, assim, de forma a confluir com a própria emancipação do país.

Para além disto, Gandhi apercebeu-se das desigualdades e das diferenças de expressão entre diferentes grupos de mulheres, incentivando o igual acesso à educação e profissionalização, levando a que muitas trabalhadoras agrícolas deixassem de trabalhar exclusivamente no campo e passassem a ocupar cargos administrativos ou empregos públicos. No entanto, a promoção dos

valores tradicionais hindus por parte do líder indiano condicionou a própria implementação do projeto emancipatório anunciado (Fruzzetti e Perez 2002). De facto, apesar de a legislação indiana ter passado a contemplar os direitos da mulher, na prática o seu papel conservou-se fiel ao código hindu onde a mulher é vista como o “repositório da tradição”, sobrepondo-se esta noção à lógica legislativa vigente.

Being careful not to oversimplify his ideas, we would suggest that Gandhi’s perspective of Indian women encompassed a syllogism: women represented, to a large extent, the symbol of the nation, of which the core was Hinduism, that is, India’s tradition, therefore the nationalist project made women effective repositories of tradition.

(Fruzzetti e Perez 2000: 41)

Outros teóricos (ver Guha 1997 e Assayag 2001) alegaram que o movimento feminista propagava a violação do princípio do *ahimsa*¹⁹ mas que Gandhi induzia a violência e o desentendimento no interior da nação indiana, pois revelava-se influenciado pelos valores atribuídos à feminilidade ocidental, corrompendo os princípios morais e religiosos associados à imagem feminina indiana tradicional.

Em síntese, ainda que a mulher tenha tido a oportunidade de inclusão em importantes lutas sociais e políticas, este projeto revelou-se falível, visto que manteve o sexo feminino numa posição de subalternidade face ao domínio masculino, através da afirmação do seu papel conservador, o que anulava a própria natureza do seu fundamento revolucionário. Se, por um lado, se reclamava a igualdade de género, por outro defendia-se a autoridade masculina dentro da esfera doméstica e no espaço público (Chatterjee 1997: 252-254).

Perante o exposto, é possível afirmar que o feminismo indiano foi prejudicado pelo projeto nacionalista que o acompanhou, sendo esta ideia reforçada por Mazumdar e Agnihotri (1999) que argumentaram que as políticas vinculadas pelo movimento feminista resultaram nas causas da própria subordinação feminina, pois propagaram a “incompatibilidade” entre reivindicar a igualdade entre os sexos e promover a tradicional imagem da mulher hindu.

¹⁹Princípio de não-violência cunhado no solo indiano pelo jainismo e adoptado por Gandhi no seu projeto nacionalista e de reforma social.

No que respeita ao contexto comparativo de organizações feministas, o teórico Davies Molding defendeu que:

Amongst all the third world countries, India with its incredibly complex pattern of sex, class and caste oppression appears to have produced one women's movement that is truly anti-patriarchal and anti-capitalism in character.

(in Sharma, K. 1989: 27)

Esta afirmação corrobora a noção de que o movimento feminista indiano tem sido interiorizado enquanto ideologia comum que se reproduziu no surgimento de diferentes organizações e propósitos ideológicos diversos, sendo anti-patriarcal e anti-capitalista.

As ações reivindicativas, presentes neste movimento nacional, procuraram fundar o que seria a abertura a uma nova consciencialização do papel da mulher na sociedade, de forma a garantir a sua inclusão em decisões de foro político. Não obstante, a aplicabilidade destes princípios ganhou, dentro do hinduísmo, uma conotação ambivalente que oscilou entre a manutenção da tradicional sociedade patriarcal e a renovação do estatuto feminino. A própria linguagem do ativismo feminino hindu revelou-se ambígua. Por um lado, o movimento nacionalista defendia uma reforma das relações socioeconómicas e educacionais, através da promoção da educação divulgado pelo programa do *Mother India*. Mas por outro lado, particularmente no caso das mulheres, a tradição da cultura indiana deveria prevalecer, não sendo esperada uma atitude interventiva, por parte da mulher, mas apenas a participação na defesa dos seus direitos enquanto ser humano, como, por exemplo, a abolição da prática da *sati*.

Rajeswari Sunder Rajan (1993) também reforçou a ideia da mulher indiana enquanto figura representativa, primeiro da tradição e depois da própria construção patriarcal subentendida na ideologia hindu focando a possibilidade de modernidade sem a necessidade de ocidentalização. Nas palavras da autora:

[...] it is the Indian woman, perennially and transcendently wife, mother and homemaker, who saves the project of modernization without westernization. 'Good' modernity as Tejaswini Niranjana calls it, must be only skin-deep. It is only the female subject who can be shown as successfully achieving the balance between (deep) tradition and (surface) modernity. (Rajan 1993: 133).

É importante verificar que, segundo alguns autores, as próprias protagonistas (de quê?) seguiram os ideais do nacionalismo religioso, manifestando apoio à manutenção e reprodução da família patriarcal (ver Jeffrey and Basu 1998 e Sarkar 2000) ao invés de negociarem a construção de uma nova identidade que contrariasse a supremacia masculina.

Para o acadêmico Partha Chatterjee (1999), o nacionalismo não foi somente a representação de uma luta política pelo poder nacional mas, antes, a definição de balizas que dessem conta dos aspetos que circunscreveram a vida material e espiritual dos indianos. Concretamente, o que o movimento nacionalista fez, especialmente no que respeita às mulheres, foi definir o que deveria ser evitado ou rejeitado daquilo que tivesse origem no Ocidente, o que conduziu à interiorização e conservação da própria tradição indiana.

Por outras palavras, Chatterjee argumentou que a emancipação feminina operou segundo a dicotomia materialismo/espiritualidade, de forma que, ao mesmo tempo que se dava visibilidade à mulher na defesa de direitos iguais em relação aos homens, ela era responsabilizada pela manutenção e coesão da vida familiar, o que resultou na falência da ideologia reivindicativa. No fundo, o movimento feminista recorreu a imagens estereotipadas da mulher indiana que acabaram por legitimar o predomínio da hegemonia masculina:

“Female emancipation (...) legitimated subordination”.

(Chatterjee 1999: 131)

2 As relações de género

O género não é algo constituído sempre de maneira coerente ou consistente (...) o género interage com modalidades raciais, de classe, etnossexuais e regionais de identidades constituídas discursivamente.

(Judith Butler 1990)

Existe uma considerável ambiguidade acerca da natureza do *status* da mulher na sociedade indiana. De acordo com Wadley (1977: 13), as representações da mulher na ideologia hindu revelam-se dicotómicas: por um lado, ela está associada à fertilidade e benevolência, por outro, representa a inquietação e a destruição associada ao lado sedutor do corpo feminino. Em diversas representações de deusas hindus, como Durga, Kali ou Chandi, a mulher está conotada

como fonte de poder (*shakti*) e natureza (*prakrth*), ou seja, ela apresenta-se como o centro de união entre espírito e matéria, o abstrato e o físico, assegurado pela capacidade de gestação feminina.

Considerando a sua ambivalência e instabilidade, a mulher deve ser controlada por uma presença masculina em todos os estádios da sua vida: primeiro na infância pelo pai, depois na idade adulta pelo marido e, depois da morte dele, pelos filhos:

Nothing must be done independently, even in her own house by a young girl by a young woman, or even by an aged one. In childhood a female must be subject to her father, in youth to her husband, and when her lord is dead to her sons; a woman must never be independent...

(Wadley 1977: 118)

A mulher indiana, no interior de uma sociedade patriarcal é levada a regular e reproduzir frequentemente o seu papel subalterno, de alguém que, sem “capacidade” de autocontrolo, deve ser dirigida pelo homem. No entanto, parece-me relevante perceber quais as áreas nas quais o controlo masculino é exercido sobre as mulheres. Primeiramente, ele é exercido sobre a sexualidade feminina, onde os códigos de comportamento são significativamente mais rigorosos e passíveis de serem censurados, quando comparados com a conduta masculina. Assim, a preservação da virgindade feminina deve ser altamente controlada por parte da mulher de forma a preservar a sua pureza. A mulher não deve sucumbir a tentações ou transgressões sexuais, mesmo que tenha oportunidade; as suas preocupações devem centrar-se na preparação e manutenção da vida doméstica e familiar, tal como pude observar entre os Balmiki.

Uma outra esfera de coerção, respeita à sua profissionalização: a mulher possui competências profissionais comumente reconhecidas pelos homens que tendem, por isso, a restringir a sua movimentação no mercado profissional. O controlo patriarcal define que a preocupação primordial da mulher deve direcionar-se para a responsabilidade de criar uma família a fim de garantir a continuidade social, como acontece no grupo em análise.

A forma como este controlo é realizado depende da própria estrutura social onde ele ocorre, podendo ser mais ou menos flexível, obedecendo ao próprio *interface* histórico, económico e social que circunscreve a concepção de género e a plasticidade dos papéis sociais. Na verdade, o sistema social indiano assenta em estruturas patriarcais que reconhecem e

legitimam a hegemonia masculina face à subordinação da mulher. Um dos exemplos que confirma a desigualdade género é o casamento. Nas várias religiões e castas da Índia, tal como entre os Balmiki, depois da cerimónia, é a noiva quem deve “quebrar” os laços parentais afastando-se do seu núcleo familiar, estando dependente da família de aliança. Ou seja, a condição biológica determinada pelo sexo condiciona o papel social desempenhado.

Para além destas esferas de relacionamento, a soberania masculina impõe-se a outros níveis: as mulheres são igualmente marginalizadas em questões de educação e emprego. Mesmo que uma mulher tenha usufruído de uma instrução semelhante à dos homens e aceda, eventualmente, a um emprego de igual responsabilidade, a sua prioridade deve ser a vida doméstica. Tolera-se a falência profissional, mas nunca se equaciona a sua possível imputabilidade pela eventual ruína familiar. Embora seja à figura feminina a quem está atribuída a responsabilidade familiar, a partir da fertilidade como meio de garantir a continuidade do grupo, é no homem que está localizado o poder intrínseco às decisões familiares e, por conseguinte, a regulação e condução da vida social, tal como explora a antropóloga Rosa Maria Perez:

Esta aparente constância na “desvalorização” do feminino é sem dúvida enganadora. A segregação da mulher casada, a sua excessiva subordinação parecem-me ocultar de facto o reconhecimento de um poder regularmente oculto pela sociedade: através da sua fertilidade, a mulher é o garante da sobrevivência social. Embora a continuidade da linha paterna seja atribuída ao filho (atitude consentânea com a aparente desvalorização das filhas), é efectivamente através da mulher do filho que essa continuidade se realiza.

(Perez 1994: 106)

Existem, porém, outras situações onde a mulher dispõe, no sentido formal, das mesmas oportunidades que o sexo masculino, sobretudo entre as castas mais “baixas” onde as atividades do marido e dos homens da família falta o verbo (ver Mehrotra 1997: 19-38). Apesar de ela não trabalhar com o arado, contribui de diversas maneiras para o trabalho agrícola, permitindo o sustento familiar. Na minha observação etnográfica com os Balmiki constatei o mesmo facto, contribuindo as mulheres da mesma forma que os homens para o rendimento familiar, neste caso como varredoras de rua contratadas.

O cumprimento dos respetivos códigos sociais surge também da atribuição de

determinadas virtudes à mulher pela grupo patrilinear predominante. Primeiro, pela conservação da castidade, a qual só deve ser quebrada após o casamento, assumindo a mulher total fidelidade para com o seu marido. Adicionalmente, ela deve manifestar devoção ao marido, através da interiorização de *pati parmashwar* – o marido como deus supremo. Apesar disto, o divórcio é permitido e aceite na maioria das comunidades dalit, desde que seja justificado.

No lado oposto, admitindo o não cumprimento da ideologia impressa na conduta feminina, a penalização e julgamento moral é igualmente mais rígido no que respeita à mulher. Em defesa da honra, é permitido o exercício da violência, a opressão social e mesmo a morte, embora condenada na Constituição indiana. A adicionar ao exposto, é ainda possível assistir na Índia moderna à prática de infanticídio feminino.

Como foi referido, o movimento nacionalista e a difusão do feminismo indiano permitiram a integração das mulheres em novos domínios da vida pública e política, mesmo que numa escala secundária relativamente aos homens. Tal secundarização reflete-se na subsistência de práticas discriminatórias contra as mulheres, uma vez que as representações de género permanecem condicionadas pela própria interiorização da lógica patriarcal hindu. Simultaneamente, o projeto nacional de emancipação contrapôs diferentes referências culturais, com o contacto com o ocidente a favorecer a dilatação das fronteiras da tradição hindu e a abrir espaço a uma maior libertação da mulher, face à autoridade e rigidez patriarcal. Adicionalmente, a própria conjuntura económica beneficiou da troca de padrões culturais distintos como, por exemplo, se verifica no processo de desterritorialização, decorrente da migração de aldeias para os principais centros económicos, que conduziu à adaptação dos grupos em trânsito a novas formas de organização social. A dispersão e mistura de diferentes redes de sociabilidade convergiram na articulação de práticas sociais e rituais com o discurso “globalizado” das grandes cidades.

