



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

MAYANE HAUSHAHN BUENO

ENTRE A CRUZ E O SARGE:

Sobre a experiência do coletivo de mulheres Gharelu Sahayaka Sanstha na cidade de Nova
D²li

**Porto Alegre
2020**

MAYANE HAUSHAHN BUENO

**ENTRE A CRUZ E O SARGE: Sobre a experiência do coletivo de mulheres
Gharelu Sahayaka Sanstha na cidade de Nova Déli**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Eduardo Valente Dullo

**Porto Alegre
2020**

CIP - Catalogação na Publicação

Bueno, Mayane Haushahn

Entre a cruz e o saree: Sobre a experiência do coletivo de mulheres Gharelu Sahayaka Sanstha na cidade de Nova Deli, Índia / Mayane Haushahn Bueno.

-- 2019.

137 f.

Orientador: Carlos Eduardo Valente Dullo.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Porto Alegre, BR-RS, 2019.

1. Antropologia. 2. Índia. 3. Gênero. 4. Religião .
5. Empoderamento. I. Dullo, Carlos Eduardo Valente,
orient. II. Título.

MAYANE HAUSHAHN BUENO

Entre a cruz e o saree:

Sobre a experiência do coletivo de mulheres Gharelu Sahayaka Sanstha na cidade de Nova Déli

Dissertação de Mestrado, apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Porto Alegre, ____ de março de 2020.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Carlos Eduardo Valente Dullo
(Orientador- UFRGS)

Prof. Dr. Bruno Mafra Ney Reinhardt
(UFSC)

Prof. Dra. Fabíola Rodhen
(UFRGS)

Prof. Dra. Manoela Carpenedo
(University of Kent-UK)

À todas as mulheres que fazem de suas vidas uma constante luta, em especial a D. Ester,
o maior exemplo de feminista que eu tive.

AGRADECIMENTOS

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela bolsa de pesquisa.

À Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) e ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) pela estrutura disponibilizada para esta pesquisa, bem como pelo suporte financeiro destinado ao trabalho de campo.

Ao Orientador Carlos Eduardo Valente Dullo (UFRGS), pelo comprometimento e paciência neste processo.

À banca de defesa composta pelos Professores: Dr. Bruno Mafra Ney Reinhardt (UFSC); Dr. Fabíola Rodhen (UFRGS) e Dr. Manoela Carpenedo (Kent University).

Às mulheres Advasis, trabalhadoras domésticas, e católicas, do coletivo *Gharelu Sahayaka Sanstha* pela razão inquietante deste trabalho existir.

Ao Padre Vincent, amigo e importante interlocutor para que o trabalho de campo desse certo.

Ao Dr. Arvind Kumar, por ajudar com as traduções do Hindi para o Inglês

Ao Pushikar Verma amigo, aluno e importante mediador nesse processo de tradução do Hindi para o Inglês

À Pooja e Avinash, amigos e grandes apoiadores desta trajetória

Ao Dr. Gaurav Gupta, ombro amigo além-mar.

Ao Luiz Antonio Pereira, pelas conversas e reflexões acaloradas a luz da Filosofia.

Ao Renan Gimenez, pelas conversas e reflexões acaloradas a luz da Antropologia.

Aos amigos, Vânia Aguiar Pinheiro e ao Professor Dr. Dirceu Benincá por nunca me deixarem acreditar, sozinha, em um outro mundo possível.

À Idergaby Haushahn Bueno e Juarez da Silveira Bueno, por todo o suporte dado.

Aos meus familiares e amigos, que indiretamente contribuíram para que esta dissertação fosse possível.

"O que é irreal não existe, e o que é real nunca deixa de existir. Os videntes da Verdade compreendem a íntima natureza tanto disto como daquilo, a diferença entre o ser e o parecer. Compreende como certo, ó Arjuna, que indestrutível é aquilo que permeia o Universo todo; ninguém pode destruir o que é imperecível, a Realidade. Perecíveis são os corpos, esses templos do espírito - eterna, indestrutível, infinita é a alma que neles habita. Por isto, ó Arjuna, luta!

(Bhagavad Gita, Canto II Vers. 16-26)

RESUMO:

A presença de diversos atores no cenário das lutas sociais na Índia tem reconfigurado, na prática, noções de cidadania, levando a explorar as razões culturais, históricas e materiais desta reconfiguração. Essa recente pluralização dos atores envolvidos enseja debates que passam a engendrar novas formas de participação social, ampliando, dessa forma, suas práticas de cidadania. Nesta pesquisa, busco compreender como o coletivo de mulheres católicas *Gharelu Sahayaka Sanstha* constrói suas formas de agenciamento, na relação com a Igreja Católica. O coletivo é formado por 33 mulheres indígenas (Advasis), advindas de diversas regiões da Índia, e que tem uma estreita relação com a Igreja Católica em Déli. Essa rede de apoio é construída pela relação com congregações católicas que acompanham e auxiliam o coletivo durante suas reuniões, dando suporte nas celebrações, missas e eventos organizados por estas. O objetivo não é produzir uma definição estática, mas demonstrar que a cidadania, quando pensada para esses sujeitos sugere brechas e formas que escapam definições universais. Meu principal argumento é de que a cidadania cultural nos ajuda a pensar na produção de sujeitos empoderados a partir da ausência de políticas sociais mediadas pelo Estado, e pela presença da Igreja neste contexto. No entanto, proponho pensar que o próprio pluralismo no contexto indiano impõe formas de se relacionar com o Estado e com as políticas sociais que precisam ser melhor articuladas em um processo conjunto com as mulheres. Utilizo para esta análise três casos: O seminário organizado pela Congregação da Companhia de Jesus com a temática sobre o trabalho; a Marcha organizada para os trabalhadores informais em Nova Déli; e, as reuniões que acontecem no âmbito do coletivo. Discuto, portanto, as formas em que a Igreja se articula as necessidades das mulheres dando visibilidade e garantindo a representatividade destas no debate público.

Palavras-chave: Índia; Catolicismo; Gênero; Cidadania; Empoderamento

ABSTRACT:

The presence of several actors in the scene of social struggles in India has reconfigured, in practice, notions of citizenship, leading to explore the cultural, historical and material reasons for this reconfiguration. This recent pluralization of the actors involved gives rise to debates, that start to engender new forms of social participation, thus expanding their citizenship practices. In this research, I seek to understand how the collective of Catholic women *Gharelu Sahayaka Sanstha* constructs its forms of agency, in the relationship with the Catholic Church. The collective is formed by 33 indigenous women (Advasis), from different regions of India and has a close relationship with the Catholic Church in Delhi. This support network is built by the relationship with Catholic congregations that accompany and assist the collective during their meetings, supporting the celebrations, masses and events organized by them. The objective is not to produce a static definition, but to demonstrate that citizenship, when thought for these subjects, suggests loopholes and forms that escape universal definitions. My main argument is that cultural citizenship helps us to think about the production of empowered subjects from the absence of social policies mediated by the State, and by the presence of the Church in this context. However, I propose to think that pluralism itself in the Indian context imposes forms of relate to the State and to social policies that need to be better articulated in a joint process with women. I use three cases for this analysis: The seminar organized by the Congregation of the Society of Jesus with the theme on work; the organized March for informal workers in New Delhi; and, the meetings that take place within the collective. Therefore, I discuss the ways in which the Church articulates the needs of women, giving visibility and ensuring their representativeness in the public debate.

Key-words: India; Catholicism; Gender; Citizenship; Empowerment

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1: ÍNDIA: ASPECTOS SÓCIO - HISTÓRICOS	20
1.1 Definindo o coletivo	21
1.2 Experiência, Imaginação e Futuro	24
1.3 A noção de desigualdade a partir do Sistema de Castas	26
1.4 Migração e Desigualdade	31
1.5 A Igreja Católica na Índia	34
CAPÍTULO 2: RELIGIÃO E TRABALHO	41
2.1 A pedagogização da fé	41
2.2 <i>Right to work is right to live</i>	42
2.3 O dinheiro nosso de cada dia	45
2.4 O papel social da igreja	48
2.5 A vontade de empoderar	51
CAPÍTULO 3: TRABALHO E CIDADANIA	55
3.1 <i>Inkilaab Zindabag! Zindabag!</i>	55
3.2 O que é o trabalho doméstico?	57
3.3 Se o trabalho aliena a pessoa, como pode também ser um objetivo de vida?	59
3.4 A divisão sexual do trabalho	62
3.5 De que mulher indiana estamos falando?	66
3.6 Cidadania, opressão e cotidiano	70
CAPÍTULO 4: AS MULHERES INDIANAS PRECISAM REALMENTE SER LIBERTAS?	75
4.1 As reuniões do coletivo <i>Gharelu Sahayaka Sanstha</i>	77
4.2 O coletivo no espaço da Igreja	81
4.3 Missa Advasi	82

4.4	Eles estão no meio de nós	85
4.5	Se só Jesus liberta, o que a Igreja faz?	87
4.6	A libertação está para o oprimido assim como o poder está para a opressão?	91
CONSIDERAÇÕES FINAIS		95
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS		102
ANEXOS		109
	Anexo A- Mapas	109
	Anexo B- Fotografias	112
GLOSSÁRIO		128
APÊNDICES		129
	Apêndice A – Survey	129
	Apêndice B – Consent Form	135

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa tem como objetivo estudar as estratégias de agenciamento produzidas a partir da relação do coletivo de mulheres católicas Gharelu Sahayaka Sanstha com a Igreja Católica na cidade de Nova Déli. Para alcançar o objetivo principal desta pesquisa é preciso identificar quais são as ações tomadas por parte da Igreja Católica, que influenciam diretamente a forma como as mulheres constroem suas subjetividades, bem como suas estratégias de agenciamento; além de descrever e analisar as práticas que envolvem o papel da Igreja Católica dentro do coletivo. Esta relação é construída sob a ideia de uma parceria que fomenta a construção e subjetividades democráticas em torno do valor do trabalho e da conscientização e reivindicação da situação das mulheres trabalhadoras em Nova Déli. Esta tese, contrapõe, por exemplo, perspectivas que entendem a religião como a principal causa da opressão e da violência, perpetuadas em diferentes contextos.

A principal hipótese adotada para este estudo é de que a Igreja desempenha um papel importante na forma como as mulheres pensam suas subjetividades. Seja enquanto indígenas (Advasis), ou enquanto mulheres trabalhadoras domésticas. A relação com o catolicismo na cidade de Nova Déli constitui novas formas de agenciamento, que incitam a organização social, a produção de subjetividades autorregulados pela moral da fé cristã, e pelas expectativas de futuro que são fomentadas a partir do trabalho e da fé.

Para analisar o papel que a religião tem dentro da relação com o grupo de mulheres trabalhadoras *Gharelu Sahayaka Sanstha* a pesquisa exigiu a utilização de mais de um método de trabalho. O método histórico, partindo da noção de que os acontecimentos, processos e instituições do passado influenciam a forma como as mulheres atuam e se organizam em Déli, influenciadas pelo contexto cultural em que viveram e que vivem agora. O método estatístico, através de questionário, com a finalidade de coletar em termos quantitativos aspectos da vida social dessas mulheres, (idade, etnia, gênero, local onde trabalha, etc), que correspondem a relação dos fatos com a atual situação em que se encontram, permitindo dessa forma comprovar e obter generalizações sobre aspectos sociais, políticos e econômicos que contribuem para identificar e produzir generalizações do grupo como uma unidade. (O uso do método etnográfico que se dá em vista da abrangência do conjunto de relações que são tecidas pelo grupo *Gharelu Sahayaka Sanstha*, além de ser possível identificar a rede de relações que o grupo está envolvido, evitando dessa forma, a dissociação de seus elementos e a generalização pela parte de seus elementos através de uma abordagem qualitativa (Cf. Marconi & Lakatos, 2003, p.141). A coleta de dados durou certa de três meses, e contabilizou aproximadamente 15

encontros com as 25 mulheres e os dois irmãos. Atendi também as reuniões que aconteciam na Igreja Saint Dominique, mas também eventos específicos que ocorriam aleatoriamente fora do espaço da Igreja, como Marchas e Seminários. A utilização do questionário visou não só a desmistificação das generalizações produzidas pelo uso do método quantitativo, mas procurei a partir dos dados coletados produzir um espaço de diálogo e de escuta mediados pela tradução em inglês das conversas e dos momentos de interação com as mulheres.

Consequentemente, a rede de relações tecida entre a Igreja Católica, bem como com o próprio coletivo, se transforma em espaços de reivindicação e organização política que recriam experiências democráticas. Isso deve ser tratado como um resultado separado, e algumas vezes paralelo, de um projeto de ascensão social e econômica, por vezes competitiva ao nível do mercado de trabalho local e das estratégias de sobrevivência ligadas as mais diversas experiências destas mulheres.

Duas viagens às Índias

Depois de completar a minha graduação em Pedagogia, houve a necessidade de confrontar os saberes aprendidos, até então, com o mundo “lá fora”. O mundo em que a academia se apoiava para construir suas teorias, mas um mundo ainda distante para alguns. Ouvia as histórias sobre a Índia, a cultura, religião, os casamentos, as diferentes línguas, as especiarias, bilhões de pessoas, um calor escaldante, comida apimentada. E se fosse para confrontar os meus saberes, não poderia ser qualquer lugar, e muito menos com sujeitos que eu já tinha por suposto que os conhecia.

Depois de algumas entrevistas de emprego, consegui um trabalho como Professora de Português no Instituto de Línguas em Deli. Á primeira vista, parecia tudo muito excitante e desafiador. Trabalhei por um ano neste instituto como professora, de sábado à quinta, e por mais que dar aula sempre foi parte da minha formação, os alunos eram muito mais meus professores que eu deles. Ensinaram-me que o conhecimento era que nem Deus, e que o professor tinha uma posição privilegiada por trabalhar com ele. Mas as coisas não estavam tão bem quanto eu pensava, trabalhava 10 horas por dia, e acabei entrando na rotina de trabalho-casa, tudo que eu podia aprender estava concentrado somente ali no meu trabalho, não tinha como viajar e conhecer a Índia que eu queria, ou seja, a Índia para além do Taj Mahal e dos templos e das mesquitas que me eram mostradas como cartões postais. Eu queria mais. Era hora de saber mais, e eu sentia que para conhecer mais eu teria que me dedicar e estudar. Talvez, me tornando aluna seria mais fácil de compreender, não só como é a vida fora da universidade, mas

o que os indianos que pesquisam a Índia entendem sobre seu território, sua cultura, seus valores e seus costumes. À volta a academia se fez necessária.

O meu contrato de trabalho terminava em julho de 2016, e um mês antes fui a Universidade Jawarharlal Nehru University em Déli, para saber do processo de seleção do mestrado em Estudos de Sistemas Sociais, o mestrado que correspondia às Ciências Sociais brasileiras. Bati de porta em porta para conversar com algum professor que pudesse me orientar sobre o que fazer. Conversei com um que me perguntou porque eu estava procurando um curso em Ciências sociais se eu tinha graduação em Pedagogia. Como eu disse no início, sempre pensei a educação para além de espaços institucionalizados, e não seria ali que eu iria desistir. Apliquei para a vaga no M Phil como eles chamam, mas não fui selecionada, pois não tinha o Masters ainda, que no sistema de educação superior corresponde a uma especialização que se dá depois da graduação de 3 anos. No Brasil não temos esse mestrado, ou poderíamos chamar de mestrado *lato sensu*. Se quisesse estudar teria de ser o Master e não o MPhil que correspondia ao mestrado no Brasil.

O fato é que meu pedido foi recusado, na mesma hora liguei para a universidade e conversei com o responsável pela admissão de estrangeiros. O rapaz foi muito solícito e disse que era para eu voltar lá que ele seguraria o prazo para mim e eu poderia fazer um novo pedido, agora para o Masters. Voltei na universidade no mesmo dia, paguei a taxa de 1.500 rupias indianas e voltei para o Brasil. Meu contrato havia terminado com o instituto e não queria mais trabalhar lá, pois não via expectativa de crescimento, e como sou contra exploração estava eu sendo explorada em troca do enriquecimento do meu chefe, que não se preocupava com a qualidade dos materiais pedagógicos e com o ensino, mas com o lucro que obtinha vendendo os livros, que eu havia feito para guiar os alunos, pois nem isso ele tinha. E com o ensino de língua para a entrada no mercado de trabalho, criando expectativas nos alunos de que o português era a língua que dava emprego aos indianos, pois ele tinha junto ao instituto uma agência de empregos e encaminhava os melhores alunos para as grandes companhias multinacionais (Accenture, IBM, Vipro, etc). Sem perspectiva de trabalho na Índia e com o visto quase vencendo, voltei ao Brasil e fiquei esperando a homologação do resultado do mestrado. Passei o mês de julho de 2016 aflita, e já pensava nas outras possibilidades que podia empreender se o resultado da universidade fosse negativo.

No final do mês de julho o resultado saiu e a resposta foi sim. Eu havia sido selecionada no mestrado numa das universidades mais respeitadas da Índia. Quando voltei para a Índia da segunda vez, eu não pensava nas implicações futuras que essa escolha poderia me causar, parecia estar tão “afetada” por aqueles sujeitos que de certa forma já me via como parte daquela

sociedade. Conhecer os lugares, pronunciar as palavras, saber dos costumes, comer com as mãos, diferenciar os gostos e os cheiros das especiarias. Acho que a minha ideia de ser o “outro” estava se tornando de repente um “eu”.

As aulas já haviam começado, morava e estudava na Universidade. Optava sempre por disciplinas que pudessem me dar uma visão mais precisa sobre a Índia e sobre a cultura. O Centro de Estudos em Sistemas Sociais abarcava vários departamentos, no entanto, antropologia e sociologia eram ensinadas no mesmo Programa de Sociologia, não havia separação e sim uma complementariedade dessas duas áreas e foi também meu primeiro contato com a teoria antropológica. Alguns trabalhos das disciplinas nos faziam dialogar com a realidade fora da universidade e na disciplina de Tribos na Índia, isso foi possível graças à proposta de fazer uma pequena etnografia na cidade de Deli. Eu não sabia direito onde encontrar meus interlocutores e uma colega me falou sobre umas mulheres, trabalhadoras domésticas, que migravam de suas tribos para trabalhar em Deli e se encontravam no porão da Igreja Católica Saint Dominique todos os domingos após a missa.

O que essas mulheres faziam lá, exatamente eu não sabia, mas a curiosidade e ao mesmo tempo a companhia da minha colega, nesse trabalho, me impulsionou para que fossemos então ver o que eram essas reuniões e por que essas mulheres tribais iam a Igreja. Uma das pessoas que nos ajudou e me apresentou ao grupo foi Padre Vincent, um estudante de doutorado, já nos seus quarenta e poucos anos, pertencente a etnia *Oraon*, localizada na Índia central, que viera apresentar sua pesquisa entre a população *Advasi*, da etnia *Oraon*, para a turma. Depois que Padre Vincent terminou sua palestra fui conversar com ele, e queria saber mais sobre a população *Advasi* que ele tanto insistia em seu discurso. Daí surgiu o primeiro campo.

Primeiro campo

Não sei se posso chamar de campo propriamente dito, pois a característica desse primeiro contato com as mulheres *Advasis* era de caráter muito exploratório. Houve dificuldade para que as interlocutoras entendessem a razão de estarmos ali, ora éramos tidas como jornalistas, ora como as estudantes pesquisadoras da universidade, amigas do Padre Vicent. Vincent me apresentou a uma das líderes do grupo, numa celebração do festival *Kharma Pooja*¹, na catedral de Deli. Nesse evento eu fui sozinha, pois Vincent havia me convidado e queria que conhecesse mais de perto os costumes das mulheres naquele dia do festival.

¹ Ritual que celebra a fertilidade entre as mulheres da Etnia *Oraon*.

Quando cheguei ao evento, acabei sendo a convidada especial, com direito a cadeira na frente aonde o festival tomaria lugar. A cada apresentação das etnias presentes em Deli, nos eram oferecidas as comidas produzidas na região de onde essas mulheres advinham, geralmente dos estados da Índia central, (Madhya Pradesh, Orissa, Chhattisgarh e Jharkhand). Ganhávamos açúcar mascavo e diversos grãos servidos numa folha de garam². Uma das líderes do grupo já sabendo que iríamos participar de algumas reuniões do coletivo Gharelu Sahayaka Sanstha veio me cumprimentar e conversamos em inglês sobre a possibilidade de conhecer o trabalho delas na igreja. Marcamos alguns encontros aos domingos, na mesma Igreja, localizada ao Sul de Deli, em um bairro de classe média alta e perto da Universidade. O que facilitaria a locomoção para mim e minha colega e o contato já havia sido facilitado devido a intervenção de Vincent.

Durante um mês acompanhamos as reuniões, sempre aos domingos das 9:00 às 15:00. Nunca ficávamos até o final, pois, parecia haver certa desconfiança e insegurança sobre a nossa participação nas reuniões. Algumas mulheres ficavam a vontade para conversar, geralmente as mais antigas do grupo. As mulheres tinham vergonha e não pareciam confortáveis. As reuniões aconteciam todas em Hindi, o que representou um desafio para mim, mas como o trabalho foi feito em dupla, conseguimos gravar em áudio algumas reuniões e outras anotávamos no caderno de campo, para posterior transcrição e análise. O grupo era composto de aproximadamente 40 mulheres, mas havia um homem presente, que dizia ser o esposo de uma das participantes e estava ali para auxiliar o grupo. A igreja oferecia as mulheres aulas de inglês e de boas maneiras para que pudessem assim que chegasse a Deli se preparar para buscar um emprego. Como a maioria das mulheres não tinham completado seus estudos, a Igreja investia na formação delas como forma de prepara-las para o mercado de trabalho, restrito ao trabalho de domésticas.

Os desafios de um *paper*

Depois de feito aquilo que chamamos de pesquisa etnográfica, tornamos a escrever um *paper* para a disciplina que seria apresentado posteriormente. Até agora aparecia que a antropologia não tinha realmente me surpreendido. Não fosse o fato de ver naquele *paper* novas questões surgirem e que uma simples observação participante não era capaz de dar conta. A relação das mulheres Advasis com a Igreja deveria ser melhor explorada, agora sob uma perspectiva mais “antropologicamente engajada”.

A convite de Vincent fui até sua aldeia no distrito de Jaspur, no estado de Chhattisgarh. Tinha o objetivo de conhecer a realidade da qual essas mulheres migravam, e sob que condições

² Árvore típica indiana.

elas viviam nesse local de origem. Passei uma semana entre os Oraons, dormindo numa esteira de palha, participando de muitos casamentos na Igreja Católica da comunidade e depois na própria celebração cosmológica da tribo. Depois dessa semana, o meu destino seria o Brasil, pois a minha vaga como estudante casual já havia fechado um ano e teria de me desligar do programa, a menos que fizesse o processo de seleção para se tornar uma aluna regular. E foi isso que eu fiz. Fiz a seleção do mestrado e voltei para o Brasil, assim como da primeira vez. O resultado veio como de costume, no final de julho, mas desta vez eu não voltei.

Novas perspectivas de um campo visto de longe

Não voltei por uma grande razão. Não tinha certeza se o meu mestrado indiano equivaleria no Brasil e a incerteza me fez optar por ficar aqui e tentar o processo de seleção em alguma universidade brasileira que pudesse me dar o suporte e a formação que eu precisava para voltar preparada, e com novas perspectivas para o meu campo. Tinha a “faca e o queijo na mão”, a vontade de voltar, mas a incerteza me manteve alerta para o fato de ter de refazer o meu mestrado novamente se quisesse permanecer no Brasil. O contato com Vincent é mantido e a sua parceria é algo que eu conto para que esse campo também seja possível.

Aproximações de um segundo campo

O trabalho de campo é um elemento *sine qua non* do fazer etnográfico. No entanto, a constituição desse “fazer” deve considerar três elementos, que metodologicamente se fazem presentes nessa etapa – o olhar, o ouvir e o escrever (Cf. Cardoso de Oliveira, 2000, p. 18). O olhar envolve o processo de reconhecimento do campo, como um campo de possibilidades em que exige “uma domesticação teórica”. Essa domesticação não escapa de uma seleção pela qual o olhar etnográfico está previamente delimitado.

Adjacente ao olhar, a escuta também fornece elementos que sofisticam a capacidade analítica, permitindo a confirmação, a reiteração e a explicação do horizonte semântico das minhas interlocutoras com a Igreja Católica. Esse será um desafio, e a dificuldade será na limitação linguística minha, pois não falo Hindi completamente e será necessário um trabalho de tradução e transcrição que serão a matéria prima da minha escrita. Ademais, a ideia não é a utilização do discurso oral como ilustração daquilo que o olhar capturou, como se uma coisa levasse á outra. “É importante, então, reter a idéia de que as observações são realizadas não só para descrever o curioso, o exótico ou o diferente por si mesmos (pelo natural interesse que despertam), mas também e principalmente para universalizá-los (PEIRANO, 1995, p.19).

A observação participante extrapola os limites do ver e do ouvir e abre espaço para que o pesquisador assuma um papel nessa relação. Esse papel engajado do pesquisador será mais ativo quanto ele ou ela puderem escrever, cumprindo, portanto, mais uma função cognitiva que corresponde à experiência de estar em campo. Todavia há uma parte que depende do afastamento e de um “processo de textualização dos fenômenos socioculturais observados”, o exercício consiste agora, em trazer o campo empírico para o campo do discurso-analítico. Essa situação fundada no ato da descrição e da interpretação é um exercício de aproximação da teoria social e da identidade autoral minha daquilo que entendo por etnografia, “o processo é complicado pela ação de múltiplas subjetividades e constrangimentos políticos que estão acima do controle do escritor. Em resposta a estas forças, a escrita etnográfica encena uma estratégia específica de autoridade” (Geertz, 2008, p.21).

Como resultado dessas aproximações exploratórias com o meu campo e o exercício de análise autoral, é possível vislumbrar três grandes categorias de análise que não se bastam em si, mas fazem parte de um conjunto de relações que se dão entre os estreitamentos produzidos pela relação da Igreja Católica com o coletivo. Essas categorias, de antemão, me permitem contextualizar o coletivo *Gharelu Sahaiaka Sanstha* dentro de uma rede de relações que são tecidas entre religião, gênero e etnia. Além das minhas interlocutoras serem mulheres, e aqui estou usando a definição de mulher considerando a análise para além de uma discussão binária entre sexo/gênero, mas preservando a forma como elas pensam a si mesmas.

Essas três categorias são utilizadas, pois permitem reconstituir o cenário no qual as estratégias de agenciamento e a subjetividade são construídas, seja por influência de um viés teológico católico, da fé como um dispositivo de produção desses corpos femininos, ou ainda pela preparação para o mercado de trabalho. As implicações desse processo de busca de melhores condições de sobrevivência geram frustrações que são reportados em casos de suicídio, na entrada das mulheres para o tráfico sexual, a fuga com parceiros, cujas famílias não aceitam o casamento, conforme a fala de algumas mulheres do grupo. Pretende-se com essa pesquisa, desvelar os motes norteadores que sustentam essa mulher Advasi em Deli e seu sentimento de “trauma”, e de “expectativa” em relação a um futuro que pode ser melhor que o passado que foi deixado para trás, junto as comunidades tribais.

A proposta deste estudo é clara ao tencionar os lugares de quem fala, quem escuta e quem escreve. A grande maioria dos meus posicionamentos foi sendo construída na relação com minhas interlocutoras e implica uma série de opções éticas e não menos políticas, que são de inteira responsabilidade minha. Quero dizer com isso, que não pretendo ser vista como a pessoa que ajuda o grupo, ou que apenas coleta informações para benefício da pesquisa

antropológica. A experiência da pesquisa em campo afeta a forma como o meu lugar de “outra” dentro do grupo é legitimada e aceita por todas. Não me parece convincente dizer que só pretendo coletar dados e depois traduzi-los em outra linguagem. Ser “afetado” implica, na relação dialógica e de confiança com os sujeitos que eu dialogo e do entendimento que as categorias Mulheres, Advaisis, Católicas, não são fixas, embora dialoguem entre si na experiência dessas mulheres em Deli

O diálogo com os sujeitos do campo vai seguir orientado por essa perspectiva transparente, portanto dialógica e crítica. E com isso não pretendo ser leviana nas minhas análises, por outro lado, assim como Fonseca (2017), “Atentar para a voz do nativo não significa isolá-la de qualquer intervenção nossa. Incorporar os diferentes atores na rede de um parlamento democrático, rejeitando a fria observação típica da “história natural” colonialista, significa reconhecer o desafio e aceitar o risco de trocas provocadoras. Saber como assumir sua ignorância, como discordar, como chamar atenção para perspectivas diferentes – num tom e estilo que não forcem velhas hierarquias de autoridade, nem criem rixas ou “campos inimigos” – é, para o pesquisador, um elemento fundamental de sua (nunca acabada) aprendizagem” (FONSECA, 2017, pp. 460).

Situando o contexto

Uma vez por semana, nas manhãs de domingo, pode-se ver um fluxo de mulheres sozinhas ou em pequenos grupos, vestidas com *sarees* coloridos. Nos braços, pulseiras coloridas, brincos e piercings no nariz e nas orelhas, também compõem o figurino. Há também mulheres muito maquiadas, seus cabelos pretos e longos, demonstram um cuidado exagerado e uma vaidade que brilha aos olhos de quem chega para assistir à missa dominical.

A Igreja Saint Dominique é uma das grandes construções de destaque no bairro residencial de classe alta em *Vasant Vihar*, localizada no sul da cidade de Deli, Índia. A estrutura da igreja se mistura com a movimentada rua, onde também é a sede de algumas embaixadas, lojas comerciais, templos hindus, casas e prédios. É aos domingos que essas mulheres se encontram na Igreja para dar sequência a mais um encontro do grupo de trabalhadoras domésticas *Gharelu Sahayaka Sanstha*.

Depois da missa, discretamente se encaminham para o andar de cima da igreja, ou então para o subsolo. Não há uma sala fixa onde as reuniões acontecem. Os encontros acontecem com a presença de um grupo de aproximadamente trinta e três mulheres (registradas no coletivo), de diferentes estados da Índia central, inclusive de países fronteiriços, como o Nepal.

As reuniões são coordenadas por três representantes, geralmente as mais velhas do grupo. Essa representação é escolhida pelo grupo, e quando há necessidade de troca, então, se faz uma eleição, caso contrário, as três representantes permanecem até que sejam substituídas. É nas reuniões que essas mulheres buscam relatar e debater as diversas situações enfrentadas durante o trabalho nas casas das famílias, dentre elas, o abuso sexual, não pagamento dos salários e de direitos como férias e descanso, também usam o espaço das reuniões para organizar e planejar seus rituais específicos da tribo, como o ritual Karma Puja³, a missa que acontece uma vez por mês e outros eventos que surgem no decorrer.

A língua utilizada nas reuniões é o Hindi, mas 11 mulheres falam *Santhali*, e outras hindi. Fazem parte do grupo mulheres solteiras e casadas com idade a partir dos dezoito (18) anos em diante. O coletivo não aceita mulheres menores de 18 anos, que é a idade da maioridade para as indianas. Muitas dessas mulheres não completaram os seus estudos e algumas ainda não são alfabetizadas. No entanto, nutrem uma vontade comum, buscar trabalho na cidade grande.

Essa busca torna-se incessante diante da grande desigualdade social vivida pelas mulheres nas suas aldeias, sem acesso à educação de qualidade, saneamento básico e condições básicas de sobrevivência. Em Déli, essas mulheres encontram apoio de outras mulheres do grupo *Gharelu Sahayaka Sanstha*, mas também de outras instituições que estão relacionadas com a Igreja Católica, principalmente com o trabalho dos padres Jesuítas e a Congregação Companhia de Jesus, que desenvolvem atividades com elas.

A maioria das mulheres são católicas, uma mulher no grupo é hindu. A religião desempenha um papel essencial na forma como as mulheres pensam suas subjetividades enquanto *Advaisis*⁴, mas também, enquanto mulheres trabalhadoras domésticas. O Catolicismo é vivido por essas mulheres desde que nasceram, suas famílias mantêm a fé cristã viva dentro do sincretismo vivido na aldeia e é de alguma forma reavivada em Déli, seja através do trabalho social da igreja, seja através da fé de cada uma.

É nesse sentido que pretendo problematizar a constituição da subjetividade das mulheres *Advaisis*, mobilizadas pela rede de apoio entre a Igreja Católica. Estamos falando de questões de gênero, que emergem num contexto de transformações recentes de transnacionalização do Catolicismo e de tensões que giram em torno de uma Igreja que divide espaço com o Hindu-nacionalismo presente na maioria da população, e do outro, os muçulmanos vistos como os “inimigos internos”. Além de outras tradições religiosas como o Sikkismo, o Budismo, Jainismo e outras.

³ Ritual da fertilidade para moças que ainda não casaram.

⁴ Termo em Hindi para designar pessoas indígenas.

A Índia, é conhecida por ser o segundo país mais populoso do mundo. Com cerca de 1.2 bilhões de pessoas o país representa não só um número grande de pessoas, mas uma vasta heterogênea cultura, que é expressa através da língua, da religião, da música, das vestimentas, da comida e etc. A grande concentração da população indiana está presente em metrópoles como Déli, a capital, e Bombay a capital do estado de Maharashtra, ao sudeste indiano. Dados do Censo de 2011 demonstraram que no intervalo de 2001 a 2011, houve um aumento da população urbana de 27,81% para 31,16%, e nas áreas rurais houve um declínio de 72,19% para 68,84% (Cf. Census, 2011)⁵. Esse declínio da população rural demonstra um fenômeno que é observado constantemente, ou seja, o processo migratório do campo para a cidade. A precarização do trabalho rural e o aumento da desigualdade social fazem com que cada vez mais populações migrem para as cidades na busca de emprego e consequentemente de melhores condições de vida.

A população rural indiana é predominantemente formada por aldeias e pequenas vilas que formam povoadas compostos por *Schedule Tribes* (STs) e por *Schedule Castes* (SCs)⁶. Esses grupos constituem uma parcela da população em desvantagem social, econômica e religiosa, e constituiu ainda, o que alguns estudos dizem ser as minorias étnicas indianas. A presença de grupos Schedules é percebida em setores da sociedade em que o trabalho é considerado inferior ou impuro, como os varredores de rua, as domésticas, os trabalhadores informais que trabalham e vivem na rua.