A confluência de diferentes representações de género, divulgadas através do cinema, da publicidade ou de outras formas de expressão visual, intensificaram a redefinição de novos papéis sociais. Durante o meu trajeto etnográfico em Nova Deli foi possível constatar que a noção da mulher moderna faz parte do discurso da dinâmica urbana, onde a mulher tem acesso à educação e encontra-se perfeitamente elegível no processo de competição a cargos laborais superiores.

“I want my granddaughter to study and get a good job. Next year my granddaughter will get into college and then be an important lawyer.”

Sushila, 50 anos, Minto Road

3. As novas tendências na atribuição de papéis sociais e rituais

Os resultados empíricos do meu trabalho de terreno dão conta de possíveis novas tendências no que respeita à atribuição de papéis sociais e rituais.

Os trabalhos antropológicos sobre o tema tendem a posicionar a mulher fora do enquadramento político e religioso, relegando a autoridade ritual para o sexo masculino. Numa das diversas visitas à área periférica de *Minto Road*, uma das minhas interlocutoras, Shamu Balmiki, apresentou-se como a responsável pelo templo local do seu grupo, referindo as responsabilidades rituais, que são tradicionalmente atribuídas ao homem.

Enquanto elemento mais velho do grupo residente (cuja idade de estima entre 60 a 65 anos), ela é também a responsável pela manutenção e segurança do templo, sendo simultaneamente a figura central da família. A partir deste caso é possível verificar uma inversão nos papéis tradicionais de género. Contrariamente à tradição, Shamu não foi excluída do campo ritual; pelo contrário, desempenha a autoridade ritual do seu grupo de pertença.

Dentro da sociedade indiana, as viúvas estão conotadas como mulheres cujo *dharma*¹⁴ não foi cumprido: a mulher deve assegurar o conforto seu marido e, portanto, a sua morte é entendida, em grande medida, como responsabilidade da mulher, que não cuidou devidamente da vida do marido. Tendo em conta o carácter patriarcal da sociedade hindu, as viúvas passam a estar sob o domínio masculino dos filhos, que assumem a responsabilidade pela sobrevivência das suas mães.

Women, then, more often than not become entirely dependent on their sons in late life not only for emotional but also for material support.

(Lamb, 1993²⁰: 75)

²⁰Estudo etnográfico realizado no contexto de uma aldeia de Bengala. A autora analisa os processos de transformação a partir de questões sobre envelhecimento, género e corpo e o modo como estes condicionam e orientam a participação social das mulheres (Lamb: 2000).

No meu grupo de observação, uma vez que se trata de uma dalit, a mulher é marginalizada em duas vertentes: a primeira de género e a segunda associada ao estatuto social de dalit, representando um papel secundário no que respeita à participação social ou política.

Dumont (1992 (1966): 105) procurou perceber através de que mecanismos se opera a diferenciação valorativa entre o homem e a mulher, referindo como base de separação a própria representação da fisiologia do género. A simbologia, criada em torno do corpo, reforça a hierarquia de género, sendo a mulher desvalorizada em estados particulares da sua vida. Para além do nascimento e da poluição ritual que lhe está associada, a menstruação restringe os seus movimentos e estigmatiza-a, por representar, na Índia, uma grande impureza devido à conotação poluente decorrente do sangue menstrual, razão pela qual, nessa altura, é retirada de qualquer participação ritual e dos planos mais expostos à poluição ritual, sobretudo a confecção de alimentos.

O corpo feminino é o meio pela qual se afirma a “sobrevivência social” (Perez, 1994: 106). A falência da capacidade reprodutora, através da esterilidade ou da viuvez, inauspiciosa, coloca estas mulheres – tal como aquelas ciclicamente afetadas pela poluição durante a sua menstruação – à margem da rede de relações sociais do grupo (Perez 1994: 106). Em oposição a esta norma, a minha interlocutora, acima referida, apesar de ser viúva, beneficia não só da inclusão ritual, como é a responsável pelas atividades rituais do grupo. Este ponto remete-nos para outra questão, desta vez ligada à própria essência da religião, a fim de perceber o modo como a figura feminina é construída pela ideologia hindu:

Religious are powerful social institutions that shape gender roles in society. They not only define how men and women participate in religions activities but also reinforce and legitimize the gender roles assigned to men and women in society

Paswan and Jaideva,
International Encyclopedia of Sociology

A mulher é, além disso, vista como a principal figura responsável pela transmissão da educação e conduta hindu, por exemplo, em práticas como canções ou tradição oral, atividades que a ligam à transmissão do conhecimento religioso.

As desigualdades inerentes à estrutura social baseada na casta, grupo e estatuto social,

influenciaram a própria definição do estatuto da mulher a diferentes níveis, e não apenas religioso. A emancipação da mulher como detentora de direitos e deveres permitiu expandir os limites impostos pela rigidez dos códigos morais e sociais, obrigando à reavaliação da sua importância social para o bem-estar coletivo, como foi observado relativamente à viúva balmiki, assalariada e simultaneamente ritualista do templo. No entanto, a religião, especialmente o hinduísmo, corresponde a um dos pilares centrais da construção identitária, onde se encontram localizados os princípios estruturais da conduta feminina necessários ao processo de transmissão de valores culturais, sendo que a religião é também permeável a mulheres ritualistas, neste caso dalits, como as balmikis.

A superação da monopolização social masculina conquistou a penalização e proibição de práticas desumanas contra a mulher. Contudo, a força da tradição e disposição da estrutura social indiana persiste na manutenção dos processos de segregação que ocultam e dissimulam o seu poder.

4. Casta e género: o reforço da discriminação?

- *Pandit, tell me,
Where untouchability came from?*
- *Since you believe in it.*

Kabir, Indian Poet (1440—1518)

Durante séculos, castas consideradas inferiores como os dalits têm sido vítimas de atitudes discriminatórias recorrentes e de preconceitos irracionais, justificados pela reprodução e manutenção do sistema de castas indiano. Apesar de a prática da intocabilidade ter sido, constitucionalmente, proibida em 1950, a realidade demonstra que a maioria dos “intocáveis” na Índia continuam a ser publicamente depreciados e socialmente marginalizados¹⁶. Em 1989, quase cinquenta depois, o governo aprovou uma nova lei que propunha a eliminação de atrocidades contra dalits, tornando ilegal a tortura ou perseguição contra estas castas. O despertar social alastrou-se a outros níveis e categorias, alimentando o feminismo indiano, que encontrou uma oportunidade para exigir a eliminação de crimes e práticas discriminatórias contra as mulheres. Como foi referido, existem diversas incongruências entre a formalização destas questões e a sua

aplicação, isto é, entre a proteção constitucional destes grupos e a conservação da lógica ritual.

Atendendo à natureza e objetivo desta tese, são analisados os meios através dos quais a discriminação contra castas inferiores opera, sobretudo em grandes centros urbanos e, em paralelo, a forma como é repercutida no interior da categoria de género. Como já referi, o cerne da minha investigação incidiu na procura da existência de uma possível dupla segregação no que respeita a mulheres dalits, correlacionando dois dos principais conceitos que sustentam a separação social hindu: o género e a casta.

Para tratar este tema é necessário enunciar três importantes momentos históricos: primeiro, a luta contra a prática da intocabilidade (Guha 1983, Spivak 1985), seguidamente o movimento nacional feminista (Jeffrey and Basu 1998, Chatterjee 1999, Katrak 2006) e, por volta dos finais da década de 80, uma nova ação destinada a dar lugar a uma perspetiva mais alargada isto é, a partir da correlação entre os dois tópicos referidos: a intocabilidade e o género feminino (Karkelar 1991, Rege 1998, Mehrotra 1997).

Como foi exposto, as líderes do feminismo indiano correspondem essencialmente a uma elite circunscrita de protagonistas pertencentes a castas superiores, que reuniam as condições necessárias à propagação dos ideais revolucionários. A ação destas mulheres procurou dar conta dos condicionalismos sociais vinculados pela casta, de modo a expressar os limites marginais onde as mulheres dalit se encontram localizadas (ver Mehrotra 1997:20-23)

Foi no início da década de noventa do século XX que as mulheres dalit assumiram a autoria pela luta dos seus direitos, através de um programa independente que integrou o movimento social indiano. Em paralelo, a afirmação de outras ações feministas, encabeçadas por grupos minoritários de mulheres de países em desenvolvimento, reforçaram o ideal emancipatório destes grupos. O impacto da afirmação identitária destas mulheres resultou na formação da National Federation of Dalit Women (NFDW), suportada por organizações regionais que se propunham divulgar os ideais associados, como aliás foi referido anteriormente.

A mobilização criada em torno de programas emancipatórios conduziu à necessidade de esbater fronteiras e transferir as questões de subalternidade e de discriminação para redes transnacionais, que difundissem a luta interna destas mulheres.

Diferentes organizações não-governamentais, aparentemente sem grande expressão pública, apelaram à utilização de um discurso persuasivo que projetasse externamente a ação nacional indiana, incorrendo em conflitos com movimentos orientados no sentido oposto, muitos

deles apoiados por líderes estatais.

A criação de campanhas de defesa transnacionais dilatam as pequenas realidades locais no sentido de gerarem um maior apoio na proteção a grupos sensíveis, como as crianças ou as mulheres, abrindo espaço a um maior leque de possibilidades de transformação, tal como referem as autoras Keck and Sikkink:

Transnational networks are not conveyor belts of liberal ideals, but vehicles for communicative and political exchange, with the potential for mutual transformation of participants

(Keck and Sikkink 1998: 100)

Acreditou-se, portanto, que ao levantar a questão das mulheres intocáveis em fóruns internacionais, o Estado indiano seria pressionado a criar mecanismos institucionais que formalizassem as premissas nomeadas. Neste sentido, é importante referir que, apesar do reconhecimento da extensão de direitos às mulheres, o discurso embutido nestas questões não correspondeu, numa primeira instância, à necessidade de eliminar a discriminação da mulher com base na casta. As primeiras conferências mundiais da ONU realizadas em 1978 e 1983 focaram-se sobretudo em temáticas contra o racismo, como o apartheid na África do Sul (Thorat, S. and Umakant 2004), descurando outras lutas relevantes do ponto de vista humano.

Mesmo assim, o debate acerca da posição inferior de minorias étnicas ou ideológicas conduziu à criação da National Campaign for Human Rights for Dalits (NCDHR), constituindo-se um programa destinado a impedir a constante perpetuação de atrocidades cometidas contra estas castas.

A falência da participação da “elite feminina” em diversos programas progressistas deveu-se ao não reconhecimento crítico do próprio estatuto social²¹ que diferencia as mulheres entre si, o que as colocava em superioridade face ao grupo em causa, socioeconomicamente desfavorecido, não existindo uma preocupação com os diferentes grupos sociais (dalits/brâmanes).

²¹ ver www.twside.org.sg/title/india-cn.htm

As dimensões estruturais e individuais da casta são, muitas vezes, invisíveis ou superficiais, quando olhadas a partir do topo, requerendo a consciencialização da localização e complexidade social que a mulher ocupa no interior do sistema. Tendo em conta a heterogeneidade da sociedade indiana e os segmentos que a preenchem, seria necessário que uma brâmane se conseguisse colocar na pele de uma intocável, o que implicaria experienciar a “voz” de um dalit, em vez da análise formal de entidades externas.

Creio que a experiência histórica de mulheres dalit em questões de casta e de género reforça a necessidade de projetar uma identidade singular que reforce as especificidades deste grupo, nomeadamente, a partir da inversão de papéis entre a elite feminina e as mulheres dalit, bem como o reconhecimento deste grupo - só assim é possível garantir a expressão pública das dalit.

O plano secundário atribuído às mulheres dalit pelo movimento feminista indiano, resultou na sua vitimização ao invés da sua participação ativa enquanto agentes sociais históricos, limitando, assim, o seu espaço de intervenção. Tal foi agravado pelo facto de a maior percentagem de analfabetismo pertencer a comunidades de dalits, o que contribuiu para reforçar a posição marginal destas castas, uma vez que têm pouca consciência dos seus direitos. Mesmo assim, o “poder” intermitente, previsto na ação encabeçada por mulheres dalit, procurou reforçar, ainda que sem grande sucesso, a eliminação da intocabilidade permitindo, em paralelo, a libertação do papel cativo da mulher.

A literatura académica (Karkelar 1991, Rege 1998, Mehrotra 1997) sugeriu linhas de investigação de assuntos centrais como a educação ou intervenção pública feminina, de forma a documentar as consequências das relações patriarcais na sociedade. Ao contrário da ação interventiva protagonizada por outras feministas indianas, as mulheres dalit representavam apenas uma reduzida percentagem numérica que reforçava a luta pela emancipação da mulher, uma luta indireta e apartada das ações públicas resultando numa simulação de inclusão social generalizada, ou seja, sem ter em conta as especificidades das diversas camadas sociais.

As primeiras afirmações autónomas do movimento de mulheres dalit na Índia colocaram em intersecção discursiva as categorias referidas, mas falharam na identificação de questões ligadas à discriminação estrutural e à opressão ao nível deste grupo particular. Fenómeno que a socióloga Sharmila Rege definiu como a “masculinization of *dalithood* and savarnisation of womanhood” (1998: 42). A autora defende que a “exclusão clássica” corresponde às mulheres

representadas como um bem material aos olhos do grupo masculino, argumento que pode ser reforçado pela apropriação violenta e controlo sexual destas mulheres por homens de castas dominantes.

Como foi referido, a intersecção entre os conceitos de casta e de género não é obrigatoriamente clara e espontânea. É importante, no entanto, perceber como, e onde, estes *itens* se cruzam na esfera social, de forma a permitir problematizar, a fundo, a identidade projetada destas mulheres, contrariando a manipulação da perspectiva masculina e bramanocêntrica.

Curiosamente, a análise de ambos os conceitos apresenta a separação, redundante, entre grupos polarizados. Do mesmo modo que mulheres dalit não se relacionam, em princípio, com mulheres de castas superiores, os dalit não se misturam com os brâmanes. Recorrendo a Gupta (2008), admito, portanto, a existência da possibilidade de uma duplicação da segregação social, onde a lógica ritual que exclui os dalit poder ser reforçada, cumulativamente, pelos estereótipos que discriminam a mulher. O meu trabalho de campo permitiu-me observar esta dupla segregação social.

Dalit women are especially vulnerable in a caste-ridden society like India... she bears a double burden as her gender, coupled with her low caste, proves to be doubly negative against her.

Kiran Soni Gupta
Divisional Commissioner, Jodhpur, 2008
(<http://www.sambhali-trust.org/>)

5. A mulher no centro da economia dalit

Tal como foi descrito nos tópicos anteriores, a emancipação feminina na Índia resultou de um processo gradual, que tem vindo a ser acelerado pela divulgação pública de programas ligados à educação e à profissionalização, as quais têm proporcionado à mulher a possibilidade de declinar os tradicionais postos de trabalho, viabilizando a oportunidade de ocupar novas posições laborais. A referida emancipação obriga à aceitação da legislação indiana em detrimento da lógica ritual de atribuição de estatuto, visto que os argumentos formais da integração feminina em cargos administrativos podem ser refutados culturalmente, ou seja, a partir da tradição, o que não só condiciona a mudança social no que respeita à equidade de género como

inviabiliza a mobilidade social das castas.

A autonomização de mulheres dalit é ainda um assunto extremamente sensível e ambíguo. A prevalência de atitudes discriminatórias contra os dalits, ainda que proibidas por lei, tende a conservá-los em posições marginais, onde persiste a imobilidade social e a desigual distribuição de recursos, condição agravada no caso das mulheres, o que foi também verificado durante o meu trabalho de campo com os Balmikis.

Não sendo necessariamente exclusivo ao contexto social indiano, a figura feminina foi construída em torno de suposições que “justificam” a subsistência de um estatuto subalterno interceptado pela negação de poder. A luta pela criação de uma identidade que reconhecesse à mulher o direito à sua singularidade resultou, pelo contrário, na dissimulação preceptiva da mulher enquanto parte envolvente e contributiva da sociedade. A atribuição, aparente, de um melhorado papel social feminino, não efetivado na prática, simulou o seu direito à participação e intervenção política, uma vez que a centralidade do poder residia no grupo dominante, os homens.

Dentro do sistema de castas, analisando todas as especificidades referidas ao longo desta dissertação e articulando-as, ao mesmo tempo, com a questão da urbanização e expansão económica decorrente da pesquisa etnográfica que realizei, é possível pensar na mulher dalit como um agente limitado a dois níveis. Primeiramente, a identificação com grupos socialmente desvalorizados obriga-a a lidar com a segregação social de que é alvo e, em seguida, a sua pertença a um género conotado como inferior remete-a para a subalternização e decorrente vulnerabilidade veiculada pela religião hindu e que comporta ela própria a iniquidade de acesso a oportunidades, sejam elas dentro ou fora do mercado laboral enquanto mulher e enquanto dalit. Neste sentido, é possível assumir a existência de atitudes marginalizantes em duas vertentes, como foi reiteradamente referido neste texto.

A fundamentação para a posição subalterna da mulher dalit parece assentar nos seguintes princípios:

- 1) a sua representação pela religião que a torna objeto obrigatório de dominação, justificado por parte do homem face ao perigo de destabilização social e familiar que a mulher comporta;
- 2) a menor intervenção enquanto mulher e enquanto dalit quando comparada a grupos sociais distintos (neste caso os homens ou os brâmanes);

- 3) o reduzido acesso ao mercado de trabalho devido ao domínio masculino decisor;
- 4) a sua pertença a uma casta do sistema que a inferioriza face às brâmanes e a mulheres de outras castas;
- 5) as feministas brâmanes não partilharem com elas a liderança nem a natureza da emancipação;
- 6) a ocultação do seu contributo essencial à prosperidade da Índia, o qual não é reconhecido.

Acrescido a tudo isto, pode-se referir o crescimento económico da Índia e o crescimento do êxodo rural como contextos que, apesar de serem aparentemente positivos, possuem dinâmicas nas quais as mulheres dalit se vêem excluídas, mesmo quando eventualmente estão inseridas no mercado de trabalho, como explicitarei mais à frente, de acordo com o que observei na minha investigação etnográfica.

Em áreas urbanas, as mulheres organizam-se em dois tipos de trabalho: o contratado e o individual ou por conta própria. O primeiro diz respeito à integração das mulheres no mercado laboral, já o segundo decorre do próprio papel, tradicional, associado à mulher: o de suportar a família e zelar pelo seu bem-estar, onde estão considerados não só o trabalho doméstico como também a venda de cestos de frutas, artesanato, entre outros. A minha pesquisa etnográfica incidiu sobre o primeiro, o trabalho contratado.

Embora esta realidade não se constitua como exclusivamente relacionada com mulheres dalit, a maior incidência recai sobre membros de castas inferiores devido às próprias desvantagens sociais a que estão sujeitas. É o caso da inexistência de representação e organização laboral, seja ela governamental ou privada, de que são exemplo as vendedoras de frutas, o que resulta na sobrevivência através do trabalho irregular e de baixo rendimento monetário. Sem representação laboral e garantias de sustento, estas mulheres permanecem num regime laboral não organizado e informal que, na grande maioria é mal remunerado e iníquo, o que difere do trabalho contratado.

Uma das entrevistas etnográficas que dá conta da insegurança e instabilidade laboral, de que são vítimas estes grupos, ocorreu na área periférica de Chattarpur Village, no sudoeste de Deli, onde a latente ameaça de corte de futuros benefícios governamentais resultou na indisponibilidade, por parte dos meus interlocutores, para um diálogo com os intérpretes. Esta indisponibilidade foi reduzida graças ao esclarecimento persuasivo do meu intérprete acerca do

meu reconhecimento da importância da participação da entrevistada enquanto indicador da sua emancipação. Apesar do consentimento e franca hospitalidade experienciados, foi extremamente difícil conseguir apurar dados qualitativos para a investigação. Ou seja, mesmo com novas funções laborais e novos direitos, o clima entre algumas mulheres dalit continua a ser de medo face à estrutura social dominante, embora com a mudança de já serem conscientes dos seus direitos.

Voltando à ocupação original dos Balmikis, as mulheres que trabalham como coletoras são uma amostra representativa de um enquadramento laboral desregulado que, mesmo proibido, é prolongado com base na necessidade de sobrevivência e, onde os membros do movimento Safai Kandalan⁹ atuam. A carência económica de castas inferiores legitima a superiorização bramânica, sendo reforçada, no caso das mulheres, pelo domínio patriarcal cristalizado na sociedade indiana, como pude observar durante o meu trabalho de campo. Enquanto agente limitado, a mulher não tem acesso ou controle sobre os recursos e vê-se encurralada num regime de exploração económica e discriminação social. Veja-se o excerto do seguinte artigo, publicado a 30 de Março de 2012, pelo jornal The Hindu²²

This was one of the findings of a household survey conducted by Rashtriya Garima Abhiyan, a National Campaign for Dignity and Eradication of Manual Scavenging. Scanning five districts each in Madhya Pradesh, Uttar Pradesh and Rajasthan, the survey established that 98 per cent of people engaged in the profession are women. But it was found that benefits of SRMS were given to 51 per cent of men in these three states. Of these, around 76 per cent were found never to have been engaged in manual scavenging. Of the 24 per cent of actual beneficiaries whose names were on the list, no one received the full amount they were told they were eligible.

(Trivedi 2012)

Este excerto ilustra a realidade das mulheres dalit de Deli, exemplificando a duplicação da carência laboral para as mulheres, que não só representam o maior número percentual de coletores de dejetos humanos, realidade que reforça a posição desfavorável que ocupam, como ilustra o agravar dos processos de violência social contra este grupo.

²²<http://www.thehindu.com/news/national/article3261450.ece>

A condição de extrema carência económica e a desumanização destas castas resultou no fenómeno migratório de áreas rurais para os principais centros urbanos. Ainda que a cidade propicie a expansão do tecido económico e a oferta de melhores condições de vida, é necessário relembrar a “não espacialidade” do sistema de castas, isto é, a sua manutenção não ocorre a partir do espaço, ele faz parte da estrutura social indiana que pode ter contornos mais ou menos definidos em certas áreas.

Sendo as grandes cidades um meio de confluência humana e mescla social, a prática do casteísmo evidencia-se mais suavizada do que em contextos rurais, até porque o controlo do contacto ritual é dificultado pelos diversos circuitos de interação que ocorrem no interior da metrópole.

Não devemos, contudo, assumir a noção errónea de que a discriminação contra a casta não tem expressão em contextos urbanos. É importante relembrar que estas “comunidades” migratórias de dalits já haviam sido, na sua grande maioria, vítimas de segregação social nos lugares de origem e, quando habitam na cidade, é difícil evitar novos tipos de marginalização como, por exemplo, a exclusão social em áreas periféricas e isoladas, como pude observar entre as mulheres Balmikis.

No geral, grande parte das castas da base do sistema estabelecidas nas grandes metrópoles encontram-se empregadas em mercados laborais ocasionais e/ou precários. A esfera urbana exige a estes grupos uma nova postura e contribuição financeira que, na maioria dos casos, não é correspondida, o que se reflete na persistente marginalização social onde as condições de vida são igualmente deficitárias. A carência de eletricidade ou água potável, os trabalhos precários e a exclusão social vêm corroborar o sentimento de alíneação espelhado na expatriação cultural dos contextos de origem. Não obstante a metrópole ser um espaço de confluência de pessoas e bens, a separação social insiste em corroborar a tradicional hierarquia ritual presente no quotidiano, onde as crianças são forçadas a pedir esmola nos semáforos ou junto de monumentos nacionais e as mulheres são muitas vezes forçadas a prostituir-se.

Face ao exposto, através de que mecanismos a alteração do ambiente social inviabiliza a intocabilidade e defende os direitos dos dalits e conseqüentemente os das mulheres? Sobretudo através da concessão de oportunidades. É certo que a maior taxa de iliteracia continua a ser, representada por grupos de mulheres dalits; todavia, nos últimos anos, as estatísticas demonstraram que a participação escolar de crianças dalit é cada vez mais recorrente nas grandes

idades. O acesso à educação, mesmo que previsto como um direito universal, é igualmente regulado pela casta. Sem recursos económicos suficientes, as crianças são obrigadas a abandonar a escola precocemente, por diversos motivos: a impossibilidade de competir com as necessidades sociais impostas, como o uso de uniformes, a compra de livros, a deslocação ou refeições diárias, limita, mais uma vez, a igualdade de oportunidades a dalits, independentemente do espaço onde se movem. Foi-me possível verificar que, embora os Balmikis conheçam alguns dos seus benefícios governamentais como os subsídios escolares, muitos deles não os chegam a receber, justificando este facto com a posição inferior que ocupam dentro da sociedade indiana.

Considerando as limitações enunciadas, é, todavia, impossível não evidenciar em que medida a transferência física de grupos dalit para as grandes cidades permite camuflar a discriminação de casta. Efetivamente, a urbanização estrutura o emprego segundo as leis laborais impostas pelo governo, tais como a formalização de um horário, um salário e um leque de funções que deve ser respeitado. Na maioria dos casos estudados durante o trabalho de campo, as mulheres entrevistadas encontravam-se, *grosso modo*, empregadas no sector público e usufruíam de benefícios laborais que garantiam o sustento familiar. No entanto, a relativa imobilidade social perpetuada pelo sistema de castas expressa, exatamente, a difícil, se não mesmo impossível, promoção laboral.