Esse é o caso de muitas trabalhadoras domésticas que vivem e trabalham em Nova Déli. Essas mulheres veem para Déli em busca de emprego e de melhores condições de subsistência. Geralmente as mulheres casadas deixam as famílias para trás e mandam dinheiro

⁵ O Censo indiano de 2011 é o 15º Censo de pesquisa nacional conduzido pela Organização de Censo da Índia. O Censo foi conduzido em duas fases: listagem das casas e da população. O Censo cobriu os 28 estados do país e os 7 Territórios da União incluindo 640 distritos, 497 cidades, 5767 *tehsil* (palavra em hindi, para definir a divisão administrativa com poder fiscal e jurídico sobre as aldeias, comarca) e mais de 6.000.000 aldeias (Census, 2011).

⁶ A população Schedule Caste representa hoje mais de (166 milhões) de pessoas. As mulheres representam (56,5%) e os homens (75,2%) do total da população. Desse total, milhares de subcastas podem ser encontradas em grande escala nos estados da região sul e centro-oeste de Uttar Pradesh com (41.357.608 milhões) Oeste de Bengala (21.463.270 milhões), e em Bihar (16.567.325 milhões). Entre os estados do sul concentra-se em Tamil Nadu (14.438.445) e Andra Pradesh (13.878.078). A população Schedule Caste encontra-se em número expressivo nas áreas rurais (76,4%), onde vivem da agricultura, empregados nas fazendas e como artesãos, e (23,6%) nas áreas urbanas trabalhando no mercado informal. A população Schedule Tribe representa um pouco mais de (84 milhões) de pessoas. As tribos com maior população são os Bhils (com cerca 6 milhões), os Gonds com (5 milhões), Santhals com cerca de (4 milhões) e os Oraon com (2 milhões) (cf. Hasnain, 2016, p.165). As tribos Schedule são encontradas em trinta estados, no entanto, a maior concentração deste grupo se dá em doze desses estados: Madhya Pradesh (14,4%), Maharastha (10,1%), Odisha (9,2%), Rajasthan (8,9%), Gujarat (8,6), Jharkhand (8,3), Chhattisgard (7,5), Andhra Pradesh (5,7%), West Bengal (5,1), Karnataka (4,1%), Assam (3,7%) Meghalya (2,5%) e outros (11,6) (Cf. Ibidem)

para casa. Muitas dessas mulheres veem da região central da Índia e pertencem a tribos classificadas como *Advasis*. A maioria segue o catolicismo como doutrina religiosa e em Déli encontram apoio na Igreja Católica para lidar com os problemas e as necessidades que a cidade grande as apresenta. Os locais de trabalho são concentrados na sua grande maioria em bairros da zona Sul da cidade de Déli, onde as famílias ricas as mantêm 24 horas trabalhando, é o chamado *full time work*.⁷

Além da ideia de buscar na cidade grande uma alternativa para fugir da pobreza a ideia de “expectativa” tem afetado as relações sociais e as estratégias de sobrevivência na sociedade indiana, conformando estados de bem-estar enraizados na ideia de um futuro melhor. Assim, a migração é sempre definida de acordo com seus objetivos, e é também considerada uma dimensão da liberdade humana, de escolher o local para ser chamado de casa. Pode-se destacar ainda, alguns dos principais fatores que impulsionam a migração a partir das condições de origem locais, bem como os fatores que residem no destino como um atrativo significativo desse processo migratório. Os fatores que encorajam e motivam a decisão de migrar e a escolha do destino, podem ser compreendidos a partir de aspectos econômicos e demográficos; políticos; e, sociais e culturais, que se relacionam entre si e mudam ao longo do tempo (tabela 1)⁸.

Motivações para a imigração

	PUSH FACTORS	PULL FACTORS
Economic and demographic	Poverty, Unemployment, Standard of living, Low wages. Development, High fertility rates, Lack of basic health And education.	Prospects of higher wages, Potential for improved, Personal and Professional
Political	Conflict, insecurity, Violence Poor governance, Corruption & Human right abuses	Safety and securities Political freedom
Social and cultural	Discrimination based on ethnicity religion and the like.	Family reunification, Ethnic (diaspora gender, migration)

⁷⁷ Ver: Mies, M. (1981); Neetha, N. (2004); Saudagar, h., Ahmad, (2007)

⁸Mansoor, Ali; Quillin Bryce. Migration and remittances : Eastern Europe and the former Soviet Union. The world Bank, 2006.

home land. Freedom from
discrimination.

Tabela 1: (Mansoor & Quillin, 2006, p. 78).

As tensões provocadas pelo processo migratório circunscrevem um campo amplo de análise, que implica tanto na restrição dos direitos básicos com fins de repelir a população para o local de onde vieram, perpetuando as desigualdades sociais e a exclusão econômica e política de muitos grupos de imigrantes, ou ainda, de produzir estratégias políticas de tomada de decisão coletiva em grupos e movimentos sociais. O que está em jogo seria então a produção de novas moralidades, subjetividades e políticas de inclusão social mobilizadas principalmente por setores da sociedade ligados à Igreja Católica na Índia.

No território indiano, o Cristianismo é a terceira maior religião do país, considerada como um dos grupos minoritários,⁹ o Hinduísmo representa 79,80% da população, seguido do Islã 14,23%, Cristianismo 2,30%, Sikhismo 1,72%, Budismo 0,70%, Jainismo 0,37% e outras denominações. A população cristã encontra-se na sua grande maioria nos estados de Nagaland, Mizoram, Meghalaya, Manipur e Arunachal Pradesh, estados localizados na região Nordeste indiana. Já nos estados de Chhattisgard, Jharkhand, Orissa e Madhya Pradesh, na Índia central, a representatividade do cristianismo tem destaque entre a população *Schedule*, considerada minoritária em termos étnicos e religiosos.¹⁰

Na Índia, as condições das minorias religiosas têm sido deterioradas devido às grandes campanhas realizadas pelos grupos Hindu-nacionalistas, influenciados pela ideologia da Hindutva, apoiado em três pilares – nação comum, raça e cultura –, construindo dessa forma uma narrativa nacional focada no direito desses grupos Hindus. As vítimas dessa campanha incluem Muçulmanos, Cristãos, Budistas, Jainistas, e também *Dalits*.¹¹

A organização estadunidense, United States Commission on International Religious Freedom (USCIRF) criada em 1998 pela International Religious Freedom Act (IRFA), tem monitorado a violação da liberdade religiosa no mundo, e a liberdade de crença. Esta atua recomendando ao Presidente, Secretário de Estado e ao Congresso, a tomada de decisões em casos de violação da liberdade religiosa.

⁹ Ver; BEAGLEHOLE, J. H. “The Indian Christians—A Study of a Minority.” *Modern Asian Studies*, vol. 1, no. 1, 1967, pp. 59–80. [Disponível em JSTOR, JSTOR, www.jstor.org/stable/311585, acessado em 23/09/ 2018, às 16:07.

¹⁰ Disponível em: < <http://censusindia.gov.in/AdCampaign/press/DataHighlghts.pdf> >. Acesso em: 25 set. 2018.

¹¹ (Cf. INDIA, 2018).

A liberdade religiosa é entendida como um dos direitos fundamentais garantidos pela Constituição Indiana a todos os cidadãos, assim como: (i) Direito à Igualdade; (ii) Direito à liberdade; (iii) Direito contra à exploração; (iv) Direito à liberdade religiosa; (v) Direito à cultura e à Educação; e, (vi) Direito aos Recursos Constitucionais.¹² Essas “liberdades” garantidas sob o viés do “Direito a liberdade religiosa” abarcam uma série de contradições, que demonstram a partir de uma perspectiva de análise sociológica, uma tensão entre Estado, Sociedade e Religião.¹³

Os estudos históricos têm procurado analisar os aspectos sociais e políticos que influenciaram o crescimento do Cristianismo na Índia, desde seus processos de conversão entre grupos indígenas e entre os Dalits Hindus, a processos de violência e perseguição, sofridos pelos missionários cristãos. Outras pesquisas coincidem com os estudos antropológicos sobre os impactos e as implicações culturais do Cristianismo sob as comunidades rurais, as populações *Schedule Caste* e *Schedule Tribe*¹⁴, por exemplo, (Clarke, Sathianathan, 2002; Shah, Ghanshyam, 1999; Chaube, S. K, 1999; Xaxa, Virginius 1999; Singh, K. S, 1982).

Além de desvelar as tensões legais, sociais, econômicas e culturais incitam a produção de um “sujeito sofredor” (Robbins, 2013), cuja expectativa em relação ao futuro está apoiada nos traumas e no sofrimento causado pela violência e pela privação de direitos sociais, políticos e civis, o que gera um sentimento de vulnerabilidade, mas também de mudança. Uma das ações com vista à ideia de um futuro melhor reside na possibilidade de criar relações duradouras e

¹² Tipos de liberdade previstas segundo a Constituição Indiana (1950):

Article 25 – Freedom of conscience, profession, practice, and propagation of religion.

Article 26 - Freedom to manage religious affairs.

Article 27 - Freedom from payment of taxes for promotion of any religion.

Article 28 - Freedom as to attendance at religious instruction or religious worship in certain educational institutions.¹²

¹³ ver: (SCHMAL, 2006; GRIFFITHS, 1960; MANSCHARDT, 1933; ROBINSON, 2009; HEDLUND, 2017; DAUGHRITY, D. B., & JESUDAS M. A., 2016; T.N. MADAN, 2004).

¹⁴ A definição desses grupos é expressa na Constituição da Índia (1950), como sendo grupos denominados a partir da diferenciação de castas, comunidades tribais e raças em relação com o Estado Indiano:

Article 341. — (1) The President may with respect to any State or Union Territory and where it is a State after consultation with the Governor thereof, by public notification specify the castes, races or tribes or parts of or groups within castes, races or tribes which shall for the purposes of this Constitution be deemed to be Scheduled Castes in relation to that State or Union Territory, as the case may be.

(2) Parliament may by law include in or exclude from the list of Scheduled Castes specified in a notification issued under clause of any caste, race or tribe or part of or group within_ any caste, race or tribe, but save as aforesaid a notification issued under the said clause shall not be varied by any subsequent notification.

Article 342. Scheduled Tribes— (1) The President may with respect to any State or Union Territory and where it is a State, after consultation with the Governor thereof by public notification, specify the tribes or tribal communities or parts of or groups within tribes or tribal communities which shall for the purpose of this Constitution be deemed to be Scheduled Tribes in relation to that State or Union Territory, as the case may be (INDIA, 1950, pp.210-1).

estáveis com setores sociais e religioso que impulsionam o empoderamento feminino e a auto-organização política como forma de resistência.¹⁵

Uma discussão preliminar

Os estudos sobre a agência ocupam em diferentes contextos um lugar significativo no campo das Ciências Sociais e Humanas. Como forma de compreensão dos indivíduos, e como categoria analítica, a agência não se apresenta como algo definido, mas dialoga com posições e ideias que a problematizam a partir da rede de relações que os indivíduos estabelecem em diferentes contextos e com diversos atores. Minha abordagem aqui não está interessada em saber quem tem e não tem agência, mas em que contexto ela se manifesta, como e que efeitos a noção de agência produz para pensarmos este sujeito/agente traduzido no coletivo de mulheres católicas *Gharelu Sahayaka Sanstha*.

Para Judith Butler (2009) é preciso atentar para a forma como representamos esse sujeito e o reconhecemos enquanto tal, “em outras palavras, qual a norma segundo a qual o sujeito é produzido e se converte depois no suposto ‘fundamento’ da discussão normativa?” (Butler, 2009, pp. 198-9). Assim, podemos dizer que nas discussões sobre agência a ideia de sujeito e de gênero é essencial para entendermos sob quais aspectos o sujeito da norma é constituído.

O sujeito que emerge desse processo de fabricação da sua agência estabelecido por um quadro normativo e pelas intenções que ele tem, extrapola uma definição de agência comum a todos os indivíduos, e se relaciona também com as formas em que o poder se estrutura na sociedade. Para chegar à discussão sobre o poder e sua relação com a produção de agenciamentos é preciso que consideremos também a diferença, como o primeiro motor fundante, daquilo que será orquestrado dentro de contextos sociais, históricos e culturais específicos.¹⁶

Com base no trabalho de campo desenvolvido é possível compreender que a agência não necessariamente é um produto de determinadas situações de opressão. Estamos falando de processos cotidianos que recriam diferentes capacidades de agir e de ser, diante das mais variadas estruturas. Essa capacidade de ação não pode ser ignorada da vida ordinária das mulheres em suas situações de reais de trabalho, pois, concordando com Butler, [...] não há um

¹⁵(Cf. ROBBINS, J. 2013).

¹⁶ Ver “teorias nativas da agência”. Marilyn Strathern. Power and knowledge: anthropological and sociological approaches: proceedings of a conference held at the University of St. Andrews in December 1982.

sujeito singular ou multiplamente determinado, mas um processo social dinâmico, um sujeito que está não apenas em marcha, mas que é constituído e reconstituído no decorrer do intercâmbio social” (Butler, 2009, p. 2009).

Nesse sentido, há um esforço neste trabalho de compreender essas novas configurações da agência. O desafio não é negligenciar as análises que vinculam a agência a opressão, mas alargar essas estratégias de produção da agência como um saber local, apresentando a possibilidade de contestá-las. Assim, quando Saba Mahmood (2005, p. 6) propõe pensar o movimento pietista de mulheres dentro das mesquitas no Egito, propõe reconstruir também o sentido de agência, entendendo como as mulheres contribuem para reproduzir sua própria dominação, e como elas resistem, ou subvertem isso (Cf. Mahmood, 2005, p.6). A argumentação proposta pela autora nos permite dizer que se a agência é uma condição para que haja o empoderamento das mulheres, a opressão, por outro lado, não é uma condição necessária para que haja agência, pois a agência pode se apresentar em contraposição a estruturas opressoras, mas também se dá no plano do ordinário, do cotidiano, recriando e ressignificando formas de agenciamento.

Procurou pensar, neste sentido, nas relações que subvertem a definição da agência pela opressão, tentando desmistificar a opressão como o lócus principal aonde a agência pode ser vivenciada. Meus esforços concentram-se primeiramente em problematizar a concepção de que a agência existe em contraposição as relações de opressão. De fato, ela existe, mas não está atrelada somente a eventos específicos, como marchas, protestos e mobilizações, pois a agência existe não somente quando há relações de opressão visíveis em eventos extraordinários. Se há a hipótese de que as mulheres se vejam como oprimidas, isso certamente não é tudo que elas são, pois elas recriam ativamente no cotidiano maneiras de ser que passam por formas de agenciamento relacionadas as mais diversas situações.

Veena Das nos ajuda a refletir sobre essa dimensão da agência na vida cotidiana. Para a autora, os grandes eventos da Partição da Índia em 1947 e o assassinato da Primeira Ministra Indira Gandhi suscitaram questionamentos a partir da violência cotidiana na consolidação do estado-nação indiano. Das (2007) argumenta que as narrativas recriadas a partir do medo e do trauma são consequências de atos violentos, como o ataque a comunidades muçulmanas em Gujarat em 2002, os ataques as comunidades Sikhis no estado de Panjab, fizeram, por exemplo, que “eventos de violência coletiva continuassem configurando e entrelaçando experiências de comunidades e do estado de forma letal, especialmente para as minorias na Índia (Cf. Das, 2007, p. 3).

O sentido que eu atribuo as formas como a agência é vivida diariamente é porque faço alusão ao uso de “fragmentos”, ou seja, como um meio de “aludir formas particulares de habitar o mundo” (Das, 2007, p. 5). Assim como Das (2007) a atenção que damos a agência parece teoricamente tentar escapar do ordinário e “nosso impulso teórico é frequentemente para pensar a agência em termos de escapar do ordinário ao invés de se render a ele”¹⁷ como se fizesse parte de um projeto maior, do qual poderíamos intitular como revolucionário (Das, 2007, p. 7).

Paulo Freire (2018) nos diz que a agência é fundamental para garantir a libertação. Libertação que não surge como um *slogan* de quem tem mais conhecimento sobre aqueles que não tem. A ideia de libertação em Freire torna a conscientização e a ação-reflexão como elementos fundamentais na construção de agenciamentos. Neste sentido, a agência não é necessariamente ligada a eventos extraordinários – eu localizo-a, portanto, dentro da vida cotidiana, nas relações que as mulheres produzem entre elas, com seus patrões, com a Igreja e com outros atores – como parte de um cotidiano atravessado de narrativas, experiências e controvérsias. Assim, a agência é abordada neste trabalho trazendo como esta “ação mobilizadora” que através da intencionalidade e da contraposição produzem formas de ser na vida cotidiana.

É claro, que diferentes estratégias de agenciamento têm sido correntemente utilizadas para fomentar práticas de resistência e diagnosticar a forma como o poder opera nas mais diversas sociedades (Cf. Abu-Lughod, 1990, p. 42). Há nessa análise um elemento de temporalidade que não pode ser descartado, ou seja, a produção das mulheres como um “sujeito sofredor” (Robbins, 2013)¹⁸ tem o objetivo de fazê-las lutar contra a opressão criando alianças que vão se tornando cada vez mais necessárias, como é o caso da Igreja. A agência poderá ser pensada como uma ação mobilizadora que se conecta, com outros ideais que não a opressão e a libertação. Como é o caso, por exemplo, da ideia de “futuro”, e de projeção para uma outra forma de produção da existência dentro da sociedade indiana.

A ideia de futuro apresentada como um horizonte de possibilidades, diante das aspirações, da “antecipação” e do poder da imaginação não é só um lugar onde a expectativa é recriada, mas é entendida como um “fato cultural” que produz efeitos e sensações nos sujeitos (Apparurai, 2013). A imaginação em Appadurai (2013) é vista como um elemento vital dos

¹⁷ Tradução minha.

¹⁸ A compreensão do “sujeito sofredor” é assim descrita por Robbins (2013) “I want to argue, far from the old patch of the savage and the other, and a new one occupied by the figure of humanity united in its shared vulnerability to suffering. Over the last twenty years or so, that is to say, it has often been the suffering subject who has replaced the savage one as a privileged object of our attention” (Robbins, 2013, p. 450).

processos sociais e projetos, portanto, não fica atrelada somente ao mundo dos sonhos e da fantasia, mas é produzida nos momentos de euforia e criatividade que impulsionam a tomada de decisões, e por sua vez, estratégias de agenciamento que podem fazer parte da inversão, da subversão e da transcendência do social.

A partir de Koselleck (1993) a ideia de experiência soma-se, a meu ver, a ação de imaginar-se em outro contexto. É, portanto, “um passado presente, cujos acontecimentos foram incorporados e podem ser recordados. Na experiência se fundem tanto a elaboração racional, como os modos inconscientes do comportamento que não devem ou não deveriam ainda estar presentes no saber” (Koselleck, 1993, p.338). Ademais, a imaginação, assim como a experiência se transformam em práticas coletivas, que permitem revisitar a forma como a rede de relações produz suas existências no passado, bem como se suas aspirações foram ou não conquistadas.

A expectativa é vista como algo que “se efetua no hoje, é futuro no presente, aponta ao [...] não experimentado, ao que só se pode descobrir- Esperança e temor, desejo e vontade, a inquietude, mas também a análise racional, a visão receptiva ou a curiosidade foram parte da expectativa e a constituem” (Koselleck, 1993, p. 338). Isso reelabora outro sujeito que, se antes ele se via solitário, nesse movimento de subversão, agora sabe que seus antepassados, amigos e outras pessoas que tiveram experiências parecidas podem contradizer essa marca imutável do destino. Talvez, nos falte mesmo o poder da imaginação. Mesmo assim prefiro continuar acreditando que o elemento imaginário não pode ser limitado pela produção cultural da experiência e do presente. A contribuição das discussões em torno da agência, assim como do futuro, pode de repente contribuir para pensarmos um sujeito que incessantemente se imagina e se recria na brecha entre os limites impostos no presente, e o horizonte de possibilidade de outra existência possível.

Organização dos capítulos

Havia uma preocupação grande em retratar aqui a experiência do coletivo, produzida na relação com outros atores sociais. Fiz isso metodologicamente pensando em trazer primeiro, como a Igreja e como outros coletivos pensam e produzem essa mulher católica, *Advai* e trabalhadora por meio de discursos e ações em diferentes momentos presenciados por mim. Deixo propositalmente para o final a discussão que parte do coletivo, para demonstrar que é neste espaço que elas, as mulheres, podem falar e ser ouvidas, contrariando lógicas de salvação que pensam para elas e não com elas. Neste sentido, o primeiro capítulo é dedicado a apresentar

as discussões sócio-históricas em que o debate sobre religião e gênero inserem no contexto indiano. A partir da apresentação e definição do coletivo de mulheres *Gharelu Sahayaka Sanstha* e da Igreja Católica neste cenário ressaltou as contribuições e contradições impostas pelo catolicismo quando se trata de um contexto de maioria hindu. Trago também presente as desigualdades sociais como as principais causas do processo migratório das mulheres *Advasis* para Nova Déli. Arelado a esse processo está também a produção de um imaginário social construído sob a ideia de futuro, como um fato cultural (Appadurai, 2013). Concluo o capítulo apresentando o catolicismo como uma das formas de repensar as mulheres do coletivo por meio da “vontade de empoderá-las” (Cruikshank, 1999).

O segundo capítulo, “Religião e Trabalho” busca retratar como a vontade de empoderar está atrelada a uma perspectiva pedagógica de formação e de conscientização em torno do valor do trabalho, do planejamento financeiro e do controle de gastos, gerando uma moral cristã em de como e com o que se deve gastar o dinheiro. Para retratar essa lógica trago o exemplo do Seminário *Right to work is right to live* (Direito ao trabalho é direito à vida), organizado pela Faculdade de Teologia Vydyajyot da Companhia de Jesus. Concluo apontando que a construção de uma antropologia do bem, a partir de Joel Robbins (2013) nos auxilia a refletir sobre três movimentos presentes na vida das mulheres: primeiro, capacidade das pessoas de definir a sua própria busca ou o seu próprio “bem” a partir de valores, moralidade, bem-estar e da imaginação, etc.; segundo, é como criar esse “bem” dentro das relações estabelecidas, o que envolve a empatia, o cuidado, dom, etc.; e, um terceiro, que é a forma como as pessoas acreditam que elas podem atingir o “bem” além do que se apresenta para as suas vidas, isso requer tempo, mudança, esperança e negociações que fazem parte de uma arena política de construção da cidadania.

A constituição do sujeito cidadão é importante para pensarmos no terceiro capítulo, “Trabalho e Cidadania” a relação entre o trabalho doméstico realizado fora do ambiente do lar como uma estratégia de sobrevivência ligada a reprodução de desigualdades de gênero e salariais. Um dos casos utilizados para exemplificar as estratégias políticas que as mulheres utilizam para reivindicar e se colocar no debate público foi a Marcha para os trabalhadores organizado pelo coletivo *Working people’s charter* em Nova Déli. Noções como liberdade e justiça social também estiveram presentes na discussão proposta por políticos, gurus e organizadores. Embora apresente a Marcha com um cunho político e reivindicatório gerador de performances em torno da noção de cidadania com um viés cultural forte, as mulheres com quem eu dialogo no meu campo não puderam participar, revelando controvérsias sobre um evento que fora organizado para elas, mas ao mesmo tempo não garantiu a participação destas.

A discussão sobre o coletivo de mulheres católicas perpassa a escrita da dissertação, mas é no quarto capítulo, “As mulheres indianas precisam realmente ser libertas?” que concentrei meus esforços para descrever ao final o espaço em que as mulheres têm “liberdade” para dialogar e repensar formas de atuação política e religiosa através de suas reuniões. O título do capítulo foi inspirado no trabalho de Lila Abu-lughod, em “As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação?” (2012), com o objetivo de questionar os sentidos da libertação, a partir de uma liberdade pensada para as mulheres, e de outra, construída a partir de dentro do coletivo. Argumento que a libertação não é um processo que alguém conceda a outro, mas depende da relação com agentes sociais específicos, sejam eles, a Igreja, os patrões, ou as próprias mulheres na relação que estabelecem umas com as outras através dos processo de aprendizagem estabelecido umas com as outras.

É nas considerações finais que retomo brevemente a discussão realizada ao longo deste trabalho, apontando para desafios e preocupações que dizem respeito aos processos de libertação e de empoderamento na produção das subjetividades das mulheres, bem como a constituição de experiências democráticas a partir de imaginários construídos sob a defesa da vida e dos direitos das trabalhadoras.

CAPÍTULO 1

ÍNDIA: ASPECTOS SÓCIO-HISTÓRICOS

O presente capítulo objetiva apresentar as insatisfações com o mundo, mas também a vontade de o reinventar a partir da imensa diversidade de experiências reveladas pela relação entre gênero e religião na Índia, mais precisamente entre o catolicismo e o coletivo de mulheres católicas, *Gharelu Sahayaka Sanstha*¹⁹, na cidade de Nova Déli.

Na Índia o processo de descoberta desse “outro” se deu por via da colonização Britânica, Portuguesa e Francesa, mas não significa que o controle e a submissão não estivessem presentes nesse cenário muito antes dos colonizadores. As vicissitudes deste debate hoje são reverberadas principalmente pelos Estudos da Subalternidade (Spivak, 2010; Guha & Spivak, 1988), criticando o papel do Ocidente, imaginado como o lugar do moderno, secular e desenvolvido, e ao mesmo tempo dando ênfase aos processos sociais e históricos de contextos não Europeus e Norte Americanos destacando as experiências, iniciativas e movimentos que ajudam a pensar a partir de uma diversidade epistêmica do mundo.

Reconhecer essa diversidade epistêmica implica também em reconhecer neste “nativo” uma epistemologia séria a ser estudada, considerando não só suas experiências como forma de ilustrar o conhecimento produzido no Oriente, mas revelar como uma crítica geopolítica é possível, sendo feita e pensada a partir do contexto indiano. Marshal Sahlins (1990), nos ajuda a pensar a essa narrativa que congrega a tradição e a mudança. Para Sahlins (1990), “as pessoas organizam seus projetos e dão sentido aos objetos partindo das compreensões preexistentes da ordem cultural. Nesses termos a cultura é historicamente produzida na ação”, mas como o próprio Sahlins frisou, “entretanto, como as circunstâncias contingentes da ação não se conformam necessariamente aos significados que lhes são atribuídos por grupos específicos, sabe-se que os homens criativamente repensam seus esquemas convencionais” (1990, p.7). Portanto, a etnografia a que me propus não está preocupada em descrever um ou outro grupo, mas se dedica em estudar as formas de agenciamento e a produção das subjetividades femininas produzidas pela relação estabelecida entre a Igreja Católica e o coletivo.

¹⁹ Grupo de apoio as mulheres trabalhadoras domésticas.

1.1 Definindo o coletivo

Quando cheguei no inverno de 2019 no campo as mulheres estavam sentadas em círculo no porão da Igreja Saint Dominique. Eu e o Padre Vincent tínhamos chego para conversar com o grupo sobre a minha presença. Não demorou muito para que Berna, a líder do grupo, solicitasse uma oração do Padre e as mulheres começassem a interagir comigo e tirar *selfies*.

Para Bruno Latour (2005), não seria estranho dizer que os grupos são formados por um processo contínuo feito por incertezas, controvérsias e fragilidades que sustentam suas amarras contingentes. A partir das reflexões de Latour, utilizo o conceito de coletivo para definir as interações e as mediações que fazem as mulheres com quem eu dialogo existir da forma que elas existem, “voltando-se para o real, aonde as coisas realmente acontecem, são realmente vividas” (Latour, 2005, p. 166). Mas o que as mulheres trazem à existência?

As relações produzidas no interior do coletivo *Gharelu Sahayka Sanstha* ultrapassam a sua marca contextual como um coletivo de mulheres domésticas que lutam, de alguma forma, para garantir os seus direitos. O que quero salientar é que as mulheres encontram-se em um processo de saída de suas famílias e de pertencimento a um novo grupo, o qual denominei por coletivo, e que corresponde a palavra “Sanstha” utilizada pelas próprias participantes. Essas nova sinterações contribuem para que as mulheres se pensem e se projetem de forma diferente em Déli. Talvez poderíamos considerar essa condição temporal, a partir do conceito de “liminaridade” de Victor Turner.

Em O processo Ritual (1969 [1974]) o antropólogo Vitor Turner traz presente em seus esforços intelectuais a compreensão das práticas rituais do povo *Ndembu* do noroeste de Zâmbia (África Central). Turner considerou em sua análise o conceito de “liminaridade” como uma condição temporal vivenciada por indivíduos fora da estrutura social, originando o que ele denominou de *communitas*, ou seja, “é um relacionamento entre seres humanos plenamente racionais cuja emancipação temporária de normas sócio-estruturais é assunto de escolha consciente” (Turner, 1974, p. 6). Embora o uso da “liminaridade” e da “communitas” sejam uteis para se aproximar da análise dos rituais na sociedades ditas tradicionais, essa estrutura segundo Turner (1974, p. 138) “está enraigada no passado e se estende para o futuro pela linguagem, a lei e os costumes”.

A partir dos estudos de Van Gennep sobre os ritos de passagem, Turner considerou etapas para a constituição do que chamou de *communitas*. Para ele, havia um processo de “separação” significando o afastamento do indivíduo de um grupo, no caso do meu campo, as mulheres Adavasis se afastaram de suas aldeias, de suas famílias e das relações produzidas

naquele ambiente; esse afastamento de uma estrutura social anterior para outra produziu um período intermediário, ou seja, “limiar”, de transição de um domínio cultural para outro, configurando uma terceira fase de “reagregação ou reincorporação” num outro domínio cultural, neste caso, em Nova Déli, estabelecendo relações com a Igreja, com os patrões e com outras mulheres trabalhadoras domésticas (Cf. Turner, 1974, pp. 116-117).

A condição limiar trata de uma ambiguidade, mas também trata de uma transição na vida do sujeito, pois “as entidades liminares não se situam aqui nem lá; estão no meio entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimonial. Se a liminaridade para Turner pode ser comparada com a morte, ao estar no útero, à invisibilidade, à escuridão, a um eclipse solar ou lunar, ela também podem ser representada pelo imaginário das mulheres *Advaisis* que na migração veem uma possibilidade de existência, assim como num “processo de iniciação”. Devem portanto, criar entre elas o sentido deste novo domínio cultural apoiado em distinções de classe, casta, gênero e religião para se capacitarem e essa nova situação de vida. Ainda para o autor:

O sujeito ritual, seja ela individual ou coletivo, permanece num estado relativamente estável, mais uma vez, e em virtude disto tem direitos e obrigações perante os outros de tipo claramente definido e ‘estrutural’, esperando-se que se comporte de acordo com certas normas costumeiras e padrões éticos, que vinculam os incumbidos de uma posição social, num sistema de tais posições (Turner, 1974, p. 117).

Mas se as mulheres não estão assim definidas, *a priori*, através de uma identidade fixa daquilo que Latour criticava aos sociólogos do social, se o contexto não está para as mulheres assim como as mulheres não estão para o contexto. Essa crise se dá num plano do simbólico e no plano da prática. Pois a forma como as mulheres agem não dependem exclusivamente da relação com a Igreja, mas essa relação que está “lá fora” as faz reproduzir lógicas de gênero, que as permite também repensá-las nesse processo contínuo de interação com outras coletividades e consigo mesmo. Retomo a pergunta inicial, o que as mulheres trazem a existência? O que elas trazem não é tão importante quanto aquilo que elas fazem de suas práticas de si. Ainda segundo Latour,

enquanto a experiência mais comum que temos do mundo social é apreendida simultaneamente por várias chamadas possíveis e contraditórias para reagrupamentos, parece que a decisão mais importante a ser tomada antes de se tornar um cientista social é decidir primeiro quais ingredientes já estão lá na sociedade. Embora seja bastante óbvio que somos *circumscritos* em um grupo por uma série de intervenções que tornam visível aqueles que defendem a relevância de um grupo e a irrelevância de outros, tudo acontece como se os

cientistas sociais tivessem que afirmar que existe 'lá fora' um tipo que é real, enquanto os outros conjuntos são realmente inautênticos, obsoletos, irrelevantes ou artificiais (Latour, 2005, p. 28).

Se pensarmos o que torna essas mulheres num coletivo a partir da relação com a Igreja parece que esse vínculo é gerado a partir de uma relação de subordinação, ou ainda, de uma estrutura historicamente consolidada por um viés religioso que impulsiona as formas de ser de acordo com a ideologia cristã, por exemplo. No entanto, temos de pensar também que nem sempre o estudo das relações e dos vínculos implicam em relações de dominação e subordinação. Das quase trinta mulheres que obtive contato, 25 foram potenciais informantes, as quais pude estabelecer uma relação mais sólida devido a frequência com que essas mulheres participavam das reuniões e se dispunham a interagir e responder as minhas perguntas. Ficou claro que o coletivo não era um espaço de encontro para ser “mais cristã”, mas estava ali, aspectos que articulavam posições políticas, profissionais, pessoais e financeiras em uma relação de afinidade e de diálogo.

A chegada dessas mulheres ao coletivo se dá de diferentes formas, o que é interessante notar os caminhos e os agentes que possibilitaram a conformação do coletivo. A partir da análise dos questionários pude notar que todas as mulheres não pertencem a cidade de Nova Déli e isso nos coloca um desafio ainda maior, que é de traçar essa rede de relações que foi se tornando o que é o coletivo atualmente. Há uma predominância de mulheres advindas dos Estados centrais indianos: West Bengal (10); Jharhand (9); Chattisgard (4); Bihar (1); e uma pessoa do Nepal. Essas mulheres fazem parte de grupos tribais também denominados como *Advasis* em Hindi. Há composições etnico-religiosas expressas por tribos Oraons (15) e Santhalis (10) que compõem os estados já mencionados, dentre essas populações a presença do Cristianismo é muito forte e das 25 mulheres entrevistadas 24 eram Católicas com exceção de uma pessoa que era Hindu.

O que temos a partir dessa conjuntura espacial e etnico-religiosa é uma composição de um coletivo de trabalhadoras domésticas, tribais, católicas e migrantes. É importante mencionar que os traços que as tornam semelhantes nem sempre resultam na consolidação de coletividades. Essas características transversais associadas as mulheres do grupo extrapolam as noções etnico-religiosas, de classe e de gênero, pois há também algo que antecede a vinda para Nova Déli, que se encontra no plano do imaginário, ou melhor, na capacidade de imaginar-se temporalmente distante de um passado marcado pela pobreza. Estamos falando da ideia de futuro. Essa ideia será melhor explicitada a seguir.

1.2 Experiência, Imaginação e Futuro

“Eu vim buscar emprego, pois na minha aldeia não havia” (Maria) “eu vim para estudar e não consegui me manter, então comecei a trabalhar como doméstica” (Mebal), eu vim para fugir da pobreza” (Lalita) - a capacidade de imaginar-se em outros contextos alimenta nossos projetos de vida. A imaginação não trata somente daquela do mundo onírico e da fantasia, mas é produzida nos momentos de euforia e criatividade que impulsionam a tomada de decisão e, por sua vez, formas de agenciamento que podem fazer parte da inversão, da subversão e da transcendência do social, Appadurai (2013). As mulheres com quem eu estabeleci um diálogo no trabalho de campo trazem essa imaginação como um elemento propulsor para mudar de vida.

Arjun Appadurai (2013) traz suas preocupações com o “futuro” para incentivar, dentro da antropologia, uma discussão que é feita de forma muito particular, - a noção dos humanos como “future-makers” e do futuro como “cultural fact”. Certamente a discussão sobre futuro encontra suas raízes no campo da Economia, na projeção de macro e micro-ações de mercado aliadas as técnicas estatísticas, algébricas e da ciência computacional. Outros campos de estudo também se utilizam das discussões sobre o futuro, para prever e planejar modelos de vida baseados em desastres ambientais, crescimento populacional, estratégias militares, arquitetura e design, aquecimento global e disponibilidade de recursos naturais.

A antropologia tem procurado trazer recentemente através das etnografias da ciência, tecnologia, Estado, lei, mercado e finanças ferramentas da análise cultural interconectada com problemas mundiais e com os processos de globalização. No entanto, não é uma ciência confinada no seu tempo, pois permanece preocupada com lógicas de reprodução, com a força do costume, as dinâmicas da memória e a persistência do *habitus* (Cf. Appadurai, 2013, p. 285). E mais recentemente introduzindo discussões sobre o Antropoceno e a infraestrutura.

Neste trabalho, o meu objetivo em trazer presente as discussões sobre futuro conectando com antropologias do “passado” como a antropologia da religião e do gênero visa refletir sobre como o futuro pode ajudar a pensar formas de agenciamento a partir da experiência do coletivo de mulheres católicas em Nova Déli e da Igreja. Outros trabalhos que dialogam com uma antropologia do futuro expressos nas pesquisas de Nielsen, M. (2014); Elliot, A. (2016); Dullo, E. (2016); Guyer, J. (2007); Koselleck, R. (2006); e, Robbins, J. (2007) me ajudaram a refletir sobre como o futuro se apresenta no meu campo, e quais as contribuições para se pensar formas de organização singulares em diferentes contextos.

Appadurai traz três grandes elementos que ajudam a compor a construção do futuro como um horizonte cultural – “imaginação, antecipação e aspiração” - juntos estes produzem um espaço permeado de sensações e emoções compostas de temor, confusão, entusiasmo e

desorientação. A “imaginação” tem um papel essencial na produção da localidade pois é através da vida cotidiana, das memórias materiais e mentais que novos futuros são gerados. A imaginação, na visão de Appadurai, assim como a experiência, se complementam na recriação do futuro. Se para Appadurai (2013, p. 288) a imaginação permite a “negociação de caminhos de dignidade, reconhecimento e mapas políticos contra instrumentos burocráticos de poder pessoal, familiar e comunitário” a experiência também tem muito a contribuir para repensar esses “instrumentos de governamentalidade” a partir do vivido.

Koselleck (1993) traz a experiência como esse outro elemento, quando pensamos no futuro como esse local de imaginação. Para o autor a ideia de “experiência” é importante, ele a formula da seguinte maneira: “um passado presente, cujos acontecimentos foram incorporados e podem ser recordados. Na experiência se fundem tanto a elaboração racional, como os modos inconscientes do comportamento que não devem ou não deveriam ainda estar presentes no saber” (Koselleck, 1993, p.338).

A “aspiração”, ou ainda a “capacidade de aspirar” aparece como uma habilidade coletiva e cultural que não sobrevive sem “empoderamento”, “voz” e “participação”. Segundo Appadurai (2013) ela adquire *um* status cultural, pois a aspiração conecta-se diretamente com a língua, os valores sociais, as normas institucionais que levam as pessoas a buscarem em diferentes sociedades uma vida boa. A representação da vida boa pode ser aquela compartilhada por alguns comerciais de televisão, ou aquela centrada no estilo de vida da elite de um determinado país, ou ainda convergir para ideias de prosperidade, mobilização e organização social e política.

No caso específico do coletivo *Gharelu Sahayaka Sanstha* a aspiração une-se a ideais de empoderamento almejados por meio do emprego, do estudo e do consumo de bens e serviços. Já a visão de vida boa presente na Igreja Católica na Índia procura por meio de uma visão cristã conectar a modéstia, a simplicidade e o trabalho na figura de Jesus Cristo como uma figura de salvação, mas também de empoderamento e de mobilização contra a pobreza. É claro que essa visão não é universal e produz muitas controvérsias inclusive dentro da própria Igreja na Índia e no mundo.

O sentido da aspiração para uma vida boa está conectado com a conquista de direitos e políticas de reconhecimento que fomentam e transformam as aspirações e a imaginação das pessoas, caracterizando, dessa forma um projeto maior atrelado a noção de “antecipação”. A antecipação em Appadurai diz respeito a os riscos e especulações que em algumas sociedades é explicada pelo “mal”, pelas previsões astrológicas, por outras tecnologias de predição, ou

ainda por explicações cosmológicas relacionadas com noções de pureza e impureza. O risco se apresenta como uma dimensão da tentativa, da especulação e, portanto, da crise.

Quando perguntei as mulheres se havia alguma de Déli a resposta foi por unanimidade negativa, todas as mulheres pertenciam a outras localidades, e tinham também diversas razões para estarem ali. Algumas até falavam que o trabalho doméstico não fazia parte de suas aspirações, mas o horizonte de escolhas foi sendo cada vez menor diante do estudo, da qualificação e da experiência de trabalho que elas não tinham. No momento de saída das mulheres de suas aldeias o horizonte de possibilidades parecia se expandir além do campo da imaginação e da experiência de forma crítica e criativa (ética da possibilidade). No entanto, quando a imaginação foi aos poucos sendo reduzida a um trabalho e a uma possibilidade de existir em Nova Déli por meio da exploração, e da precarização da mão-de-obra (ética da probabilidade) o futuro se apresentou mais contraditório do que elas imaginavam.

O coletivo surgiu dentre um conjunto de possibilidades de continuar imaginando e aspirando dentro do risco provável de que o sistema econômico, a infraestrutura, os valores e normais sociais poderiam ter transformado as mulheres em uma mercadoria barata para um mercado especulativo de trabalhadoras domésticas. Os patrões lucram com o baixo pagamento dos salários, as agências de emprego lucram quando procuram e quando encontram emprego para as elas, os mercados lucram com o consumo das mulheres no mercado de bijuterias e *sarees* e os bancos lucram, pois cobram juros para que elas enviem dinheiro para casa. E dessa forma é construída ao redor das mulheres um conjunto de possibilidades e probabilidades que faz do futuro, além de um fato cultural, um lugar incerto.

1.3 A noção de desigualdade a partir do Sistema de Castas

Foi durante um incidente que testemunhei na casa de uma amiga, na capital indiana, Nova Déli, que tomei consciência do desconforto em relação as dificuldades que a sociologia e a antropologia encontram em estudar as desigualdades de casta. Uma amiga pertencente a religião Sikhi namorava, escondido de seus pais, um rapaz de classe média alta, também Sikhi, no entanto seu sobrenome “*Agarwal*” revelava que ele era “misturado”, ou seja, meio Sikhi, meio Hindu (*puri Sikhi nahi hai* – não era Sikhi puro), segundo a família da menina. Quando ela, muito apaixonada e certa de que casaria com o rapaz, percebeu que seus pais estavam buscando por um noivo a “sua altura” ela resolveu contar a família. Seus pais disseram que ela não deveria nem ter sonhado com essa possibilidade, pois o sangue e a casta não eram os mesmos, e que se ela quisesse ficar com ele, poderia esquecer de sua família. Seu pai era um homem influente na cidade aonde ela morava no estado do Rajasthan e chegou a comentar sobre

como a sociedade passaria a ver ele e a família na pequena cidade. Minha amiga ficou desolada, a família obrigava ela a voltar para casa e largar o emprego em Gurugaom, cidade vizinha de Déli. Ela por outro lado, queria continuar trabalhando. A família concordou em deixá-la trabalhar contanto que tirasse a ideia de casar com um homem de fora da casta. Ela aceitou, mas continua se encontrando as escondidas com ele.

Meu desconforto surgiu do profundo sentimento de que a liberdade dela estava sendo tolida pela escolha de outras pessoas, o que estava em jogo era sua felicidade e não a honra da casta de seu pai na pequena cidade de *Sri Ganganagar*, pensava eu. De fato, me parecia que nem a minha disciplina serviria para me ajudar a entender como a crítica ao Sistema de Castas poderia significar, nesta situação, o repensar das ações dos pais dela. Em alguns casos o casamento com outro parceiro parecia um punição para as mulheres que namoravam escondido de seus pais (situação que também presenciei). A ideia da desigualdade presente na sociologia indiana, está vinculada com a noção de hierarquia muito presente na compreensão do Sistema de Castas.

O antropólogo francês Louis Dumont em seu livro *Homo Hierarchicus – O Sistema de Castas e suas Implicações* (1967 [2008]) considerado um clássico da antropologia Francesa foi acolhido entre a comunidade de antropólogos justamente por problematizar noções de hierarquia, individualismo e igualdade a partir da relação Ocidente-Oriente. Dumont buscou através de uma perspectiva funcionalista-estruturalista muito influenciado pelas ideias de Marcel Mauss compreender a dimensão totalizadora da sociedade de Castas indiana. Isso lhe rendeu visibilidade no cenário indiano e Ocidental por representar, um rompimento com a antropologia inglesa, que vinha sendo feita, mas também lhe rendeu muitas críticas.

M. N Srinivas (1984) atribuí a obra de Dumont um caráter socio-cêntrico de olhar para as castas da mesma forma que se olha para os indígenas. Seu caráter universalista considerava uma análise subsidiada por escrituras antigas bramânicas e desconsiderava as outras castas, bem como a relação com outros grupos (*Cf.* Srinivas, 1984, p. 152). Dumont menciona a divisão do trabalho como uma característica associada as cinco divisões²⁰ de casta, a saber: *Brahmins* (sacerdotes e intelectuais); *Kshatryas* (reis, administradores e guerreiros); *Vaishyas* (pastores de gado, agricultores, artistas e comerciantes); *Shudras* (trabalhadores e prestadores de serviço) e os *Dalits*, conhecidos como “intocáveis”, (empregados, criados).²¹ Essa divisão representava

²⁰ Utilizo a divisão de 5 castas e não 4 como comumente se encontra. Essa perspectiva considerada os Dalits também como uma Casta, nas 4 divisões essa camada, considerada inferior não é considerada como Casta. (Kumar, 2016).

²¹ O Sistema de Castas indiano, conhecido também o sistema de *Varnas* tem muitas origens, sendo a mais comum associada ao período Védico Indo-ariano 1750-500, a. C. As castas foram uma forma de Organização Social

para ele a mais pura hierarquia, no entanto, segundo Srinivas há ainda um outro modelo de casta operando na Índia, *Jatis*. Outro nome associado a essa divisão é a ideia de *Varna*. Esta é definida por uma classificação do período védico Bramânico e *Jati*²² é uma das formas locais, hereditário, endogâmica, associado a ocupações tradicionais e interdependentes (Srinivas, 1984, pp. 153-4).

Se há, portanto, uma estrutura hierárquica apoiada também por binarismos de pureza/impureza, hierarquia/igualdade, holismo/ individualismo não podemos perder de vista a divisão das funções na sociedade de castas. Isso perpetua, por meio da hereditariedade, os perfis sócio-ocupacionais que as pessoas vão dar sequência através do trabalho. Dr. Babasaheb Ambedkar²³ intelectual e jurista indiano em sua palestra: *Castes India: Their Mechanism, genesis and development* (1916), realizada na Universidade de Columbia nos Estados Unidos fez importantes considerações acerca de um problema vasto e complexo como as Castas. Ambedkar enfrentou o problema de forma teórica e prática, destacando as reflexões teóricas que isso gerava à sociedade indiana bem como as suas consequências. A composição da população indiana através da presença de Arianos, Dravídeos, Mongóis e Persas fizeram da Índia um amálgama de diversidades que segundo Ambedkar não pode ser um critério de homogeneidade e de pacividade. É por esse motivo que a Casta se torna algo difícil de ser explicado.

A explicação da gênese da Casta começa nesse processo de entendimento de uma parcela dessa população associada a ideia de “poluição” por um viés religioso; a proibição do casamento inter-casta; e a hereditariedade associado ao nascimento dentro de um grupo fechado (Cf. Ambedkar, 1916, p. 6). No que se refere ao mecanismo de como o Sistema de Castas se operacionaliza Ambedkar afirma que “a endogamia é a única característica que é peculiar à Casta” (Ambedkar, 1916, p. 8-9). Poderíamos pensar nas comunidades de indianos que vivem nos Estados Unidos e no Canadá, mas isso se dá de forma diferenciada no contexto indiano,

daquele período que ficou caracterizada pela hereditariedade transmitida através do estilo de vida, da divisão do trabalho, dos rituais e do status social conferido a grupos com demasiado poder político e social. As castas também são encontradas nos Vedas (escrituras sagradas escritas em Sânscrito utilizados pelas religiões védicas e posterior pelo Hinduísmo). Os livros contêm hinos, rituais e filosofias do período Védico. O Rig-veda é uma das quatro escrituras e descreve a criação do mundo e a origem das castas a partir do Deus Brahman. Disponível em: <<https://courses.lumenlearning.com/suny-hccc-worldcivilization/chapter/the-caste-system/>>. [Acesso em 16 ago. 2019, 10:18].

²² O modelo de Castas Jati segundo Srinivas “é caracterizado pela hierarquia, separação e interdependência. [...] A base do sistema Jati é a oposição entre puro e impuro. As castas mais altas são puras em relação as mais baixas, e as duas têm de se manter distanciadas para guardara pureza das mais altas. Elas se tornariam impuras no contato com as mais baixas” (Srinivas, 1984, p. 154).

²³ Bhimrao Ramji Ambedkar, também conhecido como Babasahed Ambedkar (1891-1956) nascido Dalit, Ambedkar se tornou uma das figuras mais importantes da história indiana. Lutou e representou a luta contra a discriminação de Dalits e mulheres, foi o pai da constiuição Indiana e primeiro Dalit a estudar fora de seu país. Ambedkar inspira ainda movimentos sociais de esquerda comprometidos com as populações Dalits e com as minorias indianas.

pois a tendência é que os substratos das castas se tornem cada vez mais homogêneos segundo Ambedkar.

A criação das Castas está sobreposta pela endogamia e a exogamia (Cf. Ambedkar, 1916, p. 9). Essa afirmação tem sérias consequências principalmente se pensarmos no *status* da mulher dentro da sociedade de Castas. Para garantir que os casamentos endogâmicos aconteçam é preciso que haja equivalentes números de homens e mulheres para dar sequência a hereditariedade e consolidar a homogeneidade dessa “sociedade fechada”. A “sobra” de homens e mulheres representa, dessa forma, uma ameaça a manutenção dessa sistema, pois as viúvas e os viúvos, por exemplo, poderiam se casar novamente estabelecendo a exogâmia. Para isso criou-se alternativas que se transformaram em rituais associados ao Hinduísmo: a. Sati, queima da viúva na pira funerária de seu marido; b. Estabelecimento da viuvez, atrelada a proibição de casar-se novamente; e c. Casamento arranjado da mulher (Cf. Ambedkar, 1916, p. 15) todas essas ações resultam na reiteração daquilo que Ambedkar diz ser a origem das Castas, ou seja, a origem do mecanismo da endogamia.

No que diz respeito a forma como as Castas se desenvolveram Ambedkar argumenta que esse expriamento para outras populações não- Bramânicas pode ter se dado por meio de um legislador, no caso indiano, os escritos de Manu ou *Manusmititri* explicando a forma como a sociedade deveria ser estruturada, bem como as funções tanto de homens e mulheres. Ambedkar nega essa hipótese trazendo um elemento que permanece vivo até hoje, ou seja, a divisão de Castas é uma divisão de classes. Se dermos uma olhada na divisão explicada por Dumont no início do texto veremos claramente que essa divisão encheja dentro de si classes que as qualificam e as hierarquizam-nas de certa forma, nas palavras de Ambedkar “alguns fecham a porta: outros encontram fechada contra eles” (Ambedkar, 1916, p. 24-5). Isso explicaria dois movimentos: o primeiro, da consolidação de um grupo fechado, no caso, dos Brâmanes para *outsiders*, através da endogamia; e, segundo, o processo de imitação iniciado por grupos que não eram Bramânicos a fim de se tornarem grupos fechados baseados nas suas ocupações. (Cf. Ambedkar, 1916, p. 25). A tendência a imitação era consequentemente não a consciência, mas a crença nos binarismos e a distância em relação as castas superiores, recriando assim, uma hierarquia dentro das castas inferiores.

A Casta não é algo dado e nem natural da Sociedade Indiana, a composição atrelada a homogeneização, ao caráter de unidade cultural e de imitação são problemas particulares que surgem em contraste, por exemplo, com as tribos. Ainda, para Hutton (1963), o aspecto religioso aparece então como segundo plano, e o sistema de castas agrega uma lista de fatores que é visto como a união de todas essas características. Não é nem um limite religioso, nem

uma evolução por imitação que fez o sistema transcender no tempo e o espaço, mas uma historicidade que foi acompanhando as relações produzidas.

A tese de que a sociedade de Castas seria sucumbida pela Sociedade de Classes através do processo de modernização da Índia nos faz refletir sobre essa historicidade das relações, a busca pela igualdade de oportunidades a partir da Constituição Indiana (1950) em seu artigo 15º torna e garante como direito fundamental a proibição de discriminação de qualquer pessoa baseado em casta, religião, sexo, raça e lugar de nascimento. A instituição de cotas em serviços públicos e em universidades para as populações Dalits e tribos não garantiu por completo a igualdade de oportunidades e surge neste cenário outros atores que começaram a atuar junto as tribos e a população *Dalits*.

As mulheres *Advasis* na sociedade indiana têm associada a sua identidade étnica e religiosa um status de inferiorização se associadas ao Sistema de Castas e a própria sociedade de classes. Por mais instantânea que seja a associação que o Ocidente faz da Índia com o Sistema de Castas, isso por si só não nos diz muito sobre as relações que são compostas a partir desse próprio Sistema.

As mulheres trabalhadoras domésticas não vinculam-se a Casta alguma. Isso porque pertencem as populações tribais, regidas sob a legislação de *Schedule Tribes*, não seguem o Hinduísmo como religião, mas trabalham sob funções e condições que estão diretamente associadas as funções estabelecidas pela divisão dos Varnas. Além disso, as mulheres trabalham para as famílias cujo poder econômico as define de certa forma a uma extensão das funções ocupacionais definidas pela Casta. Podemos então dizer, que o Sistema de Castas não as define enquanto coletivo, mas influencia os tipos de acesso ao emprego que essas mulheres terão na cidade de Nova Déli, pois trabalham geralmente para famílias que pertencem a Castas mais altas e que dispõem de condições financeiras para contratá-las.

As tribos diferentemente das Castas não se preocupam com os binarismos existentes entre relações de pureza e impureza definidores de suas gêneses. Se as Castas estão preocupadas em reiterar, pela hereditariedade, a posição gradativa dos indivíduos dentro do Sistema, para as tribos isso não é determinante. Por influência das Castas muitas vezes as tribos acabam reproduzindo essas estruturas que se configuram em formas de opressão.

Anteriormente dissemos que existem formas de perceber os sentidos e as direções da transformação das tribos. Um desses *push factors* está ligada a sua relação com características que são associadas as sociedades modernas, uma delas, é a relação com o trabalho assalariado. Então, se antes as mulheres mantinham suas atividades divididas por relações de *status* e formas próprias de organização em suas aldeias dentro do núcleo familiar, agora elas passam a interagir

com o patrão, que determinará seu *status* de “trabalhadora doméstica” dentro da relação empregador-empregado.

1.4 Migração e Desigualdade

Para Joan Acker (1973) o estudo sobre as mulheres na sociedade indiana está associado as formas como a desigualdade social se organiza dentro de tal sociedade. A partir de Davis & Moore (1944) o uso do termo “estratificação” parece dar conta, num primeiro momento, para entender, dentro de qualquer sociedade a realização de tarefas diferentes em determinadas posições. É preciso então motivar as pessoas em dois níveis: primeiro, criar o desejo de ocupar tais posições e depois de manter-se nelas. Isso acaba gerando um sistema competitivo que valoriza certamente a motivação associada aos talentos e o treinamento para exercer essas funções. Para manter essa motivação sempre ativa é necessário criar formas de recompensa que ajudarão a manter uma certa ordem e aumentar a desigualdade (Cf. Davis & Moore, 1945, p. 242-3).

Ainda segundo Davis & Moore (1944) alguém poderá se perguntar que tipo de recompensa é preciso para assegurar a desigualdade. Eles descrevem três tipos: primeiro, coisas que contribuem para o sustento e conforto; e, segundo coisas que proporcionam humor e diversão; e, terceiro, coisas que contribuem para o respeito próprio e a expansão do ego. Esses três tipos de recompensas são distribuídos diferentemente em cada posição. O que os autores parecem argumentar ainda é que as recompensas são refeitas dentro das próprias posições assumindo uma transitoriedade naquilo que se transforma em “direitos” de consumo, por exemplo, se a trabalhadora doméstica na cidade de Nova Déli não tem uma casa, sua motivação em torno da casa poderá se transformar numa luta pelo direito à moradia. É por isso que, “se os direitos e as gratificações de diferentes posições dentro de uma sociedade devem ser desiguais, então a sociedade deve ser estratificada, porque isto é precisamente o que a estratificação significa” (Davis & Moore, 1945, p. 243).

Para Deshpande a análise da estrutura de classes de cada grupo de castas pode ser compreendida através do consumo de acordo com a casta. Deshpande apresenta dados que revelam que para 100 pessoas que vivem abaixo da linha de pobreza nas áreas rurais, 17, 8% são Schedule Tribes, 27,2% são Schedule Castes e 37,6% são outras classes “atrasadas”, juntos eles somam 83% da população em uma situação extrema de miséria. Por outro lado, mais de 41% das frações mais ricas vêm de altas castas hindus, nas áreas urbanas 64% da população

com maior renda (em termos de consumo) estão entre as altas castas hindus (Cf. Deshpande, 2005, p. 110).

Se olharmos com cuidado para os não-hindus, (muçulmanos, cristãos, sikhis e outros) os cristãos e sikhis estão nas frações mais ricas, mais de 72% dos cristãos e quase 95% dos sikhis estão concentrados entre os maiores consumidores. A situação dos muçulmanos é contrastada com cerca de 6% a 4% respectivamente. Podemos atestar a partir destes dados que as desigualdades socioeconômicas persistem na Índia nas áreas rurais e mais ainda nas áreas urbanas (Cf. Deshpande, 2005, p. 110). Os privilégios para as castas altas criam um contraste grande em relação aos grupos *Schedules*, esse é o caso das mulheres com quem eu interajo no campo,

A motivação delas é influenciada pelas posições e pelas recompensas de posições privilegiadas na sociedade indiana. Mas por que devemos nos manter motivados diante de tais posições? Note que a motivação se dá pelo entrelaçamento com o desejo ou já dito anteriormente, a “aspiração”. E esta é recriada tornando aquilo que motiva uma necessidade (ideia da falta) e na recompensa ao mesmo tempo, projetando para si um ideal de futuro. É por isso que a condição de desigualdade dentro da sociedade indiana não institui uma conformação com a pobreza, mas ela propulsiona e mobiliza, por exemplo, a migração e a organização das mulheres em seus locais de destino, como é o caso do coletivo *Gharelu Sahayaka Sanstha* em Nova Déli.

A nossa capacidade de agir quando a vida é condicionada por agentes externos é essa força criativa que impulsiona a mudança no plano prático e mental. Então o que faz as mulheres tribais migrarem para Déli está além da simples busca por trabalho e estudo, mas corresponde a uma dimensão prática e simbólica em termos de recompensas e de lógicas de agenciamento corroboradas às ideias de expectativa, imaginação e futuro. Podemos dizer então que o desejo e a tomada de decisões residem na “capacidade para realizar o próprio interesse de alguém contra o peso do costume, tradição, poder transcendental, ou outros obstáculos (se individual ou coletivo)” (Mahmood, 2005, p.8), definido ainda como uma “liberdade negativa” segundo Berlin (2014).

Para Acker (1973) a família concentra a unidade do sistema de desigualdade e isso se dá pela reprodução do *status* do homem como definidor da posição social da família e principalmente da mulher. Segundo a autora, a mulher só define seu *status* quando está separada do homem, se for esse o caso, podemos dizer que a posição social das mulheres não está influenciada pelos homens, pois a grande maioria das mulheres tribais deixaram de depender exclusivamente de suas famílias e passaram a posições de chefes de família, vivendo sozinhas

ou nas casas dos patrões em Nova Déli (Shree, 2012; Neetha, 2004), mas se compreendermos que as relações construídas fora do núcleo familiar não estão engessadas por questões de afinidade e de gênero entenderemos que as mulheres lidam com representações e posições sociais construídas a partir de status masculinos privilegiados fora do ambiente familiar.

Cabe salientar, no entanto, que se antes o status da mulher era pensado em relação ao homem dentro de seu núcleo familiar, então ela nunca representou de fato um impacto econômico maior nos seus lugares de origem, e a migração sempre foi tida como algo masculino (Cf. Neetha, 2004, p. 1681). A autora afirma ainda, que a migração feminina não pode ser entendida sem estar relacionada as dinâmicas familiares e do mercado de trabalho. De acordo com Srivastava (2012) a migração sazonal é mais característica das tribos, isso quer dizer que as pessoas que migram geralmente não permanecem por muito tempo no mesmo emprego. Nos intervalos de 2007-2008 esse tipo de migração teve um caráter mais masculino, por outro lado, as mulheres que mais migraram nesse período advêm de regiões centrais das Índia para compor esses trabalhos sazonais.

Não se pode discutir o fenômeno da migração relativa as novas formas de produção de si e suas consequências para os sujeitos sem referenciar à importância que tiveram a emergência da globalização como categoria central para entendermos a sociedade indiana, assim como as mudanças pelas quais fizeram as mulheres optar pela cidade de Déli como destino principal. Um dos pilares deste processo, ocorrido principalmente a partir do século XIX, concerne à transferência do foco da mão de obra qualificada dada ao trabalhador em Déli para uma nova definição das relações de trabalho em muitos setores e indústrias, sejam eles trabalhadores qualificados ou não qualificados; segundo, o trabalho migrante está relacionado ao trabalho de baixo custo, os empregadores acham mais fácil “disciplinar” o trabalhador migrante; e terceiro, os trabalhadores migrantes geralmente trabalham em áreas onde os trabalhadores locais não querem, pois o trabalho é árduo e inseguro (Cf. Srivastava, 2012, p. 26).

Quando iniciei o trabalho de campo com as mulheres eu sabia que na medida em que a migração sazonal se tornava uma característica do mercado de trabalho indiano atrelada a instabilidade das relações de trabalho, a dimensão do trabalho realizado por elas incitava fortes tensões políticas e sociais. A presença das mulheres no processo migratório se dá em idade jovem e quando são solteiras, pois a facilidade de inserção no mercado consolidado pelo sistema patriarcal e sexista as vê como mais produtivas. Há, além de fatores econômicos e familiares, muitas razões para o fenômeno da migração, ainda mais no contexto atual em que um número crescente de pessoas vive em situações de insegurança política e econômica, guerra, miséria, enfrentados em seus locais de origem.

As tensões provocadas pelo processo migratório circunscrevem um campo amplo de análise, que implica na restrição dos direitos básicos com fins de repelir a população para o local de onde vieram, perpetuando as desigualdades sociais e a exclusão econômica e política dos migrantes. Em Nova Déli o coletivo de mulheres domésticas que acompanhei de perto faz parte de uma rede de relações com irmãos, irmãs e padres ligados a Igreja Católica, bem como ONGS e sindicatos que auxiliam o coletivo a pressionar as autoridades e os patrões para lhes garantir seus direitos sociais e civis. Essa teia de relações também produz tensionamentos e será melhor descrita, como veremos, nos próximos capítulos.

1.5 A Igreja Católica na Índia

O hinduísmo, confucionismo, budismo são vistos como religiões hoje, mas isso não significa que sempre foram vistas dessa forma. A crítica apresentada por Peter Van der Veer (2014) nos mostra, a partir do contexto indiano e chinês que a construção dos “ismos” relacionados ao Budismo, Confucionismo, Hinduísmo são produtos do século XIX e que por diversas razões encontram-se atreladas as noções imperiais da colonização produzidas pela interação das sociedades ocidentais e orientais. Tais interações são importantes para compreendermos como as “religiões mundiais” foram sendo produzidas por intelectuais e principalmente através da colonização traduzindo uma grande variedade de religiões indianas e chinesas. (Cf. Peter Van der Veer, 2014, p. 63). Para Vander Veer a grande responsável por transformar as tradições indianas e chinesas em religiões modernas asiáticas foram as interações promovidas pelo contato com o cristianismo principalmente, mas também com projetos de expansão nacional desenvolvidos a partir dos colonizadores.

O orientalismo reforçou os projetos intelectuais indianos e chineses da reforma bramânica e confucionista. Entendimentos europeus de evolução e racionalidade, bem como moralidade social, estavam ligados a novas interpretações do hinduísmo, budismo, taoísmo e confucionismo. A moralização moderna das tradições indígenas como parte das tentativas de criar religiões que são ao mesmo tempo universalmente respeitadas (religiões do mundo) e religiões nacionais só poderiam ser feitas com as interpretações orientalistas dessas tradições (Peter Van der Veer, 2014, p. 64).

A criação destas novas religiões tanto da Índia como na China tivera que simultaneamente incorporar o catolicismo em seus territórios opondo-se a seus projetos de conversão. (Cf. Peter Van der Veer, p. 64). Uma reforma religiosa na Índia era necessária pois incentivaria um protonacionalismo a oposição religiosa que distingue duas comunidades (hindus e muçulmanos) e que formariam a base para duas nações, uma Hindu e outra muçulmana. É claro que isso não se concretizou e gera até hoje tensões

religiosas. Na Índia a religião divide e distingue comunidades (Hindus e muçulmanos), demonstrando que a religião é “configurada e transformada através da história em relação a um campo conceitual” (p. 65). O foco deste tipo de análise centra-se nos problemas, da emergência de significados dominantes sobre a marginalização e a produção de minorias. Além do mais, o foco nos problemas implica uma definição de religião que perpassa relações de poder.

A história do Cristianismo no território indiano marca um passado bem mais remoto que o da entrada dos colonizadores Britânicos. As rotas marítimas portuguesas no século XVI acabaram por desvelar uma Índia para além da pimenta e da canela. Os portugueses passaram a buscar, além de especiarias, cristãos seguidores do Apóstolo Tomé com o presumível apostolado de que Dídimo Judas Tomé, apóstolo considerado irmão gêmeo de Cristo morrera no Sul da Índia, no estado de Tamil Nadu, lugar aonde seu túmulo se encontra e também é um espaço de peregrinação para os cristãos dos cultos *Siro- Malabar* e *Siro- Malakar*, seguidores de Tomé.

Os escritos encontram-se segundo a historiadora portuguesa Cristina Osswald (2017) no apócrifo dos atos siríacos escritos na Mesopotâmia (c. 220-230). Nesse texto Cristo ressuscitado teria mandado vender Tomé como escravo na Índia, mas ao invés de servir ao rei ele distribuiu o dinheiro aos pobres e iniciou uma presumível evangelização no Sul da Índia, o que o levaria para sua execução pelos reis Hindus que dominavam o território. Com as cruzadas e os acordos comerciais entre Ásia e Europa, a difusão de que o Apóstolo havia morrido na Índia despertou não só o interesse dos portugueses, mas do Papado Católico.

A existência de comunidades cristãs produtoras de pimenta e o túmulo do Apóstolo Tomé na Índia intensificaram ainda mais a presença portuguesa em solo indiano, dando curso a um projeto expansionista apoiado também pelas ordens religiosas no Oriente. A presença do Padre jesuíta da Companhia de Jesus, S. Francisco Xavier fora um importante marco para esse novo processo de evangelização, começando pelas camadas mais empobrecidas do território indiano, os Dalits e as populações tribais (Cf. Osswald, 2017). Se para os missionários o processo de evangelização representava uma forma de expansão de suas fronteiras territoriais e da fé cristã, por outro lado, essa expansão não foi de todo tão pacífica assim.

O Padre italiano De Nobili, foi ativo na região de *Matura* na primeira metade do século XVII. O padre foi acusado pela Igreja de “sacrificar à superstição e se der infiel a verdadeira religião”. No entanto, seu sucesso entre as populações Dalits e tribais o fez obter influência necessária para a missionarização em outras partes da Índia. O padre respondia que “a casta representava apenas uma forma extrema das distinções de posição e de estado bem conhecidas no Ocidente e era apenas, em consequência, no essencial, um processo social e não religioso,

que para ele não era necessário mostrar-se mais rigoroso com os hábitos dos pagãos do que os primeiros apóstolos do Cristo, não lhe cumprindo como papel reformular os costumes, mas abrir as almas à revelação”²⁴. O papa Gregório XV deu-lhe ganho de causa no detalhe na bula papal de 1624, mas mais tarde Roma condenou o ato. Essa questão ficou conhecida como a Questão dos Ritos. (Cf. Dumont, 2008, p. 73).