Foram, sobretudo, as mulheres quem mais beneficiaram da inclusão no sistema laboral regular, contribuindo positivamente para a sua autonomia e integração social, quer relativamente à dominação masculina, quer na dilatação dos seus poderes rituais. Muitas das minhas interlocutoras desempenham tarefas domésticas em casas de famílias brâmanes e admitem não sentir qualquer tipo de discriminação, avaliando de forma positiva a relação profissional que mantêm com os seus patrões.

Gostaria, igualmente, de destacar o caso de mulheres viúvas ou cônjuges abandonadas, cuja integração no circuito laboral remunerado permitiu a atualização de estereótipos sociais, uma vez que a falta de contribuições do sexo masculino, dentro do lar, obriga à substituição na liderança da vida doméstica, desmistificando a ideia de proscricção social destas camadas, onde a mulher indiana passa a fazer parte de um novo contexto social, possibilitando a alteração da visão fechada sobre as atividades tradicionais que lhes estão associadas.

Claro que a noção do estatuto de subalternidade a que a mulher indiana continua sujeita é igualmente reproduzida nas grandes cidades. Dentro do sector económico e do mercado laboral,

a posição dos dalits é também desigual face à procura e oferta de trabalhos remunerados, detendo os membros de castas superiores a monopolização de cargos de chefia e órgãos administrativos. Por exemplo, durante as entrevistas foi verificado que nenhum dos interlocutores se encontrava empregado em posições diretivas. Associada a esta diferenciação de empregos está, também, o acesso desproporcional à educação que, embora livre, é rejeitada devido aos mecanismos estruturais, anteriormente explanados, que impossibilitam muitas famílias de dalits de concorrer com outros grupos. Questões agravadas quando a unidade social em estudo é a mulher.

Capítulo 4

Os Balmiki na cidade: ocupação tradicional e o contexto urbano

1. O contexto laboral urbano

Tal como outras cidades da Índia, Nova Deli seguiu o padrão comum do processo de urbanização, reforçado pelo movimento migratório localizado entre as áreas rurais e os centros urbanos (Sharma 1994: 31-43). O crescimento industrial desregrado e conseqüente falta de habitação conduziram à dilatação espacial e ao surgimento de periferias urbanas. Deste modo, as margens da cidade cresceram desorganizadamente, reforçando a precariedade económica e social dos dalit e conseqüentemente a sua segregação.

Durante a minha pesquisa etnográfica, pude observar que a maioria destas áreas foi ocupada por famílias de dalits que, reféns da sua condição social, se organizaram em pequenos grupos nucleares, seguindo a lógica ritual.

A classe média indiana evidenciou o seu domínio socioeconómico através da monopolização das infraestruturas urbanas, como, por exemplo, o abastecimento de água, a eletricidade ou rede de transportes, restando à outra parte da população a penosa experiência da cidade, privada de diferentes serviços urbanos, um espaço igualmente afeto a doenças e pobreza.

A separação ritual entre as castas foi igualmente acompanhada pelo isolamento espacial: os grupos inferiores foram “empurrados” para as áreas limítrofes da cidade, o que veio reforçar a ideia de uma certa imobilidade social veiculada pela hierarquia da casta. O perpetuar da lógica da intocabilidade implica, no seu interior, a reprodução do próprio sistema, o que condiciona os meios de organização social das diferentes camadas sociais, onde as práticas discriminatórias contra os dalits afetam todas as esferas do quotidiano.

A patente divisão não reside numa categorização das pessoas segundo um princípio de maior ou menor aptidão, mais ou menos riqueza, mas sim de criar segmentações que corroborem a ordem social e ritual hindu. De acordo com o autor Declan Quigley (2002), o idioma de pureza/impureza ritual é o meio pelo qual as diferenças entre os grupos são expressas e legitimadas, contribuindo para a obscuridade da verdadeira natureza das divisões sociais. A casta é, segundo o teórico, um retrato ideológico que visa a explicação de problemas universais de ordem social e que, portanto, transcende as hierarquias locais de casta, isto é as hierarquias que

existem dentro das aldeias/bairros urbanos. A estrutura da casta é encontrada na promoção de ideais, visão que parece justificar no concreto a subalternidade dos mais fracos pela afirmação dos mais fortes. Quer isto dizer que um dalit não se assume publicamente como um intocável, tal como acontece com um brâmane, o que significa que a exteriorização da casta surge através de rituais e práticas próprias de cada casta passíveis de serem identificados como pertencentes a um grupo. A oposição entre puro e impuro não só regula a casta no sentido de a aprisionar a uma posição socialmente segmentada, como também restringe a ideia de mobilidade social. A organização sociopolítica dos hindus é, ela mesma, o reconhecimento da identidade social da casta.

A herança da casta assume-se em todas as vertentes da vida social: o nascimento determina em primeiro lugar a posição social e, em seguida, para a maioria, a ocupação laboral. Neste caso particular, quando um Balmiki nasce, ele é automaticamente classificado como dalit e, de acordo com a tradição ocupacional, ele desempenhará funções de varredor.

Enquanto varredores, os Balmiki distribuem-se, profissionalmente, por funções diversas, existindo diferentes processos de empregabilidade para este grupo, sendo que a maioria das tarefas realizadas podem ser consideradas “impuras” ou “menores”, devido ao contacto com a impureza, resultante da poluição ritual associada à natureza das tarefas de varredor. Contrariamente às áreas rurais, a cidade tende a dissimular a segregação social de que são vítimas os Balmiki, estando integrados num regime laboral organizado, como é o caso do MCD (Municipal Corporation of Delhi) o que não mitiga, contudo, a sua inacessibilidade a outras funções.

Apesar do cenário apresentado, o crescimento da economia indiana e a consequente entrada do país nos principais circuitos económicos mundiais permitiu a localização de empresas privadas no interior das grandes metrópoles, que patrocinam a emergência de novos postos de trabalho direccionados às próprias exigências do mercado (Jodkha 2010: 41-48).

A expansão do mercado nacional conduziu a uma maior flexibilidade no que respeita à participação direta de grupos historicamente marginalizados. A multiplicidade dos sectores de atividade resultou na criação de diferentes programas de integração e reabilitação social dos dalits, encorajando a participação e empregabilidade de castas inferiores em regimes laborais organizados.

Todavia, tal como foi referido, a expansão económica enquanto motor de reabilitação social revelou-se, na realidade, uma nova forma de praticar a discriminação. O processo de distribuição de postos de trabalho e áreas de ocupação orientou-se segundo a lógica estrutural do sistema de castas, observado pela imutabilidade das ocupações tradicionais e entraves no acesso a cargos de chefia, como pude observar na minha pesquisa etnográfica. Nas palavras de Jodhka:

In urban areas, too, there is prevalence of discrimination by caste; particularly discrimination in employment, which operates at least in part through traditional mechanisms; Scheduled Castes are disproportionately represented in poorly paid, dead-end jobs. Further, there is a flawed, preconceived notion that they lack merit and are unsuitable for formal employment.

(Jodhka 2010: 42)

Alguns dos teóricos que aprofundaram estas questões (Srinivas in Gupta 2004, Thorat 2004) têm colocado a hipótese do possível enfraquecimento do sistema de castas através do processo de modernização característico das grandes cidades, uma vez que o empreendedorismo, segundo o modelo de privatização, segue uma lógica centrada no indivíduo e não tanto em grupos de pessoas, sendo que a casta perde algum impacto social. O sociólogo Surinder S. Jodhka durante a sua pesquisa realizada no Noroeste da Índia (2010) procurou analisar de que forma a urbanização constitui um fator relevante para a compreensão e interiorização da casta, cujos resultados provocam a emergência de diversas questões. Apesar de ter sido demonstrada a inclusão positiva de dalits dentro do mercado laboral, foi também possível antecipar a impossibilidade de mobilidade social através da economia, justificada pelas barreiras colocadas aos intocáveis na abertura dos seus próprios negócios ou na persistente empregabilidade destes grupos nos mercados laborais com as suas funções tradicionais.

No entanto, parece-me relevante esclarecer a ambiguidade presente na questão da “aparente” imobilidade social. Durante uma das visitas à área urbana de Munirka foi-me possível verificar a não obrigatoriedade da hereditariedade funcional da casta. Alguns elementos de uma das famílias entrevistadas, embora tenham correspondido ao padrão funcional da casta nas gerações anteriores, contrariaram, em simultâneo, a tradicional ocupação deste grupo, ao serem empregados em outros mercados laborais. Os filhos de Samanja (50 anos) e Kailash Balmiki (64 anos), Dinesh e Singh, trabalham em cantinas governamentais (Jawaharlal Nehru University) e

as filhas, Pupsa e Rani, conquistaram a possibilidade de gerir o seu próprio negócio, um salão de beleza, onde cumprem diferentes atividades ligadas ao cuidado e cosmética feminina, ou seja, começa a existir uma lenta transformação.

A alteração do paradigma tradicional na distribuição de trabalho foi possível, primeiro, devido ao facto de possuírem um nível de escolaridade mais elevado (até ao sexto ano) e devido, também, à flexibilidade e heterogeneidade urbana. Ainda assim, estes dados não dissipam ou atenuam a expressividade da casta na organização social hindu. Em conversa, as interlocutoras, Pupsa e Rani, admitiram ter conseguido elevar-se economicamente mas confessaram que a divulgação da casta de pertença dificultaria a prosperidade do negócio.

“If I tell to my costumers that I’m a Balmiki, nobody will come to my saloon”.

Pupsa, 50, Chattarpur Village

Este é um dos exemplos que reflete as incongruências entre a discriminação a nível social e a tolerância a nível laboral porque, embora permitam a saída das tradicionais ocupações da casta, na esfera laboral, a conotação pejorativa associada aos dalit dificulta a possibilidade de mobilidade social. Não quer isto dizer que um Balmiki seja necessariamente um varredor, mas que a aceitação da sua empregabilidade noutros sectores é ainda vacilante.

O dinamismo urbano parece esbater a separação física entre as castas, uma vez que o dinheiro passa também a intervir na distribuição de emprego e pessoas, tendência que parece sugerir uma justificação da noção “operacional” societal do hinduísmo e não tanto como uma manifestação religiosa. Esta perceção durante o trabalho de terreno revelou-se através das entrevistas com os interlocutores que concordaram com a “imutabilidade” do sistema como forma de manter a ordem social.

A maioria dos meus interlocutores encontra-se empregada pela MCD e não apresenta, segundo as suas declarações, grandes problemas no que respeita ao relacionamento profissional hierárquico, isto é, as castas superiores chefiam os grupos inferiores, os quais evidenciaram, no entanto, dificuldades inerentes ao trabalho que executam, como problemas respiratórios associados à quantidade de sujidade produzida pela população de Nova Deli.

Enquanto trabalhadores públicos, os varredores beneficiam de algumas condições laborais importantes, como alimentação, licença de maternidade, uniformes, entre outros,

enquanto os Balmiki que trabalham ao nível privado se encontram condicionados por imposições arbitrárias, sem que haja regulamentos ou normas laborais previamente definidas.

2. “Limpar” como prática do quotidiano: oportunidade ou bloqueio?

A sociedade indiana é caracterizada por múltiplas formas de exclusão que colocam barreiras à mobilidade social derivada da privatização do mercado laboral. A partir de diversas pesquisas realizadas, alguns investigadores (Thorat and Newmen 2009, Keck e Sikkink 1998) procuraram perceber de que forma a globalização e o emprego preveem a distribuição dos postos de trabalho e o modo como os dalits estabelecem a sua identidade em grandes cidades.

A prática da discriminação comporta entraves ao exercício dos direitos sociais e económicos, quando analisada no interior da casta. Mais do que isso, as restrições impostas à mobilidade social refletem-se em vários domínios da esfera pública como o emprego, o crédito, o capital e outros serviços necessários à atividade empresarial ou educacional.

The exclusion of caste or practice of untouchability is reflected in the inability of individuals, coming from lower castes, to interact freely and productively with others, inhibiting their participation in economic, political and social community.

(Thorat and Newmen 2009: 52)

Traduz-se por imobilidade social, dentro do contexto económico-financeiro, a segmentação do mercado e a delimitação de ocupações fixas para estes segmentos, sem possibilidade de progressão. Isto significa que processos como o dinamismo urbano e a expansão de mercados tendem a distribuir o trabalho sem que haja grandes alterações ao padrão tradicional da casta.

Srinivas (1995) é outro dos autores que analisou a mutabilidade ocupacional e económica das castas, através da consciencialização dos dalit (então designados por intocáveis) dos seus poderes e direitos dentro da política democrática. Anteriormente, quando as aldeias eram caracterizadas por um regime económico fechado, a hierarquia era expressa localmente através da ênfase do poder político e económico. Mais tarde, como argumentou o autor, com a introdução da mobilização democrática e a consequente urbanização, as castas podem expressar livremente as suas identidades, mesmo que decidam não as manifestar.