Enquanto isso, em 1545 O Concílio de Trento convocado pelo Papa João III estabeleceu a padronização dos ritos Latino Romanos, por oposição principalmente a Igreja Protestante o concílio definiu decretos e doutrinas, unificando a celebração da missa e instituindo um novo Catecismo Romano. Por outro lado, no Concílio Vaticano II, em 1961, convocado por João XXIII houve a preocupação referente a atualização da fé e dos costumes católicos como forma de repensar a Igreja daquele tempo. O Concílio tinha um caráter progressista que privilegiava principalmente a forma como as escrituras e a fé dialogavam com as transformações do mundo moderno.

As transformações no âmbito da Igreja Católica insinuavam uma abertura por meio das escrituras traduzidas do latim para as línguas vernaculares e para além, a interpretação das escrituras dialogando com a cultura local, “segundo as condições do tempo e da sua cultura”. Quanto as outras tradições religiosas a Igreja tentou criar um ambiente de “tolerância”, baseado na busca “*primeiramente aquilo que une, antes de buscar o que divide*”²⁵. Essa renovação das práticas e costumes católicos tem seus limites. Em 1980 João Paulo II fez os representantes da Igreja Católica dos ritos Syro-Malabar e Syro-Malacar na Índia lembrarem a doutrina Católica. Em carta o Papa diz que ao considerar a diversidade de “espírito de várias raças e povos” há uma unidade do Corpo da Igreja e as ações litúrgicas não se dão como ações privadas, mas como parte desse corpo teológico. O Papa João Paulo II ainda deixa claro que ²⁶

o Concílio deseja que estas Igrejas sejam fiéis às suas tradições: "Esta é a intenção da Igreja católica: que permaneçam salvas e íntegras as tradições de cada Igreja particular ou rito. E ela mesma quer igualmente adaptar a sua forma de vida às várias necessidades dos tempos e lugares" (*Orientalium Ecclesiarum*, 2). Este mesmo Decreto declara também: "Saibam e tenham por certo todos os Orientais que sempre podem e devem observar os seus legítimos ritos litúrgicos e sua disciplina; que não serão introduzidas modificações a não ser em razão de um progresso próprio e orgânico.

²⁴Disponível em:< https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1980/august/documents/hf_jp-ii_spe_19800829_vescovi-india.html> [Acesso em 31 ago, 2019, 23:30].

²⁵Disponível em:< http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_orientalium-ecclesiarum_po.html>. [Acesso em 31 ago, 2019, 22:40].

²⁶ Discurso do Papa João Paulo II aos Bispos Indianos do Rito Malabar e do Rito Malancar em visita, 29 de Agosto de 1980.

Para conseguirem o seu objectivo é necessário aplicarem rigorosa e severamente as directrizes conciliares com fidelidade às tradições de cada rito em particular: "Tudo isto deve ser observado pelos próprios Orientais com a maior fidelidade. E de tudo isto devem eles adquirir um conhecimento cada vez maior e uma prática cada vez mais perfeita. E se indevidamente os abandonaram em vista das circunstâncias de tempos ou pessoas, procurem regressar às tradições atávicas" (*ibid.*, 6). Dificuldades não faltarão no regresso às fontes genuínas de cada rito. Trata-se, não obstante, de dificuldades que devem ser encaradas com união de forças e com a ajuda de Deus.

No século XIX, o missionário francês Abbé Jean-Antonie Dubois em resposta ao Reverendo da Inglaterra, descreve em uma de suas cartas da dificuldade de conversão dos Hindus, principalmente os de castas mais altas. Dubois ressaltava com dúvidas a possibilidade real de conversão dos nativos indianos ao cristianismo. O próprio Dubois aparecia vestido com trajes indianos, e “adaptado” a cultura indiana em Mysore aonde ficou estabelecido para iniciar uma comunidade cristã. Vimos que a boa intenção do cristianismo de se alastrar por novos mundos representa não só um desafio para os missionários como forma de inculcação de sua fé, mas de produção de sentido para as pessoas que serão os futuros convertidos. Se a Igreja na intenção de se universalizar perde sua característica principal para produzir um diálogo, ao mesmo tempo ela diversifica suas formas rituais. A dualidade imposta pelo contato e pela relação nos impõe muitos questionamentos (*Cf. Dumont, 2008, p.72*).

Retomemos Dumont mais uma vez, ele resalta uma questão interessante relativa ao fato de os missionários circularem confortavelmente dentre uma sociedade de Castas, comerem carne e apreciarem bebidas alcoólicas, isso, no entanto não os colocavam numa posição equiparada aos intocáveis. Dumont explica isso pelo fato de que os Cristãos “testemunhavam submissão” aos ingleses e não aos muçulmanos. Já, no caso dos indianos convertidos,

Na medida em que a adesão ao cristianismo se apresenta como adesão a uma seita que comporta certos dogmas, só por ocasião de usos que o Cristão não aceita mais, ou ainda quando sua convivência não mais respeita os limites hindus, ou talvez quando de um decreto proferido pela instância responsável pela casta, é só nessas ocasiões que os convertidos podem ser excluídos do conúbio ou mesmo excomungados (*Dumont, 2008, p. 263*).

A tese de que a conversão ao cristianismo, mais especificamente ao catolicismo implicava na melhoria das condições dos intocáveis para uma religião que não tinha castas, não se dá de forma, pois entre os Cristãos, mesmo de origem intocável ou Bramânica, pareciam ter suas próprias Igrejas e suas próprias castas (*Cf. Dumont, 2008, p.264*). O Cristianismo representa hoje um pouco mais de 2,3% do total da população indiana e sua maior

expressividade está nos estados do Nordeste, seguido do Sul e da região Central (Cf. Census, 2011). Ainda, segundo os dados do Censo de 2011, os estados que mais possuem populações tribais estão localizados nas regiões centrais. No caso da minha pesquisa isso se confirma pela presença de mulheres de origem étnica- *Oraons* e *Santhals* seguidoras do catolicismo.

O catolicismo encontra-se predominantemente nos Estados do Sul. Segundo a ONG *Catholic. Hierarchy* em Nova Déli o total de Católicos representa 4% (96.916) da população do total de 27.510.000 da cidade e seus arredores (Dados de 2016)²⁷. Também há uma maior expressividade de mulheres 540 para 338 homens. Estes dados podem estar vinculados a uma migração de característica feminina, ou ainda representar uma mudança em torno do status da mulher dentro da religião Católica.

Para Virginius Xaxa, intelectual indiano, o conceito de tribo tem sido usado teoricamente e empiricamente para diferenciar, dentro do contexto indiano, as Castas das Tribos, mas também corresponde em certa medida a uma parcela da população que é denominada de indígenas ou *Advasis* (Cf. Xaxa, 1999, p.3589). O termo “tribo” junto com indígenas parece formar a díade pela qual o animismo, a religião tribal, o isolamento foram algumas características associadas a esses grupos. A ideia de que as tribos seriam um estágio, ou um tipo de sociedade que era iletrada, primitiva e atrasada também fazia parte dessa conceituação. Xaxa (1999) chama atenção para as transformações sociais por via do acesso a educação, da tecnologia, etc. Com essas mudanças as sociedades tribais deixaram de ser tribais, no sentido de afastamento do mundo moderno.

Xaxa (1999) e Damodaran (2006) reiteram a necessidade de definição e classificação das tribos indianas como uma política colonialista iniciada pelos Britânicos no século XIX. A preocupação com a formação da identidade nacional criou políticas que definiam claramente sob certos aspectos o que seria considerado *Schedule Tribes*. No artigo 366 da Constituição Indiana fica assim definido: "Schedule tribes", “para se referir aqueles que representam traços primitivos, cultura distinta; timidez; isolamento geográfico e atraso”, ainda nesse contexto, os colonizadores poderiam os chamar de *semi-tribal*, para definir aquelas tribos que estavam “perdendo suas identidades mas não estavam integradas ainda na comunidade nacional” (Xaxa, 1999, p. 3590).

Diferente do termo “tribo”, outro termo em hindi – *Advasi*- ganhou visibilidade principalmente entre as tribos centrais, falantes do hindi. Isso representava um avanço em termos de políticas de reconhecimento destacando aspectos étnicos e perspectivas políticas. O

²⁷ Disponível em:< <http://www.catholic-hierarchy.org/country/scin3.html>> [Acesso em 31, ago. 2019, 21:16].

crescimento dos movimentos indígenas engajou as tribos indianas a destacarem seus aspectos étnicos e termos próprios, alicerçados a luta por direitos civis e políticos. Segundo Damodaran (2006) o século XIX presenciou a emergência de sentimentos humanitários sobre o futuro das tribos. E nessa luta tanto colonizadores Britânicos quanto a Igreja Católica estiveram presentes.

Christoph Von Fürer-Haimendorf (1982) em seu trabalho sobre as tribos na Índia relatava das dificuldades que as tribos enfrentavam, destacando seus aspectos étnicos, mas também a necessidade de engajamento na discussão das políticas que estavam sendo pensadas para esses grupos. Um desafio destacado pelo autor era a educação tribal, “a vulnerabilidade das populações tribais para a exploração pelos oficiais do governo, bem como para prestamistas e proprietários de terras, e outros agentes com interesses, pode ser traçada pela falta de educação e ignorância geral do mundo de fora da tribo” (Fürer- Haimendorf , 1982, p. 126).

Enquanto conversava com o irmão Anthony sobre o grupo *Gharelu Sahayaka Sanstha*, Anthony chamou atenção para o papel da Igreja na vida dessas mulheres tribais em Nova Déli, disse ele: “ Se alguém as chamar para ir lá, elas vão, não sabem.., elas não são educadas suficientemente para perceber o que é bom e o que é ruim para elas. É por isso que temos que ajudá-las”. Nessa mesma lógica Fürer-Haimendorf, parece não questionar a perspicácia dos indígenas, mas chama atenção aos riscos que uma vida dentro da aldeia gera em relação a burocracia estatal e as relações de poder com outros atores. O Irmão parece fazer o mesmo, mas destaca a dependência das mulheres, em “nós temos que ajudá-las”, fica claro a representação paternalista da Igreja Católica na formação e na preparação dessas mulheres para os perigos que o mundo apresenta.

Para além do mais, a língua também se tornava um empecilho para que a comunicação com os oficiais pudesse de fato acontecer, a tradução era feita por um homem da tribo ou uma pessoa de fora que fazia a interpretação. Há também o medo por parte de alguns movimentos indígenas da língua nativa “cair em desuso” ao passo que o acesso à educação for estendido para dentro das fronteiras da aldeia, ou ainda pode gerar o conhecimento de mais de uma língua como no caso dos *Gonds* e *Kolams* no estado de Andra Pradesh que falam tanto *Telegu* como *Kanara* (Cf. Fürer- Haimendorf, 1982, p. 127). A Igreja Católica contribui para essa mudança de *status*, devido a sua intervenção por meio de escolas, garantindo o acesso de algumas tribos a educação. No entanto, entre as mulheres do coletivo que acompanhei torna-se perceptível a dificuldade que estas apresentam na escrita principalmente. Muitas falam o Hindi e *Oraon* (a língua tribal) e outras falam um pouco de *Hindi* e *Santhali* (língua tribal). A comunicação entre elas se dá a partir do Hindi. A língua inglesa, como língua oficial do país não é falada pelo grupo, apenas uma ou duas mulheres falam algumas palavras. Os dados coletados a partir do

coletivo indicam que se tiveram acesso à educação, a grande maioria não terminou os estudos ou ainda, nem sequer chegou a frequentar uma escola.

O estudo sobre as mulheres tribais foi por muito tempo negligenciado dos estudos da população indiana (Xaxa, 2004). A partir de 1978 a Sociedade Indiana de Antropologia reiterou a importância dos estudos do *status* da mulher entre as tribos serem mais expressivos. Há muitas controvérsias revelando um status privilegiado em algumas tribos como por exemplo, entre os Nagas e Baigas (Xaxa, 2004), por outro lado, de acordo com Mann (1993) o baixo status das mulheres é aceito em muitas sociedades tribais com a exceção de serem matrilineais, no entanto, se comparado as mulheres tribais têm mais liberdade e são desprovidas de muitas restrições impostas às mulheres das castas (Cf. Mann, 1993, p. 18).

O estudo das mulheres corresponde ao termo “status” atendendo a critérios de posições sociais, honra e prestígio o que implica estudá-los relacionando os valores e as regras sociais, parentesco e alianças de cada grupo. Ao mesmo tempo que vemos nas tribos um caráter atemporal vinculado as suas características também não as percebemos como sociedades estáticas. E essa mudança tem se dado de diferentes formas e para diferentes direções. Uma a destacar é a mudança de tribo para casta, e a mais comum é a ideia de que as tribos estariam se tornando, cada vez mais, parte do mundo globalizado, moderno e civilizado (Cf. Xaxa, 2004, p. 349). Em Nova Déli pode-se perceber a presença de grupos tribais ocupando postos no mercado de trabalho informal, como motoristas de auto, de *rickshaw*, como trabalhadoras domésticas, vendedores ambulantes, etc.

A tese de que as tribos foram sendo “assimiladas”²⁸ aos poucos pelas sociedades ditas desenvolvidas nos diz mais do que suas transições para Casta, ou para a modernidade. Tem se notado uma mudança religiosa, que vai das religiões tribais para o Cristianismo. Como essa vinculação ao cristianismo e precisamente ao catolicismo afetou a vida das mulheres tribais é onde queremos chegar. Quais foram as vantagens e as desvantagens atribuídas a essa virada cristã? E o que quer a Igreja com essas mulheres? Esses e outros questionamentos serão respondidos no decorrer dos capítulos.

²⁸ Para mais discussões acerca dos processos de assimilação e integração ver Singh (1982).

CAPÍTULO 2

RELIGIÃO E TRABALHO ²⁹

De que adianta, meus irmãos, alguém dizer que tem fé, se não tem obras? Acaso a fé pode salvá-lo? Se um irmão ou irmã estiver necessitando de roupas e do alimento de cada dia e um de vocês lhe disser: Vá em paz, aqueça-se e alimente-se até satisfazer-se, sem, porém, lhe dar nada, de que adianta isso? Assim também a fé, por si só, se não for acompanhada de obras, está morta.

Tiago 2:14-17

2.1 A pedagogização da fé

A Faculdade de Teologia *Vydyajyot* busca qualificar seus estudantes através da “inculturação” teológica cristã na Índia, em consonância com o Evangelho e as normas da Igreja, respeitando a variedade linguística e cultural do país. Os outros centros de formação teológica, em *Chennai*, *Varanasi* e *Ranchi* também se ocupam da formação de futuros padres, preocupados em servir a comunidade através dos ensinamentos e da “Luz Divina interior”. Para a Faculdade, além da formação, o crescimento pessoal atrelado ao *bhakti* (devoção) e *jñana* (conhecimento) são atitudes centrais para “uma profunda fé religiosa e um desejo de contato com o Divino.”³⁰ Mas a fé precisa ser iluminada pelo conhecimento objetivo e válido. No entanto, nem os verdadeiros *bhakti* nem *jñana* serão autênticos se não emergirem de uma vida de compromisso com o bem dos outros, sem *kharma*”³¹.

O bacharelado em Teologia é organizado em quatro anos. Cada ano tem seu respectivo tema de estudo. O primeiro ano de estudo é sobre *Deus dentro da história e a resposta das fés*; no segundo ano, *Deus e Jesus Cristo, Igreja e Sacramentos*; no terceiro ano *Cristãos no mundo*. O quarto ano é dedicado ao sacerdócio, no qual o estudante deve assumir uma posição dentro de uma paróquia, congregação ou diocese. A preocupação da formação teológica centra-se em promover uma formação holística e integrada, a partir da relação da dimensão indiana dos estudos subalternos no Sul Asiático, com a realidade específica dos grupos indianos marginalizados e com a realidade macropolítica do mundo. Por isso o “trabalho de campo/apostólico”³² é parte integral do processo de formação teológica. E foi assim que eu conheci os irmãos Felix e Anthony, durante as reuniões do coletivo de mulheres trabalhadoras

²⁹ Parte deste texto foi publicado na Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM/2019) e utilizado aqui com alterações.

³⁰ *Bhakti*, *jñana* e *kharma* são descritos no Bhagava Gita como os três caminhos para a salvação no *ethos* Hindu.

³¹ Disponível em: < <http://vidyajyotcollege.in/about/> > Acesso em 03 jun. 2019.

³² *Ibidem*.

domésticas. Os irmãos ficaram oito meses com elas antes de se formarem, depois outros irmãos da mesma faculdade iniciam outro período de campo com o coletivo.

2.2 Right to work is right to live

No dia 27 de janeiro de 2019 participei junto com o coletivo de mulheres *Gharelu Sahayaka Sanstha*³³ do Seminário organizado pelos padres e irmãos da Congregação Missionária da Companhia de Jesus no norte da cidade de Nova Déli. O Seminário foi destinado para as mulheres trabalhadoras dos vários bairros localizados em Nova Déli, havia cerca 150 mulheres participando.³⁴ Fui até *Vydyajot* com Shreya, uma das palestrantes do dia. Ela é estudante de Doutorado em Ciência Política em JNU³⁵ e se identifica como *Advasi*.

Chegamos até o portão da Faculdade e no pátio havia alguns irmãos organizando o café-da-manhã. A missa estava acontecendo dentro do prédio, no terceiro andar. Enquanto subíamos as escadas, do térreo ouvíamos as vozes agudas e uníssonas cantando melodias que me lembravam canções cristãs, cantadas em português. No acompanhamento, irmãos tocavam *harmonium* e *mridangam* (instrumentos musicais indianos). Na entrada, do lado da porta do salão, estavam os calçados das mulheres. Era preciso que retirássemos antes de entrar no salão.³⁶ No chão havia tapetes espalhados, nos quais as mulheres estavam ajoelhadas, com as mãos voltadas ao céu cantavam. Na hora da Comunhão, as mulheres se levantavam para receber o Corpo e o sangue de Cristo. Perguntei a Shreya se devíamos comungar. Ela me disse: “por não termos acompanhado a missa desde o início, não me sinto digna de comungar”, dessa forma, permanecemos sentadas observando as outras mulheres.

O coletivo de mulheres *Gharelu Sahayaka Sanstha*, o qual eu estava acompanhando me identificaram e cumprimentei-as de onde eu estava. Além das mulheres as quais já tinha um contato, outros grupos de mulheres de diferentes bairros de Nova Déli estavam ali para participar do Seminário. Em pequenos grupos, elas estavam vestidas com *sarees* (vestimenta indiana) coloridos e casacos de lã, pois estava muito frio naquele dia. Nos braços, pulseiras coloridas na mesma tonalidade do *saree*, algumas usavam brincos e piercings no nariz. Os cabelos pretos e longos repartidos ao meio e presos as deixavam ainda mais belas. A maquiagem

³³ Grupo de ajuda às mulheres domésticas.

³⁴ Disponível em: < <http://www.vjdepth.in/> > Acessado em 13 Jun. 2019.

³⁵ Jawaharlal Nehru University (JNU, Déli)

³⁶ Essa prática de retirar os calçados é muito praticada em templos Hindus e Sikhis e relaciona-se com a noção de pureza e limpeza. No Cristianismo percebo que isto se mantém a partir de uma resignificação de valores Hindus nas práticas católicas. Para mais informações ver: (Dirks, 1996).

demonstrava o cuidado e a vaidade de cada mulher. As mulheres mais novas estavam sentadas nos tapetes, as mais velhas estavam sentadas em cadeiras no fundo da sala e nas laterais.

A organização do espaço fez com que as mulheres ficassem sentadas umas de costas para as outras e de frente para o púlpito, que já fazia parte do salão. No palco o irmão Siril e outra irmã conduziam o evento nos convidando para tomar o café da manhã no pátio. A presença dos homens na organização das atividades é notória, principalmente na figura dos irmãos, dos padres, e dos músicos, ou seja, um evento para mulheres, organizado por homens. Não se trata aqui de uma análise sobre quem tem mais discurso de autoridade, mas afinal quem poderia falar mais da situação das mulheres se não elas próprias? Estaria eu reivindicando um “lugar de fala” que, na minha visão, era de direito das próprias mulheres? E se ficássemos somente na dimensão da experiência, o caráter pedagógico seria comprometido, pois o objetivo do Seminário era formar essas mulheres a partir de uma preocupação cristã associada a noções de cidadania.

Depois do café da manhã retornamos à sala, aonde de fato, a formação começaria. Sheya me apresentou aos irmãos e não demorou muito para que me colocassem do lado do púlpito, como uma convidada especial. Estávamos sentados, o padre Milyanus, eu, Shreya e Estela Kujur. Os convidados foram chamados ao púlpito para ascender uma lamparina, símbolo da energia que ilumina a busca pelo conhecimento, assim foi me explicado por Shreya. A primeira palestrante, Estela Kujur defendeu seu doutorado em pouco tempo e é de *Jharkhand*, o estado de onde a maioria das mulheres vêm para trabalhar. Estela começou a fala fazendo o sinal da cruz, dizendo: “nós podemos crescer com a nossa cultura tradicional e, enquanto trabalhadoras, nós podemos dar um tempo para desenvolver a nós mesmas através da educação”.

A segunda palestrante, Shreya Jessica Dhan é estudante de Doutorado em Ciência Política (JNU) e sua pesquisa diz respeito a “Identidade dos Advasis” em seu estado. Shreya é de Ranchi, capital de *Jharkhand* e falou de forma entusiasmada sobre como se manter motivada diante de tantos problemas enfrentados pelas mulheres. Shreya utilizou o palco e o microfone para instigar a participação das mulheres fazendo questões como: quem veio a procura de melhores condições de vida? Quem quer emprego? Quem quer melhores condições de emprego? Quem quer lutar para melhorar a sua vida? As questões proporcionaram uma interação positiva com o público e Shreya, trouxe para a palestra uma visão motivacional da vida e das más condições de trabalho incitando as mulheres a repetirem no final, “*I am the best!*” (Eu sou a melhor!). As mulheres interagem diante das indagações de Shreya e não da livre expressão de suas inquietações, demonstrando que a Igreja atua muito mais como um dispositivo que alicerça a fala e a direciona quando indagada.

Depois da fala de Shreya, o irmão Simon falou sobre a relação que as pessoas estabelecem com o dinheiro, bem como a gestão sobre os recursos financeiros que estas mulheres recebem. O irmão usou dois exemplos para demonstrar as mulheres, como é importante gerenciar os recursos com cautela e com responsabilidade. O primeiro exemplo utilizado foi de uma professora de ensino fundamental, que ganhava 50.000 rupias por mês (aproximadamente R\$ 2500,00), e um vendedor de carvão, que ganhava 1500 rupias por dia (R\$75,00). O irmão disse que julgamos as pessoas pelo trabalho, segundo ele “embora o homem que trabalhe com carvão ganhe quase o mesmo valor que a professora, ela sempre terá uma posição de prestígio na sociedade. O tratamento dado a essas duas pessoas será diferente, porque o professor é visto como alguém educado, e o vendedor de carvão como alguém que não tem educação suficiente, e por isso faz esse tipo de trabalho físico.”

Uma questão foi dada as mulheres: “Qual a diferença entre a professora e o vendedor de carvão?” As mulheres tiveram um tempo para discutir entre elas e falar suas respostas. Uma participante A respondeu: “O professor pode ter uma vida boa e o vendedor de carvão não, porque não tem educação”; a outra participante B, por sua vez, respondeu: “O vendedor de carvão não sabe como gerenciar o dinheiro, porque bebe demais”; outra resposta veio da participante C: “Se você ganha mais e não sabe gerenciar o dinheiro, então o gasto se torna maior”; e, a última resposta da participante D: “A coisa mais importante é ser educado, mesmo se você ganha pouco, você pode gerenciar as coisas”.

O objetivo do irmão com essas questões visava demonstrar as mulheres quão importante era o trabalho delas, mesmo sendo um trabalho doméstico, era necessário que as mulheres se mantivessem trabalhando. Sabemos que o espírito do capitalismo está mais presente na ética protestante,³⁷ mas pelo contraste indiano, podemos ver um paradoxo na crença da Igreja Católica Indiana, a saber, entre a pobreza e a valorização do trabalho, talvez até numa perspectiva calvinista. Dessa forma, ser pobre, ou passar pela experiência da pobreza tem uma função social importante, pois é o motor propulsor das ações pensadas em via do empoderamento feminino, mesmo que o trabalho não seja valorizado.

A tentativa de empoderar as mulheres para que assumam uma postura cidadã frente a sociedade que vivem produz efeitos dentro da Igreja, de organização pedagógica, social e política. Essas formas de organização por parte da Igreja, vistas como “tecnologias da cidadania” se transformam em programas, discursos e táticas de capacitar esse “autogoverno de si” na perspectiva de um cidadão que parecia antes não estar tão visível assim (*Cf.*

³⁷ Cf. Weber, 1992.

Cruikshank, 1999). Se num primeiro momento o objetivo das mulheres era de conseguir um trabalho, agora, o compromisso é com a Igreja, que constituirá esse “enredamento” de apoio às mulheres, através da fé, ou das ONGS, e do sindicato, que estão vinculados a Igreja. É por isso que, mesmo que o vendedor de carvão ou a doméstica exerçam trabalhos físicos e sofram exclusão por parte da sociedade, essa exclusão é necessária dentro de um grau socialmente aceitável por parte da Igreja, pois se torna uma das razões de atuação política e social, preocupadas com questões de cidadania, educação e mobilização social, bem como de consolidação da própria comunidade de fé.

2.3 O dinheiro nosso de cada dia

Louis Dumont (1985) não estava tão errado quando pensou “a emancipação do indivíduo por uma transcendência pessoal, e a união de indivíduos-fora-do-mundo numa comunidade que caminha na terra, mas tem seu coração no céu” (Dumont, 1985, p.44). No entanto, aos Católicos talvez esse indivíduo não esteja tão afastado assim do mundo social, quanto o do renunciante indiano. A salvação está em Cristo, mas o discurso em torno do valor do trabalho, como mencionado no paradoxo anteriormente, se transforma numa plataforma, onde a Igreja toma para si uma posição social atuante entre as parcelas da população indiana que “mais necessitam”.

Além das questões sobre o trabalho, o irmão Simon incitou as mulheres a falarem sobre a gestão dos recursos financeiros, sua pergunta foi: “Como utilizar o dinheiro de forma eficiente?” Primeiro que há aí, não só a preocupação da Igreja em relação ao trabalho, mas uma formação que ensine como se deve gastar o dinheiro e com o que. Magali respondeu: “Não são todas as pessoas que vendem carvão que bebem, nós devemos saber como gastar o dinheiro”. Saber gastar o dinheiro, não se relaciona em nenhum momento da fala do irmão com a reivindicação de questões salariais, mas de planejamento financeiro³⁸.

Irmão Simon projetou em sua apresentação como as pessoas gastam o dinheiro, e a lista a seguir apareceu na sua apresentação: transporte; tabaco/bebida; comida; entretenimento; cosméticos/roupas; coisas para casa. O irmão ainda afirmou: “A gente gasta todo o dinheiro nessas coisas e não conseguimos guardar”. Aliás esse era outro tópico abordado pelo irmão: “Como guardar dinheiro?” e listou algumas coisas que as mulheres poderiam fazer para ter dinheiro: “abrir uma conta no banco, investir em educação e saúde”. O irmão montou um esquema para exemplificar a conexão que há entre o (salário – banco – futuro) e insistiu para

³⁸ Sobre consumo da cultura material ver: (Miller, 2013).

que as mulheres cuidem com o cartão de crédito e não deixem para as famílias. “Isso é uma prática de muitas mulheres que emprestam seus cartões do banco para familiares e perdem o controle dos gastos, reclamando que o salário é sempre insuficiente”, disse ele.

A constituição familiar na Índia e principalmente entre as tribos têm se revelado como uma das formas de controle sobre a vida das gerações mais novas sustentando uma ordem social (Cf. Menon, 2012, p. 4). Para Menon

[A] família, como existe, é baseada em hierarquias claramente estabelecidas de gênero e idade, com o gênero superando a idade; isto é, um homem adulto é geralmente mais poderoso que uma mulher mais velha. Assim, a família, como instituição, é baseada na desigualdade; sua função é perpetuar formas particulares de propriedade e descendência privadas, onde a propriedade e o 'nome' da família fluem de pai para filho (Menon, 2012, p. 6).

O fato de que as mulheres mandam dinheiro para suas casas contrapõe a visão do homem como o único sustento da família, mas não altera as desigualdades atreladas ao gênero. Não é porque as mulheres ajudam no sustento de casa que elas não sofrem nenhum tipo de discriminação dentro do lar e fora dele. Nesse caso, as mulheres com quem eu dialogo representam uma pequena parcela de mulheres que saíram em busca de trabalho para ganhar dinheiro e não para se empoderar por meio de uma consciência de gênero ligada a movimentos feministas e a crítica a sociedade patriarcal. O patriarcalismo continua sendo o centro da família heterossexual e o dinheiro sinônimo de “melhoria da vida”. Durante uma conversa com algumas participantes, elas disseram enviar dinheiro para cuidar de seus pais doentes, dos filhos e ainda contrapunham a noção de que “no oriente as pessoas não ajudam uns aos outros, mas aqui se os pais precisam de ajuda, nós devemos ajudar pois eles fizeram isso um dia por nós”. A ideia de reciprocidade como uma troca econômica parece exaltar outros sentidos, como, neste caso, de sustentar não só economicamente a família, mas de destacar os valores familiares como essenciais a manutenção dessa ordem social.

No caso da Índia, quando se presta atenção em quais mulheres são discriminadas na sociedade, vê-se claramente uma ligação com um processo de marginalização étnico-racial, associados a grupos específicos. Os estudos da subalternidade (Guha, Ranajit; Spivak, G. C 1988, Spivak, 2010) revelam esse sujeito do subalterno como a mulher *Dalit*³⁹ pertencente a casta dos “intocáveis”, ou grupos tribais *Advasis*⁴⁰ atrelados a “minorias” étnicas e/ou

³⁹ Dalit são as pessoas que pertencem a casta dos “intocáveis”, considerada a mais baixa dentro do Sistemas de Casta Hindu.

religiosas. Considerando as várias formas pelas quais as mulheres são classificadas e tidas como grupos marginalizados, que necessitam de ajuda. Esta é uma dimensão muito particular que dialoga com a forma de organização social que privilegia formas diferentes de subjetividade feminina e masculina.

O evento foi pensado para as mulheres, mas esqueceu que o sujeito individualizado que o Calvinismo produziu no Ocidente. Enquanto na Índia, dialoga com o holismo e a interdependência do mundo das relações sociais familiares (Dumont, 1998). As famílias permitem que as mulheres venham para Déli para trabalhar e é dessa forma que ajudam em casa. O poder persuasivo do dinheiro ligado a expectativa em cima da migração e do trabalho gera o sentimento de reciprocidade, em que enviar dinheiro de volta para a família, não é visto como falta de planejamento financeiro e subordinação, mas como gratidão, ou ainda, como a expressão de que as aspirações e as expectativas estão sendo conquistadas pelo grupo familiar.

Assim, concordamos com Mauss (2003) quando afirma que a Índia antiga era um país de *Potlach*, mas não é somente no *Mahabharat*, entre os Brâmanes que a “lei da dádiva” é encontrada. No caso descrito, o dinheiro em si não representa nada além de um poder de consumo que será fortalecido pela relação de troca com a família. O dinheiro não é simplesmente aquilo que se troca, mas estabelece uma relação com esta vida e a outra. O que temos então, é a princípio, uma transposição da lei do direito Hindu para uma concepção Cristã em que “ela engendra automaticamente para o doador uma coisa idêntica a si mesma: ela não é perdida, ela se reproduz; no outro mundo, é a mesma coisa aumentada que reaparece. [...] A terra, o alimento, tudo o que se dá, são aliás personificados, são seres vivos com os quais se dialoga e que participam do contrato. Eles querem ser dados” (Mauss, 2003, p. 280-1).

A Igreja Católica extrapola as noções de caridade alicerçadas a ética cristã. Assim, ao produzir um discurso em torno do uso do dinheiro atrelado ao trabalho como necessário a existência, neste cenário, não está ocupada em “dar o peixe”, mas preocupada em ensinar a “pescar”. É por isso que se torna necessário que o irmão diga a essas mulheres, as formas corretas de usar o dinheiro, bem como as formas erradas. Esses julgamentos morais se transformam num discurso pedagógico, que reflete a percepção de si com o mundo. Pois o dinheiro que poderia ser investido para a conformação de um futuro melhor individualizado é utilizado também, para suprir as demandas práticas e as expectativas futuras de suas famílias.

Na minha análise aparece em curso um processo de individualização centrado no planejamento de vida desse sujeito. É por isso que economizar, e investir em educação e saúde são centrais para a realização das expectativas e da imaginação daquilo que seria o futuro melhor. Se o dinheiro representa, por um lado, a conquista de um espaço de cidadania pelo viés

do planejamento financeiro, por outro, o envio do dinheiro é o motivo, pelo qual, esse planejamento fracassaria no âmbito das relações e alianças antes estabelecidas. É por isso que esse sujeito, produto da relação com a Igreja é ambíguo. E a tentativa de empoderá-lo será tanto mais difícil ao passo que esse sujeito cristão for idealizado. Para Ortner

a “agência” que pareçam “ter” como indivíduos, na verdade se trata de algo que é sempre negociado interativamente. Neste sentido, nunca são agentes livres, não apenas no sentido de que não têm liberdade para formular e atingir suas próprias metas em um vazio social, mas também no sentido de que não têm capacidade de controlar completamente essas relações para seus próprios fins. Como seres sociais – fato verdadeiro e inescapável –, só podem atuar dentro de muitas teias de relações que compõem seus mundos sociais (Ortner, 2006, p.74)

Não se trata aqui de dizer se o envio do dinheiro é algo bom ou ruim, nem se os gastos não correspondem a uma ética religiosa modesta. Até porque essa modéstia transvestida de simplicidade faz limite com uma parcela de mulheres, que de certa forma, estão cumprindo suas expectativas, seja através do consumo ou de um planejamento financeiro. O irmão Simon, no seu discurso reitera a importância de investimentos em educação e saúde, mas muitas mulheres das quais eu conversei, não terminaram a escola e estão mais preocupadas com o futuro de seus filhos do que com o delas próprio. É por isso que não podemos pensar na vontade de empoderar, como uma prescrição de contra e a favor de quem se deve lutar, porque muitas vezes esse “inimigo” pode não ser o mesmo para todos. Não é porque tratamos de coletividades que há homogeneidade na forma, e na maneira, como as pessoas produzem e pensam a si mesmas.