A questão coloca-se nos mecanismos inerentes à renúncia a essa manifestação, ou seja, se a decisão de omitir uma identidade resulta de um processo espontâneo ou está subordinada a outros condicionalismos. Por outras palavras, esta possibilidade faria sentido a partir do momento em que um intocável escolhe ser um dalit deliberadamente ou se, pelo contrário, se encontra impossibilitado de escolher. Como foi frisado diversas vezes ao longo do texto, a casta é estabelecida segundo uma lógica ritual e hereditária que é determinada pelo nascimento e perpetuada pelo próprio sistema. Pode-se depreender, assim, que a ocultação da identidade de um dalit resulta das implicações sociais associadas à pertença da casta e não de uma escolha propositada, como observei na investigação etnográfica e desenvolverei de seguida.

A casta é o motor da organização social hindu e manifesta-se também através da ocupação profissional. Um dos exemplos que confirma esta monitorização do sistema pela função ocupacional é que mesmo em casos de emancipação laboral, como o dos intocáveis que tornaram possível a concretização de um negócio particular, o próprio público-alvo dessas atividades diz respeito a indivíduos de castas inferiores, reproduzindo um mercado fechado e cíclico. A partir do momento em que a identificação com uma casta “inferior” condiciona negativamente a expansão de negócios geridos por dalit, a identidade da casta pode, ela mesma, ser um potencial bloqueio à mobilidade social.

Todas as características intrínsecas à urbanização tendem a mascarar a ideia ilusória de equidade social. No entanto, quando analisadas detalhadamente, é possível identificar a presença de práticas discriminatórias contra intocáveis, mas aplicadas segundo outros padrões, onde a intocabilidade não é direta ou evidente mas socorre-se de outros elementos para ser exteriorizada. Um dos exemplos que justifica este argumento reflete-se no facto de todos os varredores entrevistados pertencerem a grupos de dalits.

A flexibilidade social que pode ser associada à cidade é, na realidade, mais uma forma de fechar as castas no seu interior. Esta realidade advém do problema social que atravessa a própria Índia: a segmentação de grupos segundo um padrão ideológico orientado não só pelos hindus mas também pelo governo. Como? Os Balmiki trabalham como varredores, limitados no acesso a outros lugares do governo, o que pode ser justificado pelas fracas qualificações e a noção de distribuição ritual, também no que respeita ao emprego. Por exemplo, a insistência na ocupação laboral tradicional contradiz o direito constitucional que diz respeito à igualdade de oportunidades, dadas as responsabilidades das entidades patronais às quais se devem as contínuas

incongruências entre a teoria e a prática.

Ao mesmo tempo, a consciência social hindu sobre o sistema de castas e os processos de transformação associados à urbanização refletem alguns paradoxos no que respeita à reprodução do sistema. Um brâmane não aceita comer no mesmo lugar que um dalit a fim de assegurar o princípio puro *versus* impuro mas, ao mesmo tempo, é impossível controlar o contacto social dos seus filhos. Por exemplo, quem são os colegas da escola? Com quem brincam, estudam ou partilham alimentos? São estas contradições que reforçam o papel potencialmente inovador e transformador da cidade dentro do sistema de castas.

É importante lembrar que a corrupção é outro dos problemas estruturais que persiste em manter o progresso da Índia em lista de espera. O sistema hindu divide a sociedade segundo particularidades de extrema rigidez, de acordo com as quais cada membro se encontra contemplado e posicionado de acordo com a lógica do puro e impuro. Não obstante, é importante perceber que o hinduísmo não é o cerne da questão, pois a casta é primeiramente social e só depois religiosa, sendo através da ideologia hindu que o sistema ganha forma e se reproduz.

É importante referir Ambedkar, que, acreditando ser a religião o motivo da divisão humana, se converteu ao budismo (Sangeeta Mall 2008: 20-22), partindo da percepção de que a casta representava um fenómeno exclusivamente hindu. No entanto, a experiência de castas inferiores dentro do cristianismo, islamismo e sikhismo na Índia tem desacreditado a sua teoria. Em termos claros e sintéticos, a casta baseia-se na opressão e segregação, fatores que excluem o indivíduo e se baseiam no conceito de grupo de forma a reproduzir um círculo social minado por preconceitos e alimentado por estereótipos, como é o caso de dalits ou das mulheres.

Consequentemente, o hinduísmo não pode ser “varrido” da sociedade, o que torna problemático o desaparecimento do sistema da própria consciência social indiana. Para uma lógica social equitativa é presumível a necessidade de penalizar a prática da intocabilidade, porém é igualmente pertinente afirmar que a erradicação de atitudes discriminatórias contra os intocáveis não passa apenas por uma ação formal ou legislativa. Porquê? Porque apesar da penalização formal contra a intocabilidade prevista na constituição indiana, ela continua a existir.

É claro o papel da urbanização enquanto possível solução, uma vez que ela propicia a divulgação de políticas democráticas que promovem as ideias emancipatórias, pensando em pessoas e não em castas ou grupos ideológicos. Mas não basta promover um acesso equitativo

aos serviços por parte de empresas, é igualmente necessária a igualdade na distribuição de recursos, tendo em conta as especificidades e vulnerabilidades próprias da casta ou de categorias sociais. Por exemplo, maiores benefícios fiscais para famílias mais carenciadas, programas de reabilitação para mulheres vítimas de violência, entre outros. As sociedades onde dominam o capitalismo e a privatização podem influenciar a mudança da consciência social que caracteriza o sistema de castas, uma vez que os seus elementos constitutivos poderão ser orientados no sentido do indivíduo.

De qualquer modo, apesar de a Índia estar a evoluir nesse sentido, há ainda imensos desafios a ultrapassar no campo da casta, para o qual creio que a presente dissertação pode ser um contributo.

3. Tecer mudanças

Como foi descrito nos capítulos anteriores, é possível assumir a sociedade indiana como um mapa de paradoxos extremamente interessante do ponto de vista antropológico. Enquanto fração religiosa dominante, a espiritualidade hindu representa uma das grandes referências da Índia, no entanto, tendo em conta as referências bibliográficas referidas e a minha pesquisa etnográfica, a mesma encontra-se monopolizada pelas elites que exercem o seu domínio através de mecanismos de poder e influência social. Ainda que a constituição indiana formalizasse a “limpeza” de atitudes discriminatórias contra intocáveis, as hierarquias locais tendem a perpetuar a sua existência insistindo na segregação e exclusão dos grupos menores ou “impuros”.

A considerada maior democracia do mundo, como tem sido descrita a Índia, encontra-se cheia de disparidades sociais devido à relação estreita entre o sistema de castas e a política, reproduzindo incessantemente o sistema de castas e a separação entre as diversas camadas sociais.

A impossibilidade de criar uma teoria estanque sobre o sistema de castas ou a cultura indiana resulta da multiplicidade de identidades culturais existentes no país. Não se trata da diversidade de religiões mas antes da variedade de crenças, rituais ou cerimónias que se encontram integradas na fé, reproduzidas na exaltação e projeção de determinadas práticas culturais.

A Índia é, atualmente, um país em ascensão, onde o conhecimento tecnológico e científico tem contribuído positivamente para o crescimento da economia local e sua expressão nos principais mercados mundiais (Dube 1990: 117-139). Todavia, as condições sobre as quais opera o desenvolvimento nacional correspondem à preservação das práticas sociais e culturais indianas, que implicam a sobrevalorização de alguns grupos face à subalternização de outros, tais como os intocáveis e as mulheres, em especial devido à tensão existente entre as diversas castas.

A discriminação por casta opera através da determinação dos direitos sociais e económicos de um indivíduo segundo os conceitos de nascimento e hierarquia. De acordo com o discurso de alguns Balmiki, a impossibilidade de mobilidade social impõe restrições em vários domínios quotidianos como a questão da propriedade, emprego, crédito, capital e outros serviços necessários à atividade empresarial ou educacional. O que significa que a discriminação de casta, ou seja, a prática da intocabilidade, reflete-se na impossibilidade de os indivíduos vindos de castas inferiores interagirem livremente e produtivamente com outros de castas hierarquicamente superiores, impedindo a sua participação na vida económica, política e social do país. Como resultado desta noção de imobilidade social, não só se produz a manutenção do sistema hierárquico hindu como também se influencia a segmentação do mercado e a predominância de ocupações tradicionalmente fixadas, de que são exemplo os Balmiki.

A assunção de que uma certa profissão é hereditária e característica de uma casta é vista como uma condicionante em termos de mobilidade social e, por conseguinte, como uma limitação em termos de poder político e estatuto social. Para além deste fator, é necessário ter em atenção a natureza das funções desempenhadas por esta casta. De acordo com a gradação hierárquica fundada na oposição binária entre puro e impuro, os Balmiki situam-se na base do sistema correspondendo à escala máxima de impureza, onde a ocupação profissional é igualmente “impura”, ou seja, enquanto intocáveis eles devem lidar com a sujidade (impureza), neste caso, como varredores.

Tendo em conta o contexto histórico deste grupo, referido nos capítulos anteriores, a consciencialização da situação periférica dos Balmiki, também considerados Banghi pelos grupos superiores mas não por eles próprios, como foi explicitado no capítulo 2, resultou no surgimento do movimento nacional de diversos Safai Karamcharis, organizações não-governamentais destinadas à integração e reabilitação de coletores de excrementos humanos,

bem como à proteção dos varredores. A sua ação, nomeadamente em Nova Deli, desenrola-se em torno da localização de práticas ligadas à recolha manual de dejetos e, por conseguinte, à desumanização e exclusão destes grupos.

Mesmo após 55 anos de independência, há vários grupos de pessoas que ainda se encontram à margem do desenvolvimento. As castas inferiores vivem segundo padrões periféricos no que respeita à equidade económica e social eticamente desejável, sendo impedidas de terem os mesmos direitos civis que os outros grupos.

O trabalho de saneamento, ainda que necessário à manutenção da limpeza do país, reflete-se na prática do sistema de castas, uma vez que corresponde à ocupação profissional dos dalits e, talvez por esta razão, o desenvolvimento tecnológico ligado à melhoria das infraestruturas de saneamento é ainda precário e insuficiente dada, também, a extensa população do país. Isto porque, devido à falta de instalações sanitárias, em centros urbanos ou áreas rurais em desenvolvimento, os moradores dos bairros de lata, como os dalits, tendem a utilizar as ruas e calçadas para a defecação pública. Enquanto varredores ou responsáveis pela limpeza pública, os Balmiki são “forçados” a limpar os excrementos humanos mesmo que não sejam reconhecidos, por lei, como coletores²⁴.

De acordo com a lei de 1933²⁴ as tarefas relacionadas com a limpeza manual de dejetos envolve as latrinas comunitárias e as individuais, da qual fazem parte não só os empregados totalmente envolvidos na recolha mas também os que estão parcialmente ligados a estas funções, como será o caso dos trabalhadores sanitários e ainda os varredores. Porém, esta definição parece ser incipiente se analisarmos a totalidade das infraestruturas sanitárias, onde estão representados os esgotos, as fossas sépticas, as casas de banho públicas ferroviárias e, por conseguinte, os caminhos-de-ferro.

²⁴Relatório realizado pelos Safai Karamchari, intitulado “Empowerment of Scheduled Castes (SCs) for the Eleventh Five-Year Plan (2007-2012).

Como forma de atenuar os problemas estruturais ligados a esta questão, o governo disponibilizou lotes específicos de terra para a defecação pública²⁵. Ainda que a lei aprovada em 1993 corresponda a uma diligência do governo, o saneamento deve ser uma responsabilidade de cada estado, que, tendo em conta os critérios de densidade populacional e os recursos disponíveis, deve reconhecer a necessidade de reajustar as infraestruturas às necessidades locais.

Para assegurar o cumprimento das disposições legislativas, existem várias organizações, de que é exemplo o movimento Safai Karamchhari, que procuram facilitar e assegurar aos grupos de coletores/varredores o acesso aos seus direitos e a manutenção de uma vida digna.

Outro dado interessante é a presença significativa das mulheres em trabalhos relacionados com o saneamento. Quer em áreas rurais quer em zonas urbanas, a limpeza pública é maioritariamente praticada por mulheres dalit. A justificação para esta realidade encontra-se intrínseca ao estatuto que a mesma assume dentro da sociedade indiana e que foi explorado no capítulo 3.

As relações de poder patriarcais encontram-se também ligadas à ocupação da casta e, por esta razão, as mulheres estão mais facilmente sujeitas à exploração e discriminação social, pois além de assumirem uma posição de subalternização face ao domínio masculino, estão também condicionadas pelo grupo de pertença, a casta.

Como consequência das suas funções laborais, os Balmiki trabalham sob condições anti-higiénicas, sem grandes equipamentos de segurança, das quais resultam diversas doenças respiratórias e dermatológicas.

“I am doing the same work as my mother. I never tried to perform other types of work because I belong to the untouchable castes. I used to wear a cover face because sometimes I get some difficulties to breathe”.

Pupsa, 50, Chattarpur Village

²⁵The Employment of Manual Scavengers and Construction of Dry Latrines Prohibition.