O paradoxo, como bem lembra Mahmood (2006), é que os mesmos processos de reprodução da opressão também podem ser os meios, pelos quais a vida, os desejos, os objetos, as relações e os discursos podem se transformar numa “agência autoconsciente” (Cf. Mahmood, 2006, pp. 133). O sujeito aparece como um devir, e não pode ser definido por aquilo que o faz ser oprimido, ele é certamente uma possibilidade de “selfs” que interage, e dialoga com o mundo ao seu redor. O que quero dizer, é que a vontade de empoderar também pode ser tão perigoso quanto a vontade de oprimir.

2.4 O papel social da Igreja

Conheci o Padre Jesuíta Vincent na Universidade Jawaharlal Nehru, em 2016, na cidade de Nova Déli, e desde então frequentei pela primeira vez a Igreja Saint Dominique, onde as mulheres realizam suas reuniões, no bairro de *Vasant Vihar*, na Zona Sul. Vincent foi

ordenado em Jharkhand, estado no qual nasceu e depois trabalhou como Padre antes de mudar-se para Nova Déli. Vincent é da etnia *Oraon* e atua profissionalmente no *Indian Social Institute*⁴¹ como pesquisador com temáticas indígenas. A colaboração de Vincent foi fundamental para que eu pudesse acessar outros espaços ligados à Igreja Católica, e numa dessas conversas com ele, perguntei-lhe:

(Mayane) Você acha que é papel da Igreja Católica intervir socialmente auxiliando as pessoas mais pobres?

(Vincent) Depois do Vaticano II, com a teologia da Libertação a Igreja começou a olhar para o indivíduo não só como um indivíduo, mas um indivíduo na forma holística. Numa dimensão política, social, econômica. Se você tomar conta somente da religião não dá conta de tudo. Se só enfatizarmos a religião, como fica a sobrevivência? Se só enfatizarmos a religião, não faz sentido. Não é prioridade, mas empoderar as pessoas para ir além, livre da opressão. A Igreja na Índia tem esse papel econômico, social e político. O objetivo é de libertar as pessoas da opressão, da condição de pobreza reformando a vida delas e a consciência social.

Se percebermos a atuação da Igreja Católica no meio dos pobres certamente isso não é natural. Durante os primeiros contatos da Igreja com as populações *Advasis* a instituição tem procurado estabelecer uma relação de confiança e de preocupação com o futuro destas populações. David Mosse em seu estudo sobre os católicos no sul indiano diz que a Igreja tem em sua formação uma “força imperial paradigmática”. Mosse (2017) se utiliza da ideia de *complexio oppositorum* de Carl Schmitt para destacar o catolicismo como um conjunto de antinomias que precisamente envolve tensões e ambiguidades. (Cf. Mosse, 2017, p. 105). Ainda para o autor

Torna-se, então, uma questão histórica e empírica, como o catolicismo é feito localmente através (ou freqüentemente contra) hibridação, ambiguidade ou contradições, e como agentes católicos (incluindo missionários e padres) tiveram que trabalhar para forjar um domínio de ação para si mesmos. Nesse sentido, o catolicismo pode ser considerado uma realização da missionização como um encontro cultural, não como sua premissa. E essa conquista em si tem impactos sociais profundos. Em suma, o catolicismo não é uma "essência trans-histórica" ou um regime cultural translocal, com agência própria. É um campo emergente de debate e prática, o produto de histórias regionais particulares tendo efeitos particulares. A aparente coerência, universalidade e autoridade da igreja foram (e ainda são) produzidas por meio de luta e ação contingente, que conseguiram forjar um reino separado da religião católica apenas ocultando esses processos confusos e exclusões constitutivas.

⁴¹ *Indian Social Institute* é um instituto fundado em 1951. O Instituto é apoiado pela Congregação Missionária da Companhia de Jesus e trabalha para ser um centro de pesquisa engajado com a transformação social prestando serviços, principalmente, para a Organização das Nações Unidas (ONU), no que diz respeito aos desafios sociais enfrentados na sociedade indiana. Disponível em: < <https://isidelhi.org.in/home/page/2> > [Acessado em 01 set. 2019, 22:22].

Examinando maneiras pelas quais, por um lado, o catolicismo está profundamente localizado e produzido por outras culturas e, por outro, como o catolicismo abre espaço para tipos variantes de pensamento, idéias alteradas de pessoa ou modos de significação ou ação social radical, permite o afastamento de falsas dicotomias de continuidade ou descontinuidade cultural na antropologia do cristianismo. É, então possível retornar de uma maneira mais histórica à questão de Schmitt de como o catolicismo e seu "complexo de opostos" produzem um engajamento político (Mosse, 2017, p. 106).

Já, se compararmos com outros contextos, veremos que essa disposição da Igreja e principalmente do catolicismo de se reproduzir através de outras culturas ganha um caráter fortemente transnacional, mas também local. Andreas Bandak (2017) em seu texto sobre o catolicismo na Síria questiona as tensões entre a “opulência” e “simplicidade” naquele cenário. Bandak diz que a Igreja está dividida entre a caridade/humildade e a economia/riqueza. A tensão prática que se coloca nesse contexto é o uso dos fundos da igreja para reformas caras, bem como o uso privado desse dinheiro para uma vida de extravagância entre os bispos em contraponto ao pedido dos fiéis para que esse fundo sirva para “aliviar o sofrimento dos pobres e necessitados e não pra ganhos ilícitos e imorais” (Bandak, 2017, p. 160).

De outro modo, no contexto do Norte da Itália, a pesquisadora Andrea Muehlebach (2013) procura destacar em seu trabalho porque algumas características do neoliberalismo são tão atraentes para muitos católicos. O que percebe a partir de seu contexto de observação é que “A tentativa do catolicismo de infundir o mundo contemporâneo com amor (caridade ou caritas). A igreja não considera o amor uma emoção humana. Em vez disso, o amor é uma expressão do divino”. Há, a partir de sua análise dois argumentos centrais para entender como esse sentimento opera na relação com o catolicismo. Pode operar incitando uma ética de “justiça distributiva”, no sentido de que esse amor é utilizado como justificativa para agir contra o sofrimento através da boa ação, e os pobres são feitos de objetos de amor para receber esses atos bondosos. Portanto, o sentimento de amor destacado pela autora é também corolário de outros valores - caridade, compaixão, voluntarismo que não alteram o status da pobreza, mas reforçam ainda mais a desigualdade social (Cf. Muehlebach, 2013. p. 454). Por outro lado, o amor direcionado aos pobres também pode ser compreendido como uma forma de solidariedade mantida através da caridade. Em ambos os casos não se percebe alteração do status social do indivíduo, mas uma dependência, seja em relação as pessoas que têm atos bondosos ou aos Padres que promovem a caridade como um valor religioso.

Os dois exemplos, da Síria e da Itália, foram trazidos aqui para destacar a expansão da Igreja Católica através das diferentes sociedades, dando destaque ao seu papel social frente as desigualdades. Segundo Boff o que a Igreja faz é “uma opção preferencial pelos pobres como

expressão de sua fidelidade ao Evangelho e ao clamor dos oprimidos”, sua crítica vai além, “não se trata só *ser para* o povo, mas caminhar *com* o povo e fazer o próprio povo andar e chegar a sua própria humanização” (Boff, 1994, p. 64). Há, no entanto, desafios que se apresentam a partir da presença cristã no território indiano: Ser uma Igreja atuante diante do cenário de desigualdade; preservar a unidade do evangelho, e dialogar com os vários públicos (hindus, muçulmanos, Budistas, Jainistas, Sikhis, etc).

De acordo com Mosse o catolicismo principalmente no sul da Índia se tornou um recurso social de tomada de consciência, desafio cultural e mobilização política vinculado a luta dos *Dalits* para dismantelar a hierarquia das castas hindu, tornando-se, dessa forma, parte de uma luta por reconhecimento e de voz política entre uma identidade cultural *Dalit*. (Cf. Mosse, 2017, p. 114). De fato, a partir do meu trabalho de campo, pude observar que o Catolicismo não só contribuiu, no Sul, para ressignificar a experiência *Dalit* no contexto indiano, mas entre as tribos indígenas do Norte também representou uma mudança significativa para incentivar, educar e mobilizar as populações indígenas a estudar, procurar emprego e lutar pela garantia de seus direitos sociais e políticos. Essa Igreja parece condizer em muitos aspectos com a fala do Padre Vincent e com uma Igreja que se sustenta a partir do público desfavorecido. No entanto, essa preocupação da Igreja com a sobrevivência das populações *Dalits* e tribais atrelada à prática social, não só dá sentido à forma de atuação da Igreja Católica nesse contexto, bem como, visa discutir o porquê desta vontade de empoderar como parte da prática religiosa.

2.5 A vontade de empoderar

Barbara Cruikshank em seu trabalho *The Will to Empower* (1999) nos apresenta uma trajetória histórica do conceito de “empoderamento” vinculada a união das feministas pobres urbanizadas com os movimentos dos direitos civis nos anos 60, nos Estados Unidos. Essa vinculação com os movimentos sociais também fizera emergir preocupações referentes a raça, classe, gênero, sexualidade e obviamente estratégias de empoderamento. Para a autora essas estratégias se desenvolveram através de “tecnologias da cidadania”. Tais “tecnologias” tem como objetivo “empoderar o ‘pobre’, liga a subjetividade dos cidadãos com a subjetificação, e liga ativismo com disciplina” (Cruikshank, 1999, p. 67).

A vontade de empoderar também foi objetivo de campanhas e políticas sociais nos anos 1980 no governo de Bill Clinton e Jack Kemp, no qual privatizou os projetos de residências públicas para que os moradores tomassem parte nesse processo, retirando do governo essa obrigação. Cruikshank reitera que a proposta neoconservadora de empoderar os “pobres” na família, na igreja, na vizinhança é uma forma de mediação entre o Estado e os cidadãos. Essa

vontade criou tensões entre a esquerda norte-americana e os neoconservadores, enquanto a esquerda utilizava o empoderamento como uma política de resistência, a direita, produzia atores economicamente racionais e empreendedores (Cf. Cruikshank, 1999, p. 68). No entanto, o que mais diferenciou os neoconservadores dos movimentos civis de esquerda foi, que as estratégias de empoderamento serviram mais como uma estratégia política, ou seja, “agir sobre os outros fazendo com que eles ajam pelo próprio interesse” (Cruikshank, 1999, p. 68). A vontade de empoderar pode ser bem-intencionado, no entanto constitui ainda

uma estratégia para constituir e regular as subjetividades políticas dos "empoderados". Seja inspirado pelo mercado ou pela promessa de autogoverno e autonomia, o objetivo do empoderamento é agir de acordo com os interesses e desejos de outras pessoas, a fim de conduzir suas ações para um fim apropriado; portanto, "empoderamento" é em si uma relação de poder e merece um exame cuidadoso (Cruikshank, 1999, p. 69).

O “Poder” age como um efeito produtivo que promove a transformação e age sobre as capacidades dos pobres, para que, a partir do reconhecimento de suas motivações, interesses, e envolvimento políticos possam ser cidadãos ativos, produtivos e participativos (Cf. Cruikshank, 1999, p. 69). O empoderamento possuiu uma lógica política e uma economia política que mobiliza vários setores da sociedade, desde o Estado, ONGs, cientistas sociais e a Igreja. Compreender como a Igreja Católica contribui para a formação de um sujeito empoderado na Índia é tarefa principal para entender a atuação social do catolicismo com grupos *Dalits* e Indígenas.

Para o Papa Leão XIII no documento encíclico *Rerum Novarum*, fica descrita a posição da Igreja Católica frente a sociedade moderna e capitalista que emergira. Para Leão XIII a propriedade privada era vista como um “direito natural” e, portanto, um fim visado pelo trabalhador. Um desses princípios econômicos fica assim descrito

O que em nós se avantajá, o que nos faz homens, nos distingue essencialmente do animal, é a razão ou a inteligência, e em virtude desta prerrogativa deve reconhecer-se ao homem não só a faculdade geral de usar das coisas exteriores, mas ainda o direito estável e perpétuo de as possuir, tanto as que se consomem pelo uso, como as que permanecem depois de nos terem servido” (Papa Leão XIII, 1861, Artigo 5)

O seminário organizado pela Igreja representa parte dessa vontade de empoderar as mulheres através das “tecnologias de cidadania” voltadas a construção de uma subjetividade cristã trabalhadora e ativista motivada pelo trabalho. A fala do Padre Vincent também

transparece o viés social da Igreja corolário com noções de sobrevivência, trabalho, planejamento, dignidade. Ora, quando o Estado não está presente quem toma as rédeas é a Igreja, atuando nesse caso, como mediadora, ou até mesmo como a principal responsável pelos seus fiéis.

Já fora dito que a vontade de empoderar, ou pelo menos de estudar as formas de empoderamento congregam vários setores da sociedade. No campo das Ciências Sociais a perspectiva de uma “Antropologia do bem” proposta por Joel Robbins (2013) ilustra essa iniciativa. Robbins (2013) traz considerações importantes acerca da definição de sujeito, tão cara para a antropologia. Se nas primeiras etnografias a visão do sujeito era construída sob o estigma do homem primitivo e selvagem, hoje, nos apoiamos muito mais numa visão de sujeito sofredor, ou seja, um sujeito que vive na dor, na pobreza, sobre condições de violência e opressão (Cf. Robbins, 2013, p. 450). Podemos dizer então, que há uma passagem, ou até mesmo uma mudança desse objeto de estudo, pois esse sujeito do sofrimento visto como incapaz, agora, por meio de uma “antropologia do bem”, ele é capaz de tudo, inclusive de imaginar-se fora desse contexto de sofrimento.

Entre os *Urapmim* da Papua Nova Guiné a presença do cristianismo dentro da comunidade recriou uma ideia de si amparada pela auto regulação moral, baseada na confissão e na ideia de salvação. Esse aspecto moral, funciona segundo Robbins (2013) como um “dispositivo de controle”, quer dizer, as pessoas se sentiam “culpadas”, “pecadoras”, “não dignas da salvação”, esse sentimento de negação de si acabou se tornando um tormento. Entre as mulheres a ideia que aparece não é de tormento, mas da crença na instituição e na religião como um elemento restaurador da mudança de vida. É por isso que o discurso de Shreya com seu tom motivacional incitou a participação e o envolvimento das mulheres. Se a Igreja estabelece uma relação de poder, esse poder não é visto sempre como propulsor de hierarquias, mas como um potencial motivador para mudar de vida. Essa aparece como uma questão a ser problematizada a partir da “antropologia do bem” e da justificativa da vontade de empoderar esse sujeito sofredor, seja ele um *Urapmim*, ou uma mulher *Advasi*, indiana, católica e trabalhadora que vive na cidade de Nova Déli.

A construção do “bem” como um possibilidade de vida se situa em três movimentos: primeiro, capacidade das pessoas de definir a sua própria busca ou o seu próprio “bem” a partir de valores, moralidade, bem-estar e da imaginação, etc.; segundo, é como criar esse “bem” dentro das relações estabelecidas, o que envolve a empatia, o cuidado, dom, etc.; e, um terceiro, que é a forma como as pessoas acreditam que elas podem atingir o “bem” além do que se apresenta para as suas vidas, isso requer tempo, mudança, esperança, etc. Esses três movimentos

aqui são característicos de uma temporalidade, que está além da configuração do “sujeito sofredor”, assim como propôs Robbins (2013). Ouso dizer que esse primeiro movimento de busca, a partir das mulheres com quem eu trabalho se situa no campo da imaginação e da projeção de si para além dessa vida de sofrimento; o segundo passo expressa essa relação, a cidade de Nova Déli, com diferentes atores sociais ligados à Igreja Católica, a empatia, o cuidado é uma alternativa para uma vida passada de sofrimento que se dá no contato e na vontade empoderar que a Igreja expressa em relação as mulheres.

No terceiro movimento de mudança e de esperança, percebe-se uma vontade de viver coisas ainda não vividas e empoderar se apresenta como uma vontade também de acessar saberes, espaços e lugares que não eram se quer pensados para si. Então, quando a Igreja diz para as mulheres como o dinheiro deve ser gerenciado, bem como institui formas conscientes de consumo e investimento, conduzindo-as a guardar dinheiro e investir em si mesmo, ela faz isso com uma vontade de empoderar. Às mulheres cabe recriar ativamente seus desejos, motivações e aspirações pensando, agindo e transformando seu presente e vislumbrando um futuro melhor.

CAPÍTULO 3

TRABALHO E CIDADANIA

M: O que te fez vir para Déli?

L: Não tinha dinheiro porque somos pobres.

M: Se você tivesse oportunidade de estudar, o que você estudaria?

L: Não tenho tempo para estudos. Se eu quero ir ao banheiro tenho de pedir permissão para o patrão.

(Lalita, 52 anos)

3.1 *Inkilaab Zindabag! Zindabag!*⁴²

Em janeiro de 2019, participei da Marcha dos trabalhadores informais na cidade de Nova Déli. A Marcha foi organizada pelo coletivo *Working people's charter* (WPC) e aconteceu de forma esporádica, unindo trabalhadores e trabalhadoras de vários setores da região e de outros estados. Inicialmente, a Marcha estava marcada para acontecer em frente à estação de metrô *New Delhi*, mas quando cheguei lá, pela manhã, os guardas que estavam no local me informaram que a Marcha aconteceria em *Janta Mantar*, na região central da cidade. Combinamos, eu e a irmã Basanti, de nos encontrarmos na estação *Rajiv Chowk* para irmos juntas até o local aonde a marcha aconteceria. Nos encontramos e fomos para a plataforma do metrô, as outras mulheres estariam esperando por nós lá. Descemos as escadas e lá estavam elas, seis mulheres do bairro de Patel Nagar. E as de Vasant Vihar? Nenhuma delas esteve presente. A marcha foi numa quinta-feira, dia de trabalho para muitos trabalhadores. A irmã Basanti disse que as mulheres não haviam recebido licença dos patrões para estarem presentes na marcha. O dia de folga delas é no domingo. E agora, sem estas mulheres, como eu pressuponha fazer o meu campo? Transformei a ausência destas mulheres em análise daquilo que foge o convencional, o programado, ou seja, que foge da minha expectativa.

Chegamos em *Janta Mantar* às 12am, a marcha estava programada para acontecer às 11am, mas com esse atraso e os desencontros na estação chegamos um pouco tarde. A rua estava tomada por pessoas, ativistas, militantes, curiosos, pessoas com placas, vestidos com turbantes, mulheres de saree, crianças e policiais. Portões móveis foram colocados pelos policiais logo na entrada, soldados do exército também estavam presentes, controlando a estreita entrada que havia sido construída para que as pessoas pudessem entrar e também serem vistas por eles.

⁴² Expressão em urdu que significa “Vida longa à revolução!”.

O local aonde aconteceu a marcha é um espaço destinado para todo e qualquer tipo de protesto. Uma rua larga no centro de Déli, com árvores dos dois lados e “barraquinhas” de protestos que compunham essa “feira de reivindicações”. Pense numa feira de frutas, agora, coloque no lugar das frutas, reivindicações de todos os tipos e lugares da Índia, teremos acesso a uma variedade de falas, *banners*, palavras de ordem distribuídos pelo interesse e a necessidade de cada representante destas “comunidades políticas”. As falas dos movimentos dos trabalhadores informais se entrecruzavam com a dos agricultores da reforma agrária, dos pensionistas do Estado do Rajastão que queriam seus benefícios, com as dos homens com tocas no estilo Nehru- representante do partido Socialista *Congress* pedindo a revolução – *Inkilaab Zindabag! Zindabag!* Esse cenário me remeteu instantaneamente aquele, das feiras de frutas e verduras, mas o peixe que se vendia era outro. E as mulheres o que queriam? - Estamos aqui para lutar!, eu perguntei: Lutar pelo o que? E contra quem?

Tinha acabado de entrar no palco Anna, uma das líderes do coletivo *Working people's Charter*. Anna falava de forma eloquente, falando da atual situação das mulheres no setor de trabalho informal ela gritava: “É preciso lutar!”, se unir e exigir das autoridades os direitos que são garantidos pela constituição. As mulheres segurando cartazes e faixas interagiam com Anna e gritavam constantemente *Inkilaab Zindabag!* (Vida longa à revolução). As crianças corriam entre as pessoas sentadas em tapetes espalhados pelo chão, os homens, vendedores de chá também gritavam e aplaudiam a fala de Anna. As pessoas passavam, escutavam um pouco as falas, aplaudiam e saíam para ver o que estava acontecendo nas outras tendas.

Haviam ali, muitas reivindicações sendo feitas, sai por um instante para ver o que acontecia nas outras “tendas”, um homem me puxou pelo braço e disse: “venha comigo para tirar umas fotos”, eu fui rapidamente e ele me colocou perto do palco do movimento dos pensionistas. Não sabia muito bem do que se tratava, mas ele dizia: mídia, mídia. Eu tentei dizer que não era da mídia, mas o homem não me deixava terminar uma frase se quer. Então depois de tirar as fotos, fui saindo e ele perguntou com calma para que mídia internacional eu trabalhava, disse-lhe que não era da mídia e que estava ali fazendo um trabalho para a universidade Jawaharlal Nehru University, ele me disse para não falar que era da universidade e disse para que eu tivesse cuidado com quem eu conversava. É claro, que sabia que a universidade não era tão bem vista aos olhos das pessoas, há muitas implicações em falar que era estudante de JNU, mesmo assim arrisquei, a universidade não é só vista como uma instituição educacional, mas como comunista e anti-nacionalista e isso já se tornava um empecilho para justificar a minha participação naquele espaço.

Além de Anna também presenciei a fala de Ankit um outro organizador do coletivo. Ankit tinha o discurso parecido com o de Anna, e voltava-se sempre a organização e a mobilização como uma forma de pressionar o governo para que os direitos fossem, de fato, garantidos. Ankit ressaltou a condição de pobreza em que muitos trabalhadores vivem, com salários baixos e inseguros quanto as suas vidas. Ankit culpava o governo pela falta de assistência aos trabalhadores, e os trabalhadores aplaudiam insistindo nas mesmas palavras, “Inkilaab Zindabag!”.

3.2 O que é o trabalho doméstico?

De acordo com Anderson (2000) o estudo sobre o trabalho doméstico revela duas abordagens: a primeira foca no trabalho doméstico não pago, feito dentro de casa, e naturalizado por meio da “aptidão” de toda e qualquer mulher; e o segundo, foca no trabalho doméstico remunerado. Exercido mediante contratação formal ou informal, considerada de baixo valor econômico e social (Cf. Anderson, 2000, p. 10). O trabalho doméstico remunerado gerou nos anos 1970 muitas controvérsias dentro do debate feminista por estar associado a reprodução do sistema capitalista. Se antes a mulher lavava, passava e cozinhava para sua família, agora ela passava a compor uma outra classe de trabalhadoras. O que, por um lado, representava um avanço em relação a entrada da mulher no “mercado”, por outro, revelava a desvalorização atrelada a extensão deste trabalho considerado doméstico no âmbito “público”⁴³.

Associada a desvalorização do trabalho doméstico está a divisão sexual e a baixa remuneração atribuída a não qualificação da mão de obra e a feminilização deste trabalho na ideia da naturalização deste serviço como um “trabalho de mulher”. A marcha iniciada na Inglaterra, “Wages for housework”, representou nos anos 70 uma tentativa por parte das donas de casa de exigirem de seus maridos reconhecimento econômico pelo trabalho realizado em casa. Nos Estados Unidos a desvalorização do trabalho doméstico está relacionada com questões de raça, etnicidade e imigração, por exemplo (Cf. Anderson, 2000, p. 10). Já, no Brasil, o trabalho remunerado é designado de “trabalho produtivo” agregador de valor econômico, e o trabalho não remunerado e, portanto, “não produtivo” aparece como invisível as tensões e sustenta dessa forma a subordinação das mulheres. O fator raça/cor, no caso do Brasil, ressaltase pela concentração de pessoas negras, geralmente associada à histórica constituição do regime escravista brasileiro, constituindo uma maioria de trabalhadoras desta categoria. Trata-se,

⁴³ Utilizo os termos “público” e “privado” somente para diferenciar o âmbito do trabalho doméstico realizado dentro e fora do ambiente da casa, deixando para adiante a discussão desses dois conceitos.

portanto, de uma profissão pouco reconhecida financeiramente e socialmente com características sectárias de raça/cor fortemente destacada pela presença de mulheres negras de baixa escolaridade (Cf. Rocha & Pinto, 2018, p. 145).

Na Índia, dados do Censo de 2001 revelam um aumento do número de mulheres trabalhando como empregadas domésticas. De acordo com os dados da base *National Sample Survey Office* (NSSO 2011-2012) há 3.9 milhões de trabalhadoras domésticas, classificadas como *helpers ou servants*⁴⁴, desse total 2.6 milhões são mulheres que representam cerca de 75% das trabalhadoras empregadas como domésticas no setor de trabalho informal urbano⁴⁵. Muitas dessas mulheres são migrantes de regiões rurais da Índia pertencentes as castas mais baixas e comunidades tribais. O setor de trabalho informal tem um papel importante na Índia, embora este tipo de trabalho não receba o devido reconhecimento em termos salariais e sociais, este, providencia ao mesmo tempo oportunidades de emprego para um largo segmento da força de trabalho indiana que não possui qualificação adequada para competir com outros postos de trabalho. A consequência desse tipo de relação, empregado-patrão, acaba tornando estes trabalhadores vulneráveis a quaisquer tipos de discriminação e exploração.

Apensar das trabalhadoras domésticas estarem inclusas como trabalhadoras informais sob a lei *Domestic Workers (Registration, Social Security and Welfare) Act*, de 2008⁴⁶ a ausência de uma legislação específica que considere as particularidades das trabalhadoras domésticas na Índia nos apresenta um cenário que revela-se pela: desorganização dos trabalhadores e trabalhadoras informais; exploração da mão-de-obra; abuso sexual; não

⁴⁴ O termo “servants” pode ser traduzido como empregada. No entanto, seu uso corresponde a uma categoria sociológica muito mais complexa no contexto indiano. Segundo Kingshuk Sarkar (2019): “Domestic work has a long history in India with both men and women working in others’ homes as ‘servants’. The affluent had servants, mostly men, with loyalty, obligation and patronage being the salient aspects of this relationship. Caste defined the hierarchy-- lower castes performed the ‘dirty’ work of cleaning while higher caste men cooked. Though domestic work is not a new phenomenon in India, it cannot simply be viewed as an extension of historical feudal culture where the affluent employed ‘servants’. Both in the urban and rural contexts, the nature of work and workers has been rapidly changing. The sector now primarily comprises women domestic workers who are not recognised as ‘workers’ while their work is ‘undervalued’. This is primarily due to the gendered notion of housework--value is not ascribed to women’s work in their homes and by extension even paid work in others’ homes is not given any value or regarded as work. It is also undervalued because it is often performed by poor, migrant women from lower castes. All these contribute to the inferior status of their work, both in their own minds and in society” (Sarkar, 2019, p. 11).

⁴⁵ Outra presença de força de trabalho no mercado informal indiano estão as crianças. O número de crianças de 5 a 14 anos que representam o trabalho infantil na Índia chega a 10 milhões de crianças de acordo com o Census 2011. As crianças estão presentes em diversos setores empregadores: agricultura, indústria, serviços e nos trabalhos forçados ou análogos a escravidão categorizada como as piores formas de trabalho infantil.

⁴⁶ A lei *Domestic Workers (Registration, Social Security and Welfare) Act*, 2008 existe para: “regulate payment and working conditions and check exploitation and trafficking of women and other young household workers. Domestic workers are in the unorganized sector and unorganized, hence there are practical difficulties to cover them. Though applicable to both men and women, it assumes significance for women due to their presence in large numbers in the occupation”. Disponível em: < http://nidan.in/nidanwp/wp-content/uploads/2014/07/Domestic_worker_bill.pdf>. [Acesso em 29 de dez. 2019 12:54].

pagamento de salários e direitos como férias, auxílio maternidade e muitos outros que não estão contabilizados neste ‘gap’ entre as políticas públicas, o emprego precarizado e a pobreza.

3.3 Se o trabalho aliena a pessoa, como pode também ser um objetivo de vida?

Alienação não é necessariamente uma palavra desconhecida no vocabulário dos estudos sobre trabalho. Karl Marx a utilizava para descrever os processos de objetivação do trabalhador em relação ao fruto de seu trabalho, os bens⁴⁷. A Marcha dos trabalhadores que não aconteceu como uma caminhada, mas como um evento, reunindo manifestantes de vários setores empregatícios na Índia tinha como parte de sua agenda a demanda por “seguridade social e proteção social”, reforçando a luta por “justiça econômica e social”. Dentre as demandas apresentadas pelos vários setores informais e principalmente pelas trabalhadoras domésticas estão o cumprimento da lei *Domestic Workers* (2008), bem como a garantia de que seus direitos previstos pela lei sejam cumpridos.

As empregadas domésticas trabalham geralmente para famílias de classe média alta, que compõem uma população de aproximadamente 300 mil pessoas na Índia (Cf. Menon, 2012, p. 17). Explorando o ambiente de trabalho as mulheres com quem eu tive contato revelaram estarem envolvidas em trabalhos tais como: cozinhar; lavar roupas, utensílios e o chão da casa; cuidar das crianças; comprar vegetais e mantimentos; cuidar de idosos; e dentre outros. Todas essas atividades demandam das empregadas longas jornadas de trabalho e as fazem ter grande responsabilidade pela casa do empregador.

Muitas dessas mulheres também sofrem com as más condições de trabalho, enfrentando dentro deste ambiente situações como a desproporcionalidade de salário relativa ao número de horas trabalhadas, repreensão, espancamentos, abuso sexual e inclusive estupro por parte dos patrões. Essas situações enfrentadas dentro do ambiente de trabalho fazem do emprego um trabalho precarizado levando as mulheres a mudarem de uma casa à outra, ou até mesmo de cidade, algumas retornam de volta às suas aldeias, e outras acabam encontrando na prostituição uma alternativa. Segundo Nivedita Menon cerca de 71% das mulheres

⁴⁷ Para Marx a “alienação” fica assim descrita: “The worker becomes al the poorer the more wealth he produces, the more his production increases in power and range. The worker becomes an ever-cheaper commodity the more commodities he creates. With the increasing value of the world of things proceeds in direct proportion the devaluation of the world of men. Labor produces not only commodities: it produces itself and the worker as a commodity-and does so in the proportion in which it produces commodities generally. This fact expresses merely the object which labor produces labor's product-confronts it as something alien, as a power independent of the producer. The product of labor is labor which has been congealed in an object, which has become material: it is the objectification of labor. Labor's realization is its objectification. In the conditions dealt with by political economy this realization of labor appears as loss of reality for the workers; objectification as loss of the object and object-bondage; appropriation as estrangement, as alienation” (Marx, 1988, p. 69).

entrevistadas afirmaram mudar voluntariamente para o trabalho sexual depois de ter trabalhado como empregada doméstica. Dentre as justificativas para essa mudança encontram-se a baixa valorização do trabalho e a má remuneração atrelada ao trabalho árduo (Cf. Menon, 2012, p. 17). Ainda para Menon, a situação das trabalhadoras domésticas na Índia iguala-se aos piores aspectos do feudalismo e do capitalismo. Para a autora:

A insensibilidade das classes médias indianas em relação a seus "servidores" supera os piores excessos do feudalismo. O educado termo "ajuda doméstica" que substituiu a palavra "servidor" em uso público é perniciosamente enganoso. Não se engane - estes são servos. Eles são tratados como menos que humanos, menos que animais de companhia. Uma parte de enfrentar abusos físicos e sexuais - o que é comum - os trabalhadores domésticos realizam trabalhos pesados e incansáveis, pois não têm horas de trabalho específicas se moram; sem dias de folga ou férias anuais, em meio período. [...] Esse desdém em relação àqueles que realizam trabalho manual essencial é profundamente casteísta e parte fundamental da psique das classes médias indianas de casta alta, cujas credenciais "progressistas" são frequentemente exibidas exclusivamente ao permitir que o varredor dalit entre na cozinha para lavar a louça suja! (Menon, 2012, p. 18).

Se por um lado no sistema feudal são tratadas como “escravas”, no capitalismo, elas são exploradas. O trabalho doméstico tem se tornado ao mesmo tempo, a opção menos preferida dentre os trabalhos manuais, mas é também o que mais cresce na Índia. Este cenário apresenta desafios consideráveis para essa classe trabalhadora que ressoa nas palavras de ordem, nas falas dos organizadores da Marcha e nos cartazes de protesto, como demonstra o folder entregue durante a Marcha. Segundo o coletivo *Working People's Charter*:

Faz 77 anos que a Índia conseguiu a liberdade e 50 milhões de trabalhadores estão no trabalho escravo, num país em que o governo está buscando o desenvolvimento ainda tem trabalhadores em situação de miserabilidade, passando fome e enfrentando problemas dia a dia. Trabalhadores e trabalhadoras organizados devem ter seus direitos sociais garantidos, pensão para todas as pessoas, as viúvas, e benefícios para a saúde e seguridade no trabalho e na vida.

Trabalhadoras domésticas, LGBTQI, trabalhadoras sexuais tem seus direitos violados. No dia de hoje estudantes, agricultores, grupos LGBTs, minorias, Dalits e Advasis estão na rua para lutar pelos seus direitos. Trabalhadores informais estão sendo chamados para vir para a rua e lutar por justiça social e pelos seus direitos. Devido ao desemprego os trabalhadores da rua, lixeiros, e muitos outros trabalhadores estão apenas sobrevivendo, mas o governo não os deixa viverem e ganharem seu sustento facilmente. Como forma de melhorar a vida dos trabalhadores estão matando as leis trabalhistas e roubando o ganho dos trabalhadores em nome do código trabalhista eles estão privilegiando o mundo corporativo.

Os trabalhadores estão migrando das aldeias para as cidades rapidamente porque não estão ganhando respeito. Há discriminação de casta e enfrentam dificuldades para melhorar de vida. E por causa disso, o número de trabalhadores, bem como seus problemas estão crescendo continuamente no setor informal. Eles estão dificultando a vida destes trabalhadores que estão ajudando a construir as cidades e a economia do país e conseqüentemente reforçando o PIB.

Em Déli, Rajastão, Uttar Pradesh, Madya Pradesh, Bihar, Assam, Maharastra e outros estados e cidades os trabalhadores sofrem com a propensão do governo atacar eles. Trabalhadores estão sendo jogados para fora de suas casas e estão perdendo sua identidade, sua seguridade social nas aldeias e nas cidades grandes. Estes milhões de trabalhadores estão sendo desafiados pelo governo e não tem aonde ir. Como um país que tem sua constituição em perigo pode dar segurança a sua sociedade trabalhadora? Agora é a hora dos trabalhadores virem para as ruas e juntos pressionar e questionar o governo sobre essas questões, junto com *Delhi working Organization* e *Working people's charter* aparecer em todos os setores da sociedade e juntos com os trabalhadores informais virem para caminhar juntos de Ram Leela Madam até Janta Mantar, Delhi. Por favor, juntem-se a eles nesta marcha em unidade.

Em Déli, as mulheres parecem não estar sozinhas e algumas delas estão vinculadas junto a ONGS, Sindicatos e coletivos de mulheres atrelados a Igreja Católica, como *Gharelu Sahayaka Sanstha*, *Gharelu Kamgar ladkiyan* (Mulheres trabalhadoras domésticas); e *Gharelu kamkazi mahilayen* (Mulheres trabalhadoras domésticas). As mulheres com quem eu mantive contato contaram a história de uma mulher que “se suicidou devido as más condições de trabalho”. Borna a líder do grupo *Gharelu Sahayaka Sanstha* destacou em uma conversa a importância do coletivo para que as mulheres não se sintam desamparadas e sozinhas em Déli.

A ONG *Chetnallaya* também tem uma atuação forte dentre os coletivos de mulheres em Déli atuando principalmente como um Sindicato que busca: mobilizar e amparar legalmente as mulheres. Em uma entrevista com Ankita a responsável pela execução de projetos, ela me disse que *Chetnallaya* tem feito um trabalho intenso de apoio para denunciar casos de violência contra as trabalhadoras e frisou o papel do advogado para auxiliar principalmente nas questões legais de documentação de muitas mulheres.

Em 2011 a Conferência *International Labour Organization* (ILO) decidiu adotar uma série de medidas para melhorar a condição das empregadas doméstica no mundo. Na Índia, o estado de Karnataka definiu um salário base para as domésticas. O Conselho *National Advisory Council* (NAC) trouxe a discussão acerca do salário mínimo para trabalhos de meio período (*part-time*) e para o trabalho de tempo integral (*full-time*). Outra ação tomada com via a consolidação dos direitos dos trabalhadores é a Lei de Salários Mínimos, *Minimum Wages Act*

(1948), definindo a jornada de trabalho de 8 horas por dia, o pagamento de licenças e auxílio maternidade. A implementação segundo Menon (2012) não se dá de forma clara. Para a autora, se por um lado temos um avanço em relação as leis, por outro lado, ainda temos muito o que fazer. E essa mudança parece perpassar não só uma dimensão econômica, mas de gênero no âmbito da divisão social do trabalho.

3.4 A divisão sexual do trabalho

O trabalho doméstico traz como pano de fundo um debate que perpassa a divisão sexual do trabalho dentro do casamento e estende-se para outras relações fora do círculo familiar. Dados do ano de 2010 da *International Labour Organization* (ILO) demonstraram que do total de trabalhadoras domésticas distribuídos por regiões do mundo (Ásia, América Latina e Caribe, África, Países desenvolvidos, Oriente Médio e o Oeste Europeu) a sua grande maioria encontra-se em regiões da Ásia (41%); América Latina e Caribe (37%) e África (10%). A divisão do trabalho foi estimada em 83% da força de trabalho feminina para 13% masculina considerando todas as regiões citadas. Isto demonstra uma tendência da divisão do trabalho em que a variável de gênero é um fator importante a ser considerado. Segundo Menon:

As mulheres são responsáveis pelo trabalho doméstico, isto é, pela reprodução da força de trabalho. O trabalho que torna as pessoas capazes de trabalhar dia após dia (comida, casas limpas, roupas limpas, descanso) é fornecido pelas mulheres. Espera-se que a mulher da casa execute essas tarefas sozinha ou seja responsável por garantir que uma mulher mais pobre e mal remunerada faça isso. Em ambos os casos, o trabalho doméstico é considerado a responsabilidade principal das mulheres, mesmo que, como na maioria das vezes, elas também estejam realizando trabalho fora de casa e ganhando salários ou um salário (Menon, 2012, p. 11).

Embora o trabalho doméstico tenha sido a porta de entrada de muitas mulheres no mercado de trabalho, as condições de pobreza e a insuficiente proteção das trabalhadoras afetam diretamente as mulheres e contribuem para aumentar as disparidades de gênero. Segundo a ILO “Melhorar as condições de trabalho para as empregadas domésticas irá ter uma contribuição considerável para a igualdade de gênero no mercado de trabalho” (ILO, 2013, p. 21).

Intervenções do movimento de mulheres e das políticas feministas agregam a esse debate a diminuição da pobreza e da geração de emprego, ligadas a valorização do trabalho feminino. Para muitos coletivos de mulheres, e inclusive, para os sindicatos e ONGs a valorização da mulher no mercado de trabalho e a busca pela igualdade de gênero se dá em termos salariais principalmente.

No questionário proposto para as mulheres do coletivo *Gharelu Sahayaka Sanstha* a disparidade salarial entre as mulheres do mesmo coletivo era notória se comparada dentre as próprias mulheres. As mulheres com mais tempo de serviço ganhavam mais, seus salários chegavam a 25,000 rupias por mês (aproximadamente R\$ 1500,00), o salário mais baixo era de 7,000 rupias (aproximadamente R\$140,00) por mês. A instabilidade e a insegurança em termos de rendimentos são caracterizadas pela falta de uma legislação e fiscalização específicas que dimensionem o trabalho doméstico como um trabalho. A lei *Equal Remuneration Act (1976)*⁴⁸ aprovada pelo Governo Indiano, não foi suficiente para garantir a diminuição das disparidades econômicas entre homens e mulheres dentro do contexto do trabalho doméstico. O principal argumento, segundo Menon é de que, “Não são as 'mulheres' que são remuneradas menos que 'homens', mas o trabalho que é menos remunerado, mesmo que o trabalho não seja menos árduo ou qualificado do que o trabalho dado aos homens” (Menon, 2012, p. 13).

Esse argumento é falho pois o trabalho doméstico não compreende exclusivamente o trabalho realizado dentro do lar, como a limpeza, organização e manutenção do ambiente doméstico entendido como a casa, mas segundo Menon:

O trabalho não remunerado que as mulheres realizam inclui coleta de combustível, forragem e água, criação de animais, processamento pós-colheita, manutenção de gado, jardinagem e criação de aves que aumentam os recursos da família. Se as mulheres não fizessem esse trabalho, esses bens teriam que ser comprados no mercado, serviços contratados por um salário, caso contrário a família teria que ficar sem. No entanto, tão naturalizadas são as suposições sobre os papéis de gênero que o censo indiano não reconheceu isso como 'trabalho' por um longo tempo, uma vez que não é realizado por um salário, mas é um trabalho não remunerado em torno da família. As próprias mulheres tendem a não denunciar esse trabalho porque o consideram responsabilidades "domésticas" (Menon, 2012, p. 13).

Assim como nem todo o trabalho doméstico refere-se a casa, a remuneração também não é garantia de igualdade de gênero. As mulheres do coletivo que recebem bons salários não buscam igualdade salarial, mas mesmo assim reivindicam igualdade de gênero através de outros serviços – aposentadoria, plano de saúde, etc. – já, as mulheres mais novas e com filhos o aumento salarial representa uma mudança significativa, pois assim poderão enviar mais dinheiro para sustentar a família de longe. Para Chandramouli:

⁴⁸ Disponível em: < <https://labour.gov.in/womenlabour/equal-remuneration-acts-and-rules-1976>>. [Acesso em 01 jan 2020].

A incorporação das mulheres no trabalho remunerado em seu nível mais baixo não necessariamente emancipa as mulheres dos papéis tradicionais de gênero. As trabalhadoras domésticas são vítimas de tortura, violência e exploração nas casas de seus empregadores. [...] As condições de emprego e de vida das trabalhadoras domésticas são sombrias por natureza. Elas estão sujeitas a inconvenientes multifacetados, mesmo que executem várias atividades (Chandramouli, 2018, p. 3)

Em 2010, um julgamento significativo fez a Suprema Corte Indiana se pronunciar sobre o valor do trabalho doméstico realizado pelas mulheres. O caso foi de uma dona de casa que morreu em um acidente de carro e seu marido reivindicou junto ao tribunal uma compensação em quantia, calculando a renda de sua esposa desempregada com um terço da renda do marido. O marido recorreu a Suprema Corte, buscando um aumento no valor. Neste julgamento, a Suprema Corte aumentou o valor consideravelmente, e além de considerar o trabalho doméstico exercido pelas mulheres como sem valor econômico, demonstrava um forte viés de gênero. Para Menon o trabalho doméstico se torna visível somente quando consideramos aqueles que fazem este trabalho por um salário (Cf. Menon, 2012, pp.16- 17). Mas o que sustenta essa divisão? Nas palavras de Menon

Não há nada de "natural" na divisão sexual do trabalho. O fato de homens e mulheres realizarem diferentes tipos de trabalho, tanto dentro como fora da família, tem pouco a ver com biologia. Somente o processo real da gravidez é biológico, todos os outros trabalhos dentro de casa que as mulheres devem realizar - cozinhar, limpar, cuidar dos filhos e assim por diante (toda a gama de trabalhos que podemos chamar de 'trabalho doméstico') - podem igualmente ser bem feitos pelos homens. Mas este trabalho é considerado "trabalho de mulheres". Essa divisão sexual do trabalho se estende até a arena 'pública' do trabalho remunerado e, novamente, isso não tem nada a ver com 'sexo' (biologia) e tudo a ver com 'gênero' (cultura). Certos tipos de trabalho são considerados 'trabalho de mulheres' e outros tipos, homens; mas mais importante é o fato de que qualquer que seja o trabalho das mulheres, elas recebem salários mais baixos e são menos valorizados (Menon, 2012, p. 11).

Segundo Susan Moller Okin (2008) a discussão entre o público/ político e o privado/pessoal/doméstico dentro do pensamento político ocidental tem sido sustentada por práticas, que referem-se à distinção entre Estado e sociedade (como em propriedade pública e privada), quanto para referir-se à distinção entre vida não doméstica e vida doméstica. O que está em jogo aqui são dois conceitos que se apresentam para Okin paradigmaticamente contestados, seja o Estado (paradigmaticamente público), e a Família e a vida doméstica (paradigmaticamente privada). (Cf. Okin, 2008, p. 306).

A institucionalização social das diferenças sexuais, o que a autora denomina de gênero (Okin, 2008, p. 306) serve para elucidar essa dicotomia entre público e privado. O resultado dessa institucionalização recai na ideia de que homens são

vistos como, sobretudo, ligados a ocupações da esfera da vida econômica e política e responsáveis por elas, enquanto as mulheres seriam responsáveis pelas ocupações da esfera privada da domesticidade e reprodução [...] sendo assim, [...] “naturalmente inadequadas à esfera pública, dependentes dos homens e subordinadas à família (Okin, 2008, p. 308)

Esse monopólio assegura que as mulheres acabem priorizando o trabalho doméstico não pago ao invés de se arriscarem em outros trabalhos fora do lar. A divisão sexual do trabalho não só delimita os papéis sociais de homens e mulheres, mas limita o horizonte de escolhas que as mulheres têm ao não optar pela responsabilidade primeira – ser mãe-. No entanto,

Seja na escolha da carreira ou na capacidade de participar na política (sindicatos, eleições), as mulheres aprendem quando muito jovens a limitar suas ambições. Essa autolimitação é o que produz o chamado "teto de vidro", o nível acima do qual as mulheres profissionais raramente se elevam; ou a 'trilha da mãe', a carreira mais lenta para cima, enquanto as mulheres deixam de lado alguns dos anos produtivos de suas vidas para cuidar dos filhos. (Menon, 2012, p. 14).

A responsabilidade construída sobre a maternidade e o trabalho doméstico não pago é cerceado também pela reprodução da instituição familiar. O que eu percebi através do meu campo é que muitas das mulheres com as quais eu interagi não contribuíram para a reprodução desses papéis sociais, ou contribuíram parcialmente, visto que assumem posições de “chefes de família” dentro da instituição familiar, fazendo do lugar do doméstico também político, tornando esses dois domínios muito mais porosos do que imaginamos.

Okin chama atenção para a defesa das feministas do século XIX em questionar o papel da mulher dentro da esfera doméstica “O pessoal é político” era o slogan das feministas radicais que defendiam a família como a raiz da opressão da mulher para fazer frente a convencional dicotomia liberal entre público/doméstico (Cf. Okin, 2008, p. 318). Certamente não fora essa crítica que desmantelou o sistema de opressão de gênero. A vida social não é convincentemente determinada por duas esferas separadas e distintas. Se existe algo além do público e do privado, essa associação mais ou menos universal, está sujeita a mudanças porque resulta, assim como o gênero, a uma série de “fatores complexos”.

3.5 De que mulher indiana estamos falando?

A forma como as mulheres exercem seus papéis sociais está intrinsicamente relacionada com uma performance de gênero, que por sua vez transparece na divisão sexual do trabalho e na valorização destas profissionais dentro do mercado de trabalho. É preciso atentar para o fato de que o gênero não é uma categoria universal. Anterior a discussão de gênero é preciso também apresentar uma outra categoria, que se liga quase que instantaneamente as políticas feministas - a noção de mulher. Segundo Menon

Nas sociedades não ocidentais essa noção de indivíduo, separada de todos os outros indivíduos, como a unidade da sociedade, ainda não é incontestada. Em todos os níveis das sociedades não ocidentais, então, permanece um senso de self que é produzido na interseção de corpos individualizados e coletividades de diferentes tipos. A individuação então - isto é, o processo de se reconhecer como primariamente um indivíduo - é sempre um processo contínuo no presente contínuo em nossas partes do mundo (Menon, 2012, p. 54).

Assim como Menon devemos nos perguntar: “Sexo / gênero foi um critério universalmente relevante de diferenciação social? Ou seja, todas as sociedades, em todos os momentos e em todos os lugares, fizeram distinções masculinas / femininas que se sustentavam sobre corpos?” (Menon, 2012, p. 54). Esse questionamento nos faz lembrar da crítica da pesquisadora Nigeriana Oyeronke Oyewumi. Ela questiona a categoria de gênero como uma categoria universal chamando a atenção para a mistificação dos estudos africanos a partir da hegemonia das teorias ocidentais. A minha intenção não é fazer uma crítica aos estudos feministas realizados na África, mas chamar atenção, assim como faz Oyewumi para a produção da categoria mulher, a partir do meu trabalho de campo. Certamente só afirmar que a mulher se encontra dentro da categoria de gênero não satisfaz as nossas análises. De que mulher estamos falando? Quais os qualificadores desta mulher retratada por mim aqui?

A tendência primeiro em prestar atenção a mulher nos estudos feministas nos incita a questionar melhor esta definição. Por ora, me apoio na resposta de Oyewumi: “porque mulher é uma identidade baseada no corpo, e as identidades baseadas no corpo tendem a ser privilegiadas pelas pesquisas ocidentais sobre identidades não baseadas no corpo, como "comerciante" (Oyewumi, 1997, p. 17). Por que, então, não abandonamos essa categoria? Na perspectiva de Butler

as categorias de identidade frequentemente presumidas como fundantes na política feminista — isto é, consideradas necessárias para mobilizar o feminismo como política da identidade — trabalham simultaneamente no

sentido de limitar e restringir de antemão as próprias possibilidades culturais que o feminismo deveria abrir (Butler, 2003, p. 211).

Nesse caso, essa limitação não significa desconsiderar o uso de categorias classificatórias. A troca de novos termos por velhos, não resolve por si só o problema da interpretação dos próprios termos. O que temos é que “as restrições tácitas que produzem o “sexo” culturalmente inteligível têm de ser compreendidas como estruturas políticas generativas, e não como fundações naturalizadas” (Butler, 2003, p. 211).

Segundo Jeffrey Weeks (1999) “a sexualidade é, entretanto, além de uma preocupação individual, uma questão claramente crítica e política”. Para a autora as forças que modelam e influenciam os comportamentos sexuais e, portanto, os “atos performativos” estão relacionados com questões de “classe, gênero, raça. Avtar Brah (1996) no contexto indiano, ajuda-nos a refletir sobre as políticas feministas. Nas palavras da autora:

Agora, é amplamente aceito que "mulher" não é uma categoria unitária. Resta a questão de saber se pode ser uma categoria unificadora. Eu acredito que é possível desenvolver uma política feminista que seja simultaneamente local e global. Mas exige compromisso contínuo, juntamente com um esforço sustentado e meticuloso. Apelar ao desenvolvimento de práticas políticas que apreciem como e por que as vidas de diferentes categorias de mulheres são moldadas diferencialmente pela articulação de relações de poder; e como, em um determinado conjunto de circunstâncias, nós mesmos estamos 'situados' nessas relações de poder em relação a outras categorias de mulheres e homens "[...] era uma mulher asiática que morava na Grã-Bretanha, sou sujeita ao racismo, mas como membro de uma casta dominante dentro da comunidade específica da qual me origino, também ocupo uma posição de poder em relação às mulheres de casta inferior. Do meu ponto de vista, uma política feminista exigiria de mim um compromisso de opor-se tanto ao racismo quanto ao casteísmo, embora eu esteja posicionada de maneira diferente dentro dessas hierarquias sociais, e as estratégias necessárias para lidar com elas possam ser diferentes (Brah, 1996, p. 172)

Logo nos primeiros contatos com o coletivo de mulheres *Gharelu Sahayaka Sanstha*, alguns aspectos estiveram presentes na constituição destas, mobilizando categorias como o gênero. Martina e Bela revelaram que ambas vieram para Déli contra a vontade de seus familiares. A cidade grande era considerada um “lugar ruim”, cheia de pessoas e criminosos perigosos. Há a crença nas aldeias, de acordo com uma das líderes, de que as mulheres que vêm para Déli tornam-se permissivas e acabam casando com homens contra a vontade da família e das pessoas da aldeia.

Marina comentou a respeito de uma mulher que “fugiu” de Déli. Ela mandava dinheiro para a família. A mãe da mulher havia se recusado a vir para Déli, pois morava no estado de Jharkhand e tinha de cuidar dos irmãos mais novos e do pai. Berna, a líder do grupo disse

conhecer a família da mulher, e de que entre a família e as pessoas da aldeia esta adquiriu o apelido de “Delhite”⁴⁹, por não morar mais na aldeia e pela mudança de seu comportamento, vestimenta e a língua que fala – ou hindi, ou inglês - no caso de Déli.

Através da fala das mulheres é possível notar que “o gênero não é de modo algum uma identidade estável, lócus de agência do qual procederiam diferentes atos, ele é, pelo contrário, uma identidade constituída de forma tênue no tempo – uma identidade instituída por meio de uma repetição estilizada de atos” (Butler, 1990, p. 3). No entanto, se as mulheres migram e deixam de repetir ações direcionadas a uma identidade de gênero feminina oriundos do ambiente da aldeia, isso demonstra que, ou ela se tornou uma “Delhite” ou ela não pertence, de certa forma, a sua aldeia. Neste sentido

o gênero, ao ser instituído pela estilização do corpo, deve ser entendido como a maneira cotidiana por meio da qual gestos corporais, movimentos e encenações de todos os tipos constituem a ilusão de um “eu” generificado permanente. Essa formulação desloca o conceito de gênero para além do domínio de um modelo substancial de identidade para um modelo que exige uma concepção de temporalidade social constituída. Significativamente, se o gênero é instituído por atos internamente descontínuos, o aparecimento da substância é precisamente isso: uma identidade construída, uma realização performativa na qual a plateia social cotidiana, incluindo os próprios atores, vem a acreditar, além de performar como uma crença. Se o fundamento da identidade de gênero é a repetição estilizada de atos no tempo, e não uma identidade aparentemente homogênea, existem possibilidades de transformar o gênero na relação arbitrária entre esses atos, nas várias formas possíveis de repetição e na ruptura ou repetição subversiva desse estilo” (Butler, 1990, p. 3)

Se a partir de Butler podemos afirmar que o gênero é uma construção social reiterada pela repetição de performances de gênero, torna-se necessário saber quais os desafios que as mulheres enfrentam, como um sujeito generificado, cotidianamente. Em uma conversa com Fatima, representante da ONG *Chetnalaya*, disse auxiliar as mulheres em quaisquer problemas que estivessem enfrentando. Ambos, o coletivo e a ONG disseram não confiar nas agências de emprego, através das quais as mulheres se dirigem aos seus novos destinos para trabalhar.

Fatima ainda me disse que as agencias recrutam as mulheres sem nenhum suporte para a cidade de destino, e tampouco garantem a segurança das mulheres nos locais de trabalho bem como formação adequada e cuidado. Marina, contou que quando alguém vem de *Jharkhand* para trabalhar, “elas não sabem como cozinhar a comida que os empregadores comem, elas

⁴⁹ Termo pejorativo para se referir as mulheres que mora na cidade de Déli.

precisam ser ensinadas para evitar problemas com os patrões”. Carina relatou um evento de uma mulher pertencente a uma tribo que morreu em Déli e não havia ninguém para cuidar do corpo e do processo do funeral. “Ela foi trazida para Déli por uma agência de emprego, que a abandonou logo que recebeu o pagamento. Se ela fosse afiliada a Igreja ou parte de qualquer *sanstha* (organização) pelo menos seu corpo teria recebido maior respeito”, contou ela.

Virginia, a mais antiga dentre as outras mulheres e uma das coordenadoras do coletivo falou sobre o abuso sexual que algumas mulheres enfrentam nas casas aonde trabalham. Ela nos contou a respeito de uma mulher que morava no bairro de *Vasant Vihar* em Déli, disse ela: “o homem da casa perseguia a mulher e levou para a cama. A mulher chamou a “Dona da casa” para contar sobre o marido dela, mas a patroa não acreditou na empregada. Se uma mulher não nos conta, como poderemos ajudar?” Quando perguntei se elas denunciavam esses casos na polícia Virginia disse que a violência deveria ser gerenciada dentro do *santha* e quando isso ocorre elas retiram a mulher da casa. Ela ainda compartilhou a história de uma mulher que havia trabalhado em uma casa por quase 5 anos, mas quando ela pediu dinheiro para sair foi assassinada. O caso foi tido como suicídio. “Há também casos em que as trabalhadoras domésticas são espancadas até a morte por seus patrões”, reiterou ela.

Berna e Virginia são as coordenadoras do coletivo e criticaram a atuação da polícia frente a segurança das trabalhadoras em Déli, “o único recurso disponível é abordar ela, [a polícia], quando os casos acontecem. No entanto, nós sabemos que a polícia tem certos preconceitos dizendo que a mulher ‘queria’ ou ‘sugeriu’ e que assim convida a violência sobre si mesmas”, disse Berna. Os relatos acima refletem os atos de violência engendrados na estrutura das sociedades patriarcais. Segundo Sylvia Walby, a violência masculina “como uma forma de poder sobre as mulheres, e além do mais, tem uma forma social regular e, como resultado das expectativas bem fundamentadas das mulheres de sua natureza rotineira, tem consequências para as ações das mulheres” (Walby, 1989, p. 224). Menon questiona se somente mulheres consideradas boas merecem proteção? Para a autora:

Toda mulher sabe aquelas posições que marcam uma ‘mulher boa’ e ‘mulher ruim’, *susheel aurat* e *baazaru aurat*, Madonna e prostituta, não são estáveis e fixos. Toda mulher vive com o constante conhecimento de quão fácil é cair do lado da luz para o lado escuro, e quão impossível, uma vez caída, voltar novamente à luz. Um gesto impensado, um movimento físico descuidado, o tipo errado de roupa em um local público ou em casa e, de repente, é isso! Você é exposta como uma prostituta (Menon, 2012, p. 131).

Para Butler, o corpo se torna generificado “por uma série de atos renovados, revisados e consolidados no tempo” e o gênero é aquilo que se supõe, invariavelmente, sob coerção, diária

e incessantemente, com angústia e prazer”. Quando Virginia diz que “as mulheres que nós temos são boas”, na tentativa de explicar a boa índole das trabalhadoras isto recai num processo de reiteração de valores cristãos definidos pela Igreja Católica, mas também influenciados pelas próprias mulheres do coletivo, que cobram e exigem umas das outras comprometimento e responsabilidade. Essas mulheres têm, portanto, suas escolhas influenciadas por ideias patriarcais como um mote norteador da construção da cidadania.

3.6 Cidadania, opressão e cotidiano

Segundo Chakrabarty (1992) no imaginário indiano a ideia de cidadania se traduz na definição liberal clássica do indivíduo. O autor argumenta que as narrativas construídas sobre a Índia no século XIX, demonstravam construções imperialistas e nacionalistas que perpetuavam representações da Índia baseados na ideia de “falta”. Essa ideia era reiterada pela dicotomia criada a partir das oposições: despótico/capitalista, medieval/moderno, feudal/capitalista. Os grandes atores dessa representação da “falta” encontravam-se, principalmente, dentre as classes subalternas, trabalhadores e agricultores, populações que deveriam, segundo a lógica da falta, ser tuteladas e educadas a fim de superarem a ignorância. (Cf. Chakrabarty, 2015, p. 340).

A acepção da Índia como um país com muitas carências a serem supridas, gerou no século XIX a consolidação de uma elite pró-nacionalista indiana que se encontrava nesta transição – de colônia Britânica para uma Índia soberana -. Neste sentido, a cidadania foi um discurso que ganhou peso neste cenário, por fazer parte um conjunto de reivindicações que se alicerçavam muito bem com o nascimento do cidadão moderno. A grande razão para isto é que a ideia de cidadão fora construída sob a concepção de que a cidadania se exerce em grande medida pela conquista de direitos, e pela capacidade de ligar-se a uma comunidade política, fazendo dos direitos, objetivos a serem perseguidos por diferentes grupos.

A análise de Dullo (2014) sobre a proposição de subjetividades democráticas cidadãs no Brasil a partir do pensamento de Paulo Freire nos ajuda a refletir sobre a “emergência do povo na vida pública” trabalhando com uma questão cara a todos os regimes que se dizem democráticos, inclusive na Índia. Com uma pergunta provocadora Dullo questiona: “como trabalhar pela emancipação de uma população que não se via e não era vista pelos demais como “povo”? [...] mais ainda, qual operação é viável para que um indivíduo se torne autônomo, capaz de decidir por si mesmo?” (Dullo, 2014, p. 25). Estas questões fazem ressoar outras tantas, mas eu acrescento ainda: uma vez que a autonomia do sujeito seja garantida (legalmente), como fazer com que esta perdure diante das reais necessidades do povo e das

práticas cotidianas? Quais operações são consideradas viáveis para que um indivíduo se torne cidadão?

Primeiro, para que exista cidadania “é preciso que essas pessoas sejam livres num nível muito fundamental. Isto é, não apenas *livres* de uma coerção externa como também *livres* para realizar alguma coisa” (Dullo, 2014, p. 28). Chakrabarty (1992) trouxe ainda, uma importante contribuição quando se pensa em ideias de “liberdade” no contexto indiano. Para ele por mais que a Índia se apoie em concepções de cidadania liberal a “A liberdade no Ocidente, argumentaram vários autores, significava *jathechhachar*, fazer o que quisesse, o direito à indulgência própria. Na Índia, dizia-se, liberdade significava liberdade do ego, capacidade de servir e obedecer voluntariamente” (1992, p. 346). Há nestas duas proposições, formas distintas de perceber, por exemplo, a autoridade da opressão. Porém, não é apenas a liberdade que está em jogo, mas a autoridade sobre a qual se toma consciência e se luta para se desvencilhar. Na primeira, a autoridade aparece como algo externo ao indivíduo, e na segunda, pertence ao plano da consciência, muito mais ligado ao “renunciante indiano” de Dumont. A minha opção neste trabalho dialoga com a primeira noção, pois revela, no meu entendimento, a reprodução e a subversão de estruturas de opressão, que se vinculam ao ideal de cidadão, por meio da relação com o mundo social.

Mesmo com uma aparente certeza somos capazes de reconhecer aquilo que nos oprime. E assim como Foucault (1978) também nos questionamos “Por que somos reprimidos? Por que dizemos, com tanta paixão e tanto ressentimento contra nosso passado mais recente, contra nosso presente e contra nós mesmos, que somos reprimidos?” (Foucault’s, 1978, p. 8-9). Para Sian Lazar “o estudo da cidadania é o estudo de como nós vivemos com os outros dentro de uma comunidade política” (Lazar, 2016, p. 1). Essa noção certamente liga-se ao fato de que

os direitos se associam com este status da teoria que permite indivíduos a buscar suas próprias concepções de vida boa, desde que não interfiram na busca das outras pessoas, e o estado protege o *status quo*. Em retorno, os cidadãos têm mínimas responsabilidades, as quais giram em torno primeiramente de manter o estado funcionando, pagando os impostos, ou participando no serviço militar” (Lazar, 2016, p. 1).

Lazar (2016) chama atenção para o fato de que “primeiro, que a cidadania é mais do que simplesmente um *status* denotando pertencer a uma sociedade, mas é constituída por um conjunto de práticas associadas à participação na política. Segundo, a subjetividade política é algo que não se supõe que exista, mas que deve ser criada” (Lazar, 2016, p. 2). A cidadania

nesta perspectiva, seria “um mecanismo de reivindicação nas diferentes comunidades políticas, sobre as quais o estado é apenas uma” (Lazar, 2016, p. 1). Então se a cidadania aparece atrelada a uma comunidade política, como as mulheres se percebem enquanto parte dessa comunidade? Muito foi dito sobre a situação em que essas mulheres se encontravam na relação com seus padrões e com as políticas de reconhecimento do trabalho doméstico fora do lar, além de outros exemplos, para ilustrar as identidades que estão operando na construção desse sujeito - mulher cidadã.

Lazar destaca que a Declaração Francesa dos Direitos do Homem (1789) foi mais radical em relação ao questionamento do regime de “*state power*” e da soberania. O que está em jogo aqui “é a reivindicação de igualdade do homem em nome dos direitos individuais, especialmente aqueles relacionados a vida, liberdade e a busca da felicidade, propriedade, segurança, e resistência a opressão” (Lazar, 2016, p. 3).

Uma comunidade política para Lazar se dá principalmente pela voluntariedade de formar uma coletividade (Cf. Lazar, 2016, p. 3). A voluntariedade, nesse sentido, é mediada por diversas questões subjetivas e objetivas que fazem da cidadania uma produção cultural, ou seja, a produção do sujeito perpassa uma noção de cidadania que também é construída por meio da cultura. Segundo Días- Barriga & Dorsei (2018) a experiência subjetiva da cidadania cultural inicia com a tese de que a cidadania legal não garante os direitos e proteção as pessoas que são vistas como marginais para a nação. (Días- Barriga & Dorsei, 2018, p. 2). Esse argumento nos dá base para pensarmos na Cidadania cultural como um novo elemento das políticas reivindicatórias. Segundo Anderson

[E]stereótipos racistas se cruzam com questões de cidadania e resultam em uma hierarquia racista que usa cor da pele, religião e nacionalidade para construir algumas mulheres como sendo mais adequadas para o trabalho doméstico do que outras. A posição das trabalhadoras domésticas em relação ao senso formal de cidadania (que passaporte uma pessoa possui) ilumina os debates mais amplos sobre cidadania e demonstra que a relação das trabalhadoras domésticas com o Estado incentiva e reforça a racialização do trabalho doméstico (Anderson, 2000, p. 3).

Ainda sobre a experiência subjetiva da cidadania, podemos considerar esse processo de “self-making” e “being-made” articulado com esquemas raciais e de diferença cultural que se cruzam com jeitos diferentes de localizar grupos minoritários e em vulnerabilidade social, como no caso das trabalhadoras domésticas. Aihwa Ong (1996) trata dessa diferença no contexto dos Estados Unidos comparando a experiência dos imigrantes asiáticos pobres e ricos. Segundo a autora a cidadania é um processo de “subjetificação” destes sujeitos. Imigrantes

asiáticos negociam diariamente suas diferenças com os Estado e com a sociedade civil Norte Americana. Esse processo reflete na normatização de oposições raciais baseadas no capital humano e no poder de consumo dessas populações. (Cf. Ong, 1996, p. 737).

A cidadania cultural pode conferir alguns privilégios para as mulheres dentro da democracia indiana que de certa forma pode ajuda-las a obterem algum grau de prestígio, mas isso não altera a hierarquia social baseada na diferença racial. Pois a experiência delas enquanto migrantes, mulheres e *Advasis* não é negligenciada simplesmente por falar inglês, comprar um saree de um tecido refinado, ou adquirir certa independência financeira. Para Renato Rosaldo a cidadania cultural “refere-se ao direito de ser diferente (em termos de raça, etnia ou idioma nativo) em relação às normas da comunidade nacional dominante, sem comprometer o direito de pertencer, no sentido de participar dos processos democráticos do Estado-nação” (Rosaldo, 1994, p. 57). O que se vê é um processo de equiparação dessas mulheres com a normatização de uma mão-de-obra feminina reprodutora das desigualdades de casta, gênero e classe.