De facto, não existe nenhuma norma legal que obrigue os Balmiki a desempenhar a ocupação tradicional da casta, contudo, a própria estrutura social tende a reproduzir a intocabilidade, limitando o acesso destes grupos a outro tipo de empregos. A influência e o estatuto das castas dominantes demonstra a rigidez das barreiras sociais que separam as diversas camadas sociais, não só em termos de poder e presença política ou económica, mas também em termos de mobilidade social. Depreende-se, portanto, que a natureza dominante da casta está embebida por factores sociais que condicionam a empregabilidade dos dalits a nível local. A melhoria de condições laborais que poderá registar-se, no que respeita aos Balmiki, é a proibição de tarefas relacionadas com a recolha manual de excrementos humanos e a subsequente substituição por funções de limpeza com equipamentos apropriados, havendo um reforço na melhoria das próprias infraestruturas de saneamento.

De acordo com a minha observação etnográfica, a discriminação e a injustiça dentro do grupo dos Balmiki em Nova Deli é ainda verificável, especialmente no que respeita à distribuição laboral, como foi anteriormente descrito. Contudo, existem prescrições legais e vários planos de desenvolvimento²⁶ que trouxeram impactos positivos e negativos a estes grupos.

Se, por um lado, a ocupação tradicional de recolha de excrementos humanos foi formalmente abolida, por outro, o sistema persiste em aprisionar as castas inferiores em empregos considerados “menores”, sem que haja outras alternativas. Muitas vezes, os dalit têm que lidar com o desemprego, a violência e a discriminação. Como foi também referido, as hierarquias locais de casta tendem a sobrepor-se às medidas anunciadas formalmente.

De acordo com Ambedkar, a doutrina da desigualdade é o núcleo da ordem social hindu (in Bhardwaj 2002: 5), uma vez que a divisão hierárquica do trabalho está associada aos direitos sociais, religiosos e económicos de cada casta, baseados nos princípios de endogamia, comensalidade e ocupação profissional.

²⁶De acordo com a constituição indiana, “Under the 73rd constitutional amendment the government has ensured the participation of scheduled castes, scheduled tribes and women in the local governance as 33% of seats are reserved for SCs/ STs and women in Panchayat institutions” (The Constitution of India, 1949).

Relativamente à mulher dalit, a sua representação no contexto da esfera política é bastante minoritária, como é o caso das mulheres indianas em geral. A experiência da discriminação contra mulheres dalit está também presente no interior do governo. Como as castas dominantes detêm a quase totalidade de representação em partidos políticos, estas mulheres têm pouca oportunidade de representar politicamente a sua casta.

A possível resolução destas questões passa obrigatoriamente pelo envolvimento dos dalits a um nível político e estatal, de forma a mobilizar os diferentes movimentos locais a consciencializar os diversos grupos dos seus direitos. Esta abordagem deverá ter em consideração a intersecção entre as várias formas de discriminação social, onde não cabe somente a violação dos direitos humanos mas todas as formas de violência e segregação que operam contra os dalits, em especial contra as mulheres.

É também necessário que diferentes governantes e políticos revejam as leis e políticas relacionadas com a empregabilidade dos dalits, nomeadamente os Balmiki, para que estes possam escolher e candidatar-se livremente a diferentes tipos de trabalho fora da configuração tradicional da casta. Neste ponto, é importante que as ONG's locais assistam e apoiem estas pessoas no sentido de as reabilitarem socialmente, contribuindo para o emprego em profissões dignas. Um especial cuidado deve ser tido em conta quando se trata de mulheres dalit, uma vez que as mesmas se encontram mais fragilizadas devido à posição social que ocupam.

A consciencialização destas organizações e movimentos, relativamente às necessidades das mulheres dalit, deve incluir a noção de que o combate aos mecanismos de dominação ideológica não pode ser apenas uma medida legislativa, é igualmente necessário mobilizar outras castas para o reconhecimento dos seus direitos. Como? Através da participação de mulheres dalit nas esferas social, política e económica.

Considerando o sistema hierárquico das castas um problema social é necessário que a sua reconfiguração passe igualmente por uma solução social, que deverá atuar segundo a consciencialização da necessidade de reconfigurar o sistema, tornando a sociedade indiana uma unidade de equidade social.

Conclusões

Antes de tecer as considerações finais sobre a presente tese, cabe-me admitir a impossibilidade de revelar uma experiência analítica linear. A razão pela qual a conclusão não poderá ser tida como uma perspectiva encerrada deve-se a diversos factores, sejam eles de cariz espacial, temporal ou contextual (como informação insuficiente sobre o terreno etnográfico). Todavia, a experiência do trabalho de campo descrita ao longo deste texto permite-me apresentar algumas notas conclusivas.

Procurei apresentar uma síntese do trabalho desenvolvido recorrendo a exemplos da interação com o meu “objecto” de estudo. Preciso de sublinhar que as minhas conclusões se baseiam numa amostra localizada e que não pode ser aplicada à globalidade do grupo em análise e, muito menos, a outras castas de dalits. Por fim, gostaria de produzir uma pequena auto-avaliação onde apreciarei, de modo mais pessoal, o trajeto etnográfico em Nova Deli.

A elaboração do projeto começou por ser definida *a priori* mas apenas ganhou contornos já no terreno, onde foi possível delimitar o objecto e defini-lo segundo o objectivo do estudo. Uma vez que a temática do sistema de castas se define pela complexidade que encerra, as fronteiras do grupo em análise revelaram-se por vezes ténues. A variação geográfica, linguística, e também social demonstrou que os Balmiki não podem ser analisados apenas segundo uma perspectiva. Ao definir o universo de análise a partir de elementos comuns como o género, a profissão, a orientação religiosa ou a zona geográfica foi-me possível obter alguns elementos importantes mas, ao mesmo tempo, verifiquei uma heterogeneidade significativa no estudo antropológico das mulheres Balmiki.

A conjuntura social repercutida no meu objecto de estudo obrigou à análise do percurso social protagonizado por esta casta dos dalits. O estudo do *background* cultural e social deste grupo permitiu-me perceber de que forma se delineou o seu trajeto histórico até ao momento. Considerando Nova Deli como o quadro espacial envolvente, foi igualmente importante ter em atenção as condições subjacentes a uma análise etnográfica realizada numa metrópole. A dispersão de pequenos núcleos familiares de Balmiki revelaram que, ainda que existisse uma relação com o estatuto tradicionalmente adscrito a este grupo pela sociedade a que pertence, ocorreram algumas transformações, nomeadamente na condução de rituais por mulheres e ao

nível de convenções de género. Embora algumas famílias tenham defendido a assimetria de género, outras admitiram que as mulheres e os homens devem beneficiar de uma igualdade de oportunidades.

O foco analítico no grupo de mulheres Balmiki teve como propósito não só perceber em que aspetos os dalit se relacionam com as outras castas, mas também dar conta de uma duplicação neste relacionamento, ou seja, perceber se a categoria de género pode ser significativa na discriminação social da casta. Assim, procedi à separação entre a esfera pública e a esfera privada, concluindo que, independentemente do contexto em que a mulher Balmiki está inserida, ela encontra-se substancialmente em desvantagem face ao domínio masculino. Mais ainda, a segmentação do contexto em fragmentos narrativos, como o espaço da casa, da família ou do trabalho permitiu reforçar a noção dessa dupla marginalização, social e de género.

Enquanto intocáveis, e uso o termo para me referir sobretudo a uma questão de impureza ritual, os Balmiki encontram-se divididos segundo uma lógica de segregação social: existem pequenos núcleos de famílias distribuídas nas zonas periféricas da capital e, na sua maioria, a executarem o mesmo tipo de trabalho – varrer as ruas. A própria empregabilidade deste grupo concentra-se substancialmente na MCD (Municipal Corporation of Delhi), onde a execução de tarefas relacionadas com a limpeza e manutenção do espaço público se concentra nos Balmikis.

Contrariamente às áreas rurais, a cidade permite dissimular a segregação social de que são vítimas os Balmiki, estando integrados num regime laboral organizado, como é o caso do MCD, um organismo público, o que não mitiga, contudo, a inacessibilidade a outras funções. No entanto, a tendência para a hereditariedade da atividade ocupacional do sistema de castas indiano relativa a castas de dalits, revela-se como um entrave à aproximação e integração de grupos fora da tradicional ocupação da casta. O processo de distribuição de postos de trabalho e áreas de ocupação orientou-se segundo a lógica estrutural do sistema de castas, observado pela permanência das ocupações tradicionais e por entraves no acesso a cargos de chefia. Efetivamente, durante a pesquisa, diversos interlocutores admitiram as dificuldades em aceder a outros tipos de ocupação, sendo dominante o modelo de hereditariedade profissional.

Este é um dos exemplos que reflete as incongruências entre a discriminação a nível social e a tolerância a nível laboral porque, embora legalmente seja possível a saída das tradicionais

ocupações da casta, a associação tradicional da casta com uma determinada profissão dificulta a mobilidade social. Não quer isto dizer que um Balmiki seja exclusivamente um varredor, mas que a aceitação da sua ocupação noutros sectores é ainda reticente.

É possível então afirmar que a própria imobilidade social dos indivíduos que, embora designados por dalits no plano político, são de facto tratados como intocáveis pelas outras castas, reflete-se dentro do contexto económico-financeiro onde a segmentação do mercado e a delimitação de ocupações fixas para estes grupos específicos é ainda uma realidade na Índia atual. Isto significa, repito-me, que processos como o dinamismo urbano e a expansão de mercados tendem a distribuir o trabalho sem que haja grandes alterações ao padrão tradicional das castas de baixo estatuto.

A diferenciação e separação entre castas não ocorre, pois, somente ao nível do mercado laboral. Muitas vezes, o próprio sistema é apoiado por instituições sociais que regulam a associação da casta juntamente com a distribuição espacial, educacional, laboral e social. Por exemplo, durante o trabalho de campo foi possível verificar que a localização periférica dos grupos inferiores é também ela fechada, não havendo oportunidade de contacto social com castas superiores, o que parece corroborar a ocultação das existentes práticas discriminatórias.

Tendo em conta a bibliografia consultada, depreendo que tanto os dalit como as mulheres foram sendo, ao longo da história, repelidos para uma posição secundária e marginal. Todavia, a partir dos dados etnográficos recolhidos, foi possível assistir a uma alteração/ transformação no papel social e cultural dos grupos considerados “marginais”. Um dos exemplos curiosos que justifica esta afirmação prende-se com o caso de Seema Balmiki, uma viúva que assumiu o papel tradicionalmente atribuído ao homem e que é responsável pela condução do agregado familiar e das cerimónias rituais.

Do mesmo modo, há que ter em atenção as mudanças sociais ocorridas na sociedade indiana. A aposta na educação e qualificação das mulheres tornou-se uma preocupação social e cada vez mais as jovens são educadas neste sentido. Ao longo do trabalho de campo foi também aferido que é sobretudo nas gerações mais velhas que as mulheres Balmiki executavam trabalhos considerados indignos, dos quais é exemplo a recolha de excrementos humanos.

Na verdade, apesar de a prática de recolha manual de dejetos humanos ter sido oficialmente abolida em 1993, os recentes relatórios publicados pela Safai Karamachari Andolan revelaram que ainda é possível encontrar os designados *scavengers* em algumas áreas rurais e urbanas da Índia, nomeadamente no Gujarat. Ainda que em Nova Deli não houvesse registado nenhum caso semelhante, a recolha de elementos bibliográficos sobre o movimento de erradicação dos coletores manuais permitiu construir uma narrativa história de discriminação e segregação social no que respeita a este grupo.

Conclui-se então que os avanços tecnológicos e o processo de urbanização trouxeram outras possibilidades de mudança no que respeita ao sistema de castas indiano, diferentes e, provavelmente mais apropriadas, do que as políticas governamentais implementadas. Além disso, o anonimato associado à vida nas grandes metrópoles, tende a atenuar as fronteiras entre as diferentes castas, o que se reflete na abertura de novas possibilidades de inserção e integração de grupos subalternos.

A própria estrutura social do país encontra-se cercada de mecanismos que bloqueiam esta autonomia, como é exemplo o quadro laboral referido, a distribuição espacial dos grupos, o papel atribuído ao género, entre outros. Os resultados obtidos pela minha experiência de campo parecem corroborar a perspectiva de que o sistema de castas é um problema de consciência social, o que exige uma mudança também social. A questão não passa apenas por analisar as especificações do sistema, mas por perceber a enraizamento do sistema na própria consciência social indiana.

.....

Afim de complementar as conclusões acima consideradas, procuro também acrescentar uma perspectiva auto-reflexiva. Abstraindo-me da minha incipiente experiência de trabalho de campo etnográfico, acredito ser importante referir que a investigação desenvolvida em Nova Deli revelou-se extremamente estimulante e resultou numa enorme aprendizagem, quer em termos académicos, quer pessoais.

A distância entre o estudo bibliográfico e a experiência de terreno foi crucial na definição do objecto de estudo e, por conseguinte, na sua análise. Se o conhecimento *a priori* do sistema de castas refletiu a complexidade inerente à estrutura social indiana, a investigação etnográfica

comprovou a dificuldade de encontrar um desfecho científico imune a objecções. O que a realidade do trabalho de campo veio a comprovar foi, exatamente, a necessidade de empregar uma atitude reflexiva permanente e constante. Isto porque, particularmente no meu caso, todos os detalhes contaram para o enriquecimento da análise etnográfica e, obviamente, para o seu entendimento.

Um dos grandes questionamentos que me acompanhou nos seis meses de terreno foi tentar perceber de que modo e, segundo que aspetos, este trabalho poderia ser uma mais-valia para a Antropologia, ou seja, até que ponto este projeto poderia revelar-se um contributo para a bibliografia disponível sobre o sistema de castas e para os estudos indianos. Todavia, não foi minha intenção direta procurar inscrever este trabalho em alguma escola ou teorização antropológica específica, ainda que o tema do projeto esteja ligado aos estudos subalternos e a teoria pós-colonial indiana.

Outra das minhas grandes preocupações resultou do olhar distanciado no terreno. Na realidade, as questões sociais da Índia sempre me foram alheias até procurar compreender em que desdobramentos a estrutura social indiana é condicionada pelo sistema de castas. Devo confessar que, por vezes, o olhar distanciado que insistentemente procurei confundia-se com as minhas próprias referências culturais e sociais. O modelo hierárquico das castas com o qual não estava familiarizada revelou-se, em determinados aspetos, confuso e incongruente. Porque se, por um lado, existe uma hierarquia organizacional subjacente ao sistema, por outro existem diferentes especificidades que se prendem com fatores temporais e espaciais. Por exemplo, a performance de cerimónias religiosas dos Balmiki difere de estado para estado, bem como a organização social deste grupo. No entanto, o foco do meu projeto corresponde essencialmente à realidade da amostra recolhida de Nova Deli e não pode ser tomada como uma generalização deste grupo.

Compete-me igualmente refletir sobre o modo como foi conduzida a pesquisa. A inexperiência de terreno bem como a ausência de apoios institucionais que conduzissem o trabalho a conclusões mais objetivas são elementos que podem atribuir à minha análise uma dimensão algo subjetiva.

A dimensão alargada do tema desta dissertação não poderia ser moldada pela dados etnográficos recolhidos. Apesar da leitura de diversos autores e modelos teóricos sobre o sistema de castas indiano, foi-me impossível desenhar um quadro que englobasse as diversas e distintas perspetivas sobre o tema.

Ainda assim, defendo os resultados da pesquisa, tanto os etnográficos como os menos etnográficos, os quais contribuíram para o meu amadurecimento académico e, substancialmente, para o meu crescimento pessoal, reforçando a já existente noção de que a antropologia não pode ser vista apenas como um campo das ciências sociais mas como a possibilidade de alargar horizontes a um nível pessoal.

Bibliografia

Fontes Impressas

Assayag, Jackie (2001), *L'Inde. Désir de Nation*, Paris, Odile;

Babb, Lawrence A. (1975), *The Divine Hierarchy: Popular Hinduism in Central India*, Nova Iorque, Columbia University Press;

Béteille, A. (1996), “Caste in Contemporary India”, in C. J. Fuller, (org.). *Caste Today*, Deli, Oxford University Press;

Béteille, A. (1996), “The Mismatch between Class and Status”, in *The British Journal*, vol. 47, nº 3, edição especial, pp. 513-525;

Bhabha, H. (1987), “Of mimicry and man: the ambivalence of colonial discourse”, in Annette Michelson, *October: The First Decade (1976-1986)*, Cambridge, Cambridge MIT Press, pp. 317-325;

Bhardwaj, Anil (2002), *Welfare of scheduled castes in India: Gandhi's social approach: Ambedkar's political approach, constitutional safeguards, schemes for welfare of scheduled castes*, Nova Deli, Deep & Deep Publications;

Bouglé, Célestin (1927 [1908]), “Introduction”, in Célestin Bouglé, *Essais sur le Régime des Castes*, Paris, Alcan;

Butler, Judith (1990), *Gender Trouble: Feminism and the subversion of Identity*, Nova Iorque e Londres, Routledge;

Chakrabarty, Dipesh (2000), “Postcoloniality and the Artifice of History”, in Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton e Oxford, Princeton University Press, pp. 27-46;

Chatterjee, Mary and Ursula Sharma (2003), *Contextualising Caste. Post-Dumontian Approaches*, Nova Deli, Rawat Publications;

Chaterjee, Partha (1999), “The Nationalist Resolution of the Women’s Question”, in Sangari, Kumkum e Sudesh Vaid (orgs.), *Recasting Women: Essays in Colonial History*, Nova Deli, Raj Press;

___ (1989), “Colonialism, Nationalism, and the Colonized Women: the Contest in

India”, in *American Ethnologist*, nº 16, pp. 622-33;

_____ (1994 [1989]), “Caste and Subaltern Consciousness”, in Ranajit Guha (org.), *Subaltern Studies VI. Writings on South Asian History and Society*, Nova Deli, Oxford University Press, pp. 169-209;

_____ (1997), *A Possible India: Essays in Political Criticism*, Deli, Oxford University Press;

Chaturvedi, Vinayak (2000), *Mapping Subaltern Studies And The Postcolonial*, Londres, Verso;

Cohn, Bernard S. (1996), *Colonialism and its Forms of Knowledge. The British in India*, Princeton, Princeton University Press;

Dasgupta, Kalpana (1976), *Women on the Indian Scene*, Nova Deli, Abhinav Publications;

Dirks, Nicholas B. (1995 [1992]), *Colonialism and Culture*, Ann Arbor, The University of Michigan Press;

Dube, Shyama C. (1990), *Indian Society*, Nova Deli, NBT;

Dubois, J. A. (1906), *Hindu manners, customs and ceremonies*, Oxford, Clarendon Press;

Dumont, Louis (1992 [1966]), *Homo Hierarchicus: O Sistema das Castas e as suas Implicações*, São Paulo, Edusp;

Fruzzetti, Lina e Rosa M. Perez (2002), “The gender of the Nation: allegoric feminity and women’s status in Bengal and Goa”, in Perez, R. M. e Carvalho, Clara. org. *Mirrors of the empire*, Oeiras, Celta Editora, pp. 41-58;

Fuller, Christopher J. (1996), “Introduction: Caste Today”, in Christopher Fuller (org.), *Caste Today*, Nova Deli, Oxford University Press, pp. 1-31;

Ghosh, Niranjan (1988), *Role of Women in the Freedom Movement in Bengal*, Calcutá, The Parrot Press;

Goldman, Robert P. (1990), *The Ramayana of Valmiki: An Epic of Ancient India*, Princeton, Princeton University Press;

Guha, Ranajit (1983), *Elementary Aspects of Peasant Insurgency*, Deli, Oxford University;

- Gupta, Dipankar (2000), *Interrogating Caste. Understanding Hierarchy & Difference in Indian Society*, Deli, Penguin;
- ____ (2004) "Introduction: The Certitudes of Caste: When Identity Trumps Hierarchy", in Dipankar Gupta (org.), *Caste in Question. Identity or Hierarchy*. Londres, Sage;
- ____(2005), "Caste and Politics: Identity Over System", in *Annual Review of Anthropology*, vol.34, pp.409-427;
- Hussain, Yasmin (2005), *Writing Diaspora. South Asian Women, Culture and Ethnicity*, Empshire, Ashgate;
- Inden, Ronald (1992 [1990]), *Imagining India*, Oxford, Basil Blackwell;
- Jaffrelot, Christophe (2000), "Sanskritization vs. Ethnicization in India: Changing Identities and Caste Politics Before Mandal", in *Asian Survey*, Vol. 40, pp?
- Jain, Jasbir (2002), "Gender and Narrative: an Introduction", in Jasbir Jain (org.), *Gender and Narrative*, Nova Deli, Rawat Publications;
- Jeffery, Patricia and Amrita Basu (1998), *Appropriating Gender: Women's Activism and Politicized Religion in South Asia*, Nova Iorque, Routledge;
- Jodkha, Surinder S. (2010), "Dalits in Business: Self-Employed Scheduled Castes in North-West India", *Economic & Political Weekly*, Vol. 45 (11), pp. 41-48;
- Karlekar, Malavika (1991), *Voices from Within: Personal Narratives of Nineteenth-Century Bengali Women*, Nova Deli, Oxford University Press;
- Katrak, Ketu (2006), *Politics of The Female Body. Postcolonial Women Writers of the Third World*, Londres, Rutgers University Press;
- Keck, M. e K. Sikkink (1998), *Activists beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*, Ithaca, Cornell;
- Lamb, Sarah (2000), *White Saris and Sweet Mangoes: Aging, Gender and Body in North India*, Berkeley, University of California Press;

- _____(2005), “Cultural and Moral Values Surrounding Care and (In) Dependence in Late Life: Reflections from India in an Era of Global Modernity”, in *Journal of Long Term Home Health Care*, pp. 80-89;
- Leslie, Julia (1992), *Roles and Ritual for Hindu Women*, Nova Deli, Motilal Banarsidass Publishers;
- Lourenço, Inês (2009), *Os Corpos da Devi. Religião e Género em Diáspora*, Tese de Doutoramento, ISCTE, Lisboa;
- Mall, Sangeeta (2008), “Can the caste problem be solved?”, *Mainstream Journal*, Vol XLVI, N° 50, pp. 20-22;
- Mayo, Katherine (2000 [1927]), *Mother India*, Ann Arbour, The University of Michigan Press;
- Mazumdar, Vina e Indu Agnihotri (1999), “The women’s movement in India: Emergence of a New Perspective”, in Bharati Ray e Aparna Basu (orgs.), *From Independence Towards Freedom: Indian Women Since 1947*, Nova Deli, Oxford University Press;
- Mehrotra, Nilika (1997), “Grassroots of Women Activism: A Case Study from Delhi”, in *Journal of Indian Anthropologist*, Vol. 27 no 1, pp. 19 -38;
- Pearson, Gail (1981), ”Nationalism. Universalisation and the Extended Female Space in Bombay City”, in Gail Minault (org), *The Extended Family: Women and Political Participation in India*, Deli, Chanakya Publications, pp. 175. 188;
- Perez, Rosa Maria (1994), *Reis e Intocáveis. Um estudo do sistema de Castas no Noroeste da Índia*, Oeiras, Celta Editora;
- _____(2004) “Preface to the English Edition”, Em Rosa Maria Perez, *Kings and Untouchables. A Study of the Caste System in Western Gujarat*, Nova Deli, Chronicle Books;
- ____ (2006), “Introdução”, in *Os Portugueses e o Oriente. História, Itinerários, Representações*, Lisboa, Dom Quixote, pp. 13-36;
- ____ (2012), *O Tulsi e a cruz : antropologia e colonialismo em Goa*, Lisboa, Temas e Debates / Círculo de Leitores;
- Rajan, R. S. (1993), *Real & Imagined Woman. Gender, Culture and Postcolonialism*, Londres, Routledge;

- Ray, Sangeeta (2000), *En-Gendering India. Woman and Nation in Colonial and Postcolonial Narratives*, Londres, Duke University Press;
- Rege, Sharmia (1998), “Dalit Women Talk Differently: A Critique of ‘Difference’ and Towards a Dalit Feminist Standpoint Position”, in *Economic and Political Weekly*. vol 33, no 44, pp. 39-46;
- Risley, Herbet (1915), *The People of India*, Calcutá, Spink;
- Roy, Parama (1998), *Indian Traffic: Identities in Question in Colonial and Postcolonial India*, Berkeley, University of California Press;
- Said, Edward (1978), *Orientalism*, Nova Iorque, Pantheon;
- Sarkar, Tanika (2000), *Hindu Wife, Hindu Nation: Religion, Community, Cultural Nationalism*, Deli, Permanent Black;
- Sharma, K. L. (1994), *Caste and Class in India*, Jaipur, Rawat Publishers;
- Sharma, Rama Dr. (1995), *Bhangi, Scavenger in Indian Society: Marginality, Identity, and Politicization of the Community*, Nova Deli, MD Publications;
- Shyاملal (1992), *The Bhangi: A Sweeper Caste: Its Socio-Economic Portraits: With Special Reference to Jodhpur City*, Bombaim, Popular Prakashan;
- Sikkink, M. E. (1998), *Activists Beyond Borders*, Ithaca e Londres, Cornell University Press;
- Singer. M, e Bernard Cohen (1968), orgs., *Structure and change in Indian Society*, Chicago, Aldine Publishing Company;
- Singh, K.S, Tapash Gosh e Surenda Nath (1996), *People of India (Delhi Vol. XX)*, Nova Deli, The Anthropological Survey Of India;
- Spivak, C. (1985), *Can the Subaltern Speak?* in *Wedge*, 7/8;
- _____(1987), *In Other Words: Essays in Cultural Politics*, Nova Iorque, Methuen;
- Srinivas, M. N. (1969), “The Caste System in India”, in André Béteille (org.), *Social Inequality - Selected Readings*, Middlesex, Penguin Books;

____ (1989), *The Cohesive Role of Sanskritisation and Other Essay*, Deli, Oxford University Press;

Thekaekara, Marcel (2003), *Endless Filth: The Saga of the Bhangis*, Londres, Zed Books;

Thorat, S.K. e Katherine Newmen (2009), *Blocked by Caste – Economic Discrimination and Social Exclusion in Modern India*, Nova Deli, OUP;

Throat, S.K. and Umakant (2004), *Caste Race and Discrimination: Discourses in International Context*, Jaipur, Rawat Publications;

Wadley, Susan S. (1977), *Women and Hindu Tradition. In Women and National Development: The Complexities of Change*, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 113-125.