Concordo com Dullo que “se igualarmos relação de poder com dominação, não será possível analisar o exercício do poder como produção de uma subjetividade democrática” (Dullo, 2014, p. 26). Nesse sentido a opressão contribui não somente para a reprodução de estruturas patriarcais e dominadoras como vimos ao longo do capítulo, mas ela também é produtora de subjetividades que agem criativamente para subverter lógicas de opressão. Quanto a isso tenho uma importante consideração a ser feita e que permite concluir a partir deste capítulo algo que instantaneamente eu conectei, ou seja, a discussão sobre cidadania com a Marcha dos trabalhadores. O fato de que as mulheres não puderam participar na Marcha revela por si só, outras formas de garantir experiências cidadãs e democráticas neste contexto, que não está vinculado diretamente com eventos, mas com o ordinário, ou melhor, com a vida cotidiana. Foi, portanto, isso que me permitiu recriar o sentido da cidadania e da opressão como o lócus de encontro da agência.

Esse capítulo tem sido construído pensando em como a Marcha se traduzia numa experiência democrática e cidadã, e ao mesmo tempo as análises têm demonstrado que a opressão opera na vida das trabalhadoras cotidianamente e não somente com a participação em marchas e sindicatos, mas na vida diária, na relação com os patrões, com a Igreja e dentre elas mesmas. Busco, portanto, desvincular a ideia de agência a situações de opressão que ganham uma visibilidade maior nestes eventos, quero com isso, me voltar para o cotidiano. Os estudos de Veena Das (2007) têm contribuído de forma significativa para recriar essa ideia a partir da minha vivência na Marcha. O ordinário para Das é interpretado da seguinte forma: “A suspeita do ordinário parece-me estar enraizada no fato de que os relacionamentos exigem uma atenção

repetida aos objetos e eventos mais comuns, mas nosso impulso teórico geralmente é pensar na agência em termos de escapar do comum e não como uma inclinação para dentro dele” (Das, 2007, pp. 6-7).

Para a autora, os grandes eventos da Partição da Índia em 1947 e o assassinato da Primeira Ministra Indira Gandhi suscitaram questionamentos a partir da violência cotidiana na consolidação do estado-nação indiano. Das (2007) argumenta que as narrativas recriadas a partir do medo e do trauma são consequências de atos violentos, como o ataque a comunidades muçulmanas em Gujarat em 2002, os ataques as comunidades *Sikhis* no estado de *Panjab*, fizeram, por exemplo, que “eventos de violência coletiva continuassem configurando e entrelaçando experiências de comunidades e do estado de forma letal, especialmente para as minorias na Índia (Cf. Das, 2007, p. 3).

Eu sugiro pensarmos o sujeito como um agente que está implicado nas suas experiências cotidianas durante o curso de sua vida. O sentido que eu atribuo as formas como a cidadania é vivida diariamente é porque faço alusão ao uso de “fragmentos”, ou seja, como um meio de “aludir formas particulares de habitar o mundo” (Das, 2007, p. 5). Dessa forma, conclui-se que, se há, portanto, a hipótese de que as mulheres se vejam como oprimidas, isso certamente não é tudo que elas são, pois elas recriam ativamente no cotidiano maneiras de ser que passam por formas de agenciamento relacionadas, ou não, a situações de opressão.

CAPÍTULO 4

AS MULHERES INDIANAS PRECISAM REALMENTE DE LIBERTAÇÃO?⁵⁰

“A liberdade, que é uma conquista, e não uma doação, exige uma permanente busca. Busca permanente que só existe no ato responsável de quem a faz. Ninguém tem liberdade para ser livre: pelo contrário, luta por ela precisamente porque não a tem”.

Paulo Freire

Uma vez por semana, nas manhãs de domingo, pode-se ver um fluxo de mulheres sozinhas ou em pequenos grupos, vestidas com *sarees* coloridos. Nos braços, pulseiras coloridas feitas de diferentes materiais. Brincos e piercings no nariz e nas orelhas. Algumas tem um leve risco entre a repartição do cabelo para demonstrar que são casadas. Há também mulheres muito maquiadas, seus cabelos pretos e longos demonstram um cuidado exagerado e uma vaidade que brilha aos olhos de quem chega para assistir a missa dominical. Depois da missa, discretamente se encaminham para o andar de cima da igreja, ou então para o subsolo. Não há uma sala fixa onde as reuniões acontecem. Os encontros acontecem com a presença de um grupo de aproximadamente trinta (30) mulheres de diferentes estados da Índia central, inclusive do Nepal.

As reuniões do coletivo iniciaram a partir da vinda de Virginia para a cidade de Déli nos anos 70. Virginia veio do estado de Jharkahand na Índia central e contou que se sentia sozinha nos finais de semana e gostava de caminhar pelo bairro de Vasant Vihar. Ela já era católica e um de seus lugares preferidos era a Igreja Saint Dominique. Virginia frequentava as missas aos domingos pela manhã e junto com ela, outras mulheres também começaram a participar da missa. Este grupo de mulheres se tornou um grupo permanente que se encontrava para participar da missa. Com o tempo o padre da paróquia ofereceu um espaço para que elas pudessem se encontrar. O espaço da Igreja se transformou logo num espaço de celebração, encontro e diálogo entre elas. O coletivo foi registrado nos anos 90 como *Gharelu Sahayaka Sanstha* (Associação de mulheres trabalhadoras domésticas) e desde então recebe e auxilia mulheres trabalhadoras que vem em busca de trabalho em Déli ou que já estão trabalhando.

Na capital indiana Nova Déli essas mulheres oferecem apoio umas para as outras diante das diversas situações vividas na cidade. Virginia, Berna e Mebal são as coordenadoras das reuniões. Essa representação é escolhida pelo grupo, e quando há necessidade de troca,

⁵⁰ O título do capítulo foi inspirado na obra “As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação?” de Lila Abu- Lughod (2012).

então se faz uma eleição, caso contrário, as três representantes permanecem até que sejam substituídas. É durante as reuniões que essas mulheres buscam relatar e debater as diversas situações enfrentadas durante o trabalho nas casas das famílias, dentre elas, o abuso sexual, não pagamento dos salários e de direitos como férias e descanso, também usam o espaço das reuniões para organizar e planejar as missas que acontecem pelo menos uma vez ao mês, bem como rituais específicos da tribo, como o Karma Puja (um ritual de fertilidade para mulheres), que acontece em Agosto.

A língua utilizada nas reuniões é o Hindi, mas 11 mulheres falam Santhali. Fazem parte do grupo mulheres solteiras e casadas a partir dos dezoito (18) anos. A faixa etária da mulheres varia de 18 a 65 anos. Quando perguntei sobre o grau de escolaridade delas, a grande maioria disse que não havia estudado, ou que não havia completado os estudos. Ao conversar com Marina ela me disse “Não tinha dinheiro e tinha de trabalhar”, na mesma perspectiva, Lucila afirmou que na região de Jharkhand aonde morava a escola ficava longe de casa e não havia transporte, Maria também comentou “ se eu quisesse estudar tinha de sair da aldeia e era muito longe, não tínhamos dinheiro”. O catolicismo é a religião da grande maioria, no coletivo apenas uma mulher se diz Hindu. Além disso, o Sarnaismo (religião tribal), também desempenha um papel forte na reprodução dos costumes, e rituais dentro da aldeia e fora dela, contribuindo para a manutenção de crenças e saberes que perpassam a cosmovisão *Advasi*⁵¹.

Iniciei este trabalho afirmando que esta não era uma etnografia da Igreja Católica na Índia nem de um coletivo de católicas, mas de como a religião se constitui como um ponto de convergência para dizer e pensar a cultura dos outros, assim como no caso destes dois atores. Nos capítulos anteriores, apresentei casos que privilegiaram o discurso da Igreja em relação as mulheres, propositalmente deixando para o capítulo final a discussão do coletivo em si. Não que eu desconsidere a Igreja e a sua potencial força na produção das subjetividades femininas, mas meu objetivo era demonstrar a produção deste sujeito – mulher, discursivamente a partir do que o padre e os irmãos dizem sobre elas, do que a Marcha, deixando para o final o espaço conquistado por elas para que se façam ouvir, umas pelas outras, sem ter que pedir permissão para isso. Esse espaço se traduz nas reuniões, que, é aonde esse sujeito produzido como “subalternizado” pode falar.

O propósito deste capítulo se traduz, portanto, em analisar, como em um coletivo de mulheres católicas na cidade de Nova Déli as ações e as falas das mulheres orientam e criam lógicas de agenciamento pautadas no fortalecimento da fé cristã, mas também na formação de

⁵¹ Termo em Hindi para designar os povos indígenas da região central da Índia.

um sujeito empoderado através da ideia de libertação. A plataforma de fala dessas mulheres são as reuniões e esse é o espaço dentro da Igreja que faz com que elas, compartilhem suas inquietações e seus problemas, bem como possibilita a organização e a celebração de seus rituais e missas. É através destas reuniões, que também será possível abordar esse espaço como um potencial agenciador político de questões sociais, econômicas e religiosas.

4.1 As reuniões do coletivo Gharelu Sahayaka Sanstha

No começo de 2019, antes de ter feito contato direto com o coletivo de mulheres, frequentei anonimamente as missas na Igreja Saint Dominic no bairro de Vasant Vihar na cidade de Nova Déli com o objetivo de me familiarizar com o ambiente. Essa não era a primeira vez que frequentava o espaço, em 2016 na ocasião de um trabalho de campo realizado junto a universidade *Jawaharlal Nehru* também estive participando das reuniões junto ao coletivo. No entanto, essa seria a primeira vez que me apresentaria como pesquisadora brasileira cujo trabalho de campo tinha um objetivo maior, a escrita de uma dissertação.

Naquele período meu interesse estava concentrado nas reuniões que acontecem todos os domingos na Igreja. Entendia as reuniões como espaços privilegiados aonde eu poderia me encontrar com quase todas as mulheres e presenciar de fato o comportamento, as falas, as agendas e as relações construídas entre elas, a Igreja, os irmãos e comigo. Não foi preciso muito tempo para notar que as reuniões são mais do que encontros de mulheres na Igreja.

Jai-Yesu, Mayane Didi! (Glória a Jesus, irmã Mayane). *Jai-Yesu* respondi. As mulheres interagem entre si conversando e contando casos do cotidiano, comentam das roupas que compraram, sobre a família que está longe e sobre mulheres que ficaram doentes, como foi o caso de Mena. O padre sempre fica na frente da Igreja para receber os fiéis com um aperto de mão e um “bem vindo”, buscando aproximar-se mais da população. As mulheres disseram “*Jai-Yesu, Father*” (*Gloria a Jesus, Padre!*). O padre também as cumprimentou dizendo *Jai-Yesu! Didi*. As mulheres que chegavam atrasadas cumprimentavam umas as outras com um aperto de mão dizendo *Jai-Yesu*. Berna didi⁵² e líder do grupo, solicitava que todas as mulheres sentassem em círculo a fim de tornar a reunião mais interativa. Os irmãos estavam atrasados e Berna tomou frente ao momento de oração que acontece sempre no início de cada reunião. Geralmente quem conduz esses momentos de oração são os irmãos jesuítas, mas como naquele dia os irmãos estavam atrasados, Berna iniciou.

⁵² *Didi* é um termo em hindi para se referir a irmã no sentido de tratamento e não irmã no sentido religioso.

“Em nome do Pai, do Filho, e do Espírito Santo. Amém” A reunião havia começado com o sinal da cruz. Berna, a líder do coletivo iniciou com a leitura de uma oração. Em círculo e sentadas, as mulheres repetiam a oração de Berna. Karla, se levantou e começou a ler a passagem de um folheto da missa escrito em Hindi. Marina levantou em seguida e começou a ler outra passagem. Algumas mulheres rezavam com o terço na mão. Mebal iniciou um canto e elas acompanharam até o final. A melodia foi facilmente reconhecida por mim, se tratava da música Aleluia. O momento de oração estava encerrado e Berna retirou de sua bolsa um caderno de capa preta com o nome de todas as participantes. Era o caderno de registro de presença. Perguntei porque ela precisava controlar a presença das mulheres, e ela me disse: “Se alguém fica doente ou não vem mais, nós temos como saber e ir atrás para ajudá-la e ver o que aconteceu”. Berna chamou uma a uma para constar na lista e aproveitou o momento para indagar as mulheres “Como vocês estão? Como foi a semana?”.

Berna me perguntou a respeito da Marcha dos trabalhadores que tinha acontecido na quinta feira. Falei em Hindi que tinha sido muito boa, que havia muitas pessoas inclusive a irmã Basant e outras seis mulheres que pertenciam ao bairro de Patel Nagar em Déli. Berna perguntou as outras mulheres sobre a participação na marcha, as falas foram: “ Não consegui folga”, Cecília explicou “Não fui pois tive que cozinhar, as crianças tinham aula e a patroa dependia de mim”, Karla também frisou “tinha que ajudar a Madame”, Marina disse, “se eu pedir folga não recebo”. As falas centraram-se em justificar para Berna a não participação das mulheres na Marcha, mas revelaram um outro aspecto deste evento que não contempla a real situação das mulheres enquanto trabalhadoras, tendo em vista que a negociação com os patrões nem sempre é algo fácil de ser feito. Nesse tempo os irmãos haviam chegado para fazer parte da reunião, o irmão Anthony Xalxo e o irmão Felix Tete, ambos irmãos Jesuítas da Congregação Missionária da Companhia de Jesus em Nova Déli. Eles participam das reuniões com as mulheres como parte do programa de estudo da Faculdade de Teologia Vydiajyoti.

Mebal trouxe um presente para o grupo, medalhinhas em prata da Virgem Maria e da Madre Teresa de Calcutá e distribuiu uma para cada pessoa. Algumas mulheres pediram se podiam ter mais, e ela generosamente distribuiu para elas. Com a mesma generosidade outras mulheres também trouxeram da casa de seus patrões comida e começaram a distribuir para o grupo. Duas mulheres distribuíram laranja, banana, amendoim, e um doce indiano (*arisa roti*) e fizeram questão de frisar que haviam trazido de suas casas no Estado de Chattisghard.

Berna didi, a líder, lembra que elas têm de preparar a missa do dia 24 de fevereiro, e que ainda não haviam decidido quais músicas iriam cantar. Todo o mês a Igreja abre espaço para que elas celebrem a missa delas. Mebal a proffícuca cantora do grupo começa a cantar e as

outras acompanham, não há tempo para discussão. Uma inicia e as outras acompanham, quem não sabe a música vai tentando acompanhar aos poucos. Há um acordo com relação à língua em que as músicas serão cantadas, e se não é o que elas querem então elas conversam e dividem as músicas em Hindi, Oraon e Santhali. Uma disse “Aleluia é mais lenta, não é tão rápida”. Irmã Virginia, a mais antiga entre elas folheava o livro de cânticos atrás de uma música. Irmã Berna perguntava para as outras se elas conheciam outras músicas. As mulheres ficam tentando lembrar, algumas acessam o *Youtube* para tentar achar mais opções. Quando eu falei que sabia uma e cantei, elas ficaram surpresas e disseram: *Wow, Bohot Bharya, Bohot Acchi hai!*⁵³. Os irmãos também sugerem algumas músicas, Marina disse que era importante priorizar músicas já conhecidas para não fazer feio na hora da missa, Cecília sugeria algumas músicas em Santhali, e Berna lembrava que as músicas deveriam ser cantadas em três línguas: Hindi, Oraon e Santhali. O irmão Anthony anotava num papel a sequência das músicas e lembra as mulheres da hora do almoço. A figura de Berna enquanto a líder do grupo, é de confiança e de respeito, pois representa uma autoridade para as mulheres que estão começando a trabalhar. Berna já tem anos de profissão e conhece Déli muito bem, assim como ela Irmã Virginia e Mebal também tem posições de liderança dentro do grupo. Virginia por ser a mais velha não opina muito nas decisões, mas hospeda as mulheres que chegam em Déli pela primeira vez. Mebal é a tesoureira e cuida das finanças.

O irmão Felix me convidou para almoçar junto com eles, eu fui, pois seria uma oportunidade de saber o que eles estavam fazendo ali. Fomos almoçar na hospedagem dos padres, atrás da Igreja. A comida já estava servida em uma bancada, o local tinha uma cozinha, uma sala com televisão (uma partida de críquete estava acontecendo), estantes de livros, coleções sobre cristianismo e Igreja Católica. Nos servimos e sentamos os três. Comemos e conversamos sobre o Catolicismo na Índia, e sobre a participação deles dentre as mulheres. Perguntei porque eles não comiam com as mulheres: Eles disseram que a Igreja providenciara comida para eles desde que tinham começado acompanhar o coletivo, assim não precisavam trazer do Seminário, e nem prepará-la antecipadamente. Percebi então que era uma questão de praticidade para eles. Voltamos e as mulheres estavam terminando de almoçar, geralmente elas trazem o seu almoço e comem juntas divididas em pequenos grupos por questões de afinidade. A comida é compartilhada entre elas. Mebal disse que sempre trás comida a mais, pois sabe que terá que dividir. As mulheres parecem não se importar com os irmãos por almoçarem na Igreja

⁵³ Muito bem, muito bem!

e não com elas, há algumas confraternizações, que os irmãos sentam-se e comem juntos a comida oferecida pelas mulheres.

Elas cantaram mais duas músicas e o irmão Anthony perguntou o que elas tinham achado do Seminário da semana passada. Todas permaneceram caladas, depois começaram a falar, disseram que tinham gostado e que foi muito bom, falaram da palestra motivacional de uma das palestrantes. Berna pegou um caderninho e começou a folhar e fazer comentários. Berna reiterava a importância do dinheiro e comentou um pouco da palestra que ajudaria as mulheres a organizar as finanças e a guardar dinheiro para o futuro. As mulheres interrompiam e também falavam da dificuldade de guardar dinheiro tendo que sustentar a família de longe. Berna também comentou que o estudo seria importante para elas e que como Shreya falou havia bolsas de estudo e cotas que as mulheres poderiam tentar para se aperfeiçoar. A reunião foi se encaminhando para o fim. Todas e todos ficaram de pé, Berna fez uma oração e dali partimos para casa.

De fato, ao longo dessas 4 horas de duração das reuniões, a atuação de Berna é dedicada a dialogar, cobrar e reiterar a participação das mulheres nas reuniões e nos eventos que são programados em parceria com ONGS e outras organizações. Berna escuta com atenção todas as mulheres e também cobra responsabilidade com as reuniões, principalmente com a frequência. Mebal é a tesoureira do coletivo, e também cobra as mulheres pelo pagamento da taxa anual. Ela explica que esse dinheiro é “utilizado nas despesas hospitalares quando elas ficam doentes e para ajudar nas celebrações ou alguma outra situação emergencial que alguém necessite”. Cada participante tem de pagar 1000 rúpias (aproximadamente R\$ 50,00) para se registrar no grupo, e depois anualmente é cobrado 1500 rúpias (aproximadamente R\$ 75,00) para manter o coletivo. O dinheiro recebido é guardado em uma conta no banco e é administrado por Berna e Mebal.

A cobrança do valor era lida em voz alta e tudo era minuciosamente anotado e lido. Cecília, uma participante se explicava: “Eu não paguei porque fiquei 3 meses e sai, depois voltei 3 meses e sai”. As mulheres se entreolhavam e conversavam entre elas para resolver os pagamentos atrasados. Berna ressaltava a importância das mulheres contribuírem, pois o dinheiro serviria para ajudar a todas do coletivo *Gharelu Sahayaka Sanstha*. O dinheiro coletado segundo Berna também era utilizado para pagar despesas com advogado caso alguma mulher necessitasse e para ajudar alguém a voltar para casa. Mebal relatou o caso de uma mulher que ficou doente e o dinheiro recolhido foi utilizado para ajudar a pagar o hospital e os remédios, “ A mulher não tinha dinheiro, e tinha sido despedida. Então tivemos que ajudá-la”, disse ela. O sistema público de Saúde na Índia não é de graça e é necessário pagar uma pequena

quantia de 20 rupias para ser atendido (aproximadamente R\$1,00), os remédios também não são oferecidos pelo governo e a população precisa comprar nas farmácias, o que acaba se tornando caro para muitas mulheres, que não recebem um bom salário, e ainda tem que mandar dinheiro para a família.

No período em que acompanhei as reuniões do coletivo eu tentava identificar as maneiras, pelas quais, as mulheres produziam suas formas de resistência frente as diversas situações enfrentadas em Déli. Esperava encontrar no espaço da Igreja algo que sustentasse a minha hipótese de que havia ali um nova tentativa de conversão daquelas mulheres, uma conversão como Nathaniel Roberts sugere “colonização da consciência”. Fui convencida aos poucos de que todas as formas de conversão representavam em si formas diferentes tanto para missionários como para as mulheres. No entanto, percebi que neste mesmo ambiente os padres e os irmãos eram tidos como uma referência para que as mulheres pudessem, a partir dos ensinamentos católicos e dos conselhos dos irmãos produzir uma outra forma de libertação almejada no seio do trabalho doméstico.

4.2 O coletivo no espaço da Igreja

Nos últimos anos, as mulheres indianas tem experienciado novos *status* sociais e públicos que antes lhes eram negados (Cf. Mainwal, 2014). O coletivo *Gharelu Sahayaka Sanstha* é uma dessas experiências que incitou uma mudança na forma como as mulheres domésticas se organizam em Déli. Essa mudança tem sido potencializada pela imigração, mas também pela adesão das mulheres a organizações, coletivos e ONGs vinculadas ou não a Igreja, que as auxiliam em questões legais e burocráticas na luta pela garantia de seus direitos.

Concretamente, o que se percebe é que o contato com a Igreja ultrapassou o conhecimento religioso na esfera do sagrado e se transformou no meio pelo qual as mulheres puderam se organizar num contexto de marginalização social, econômica e de gênero. De acordo com Berna e Mebal, as organizadoras do coletivo, a Igreja não só proporciona um espaço de encontro, mas é um espaço de apoio e ajuda para todos os problemas que as mulheres enfrentam em Déli, a saber: não pagamento de salários; tráfico humano e sexual; assédio sexual; dificuldades para encontrar emprego; etc. As participantes do coletivo destacaram o papel do coletivo como um espaço de escuta, de ajuda mútua e de oração e contato com Deus. Os irmãos contribuem muito para que as mulheres conheçam e interpretem a bíblia por meio de uma linguagem acessível, fortalecendo, dessa forma, virtudes como a solidariedade, a simplicidade e o comportamento ético necessários a uma conduta cristã.

Na Índia de hoje, o catolicismo foi incorporado como parte das religiões que compõem o país. Neste contexto, muitos hindus acabam encarando o catolicismo como uma ameaça sobre a qual a noção de Estado-nação foi construída (Appadurai, 1997). Alguns percebem no catolicismo uma doutrina fortemente capaz de desestabilizar o Estado e a sociedade através dos processos de evangelização; outras pessoas, como as mulheres com quem trabalhei, veem no catolicismo a possibilidade de estabelecer alianças e “escapar” da pobreza e da marginalização social.

Diferentemente do que Saba (2005) descreve para a situação do Egito, as mulheres católicas no contexto indiano não parecem fazer frente a uma sociedade secular e muito menos buscam reavivar o catolicismo, mas buscam através dos irmãos e do apoio da Igreja uma outra forma de produzir a existência, fazendo do trabalho e da religião uma plataforma segura para mudar de vida, produzindo mudanças em diversos aspectos de suas vidas, incluindo a forma como se vestem, falam, se comportam, o tipo de entretenimento, onde investir e guardar dinheiro, como ter uma conduta ética e como conduzir as suas dificuldades no debate público e político.

4.3 Missa Advasi

Na manhã ensolarada do dia 24 de fevereiro a poluição toma conta do céu em Déli e dificilmente se vê nuvens. Como de costume peguei um auto, o *bhaya* (significa irmão e é utilizado para se referir aos trabalhadores) disse 40 rupias eu barganhei por 30 rupias e fomos até a Igreja Saint Dominic. Na porta da Igreja como de costume alguns pedintes, na sua grande maioria crianças. Elas se aproximam, em uma das mãos seguravam uma latinha cheia de moedas e com a outra mão faziam sinal levando-a na boca repetindo “*Khana*” (comida).

Enquanto a missa das 10h continuava do lado de dentro da Igreja, no lado de fora as mulheres do coletivo esperavam a missa terminar para dar sequência a missa Advasi programada por elas. A paróquia Saint Dominic celebra as missas em duas línguas, hindi e inglês abarcando diferentes horários e públicos. A missa das 10h, por exemplo, é celebrada em inglês procurando contemplar o grande público de estrangeiros oriundos das embaixadas de países africanos que moravam ali perto. Cedo da manhã, às 7:30 uma missa em hindi é celebrada. E a missa *Advasi*, celebrada em Hindi e organizada pelas mulheres tribais. O padre da paróquia celebra tanto em hindi quanto em inglês.

Ao lado das mulheres vestidas com *sarees* coloridos estava o irmão Felix e o outro irmão que conheci em *Vydiajyoti*, Simon Mutum. Ele veio junto com os outros irmãos para tocar tambor e auxiliar nas canções durante a missa. Esperamos mais alguns minutos, fui buscar um

chá para mim e para o irmão Simon na barraquinha do lado da Igreja. A senhora que estava lá já me conhecia e o senhor também. Ela pegou a água de uma vasilha que estava no chão e que eu não sei de onde veio. O “*chai*” já estava na panela, ela só acrescentou mais água, algumas moscas estavam ao redor. Tomei o chá pensando na possibilidade de uma dor de estômago, mesmo assim bebi e sorri. As mulheres estavam sentadas no chão, outras em pé conversando e esperando a missa terminar. Logo que as pessoas começaram a sair, as mulheres entraram na Igreja e foram se sentando nos bancos da frente, Cecília segurava um chocalho, o irmão Simon um tambor e o irmão Felix o livro de cânticos. Berna foi até o altar para ver se tudo estava organizado para dar início a missa.

Berna estava sentada ao lado, separada das demais do grupo. Seus cantos de diferentes línguas, *Oraon*, *Santhali*, transpareciam a diversidade do grupo e a preocupação em contemplar todas as mulheres através da música. Os irmãos tocavam tambor enquanto Cecília tocava chocalho, as mulheres cantavam num tom muito alto e agudo que dificilmente eu conseguiria cantar. A missa fazia parte da programação das mulheres e estas dedicavam uma reunião anterior a missa para escolher os cantos e ensaiar.

Mebal e outras mulheres organizavam uma cesta de frutas para o ofertório. Na missa anterior essa prática não havia, Berna disse que as frutas simbolizavam os frutos do lugar de onde vieram e era o que poderiam oferecer para a Igreja. Depois da missa os frutos foram pegos e distribuídos entre as mulheres. Na comunhão todas as mulheres foram para frente para receber o corpo de Cristo. Marina passou a caixinha da oferenda e a missa foi se encaminhando para o final.

Assim que a missa terminou eu fui conversar com o padre Joaquim, pois queria saber mais sobre como ele via a presença das mulheres na Igreja. Conversamos sobre como ele entendia o catolicismo dentro das populações tribais, e para além, porque as mulheres se aproximavam do catolicismo e vice versa. Dentre as várias respostas essa foi a que me chamou mais atenção:

quando nós voltamos para as tribos a fé deles é muito simples. Simples em termos de crença. Deus está lá, ele está abençoando-os. Não haverá tanto de teologia como nós encontramos no Ocidente. Eles dialogam mais com a bíblia e outras coisas, como os ensinamentos da Igreja e tudo. Mas no caso das tribos não é assim, o que quer que elas recebam do padre na Igreja, as cerimônias, a catequese, a comunhão não é contínuo. Por exemplo, aqui em Déli, para as crianças nós temos o catequismo todo o domingo, mas nas aldeias não é assim. Para as pessoas que moram nas aldeias talvez uma vez ao ano, ou antes da comunhão. A pessoa que é chamada de catequista na aldeia é quem cuida das necessidades espirituais em termos de dizer à elas sobre a Igreja Católica e da fé de um jeito que elas possam entender. Como você pode ver, agora as pessoas estão ficando mais educadas, mas muitas delas são analfabetas, se

voltarmos para as aldeias algumas também não são educadas também. Então a fé católica, de um jeito se você for direto a teologia algumas coisas se tornam complicadas para entender. Então estas pessoas ensinam de um jeito muito simples, para que as pessoas na aldeia possam entender do jeito delas. Como, quando falamos sobre a trindade, ou a supremacia do Papa e todas essas coisas, isso é feito de um jeito muito simples, assim elas podem conectar com as suas vidas. Por isso eu chamo de uma crença simples.

Percebe-se o desenvolvimento de uma explicação didática que parte do mais simples para o complexo, quantitativamente classificando as mulheres em termos de crenças. Cabe ressaltar assim como Paula Montero (2006) o modo como o “etno” (como aquilo que é característico dos grupos indígenas) aparece e é mobilizado pela Igreja e pelas próprias mulheres, no meu caso. Essa forma de explicação do padre Joaquim considera, por um lado a carência das mulheres em atributos como educação, mas por outro as faz permanecer numa explicação quantitativa dos saberes, que as essencializa por meio de uma crença simples para pessoas que só sabem o simples e complexo para aqueles que sabem interpretar a complexidade. Esse jeito “simples” de fazer as mulheres conectarem as escrituras bíblicas com a vida delas deve servir para impulsionar as mulheres e não se utilizar disto como forma de classificação de quem pode e deve saber mais.

Depois de conversar com o Padre descii até o porão onde as mulheres estavam sentadas. Elas haviam arrumado as cadeiras em forma de círculo e cada uma trouxe comida para ser compartilhada com todos. Neste espaço as mulheres haviam improvisado uma mesa feita com bancos para que eu e os irmãos pudéssemos comer, demonstrando uma preocupação em fazer-nos sentir confortáveis. As demais mulheres comiam segurando o prato no colo. Mebal sentou-se conosco. As mulheres começaram a servir-nos cada uma com uma comida diferente, colocando no prato e oferecendo com toda educação e simpatia. O padre não participou dessa confraternização, mas os irmãos permaneceram conosco.

As mulheres foram servindo umas às outras e depois que todas estavam servidas nós começamos a comer todos juntos. Essa pequena confraternização já fazia parte da organização das mulheres, todas as reuniões elas já traziam comida da casa de seus patrões e naquele dia não fora diferente. Porém, as mulheres trouxeram um pouco mais para ser dividida entre todos. Depois do almoço as mulheres foram se organizando em círculo e solicitaram ao irmão Simon que tocasse tambor. As músicas eram músicas tribais. Eu logo me juntei a elas, aprendi os passos rapidamente, pois a energia da roda induz a rápida aprendizagem, senão você fica para trás e a roda não anda. Também toquei chocalho, as mulheres olhavam para mim e sorriam com um tom de aprovação, (creio eu) que estava fazendo a coisa certa. Dançamos e cantamos mais

algumas músicas, algumas mulheres foram varrendo, outras juntando o lixo, e outras organizando as cadeiras. A reunião teve duração de aproximadamente 5 horas, iniciando às 11h da manhã com a missa e como de costume a reunião termina sempre às 4 horas da tarde para que as mulheres possam chegar em casa antes de anoitecer e também para que possam aproveitar o dia passear caso queiram outras ainda acabam voltando para casa dos patrões.

4.4 Eles estão no meio de nós

Os irmãos Felix e Anthony estavam sempre acompanhando o grupo. Eles auxiliavam o grupo organizando as orações, ajudando na organização dos eventos e das celebrações, como a própria missa, e ainda com os ensinamentos e o preparo das mulheres para o casamento, como foi o caso de Jéssica. Jéssica uma mulher que estava se preparando para casar, pediu ajuda ao irmão Felix para conhecer mais sobre a Igreja. O irmão chamou-a num canto e começou a escrever no quadro explicando para Jéssica noções de bom e mal, céu e inferno bem como o que significava a trindade e os 7 sacramentos. O irmão desenhou a representação do mal na figura de Satanás explicando a necessidade de manter a religião viva, acreditando em Deus e rezando. Perguntei ao irmão porque ele tinha de ensinar essas coisas para Jéssica sendo ela uma católica. Felix disse que nem todas as mulheres têm acesso aos ensinamentos cristãos nas aldeias e o que elas sabem muitas vezes só é adquirido através da família, e não de um padre, ou catequista, por isso a necessidade de explicar novamente o que significa os sacramentos, por exemplo.

Os irmãos também organizavam algumas palestras e seminários para auxiliar as mulheres em questões relacionadas a finanças, questões legais e de segurança no trabalho e na vida em Nova Déli. Em diferentes momentos os irmãos se veem como uma força política que está ali para mobilizar e orientar as mulheres designando posições sociais muito claras e distintas. Falando de seu papel entre elas, o irmão comentava: “Se alguém disser vai lá, elas vão. Não tem educação suficiente para saber o que é certo”. Há neste tipo de relação um resgate dos processos de conversão construído sob o estereótipo do indígena que “não sabe o que faz” e portanto, precisa “ser guiado/salvo”, mas ao mesmo tempo, há nesta mesma relação, por parte das mulheres um sentimento de confiança, respeito e gratidão conferido ao trabalho dos irmãos.

Apesar do cristianismo poder ser alcançável através de práticas de caráter devocional e mundanos, o catolicismo implica bem mais do que a inculcação de dispositivos através de um treino do corpo, das emoções e da racionalidade até o ponto em que as virtudes religiosas adquirissem o estatuto de hábito. Minha conversa com o padre Joaquim, responsável por celebrar a missa das trabalhadoras domésticas, teve um acento especial sobre a percepção da

igreja em relação ao coletivo de mulheres. Padre Joaquim está a um ano trabalhando em Déli, ele é do Estado de *Chhattisgarh* e pertence a etnia *Oraon*. Joaquim destacou que nascera numa família Católica Romana e que desde os tempos da escola tinha o objetivo de ser padre. Seus pais concordaram e ele fez seus estudos em diferentes lugares, somente depois de se tornar padre ele veio para Déli dando início ao seu trabalho junto a Igreja Saint Dominic. A Igreja pertence a Congregação dos Freis Dominicanos e “é a única Igreja Dominicana na cidade, mas há em diferentes províncias na Índia, a matriz é em Bangalore, no sul. A sede fica em Roma e o Papa é a principal figura para a gente” disse ele.