Sítios

- ✓ <http://www.dalits.nl/pdf/120328.pdf>;
- ✓ <http://safaikarmachariandolan.org>;
- ✓ <http://censusindia.gov.in>;
- ✓ <http://joshuaproject.net>;
- ✓ <http://sambhali-trust.org>;
- ✓ www.twinside.org;
- ✓ www.thehindu.com;

Filmografia

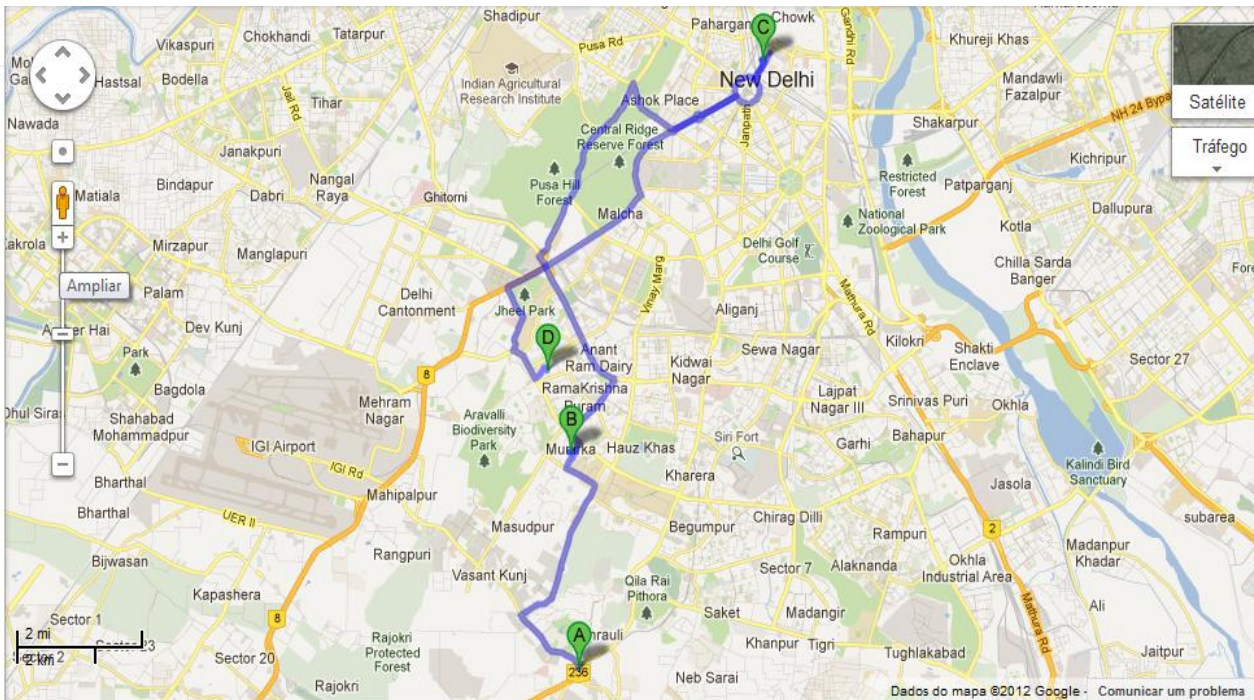
- ✓ “*India Untouched*” de Satyamev Jayate, 2007.

Anexos

a) Mapas



1) Mapa da MCD



2) Mapa das periferias urbanas onde decorreu o trabalho de terreno, em Nova Deli

b) Tabelas

Table 5.1 : Total Population, Total Workers, Main Workers, Marginal Workers and Non-Workers - India, States and Union Territories, 2001 - All Areas

Sl.	India/ State/ Union Territory	Persons/ Males/ Females	Total Population	Total Workers	Work Participation Rate			Non- Workers
					Total	Main	Marginal	
	India	Persons	1,026,261,068	402612180	39.28	30.66	8.71	80.74
		Males	530422416	276483738	61.83	46.36	8.68	48.07
		Females	494828644	127048446	26.88	14.88	10.98	74.32
1	Jammu & Kashmir	Persons	10069917	3688875	36.63	25.19	11.44	63.37
		Males	5300574	2641348	49.83	41.30	8.53	50.17
		Females	4769343	1047527	21.96	7.28	14.68	78.04
2	Himachal Pradesh	Persons	6070305	2991448	49.28	32.38	16.92	50.72
		Males	3080781	1685310	54.70	43.30	11.40	45.30
		Females	2989524	1306138	43.69	21.08	22.61	56.31
3	Punjab	Persons	24324749	9141760	37.58	32.38	16.92	50.72
		Males	12983996	7023757	54.10	49.97	-	45.90
		Females	11340753	2118003	18.68	11.92	6.67	81.32
4	Chandigarh	Persons	900914	339021	37.63	36.51	1.12	62.37
		Males	508224	285136	56.10	54.77	1.33	43.90
		Females	392690	53885	13.72	12.87	0.85	86.28
5	Uttaranchal	Persons	8483355	3133281	36.93	27.39	9.55	63.07
		Males	4321041	2005858	46.42	38.13	8.29	53.58
		Females	4162314	1127423	27.09	16.34	10.85	72.91

7	Delhi	Persons	13803085	4526737	32.80	31.18	1.62	67.20
		Males	7579849	3957325	52.21	50.06	2.15	47.79
		Females	6223236	569412	9.15	8.19	0.96	90.85

		Females	6223236	569412	9.15	8.19	0.96	90.85
8	Rajasthan	Persons	56473122	23781257	42.11	30.86	11.25	57.89
		Males	29381657	14710049	50.07	43.81	6.26	49.93
		Females	27091465	9071208	33.48	16.83	18.66	66.52
9	Uttar Pradesh	Persons	166174612	54180232	32.60	23.74	8.86	67.40
		Males	87560236	41380607	47.26	39.58	7.68	52.74
		Females	78614376	12799625	16.38	6.10	10.18	83.72
10	Bihar	Persons	82878796	28080004	33.88	25.40	8.48	66.12
		Males	43153964	20957985	47.73	40.72	7.01	52.27
		Females	39724832	7482919	18.84	8.76	10.07	81.16
11	Sikkim	Persons	540493	263320	48.72	39.31	9.41	51.28
		Males	288217	165957	57.58	50.89	6.69	42.42
		Females	252276	97363	38.59	26.09	12.51	61.41
12	Arunachal Pradesh	Persons	1096702	482206	43.97	37.71	6.26	56.03
		Males	579158	293549	50.69	46.09	4.60	49.31
		Females	517544	188657	36.45	28.33	8.13	63.55
13	Nagaland	Persons	1988636	849982	42.74	35.63	7.12	57.26
		Males	1041686	687767	46.82	40.73	6.10	53.18
		Females	946950	362215	38.25	30.01	8.24	61.75
14	Manipur	Persons	2388068	1069578	44.79	31.68	13.11	55.29
		Males	1215664	594642	48.91	39.83	9.08	51.09
		Females	1172404	474936	40.51	23.22	17.29	59.49
15	Mizoram	Persons	891058	469597	52.70	40.83	11.87	47.30
		Males	459783	264162	57.45	49.29	8.16	42.59

- 3) Tabela referente ao número total de habitantes e trabalhadores empregados na Índia, trabalhadores marginais e desempregados. Importa em especial a linha correspondente a Deli.

c) Fotografias



4) Ritual matrimonial realizado pela mulher mais velha da família.



5) Sushila e a sua família em Minto Road



7) Complexo habitacional de famílias Balmiki localizadas na periferia de Minto Road



6) Seema, junto do templo pelo qual é responsável em Minto Road



8) Seema e a sua neta Preeti junto de dois dos meus intérpretes, Dhiren e Gyani, em Minto Road



2) Munirka com a família de Samanja Balmiki



8) Durante uma das visitas à família de Samanja Balmiki, as suas filhas Raj Rani e Pupsa e, também a neta.

INFORMAÇÃO PESSOAL

Andreia Filipa Marques Silva,



📍 Rua Laura Aires nº31 2ºA, 2675-564 Odivelas (Portugal)

☎ 219333304 📞 965021771/ 919575428

✉ andreiasilva16@hotmail.com / silva.andreia89@gmail.com

Sexo Feminino | Data de nascimento 11 de Dezembro 1989 | Nacionalidade Portuguesa

EDUCAÇÃO E FORMAÇÃO

07 de Outubro 2011 – 03 de Março 2012	Investigação Etnográfica Jawaharlal Nehru University, Trabalho de campo sobre os Balmiki em Nova Deli.	Mestrado
10 Set 10	Mestrado em Antropologia (finalista) ISCTE, Especialização em Globalização, Migrações e Multiculturalismo	Mestrado
14/04/2010 – 14/07/2010	Estágio Curricular no Diário de Notícias Diário de Notícias, Formação curricular na área do jornalismo. Redacção de notícias, realização de entrevistas, pesquisa e triagem de informação	
31 de Agosto 2009 – 22 de Janeiro 2010	Programa ERASMUS Universidade de Bolonha,	
21 Set 07 – 31 Jul 10	Licenciatura em Comunicação e Cultura Universidade de Lisboa,	

EXPERIÊNCIA PROFISSIONAL

- 18 de Fevereiro 2013 – Presente **Customer Care Support**
Siemens Healthcare Diagnostics, Amadora (Portugal)
Gestão de clientes e serviços através do processamento de ordens de venda e suporte telefónico na área dos Diagnósticos.
- 06 de Março 2012 – 18 de Fevereiro 2013 **Técnica de Transferência e Assistência em Escala**
In Flight Solutions
Aeroporto de Lisboa, Lisboa
Assistência a passageiros.
Serviço personalizado a passageiros com necessidades especiais.
Espaço Lounge.
Lost and Found (Baggage Claim)
- 21 Fev 10 – 13 Fev 11 **Apoio Pedagógico**
Aprende Mais
Benfica - Lisboa, (Portugal)
Explicações individuais ao domicílio.
- 03 de Abril 2010 – 01 de Setembro 2011 **Técnica de Cinema**
UCI Cinema, El Corte Inglés - Lisboa
Apoio logístico ao bar, bilheteira e recepção.
- 04/04/2010 – 12/12/2010 **Representante Hallmark**
El Corte Inglés
Av. António Augusto de Aguiar, 1600 Lisboa (Portugal)
Promoção e gestão da marca.
- 11/02/2010 – 04/08/2010 **Assistente de Produção**
Grupo Teatro Letras
Alameda da Universidade, Lisboa (Portugal)
Assistência Logística, Backoffice, comunicação e marketing
- 17 Out 08 – 31 Ago 09 **Operadora de Telemarketing**
Reditus
Av de Roma, Lisboa

Campanhas Outbound

- Vendas
- Migrações
- Zon Açores
- Zapp
- DECO
- SEAT

COMPETÊNCIAS
PESSOAIS

Língua materna Português

Outras línguas

	COMPREENDER		FALAR		ESCREVER
	Compreensão oral	Leitura	Interacção oral	Produção oral	
inglês	C1	C1	B2	B2	B2
alemão	A2	A2	A2	A2	A2
italiano	C1	C1	B2	B2	B1

Níveis: A1/A2: Utilizador básico - B1/B2: utilizador independente -
C1/C2: utilizador avançado

[Quadro Europeu Comum de Referência para as Línguas](#)

Competências de
comunicação

- Espírito de equipa;
- Resistência ao Stress;
- Capacidade de adaptação a diferentes funções;
- Capacidade de Comunicação adquirida através da vasta experiência em restauração

Competências de
organização

- Sentido de Organização (voluntariado)

Competências
informáticas

- Domínio software Office (Word, Exel, Power Point, Publisher)
- Conhecimentos básicos de aplicações gráficas (Photoshop, Corel Draw)
- Domínio do sistema operativo Windows XP e Vista;
- Conhecimentos básicos de programação (Visual Basic) e base de dados (Access)

Carta de Condução B

INFORMAÇÃO
ADICIONAL

- Curso de Higiene e Saúde Alimentar orientado pelo HCCP;
- Voluntariado nas florestas pelo IPJ;
- Monitora em colónias de férias criadas pela JFO;
- Participação em festas regionais (no sector da gastronomia e restauração).