O padre também destacou a relação construída entre a Igreja e o coletivo: “Essas mulheres estão aqui por muitos anos, e a Igreja particularmente proporciona espaço para as reuniões das mulheres. E uma vez ao mês elas preparam uma missa especial para elas. Então nós as ajudamos espiritualmente, os irmãos de *Vydyajyot* vem aqui para ajudá-las e esses irmãos estão mais envolvidos em trabalhos sociais e pelo o que as mulheres estão passando. Os padres aqui ajudam com o espaço, com as necessidades espirituais e a celebração das missas”. Quando perguntei sobre o papel da Igreja junto ao coletivo a conversa se desenrolou nos seguintes termos:

M: O espaço das reuniões ajuda as mulheres? Como você vê a importância dessas reuniões para elas?

J: Elas vêm de diferentes lugares. E quando elas vêm para cidades metropolitanas como Déli, elas se sentem perdidas. E esse tipo de reunião está ajudando-as a conhecer umas as outras. E algumas vezes se alguma pessoa está passando por dificuldades, uma vez que ela vem ao grupo, elas podem compartilhar seus problemas, senão a pessoa é deixada sozinha. Então, neste sentido as reuniões que elas têm quando elas vêm aqui estão ajudando-as a crescer. Senão se elas estivessem sozinhas elas não viriam. Vamos dizer que há outras mulheres que não vêm e não se juntam ao grupo, mas se essas estão passando por dificuldades, essas pessoas não saberão que estão fazendo o mesmo trabalho como domésticas. As mulheres do grupo sabem cada dificuldade e quando elas se juntam elas podem entender umas as outras melhor. Se uma pessoa está ficando sozinha e não está frequentando as reuniões e está passando por dificuldades ela nunca será capaz de expressar o que ela está passando. Ela talvez será capaz de expressar para outros que estão ao seu redor, mas será difícil para obter ajuda deles. Então, quando elas se juntam elas podem se entender e será muito útil para elas. E claro, nem todas são católicas, mas

aquelas que são católicas novamente para elas esta é outra oportunidade para manterem a sua fé também, e suas necessidades espirituais. E claro, quando elas frequentam a Igreja isso mantém elas “indo”. Veja, qualquer pessoa de uma forma ou de outra tem alguma dificuldade, algum problema, algo pelo o que está passando, e quando elas conseguem um espaço, no qual pode proporcionar ajuda as suas necessidades espirituais, um lugar para rezar, eu estou certo que elas estão obtendo benefícios da ajuda espiritual também. E assim que elas vêm o que elas compartilham umas com as outras, o suporte que elas ganham e isso também ajuda.

Muitas dessas mulheres chegaram até o coletivo através de suas redes de contatos estabelecidos em Déli. O padre destaca o sentimento de se “sentirem perdidas” levando-as a optar por esse espaço de escuta e apoio e, mais ainda “para elas manterem a sua fé também, e suas necessidades espirituais” o que nos leva a crer que a Igreja, ou melhor, a religião não é tida como a principal razão da união dessas mulheres, até porque nem todas são católicas. Mas por que então as reuniões ocorrem neste espaço? As mulheres foram levadas a Igreja, por ser o espaço previamente conhecido e frequentado por elas. O convite do padre para que as mulheres passassem a utilizar o espaço incentivou de certa forma as mulheres a se organizarem na Igreja estabelecendo outros vínculos para além do espaço físico.

A literatura no campo dos estudos do catolicismo costuma atribuir à teologia da libertação um caráter “revolucionário” referente aos espaços sociais e ao público ao qual a Igreja Católica se dirige. A melhoria de vida das mulheres católicas se deu em Déli e é parte de um processo histórico que foi mobilizado pelas mesmas experiências de sofrimento e de dificuldade, compartilhadas no âmbito da vida social e religiosa. Portanto, passar a integrar uma comunidade de fé, sendo católica ou Hindu traz outra agenda social para a atuação da Igreja, ou seja, não se fala mais para “irmãs” de fé, mas para “irmãs” com processos históricos semelhantes que compartilham não necessariamente o mesmo Deus, mas estão unidas em Cristo para se libertarem da desigualdade e da opressão e lutarem pelos seus direitos sociais, civis e políticos.

4.5 Se só Jesus liberta, o que a Igreja faz?

Ideais de “libertação” recriam imaginários sociais de diferentes grupos políticos e em diversos setores da sociedade - movimentos sociais, escolas, coletivos, ONGs, Igrejas, etc -. A atuação da Igreja Católica para além do trabalho religioso e seu objetivo de libertar os pobres e oprimidos não foi algo que nasceu do acaso. É preciso destacar dois grandes momentos que

contribuíram para que a Igreja começasse a repensar sua atuação com as questões sociais de seu tempo: um marco foi o Concílio Vaticano II; e o outro foi a Conferência Episcopal Latina Americana (CELAM). O primeiro teve uma repercussão dentro da própria estrutura da Igreja no Vaticano proposto pelo Papa João Paulo II, alterando estruturas da Igreja com a finalidade de se aproximar das populações pobres levando o evangelho a essas populações adequando a língua e linguagem, de forma a fazer sentido para elas. E o segundo, é um organismo que busca em comunhão com a Igreja universal contribuir para a ação pastoral da Igreja na América Latina e no Caribe, reforçando sua ação social⁵⁴.

Na América Latina um dos expoentes dessa Igreja reformadora se deu a partir da Teologia da Libertação, influenciando não só o contexto Latino Americano, mas outros países, como a Índia. A fala do padre Joaquim expressa em certa medida a preocupação com essa Igreja atuante entre as comunidades empobrecidas. Quando perguntei ao Padre como ele via o papel social da Igreja dentre os pobres ele disse:

J: Quando você diz que líderes religiosos como padres devem celebrar as missas tem um certo jeito de focar na ajuda espiritual, essa é a ideia, mas basicamente veja, Jesus veio nesse mundo, e no Evangelho nós vemos que ele foi a sinagoga e deu os livros que ele lia do livro de Isaias, então aqueles que eram pobres, analfabetos, que estavam na prisão começaram a ler a mensagem. Está no livro de Lucas. Então aqueles que são pobres, que estão necessitados, e aqueles que estão na prisão, para eles, Jesus veio para anunciar a mensagem de alívio e libertação também. Então quando vemos um padre fazendo trabalho social, com questões legais e ajudando. As pessoas podem pensar que isso não é serviço do padre ou religioso, mas veja, se você quer ajudar elas espiritualmente, se elas estão enfrentando dificuldades nas suas vidas, passando pela pobreza, e são subordinadas e oprimidas pela sociedade e você quer rezar com elas. Você será capaz de se conectar com elas? Não. Será difícil para elas, de ter esse cuidado com a fé, a menos que seus problemas sejam resolvidos. Veja, mesmo no tempo de Jesus ele se conectou com as pessoas, e entendeu seus problemas. Primeiro ele trabalhou para isso. Para aqueles que estavam doentes, ele foi e quando foi preciso ele libertou eles. Então, a doença e os problemas, a subordinação e opressão, você precisa considerar isso primeiro. Então você será capaz de entender. É claro que deve haver um balanço, como padres e religiosos não podemos ir somente para o trabalho social, e esquecer o principal trabalho que nós temos, mas através destas coisas, do trabalho social, da ajuda legal, é uma das formas de ajudar as pessoas a sair dessa vida e assim elas tem uma vida melhor e não necessariamente nós aproximamo-las do Evangelho diretamente, mas quando você está ajudando as pessoas legalmente considerando seus direitos, dando voz a elas, de alguma forma você está ensinando o Evangelho. Pode não ser diretamente com a bíblia ou o Evangelho, mas de diferentes formas.

⁵⁴ Disponível em: < https://www.celam.org/quienes_somos.php>. [Acesso em 26 nov, 2019, 09:31].

O diálogo da Igreja com as dificuldades que as pessoas passam em suas vidas descritos pelo padre Joaquim nos faz pensar no papel da Igreja frente essa intersecção identitária com outras religiões que não a católica. Na Ásia a Teologia da Libertação⁵⁵ revigorou um outro debate acerca do pluralismo e do fundamentalismo religioso, principalmente na Índia, país de maioria Hindu⁵⁶. Nesse contexto de diálogo inter-religioso surge outras presenças que foram ausentes da história, mas que com essa nova teologia insurgente estiveram muito presentes no projeto de emancipação dos pobres e dos oprimidos, principalmente os *Dalits* e as tribos. Nas palavras de Amaladoss,

somos, por um lado, sensíveis a qualquer coisa que possa parecer agressiva e, por outro, cômicos de nossa vocação para proclamar a Boa Nova de Jesus, e em nome dela, promover a reconciliação e colaborar com todas as pessoas de boa vontade na defesa e promoção de valores humanos e espirituais. Todas essas dificuldades não significam que não devemos proclamar a Boa Nova de Jesus, mas que devemos fazê-lo de maneira dialógica (Amaladoss, 2000, p. 24).

A interpretação da pobreza sob a luz do Cristianismo fez desta um dos pilares da teologia da libertação fazendo insurgir no contexto da Igreja o entendimento de que a pobreza teria três significados “pobreza real como um mal – que é algo que Deus não quer, pobreza espiritual, no sentido de uma prontidão para fazer a vontade de Deus; e solidariedade com os pobres, juntamente com protestos contra as condições sob as quais sofrem” (Gutiérrez, 1973, p. 25). A Declaração da Liberdade Religiosa do Concílio Vaticano considera, pois, essa atuação como o caminho para “salvar e alcançar a felicidade em Cristo”, não obstante,

⁵⁵ O debate acerca da Teologia da Libertação não é algo consensual dentro da Igreja Católica, apresentando dessa forma, muitas controvérsias que foram descritas no documento “Instrução sobre alguns aspectos da ‘teologia da libertação’” (1984), escrito pelo Cardeal Joseph Ratzinger: “8. Quanto à Igreja, a tendência é de encará-la simplesmente como uma realidade dentro da história, sujeita ela também às leis que, segundo se pensa, governam o devir histórico na sua imanência. Esta redução esvazia a realidade específica da Igreja, dom da graça de Deus e mistério da fé. Contesta-se, igualmente, que a participação na mesma Mesa eucarística de cristãos que, por acaso, pertençam a classes opostas, tenha ainda algum sentido. 9. Na sua significação positiva, a *Igreja dos pobres* indica a preferência, sem exclusivismo, dada aos pobres, segundo todas as formas de miséria humana, porque eles são os prediletos de Deus. A expressão significa ainda que a Igreja, como comunhão e como instituição, assim como os membros da mesma Igreja, toma consciência, em nosso tempo, das exigências da pobreza evangélica. 10. Mas as « teologias da libertação », que têm o mérito de haver revalorizado os grandes textos dos profetas e do Evangelho acerca da defesa dos pobres, passam a fazer um amálgama pernicioso entre o *pobre* da Escritura e o *proletariado* de Marx. Perverte-se deste modo o sentido *cristão* do pobre e o combate pelos direitos dos pobres transforma-se em combate de classes na perspectiva ideológica da luta de classes. A *Igreja dos pobres* significa então Igreja classista, que tomou consciência das necessidades da luta revolucionária como etapa para a libertação e que celebra esta libertação na sua liturgia”. (Joseph Ratzinger, 1984) repugnante. No entanto, meu objetivo ao trazer algumas dessas críticas, nessa discussão dentro da Igreja Católica, não é tomar partido em prol da Teologia da Libertação, mas apresentar o contexto em que essa teologia aparece predominantemente na Igreja Indiana.

⁵⁶ Para discutir mais sobre o fundamentalismo e a produção de uma alteridade ou outro sujeito republicano ver Harding, Susan (1991).

acreditamos que esta única religião verdadeira se encontra na Igreja católica e apostólica, à qual o Senhor Jesus confiou o encargo de a levar a todos os homens, dizendo aos Apóstolos: Ide, pois, fazer discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, ensinando-os a cumprir tudo quanto vos prescrevi. (Mt. 28, 19-20). Por sua parte, todos os homens têm o dever de buscar a verdade, sobretudo no que diz respeito a Deus e à sua Igreja e, uma vez conhecida, de a abraçar e guardar (João Paulo II).

A liberdade religiosa bem como a liberdade para exercer seus direitos e deveres têm fundamento na “dignidade da pessoa”, pois afinal para os cristãos “A liberdade religiosa na sociedade é de modo especial plenamente consentânea com a liberdade do ato de fé cristã”. Além do mais, a Igreja que é fiel a Cristo, é a Igreja que segue o caminho de Cristo e dos Apóstolos e

reconhece e fomenta a liberdade religiosa conforme à dignidade humana e à revelação de Deus. [...] O fermento evangélico trabalhou assim longamente o espírito dos homens e contribuiu muito para que eles, com o decorrer do tempo, reconhecessem mais plenamente a dignidade da sua pessoa e amadurecesse a convicção de que, em matéria religiosa, esta devia ficar imune de qualquer coação humana na vida social (João Paulo II).

Aos fiéis cabe difundir a mensagem de Cristo a fim de formarem sua própria consciência emanando e ensinando “A verdade que é Cristo”. Se por um lado o Concílio Vaticano II representou uma mudança na forma como o catolicismo se configurava, no contexto indiano o espaço da Igreja é recriado para atender ambas as necessidades, espirituais e sociais. O Cristo cultuado não é o Cristo que salva as pessoas, mas um Cristo libertador, que traz não só a “Boa Nova”, mas a libertação. Que libertação é essa que a Igreja Indiana quer? Libertação do que? Já nos é sabido que o caráter radical da emancipação de Cristo se dá no social para a Igreja Indiana, com inspiração na Teologia da Libertação. No entanto, alguns dos desafios para apresentar a “Boa Nova” aos povos Asiáticos são destacados por Amaladoss da seguinte forma:

Primeiro, um Deus que entra na história para identificar a pessoa divina com os pobres sofredores é atraente para muitos asiáticos [...]. Segundo, enquanto as tradições religiosas asiáticas indicam a pessoa humana ideal como alguém que se torna pobre, livre de todos os desejos, Jesus também opta pelos pobres para lutar com eles pela transformação da sociedade e pela libertação de todos. Terceiro, enquanto algumas das tradições asiáticas e algumas correntes do próprio cristianismo veem a salvação em termos pessoais, a Boa Nova de Jesus a vê como um projeto cósmico, atuante na história, mas levando para além dela, para a reconciliação, de todas as coisas em Cristo” (Amaladoss, p. 25)

No contexto asiático o que se têm é uma experiência dialética em relação a proclamação e o diálogo, ou seja, uma experiência hermenêutica que “não se separa o Reino de

Deus da Igreja, mas ao mesmo tempo respeita a distinção deles sem confundi-los. Não estamos em um plano bem definido, mas em um plano inclusivo” (Amaladoss, 2000, p. 25). Isso se dá dessa forma porque o pluralismo do contexto indiano proporciona não só um encontro de pessoas, mas a “cultura com a qual ele interage pertence a um povo. O que acontece é um encontro entre duas comunidades com crenças, culturas e modos de vida próprios” (Amaladoss, 2000, p. 28). O sentido da libertação adquire então uma dimensão política contra a opressão e a pobreza, enquanto que para a Igreja de Roma tradicional “a primeira libertação, ponto de referência para as demais, é a do pecado”.

No âmbito do debate antropológico destacamos essa pluralidade assumida pela Igreja em diversos contextos como um caráter plural e transnacional tanto da antropologia quanto do próprio catolicismo. Estamos tratando, inspirados em Robbins (2003), na tese de que há diferentes tipos de cristianismo. Sendo assim é possível notar, na Índia, um catolicismo que procura fortalecer e mobilizar o caráter social da Igreja entremeio as populações mais pobres. redescobrimo os sentidos da libertação na experiência de Cristo e do Evangelho⁵⁷.

4.6 A libertação está para o oprimido assim como o poder está para a opressão?

Sempre que retornava das minhas viagens à Índia algo na fala das pessoas com quem eu conversava me incomodava de forma muito singular, - “E como é a questão das mulheres na Índia?” Elas são muito oprimidas lá, né? ou ainda, “Como você sobreviveu lá?” O tom dos questionamentos carregava uma sutileza, ou seja, incidiam sobre como era difícil ser mulher num lugar como a Índia, um país de maioria Hindu, com um histórico que perpassava o casamento infantil, infanticídio de crianças do sexo feminino, práticas de autoimolação das viúvas, estupro coletivo, e ainda por cima, a novela brasileira, “Caminhos da Índia”, forjando no imaginário social uma Índia que era tudo isso, e muito mais. Confesso que eu também ficava

⁵⁷ A crítica a essa visão da Igreja voltada para os pobres se apresenta da seguinte forma: A expressão “teologia da libertação” designa primeiramente uma preocupação privilegiada, geradora de compromisso pela justiça, voltada para os pobres e para as vítimas da opressão. A partir desta abordagem podem-se distinguir diversas maneiras, frequentemente inconciliáveis, de conceber a significação cristã da pobreza e o tipo de compromisso pela justiça que ela exige. Como todo movimento de ideias, as « teologias da libertação » englobam posições teológicas diversificadas; suas fronteiras doutrinárias são mal definidas”. Além do mais “Não se pode tampouco situar o mal unicamente ou principalmente nas « estruturas » económicas, sociais ou políticas, como se todos os outros males derivassem destas estruturas como de sua causa: neste caso a criação de um « homem novo » dependeria da instauração de estruturas económicas e sócio-políticas diferentes. Há, certamente, estruturas iníquas e geradoras de iniquidades, e é preciso ter a coragem de mudá-las. Fruto da ação do homem, as estruturas boas ou más são consequências antes de serem causas. A raiz do mal se encontra pois nas pessoas livres e responsáveis, que devem ser convertidas pela graça de Jesus Cristo, para viverem e agirem como criaturas novas, no amor ao próximo, na busca eficaz da justiça, do autodomínio e do exercício das virtudes” (Bento XVI).

desacreditada, mas estava ali um desafio, que transformei em antropológico, de apresentar e desconstruir essa definição universal de mulher - oriental, asiática e subordinada pela religião.

A tendência em fixar ícones culturais definindo como as mulheres orientais, ou melhor, as indianas são subordinadas e exploradas pela religião estão amparadas por uma série de confusões históricas e políticas que ressoam em uma retórica em torno da mulher pautada em noções de igualdade, liberdade e conquista de direitos. Esse discurso é desenvolvido ainda, sob a ideia de que é preciso, em diferentes contextos, criar estratégias para que as mulheres sejam libertas da opressão. Meu argumento é que talvez fosse mais interessante trabalhar para que as diversas situações e violências fossem reconhecidas e transformadas com as mulheres e não para as mulheres. A libertação não é o que a Igreja diz que é bom para elas, mas ao mesmo tempo contribui para o processo de conscientização e de mobilização delas. A educação, então, torna-se o principal instrumento no processo de libertação dessas mulheres.

O fato é que a crença na libertação implica, necessariamente, considerar segundo Berlin (2014) duas concepções de “liberdade”: a liberdade negativa e a liberdade positiva. A primeira corresponde a não interferência externa aquilo que se quer fazer, a segunda implica na liberdade de se fazer o que quiser. Apesar da diferença conceitual, ambas estão entrelaçadas, pois a garantia de se fazer o que se quer está conectada com a não interferência externa. Se no plano teórico conceitual a liberdade parece ser melhor definida, na prática, o que se percebe é que nem sempre ser “livre” significa viver sem interferências. Para Berlin a crença na liberdade como auto direção está propensa a considerar “mais cedo ou mais tarde, como isto poderia ser aplicado, não somente para a vida interior dos indivíduos, mas para sua relação com os outros membros da sociedade” (Berlin, 2014, p. 210)⁵⁸.

Dada as colocações anteriormente citadas em torno da libertação a partir da visão da Igreja, o meu desconforto com essa necessidade me levou a refletir sobre como as próprias mulheres entendiam essa libertação. Por mais que o termo não fosse utilizado de forma incisiva dentro do discurso da Igreja e do coletivo, percebi por meio da fala do irmão Felix de que a “liberdade positiva”, aquela de se fazer o que se quer, está condicionada a Igreja, pois o fato de que as mulheres não tinham “educação suficiente” legitimava a ação da Igreja voltada as práticas de empoderamento e de libertação das mulheres, condicionadas a um processo pedagógico de orientação e de instrução com a justificativa de salvaguardar as mulheres do

⁵⁸ No campo filosófico a liberdade não foi estudada somente pela capacidade de ação individual autogerida (como uma condição intransponível do homem, segundo Sartre), mas pelos limites dessas ações na vida coletiva, ou seja, pela intenção e responsabilidade sob suas escolhas. Ver Sartre (2007, p. 536-537).

perigo da cidade grande. Não nos é interessante revelar se as mulheres são livres ou não, mas apresentar os sentidos e os limites da liberdade vivida no contexto do coletivo.

Para a Igreja, as mulheres precisam ser libertas, e essa liberdade se dá através de um processo pedagógico, formativo, como se fosse uma preparação para autogestão individual de cada uma, (como foi descrito no capítulo 2.). As mulheres, ao contrário, entendem esse papel da Igreja como necessário e importante, mas a libertação se dá na subversão das relações de opressão enfrentadas no ambiente de trabalho. Isto pode ser verificado através da fala de algumas mulheres: Martina destacava o coletivo como um espaço de “encontro e de ajuda legal”, na mesma direção, Berta frisava que o apoio recebido no *sanstha* ajuda ela a continuar trabalhando com segurança, pois se algo desse errado o coletivo estava ali para ajudá-la.

O reconhecimento da injustiça não deve ser feito por quem tem em mente a libertação, mas deve ser um processo dialógico e coletivo pensado com as próprias pessoas que sofrem a opressão. Paulo Freire (2018) nos ajuda a pensar, nestes termos, uma “educação como prática da liberdade” para esse sujeito oprimido. O que quero frisar é que há diferenças entre os sentidos de libertação almejados tanto pela Igreja, pelo Estado e pelas mulheres do coletivo. Às vezes me parecia que só o fato das mulheres terem um espaço para os encontros já era uma grande conquista, isso ficava mais claro sobretudo com a fala de Berna, destacando o espaço das reuniões como o momento de escuta, de ajuda mútua e de amparo que na família não havia e muito menos na casa dos patrões.

A dimensão libertadora da educação em Pedagogia do Oprimido (2018 [1997]) nos permite perceber no coletivo um espaço de aprendizagem na relação com a Igreja, mas principalmente na relação umas com as outras. A relação de escuta e de diálogo destacada pelas mulheres sugere que essa libertação vivida no âmbito do coletivo não se preocupa, *a priori*, com uma libertação vinculada a Deus, como a encontrada em Garcia (2019) em seu trabalho “Libertação’, ‘discernimento’ e ‘abertura’: acerca da religião e dos modos de conhecimento”, mas trata-se de uma libertação que visa à conscientização das mulheres sobre suas relações de opressão associadas a discussão coletiva de seus problemas e de alianças formadas por laços de afinidade com as outras mulheres.

A crítica à explicação fatalista do sofrimento por meio da religião para Freire serve para problematizar a visão distorcida de Deus referindo-se ao sofrimento como uma vontade divina.⁵⁹ Dentro desta visão fatalista do mundo e de si provavelmente os oprimidos se deem

⁵⁹ Estaria aí uma diferença significativa entre aqueles que acreditam no Catolicismo como um projeto político libertador frente o Sistema de Castas, utilizada pelos cristãos na Índia para justificar sua atuação dentre as comunidades mais pobres. Enquanto um explica o *status* social do indivíduo através do fatalismo de Deus (vontade

convencidos de sua condição de exploração. Daí que o diálogo crítico e libertador possibilita o engajamento pela libertação não como “instrumento de domesticação” e ativismo puramente, mas “os oprimidos, nos vários momentos de sua libertação, precisam reconhecer-se como homens, na sua vocação ontológica e histórica de ser mais. A reflexão e a ação se impõem, quando não se pretende, erroneamente, dicotomizar o conteúdo da forma histórica de ser do homem” (Freire, 2018, p. 72).

Ao defender que o processo de libertação das mulheres não ocorre de cima para baixo, quero dizer que a libertação é um processo que deveria ocorrer a partir de uma relação dialógica e horizontal estabelecida com a Igreja, com seus padrões e entre o coletivo, procurando refletir a partir de suas experiências formas de agenciamento e de ação política voltadas para a libertação. O caminho, como bem apontou Freire, não é uma “propaganda libertadora”, nem um mero ato de “depositar” a crença da liberdade nos oprimidos, mas no diálogo estabelecido com eles. (Cf. Freire, 2018, p. 74). Diálogo que é feito de carne e osso, dia após dia em “comunhão”.

divina), para o outro a religião neste contexto é o que dá suporte para que a exploração e a desigualdade sejam superadas dentro do sistema de Castas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste trabalho foi compreender como o coletivo de mulheres católicas *Gharelu Sahakaya Sanstha* pensa e organiza suas estratégias de agenciamento, bem como suas subjetividades, mobilizadas pela rede de apoio entre Igreja e coletivo. Vimos, dessa forma, como a relação entre gênero e religião abrange vários âmbitos da vida social e encontra no debate antropológico fôlego, que depende em grande medida das relações históricas, tendências políticas e aspectos religiosos. A Índia, por exemplo, é um país caracterizado por uma ostensiva presença hindu (79,80%), e muçulmana (14,23%), ao lado dessas maiorias numéricas estão os cristãos (2,30%), seguido de Sikhis, Budistas, Jainistas e outras denominações menores. Neste contexto, existe um problema, que não é exclusivo da Índia, e corresponde a convivência entre diferentes tradições religiosas no mesmo território.

Nesta pesquisa, procuramos mostrar parte da riqueza de possibilidades que o debate em torno da relação entre gênero e religião suscita. A interpretação de Saba Mahmood (2005) forneceu uma fonte de inspiração para pensarmos a religião para além da ideia de que esta, serve para suscitar a violência e os fundamentalismos em determinados contextos. Assim, quando falamos em religião nos afastamos de uma visão puramente teológica e procuramos dialogar com uma Igreja que se projeta a partir de e para o social no contexto indiano. Não estamos com isso, desconsiderando os contextos em que a religião é fruto de tensões e controvérsias, o que sem dúvida também encontramos neste cenário. Falar de religião a partir de um contexto pluriétnico é atentar para as construções particulares que a Igreja Católica, ambigualmente, ajudou a construir como um instrumento de empoderamento para determinados grupos, e de ameaça à soberania para outros. Por isto, desvincular a religião de uma ideia de verdade universal nos parece fazer mais sentido a partir deste contexto. Não se trata de estudar a Igreja Católica na Índia ou o coletivo de mulheres católicas *Gharelu Sahayaka Sanstha* com suas representações particulares, mas, considerar os aspectos religiosos e as práticas sociais construídas na relação um com o outro.

Vimos, assim, que os dois exemplos - a Igreja Católica e o coletivo - são corolários de disputas e reivindicações num contexto em que grupos minoritários buscam redefinir identidades e valores socioculturais ao mesmo tempo que combatem discriminações, e empenham-se na luta por direitos. Nesse processo, a Igreja católica tem tomado para si a tarefa de ressignificar na prática, fundamentos teológicos católicos a luz do empoderamento de populações consideradas subalternizadas. Assim é que a Igreja Católica obteve força e reconhecimento dentre as comunidades tribais e *Dalits*.

O cristianismo na Índia estaria, portanto, como sugeri no primeiro capítulo, relacionado com a religião dos colonizadores, Portugueses, Franceses e Britânicos, mas anterior a isto com a postulada presença de São Tomé, formando as primeiras comunidades católicas *Syro Malabar e Syro-Malakar*, no Sul da Índia. Dentre as populações tribais e *Dalits*, o catolicismo tem se ressignificado a partir das práticas culturais locais e significou uma mudança nas formas como essas comunidades se apresentavam no contexto nacional e na relação com o sistema de castas indiano. Para compreender essa mudança, trouxe a definição de Marshal Sahlins (citada no primeiro capítulo), quando afirma que as pessoas organizam seus projetos e dão sentido aos objetos partindo das compreensões preexistentes da ordem cultural. Nesses termos a cultura é historicamente produzida na ação.

Ainda para pensar os significados produzidos no âmbito do coletivo, Latour (2005) ajudou a pensar nesta coletividade a partir das interações que a levaram a se constituir como tal. Atrelada a essa forma de compreensão do coletivo, o conceito de “liminaridade” de Victor Turner (1969), contribuiu para pensarmos no processo migratório das mulheres *Advasis* das aldeias para Nova Déli, conceituando esse processo como um momento temporal definido pela emancipação de estruturas tradicionais vividas no âmbito da aldeia, pela transição de um domínio cultural para outro, e por fim, o início de um período de “reincorporação” num novo contexto cultural, como tem se apresentado a cidade.

Vê-se, desde logo, que a desigualdade social permeia boa parte das nossas argumentações. Uma delas se configura como central, que é a influência da estrutura de castas e classes, fazendo com que as mulheres sejam as mais afetadas por essas estruturas. Argumentei, no entanto, que o que impulsionou a migração, para além da condição de pobreza enfrentada pelas mulheres, foi a capacidade de projetar-se para um imaginário social, aonde subjaz tudo aquilo que antes as mulheres não tinham, como nos casos descritos, “trabalho, estudo e poder de consumo”. Neste horizonte está a noção de “futuro como um fato cultural” (Appadurai, 2013). Este imaginário perpassa a dimensão da experiência (Koselleck, 1993) e da imaginação como propulsoras de uma vida boa. É claro que imaginar-se num contexto diferente das relações de opressão não resolve o problema, pois o futuro se apresenta tão contraditório quanto o presente, e em Nova Déli, as mulheres enfrentam outras situações que as faz continuar ampliando o horizonte de sonhos e expectativas, mas agora com um aliado importante: a Igreja Católica.

Concentrei meus esforços ao longo da dissertação para trazer a rede de relações que foram tecidas a partir do coletivo para fora, procurando enfatizar como as mulheres eram primeiramente representadas através de discursos e ações, por outros atores, deixando para o

capítulo final a noção que as mulheres construíam sobre elas mesmas. Organizei este trabalho com o objetivo de destacar, primeiro, as formas como a Igreja intervia no coletivo e demonstrava sua preocupação com o “trabalho”, a partir do seminário “*Right to work is right to live*”, (organizado pela Faculdade de Teologia Vydyajyot); segundo, a relação do coletivo com uma dimensão política e de construção de práticas democráticas através da Marcha dos Trabalhadores; e, por último, no âmbito do coletivo, destacando a dimensão organizacional, pedagógica e religiosa a partir da missa *Advasi* e das reuniões.

No segundo capítulo pudemos refletir a partir do Seminário “*Right to work is right to live*”, como um momento de formação, organizado pela Faculdade de Teologia Vydyajyot da Companhia de Jesus busca através de processos pedagógicos pensar e mobilizar a produção de subjetividades femininas através de palestras com foco no trabalho e motivacional. De modo geral, as palestras foram organizadas tendo como tema o trabalho, discutido e apresentado entre três palestrantes. Esteja Kujur, falou sobre a importância de manter as tradições das aldeias presentes, mesmo sendo trabalhadoras em Déli, enfatizando a importância do estudo e da formação educacional para as mulheres. A palestra de Shreya, por outro lado, teve um cunho motivacional grande, incitando as mulheres a falarem de suas condições de trabalho e fazendo-as repetir em voz alta “*I am the best!*” (Eu sou a melhor!). O irmão Simon, falou sobre o gerenciamento das finanças, destacando o planejamento financeiro e a necessidade de guardar dinheiro para o futuro sem gastar demasiadamente com roupas, maquiagem, e coisas supérfluas. O irmão ainda destacou que as mulheres deveriam controlar os gastos sem disponibilizar o cartão de crédito para seus familiares, pois isso endivida-as e causa transtornos para que as mulheres possam investir nelas mesmas, como educação e saúde, por exemplo, segundo ele.

Curiosamente, a forma como a palestra de Shreya e de Simon aconteceu, remeteu as palestras de *coaching* disponíveis em diversos meios midiáticos. Se, por um lado, o gerenciamento das finanças das mulheres centra-se na individualização dos gastos delas, por outro, a Igreja não pretende formar microempresárias, ou empreendedoras a serviço de Deus e do enriquecimento pessoal. O que parece permanecer, por parte da Igreja, é um processo pedagógico voltado a vontade de educar e empoderar as mulheres para que se tornem cidadãs. Essas formas de organização por parte da Igreja, vistas como “tecnologias da cidadania” se transformam em programas, discursos e táticas para capacitar esse “autogoverno de si” na perspectiva de um cidadão consciente e ativo na consolidação de seus direitos (Cruikshank, 1999). Neste sentido, a Igreja toma para si a tarefa de intervir socialmente na vida das mulheres destacando o trabalho como um valor importante, contribuindo, portanto, para um processo de “individualização”, centrado na organização pessoal dos gastos e do consumo em detrimento

das relações familiares. Esse planejamento destacado pela Igreja torna-se necessário para garantir que as expectativas das mulheres em relação ao futuro sejam, de alguma forma, conquistadas.

Se o trabalho na perspectiva da Igreja é algo que contribui para a construção cidadã das mulheres, por outro lado, também se apresenta como um campo de tensões que produz alienação e exploração. No terceiro capítulo o objetivo foi apresentar a relação das mulheres com as questões sociais que interferem nos seus direitos trabalhistas, dando destaque as discussões em torno da divisão sexual do trabalho e das desigualdades que são perpetuadas através desta divisão. Talvez o evento de maior visibilidade política tenha se dado na Marcha dos Trabalhadores/as em Nova Déli organizado pelo coletivo *Working people's charter*. Estiveram presentes na marcha não só trabalhadoras domésticas, mas uma grande representatividade de trabalhadores do setor informal, que estavam lutando pela reforma agrária, pelo pagamento de pensão e o reconhecimento de uma legislação específica para os trabalhadores.

A Marcha teria sido um ótimo espaço para analisar como as noções de igualdade e de cidadania eram negociadas com entidades, sindicatos e entre elas mesmas. O conflito específico que me levou a trazer presente a marcha foi a não participação das mulheres do coletivo *Gharelu Sahayaka Sanstha*. A Marcha fora pensada para os trabalhadores, mas desconsiderou as negociações que estas mulheres têm de fazer com seus patrões para estarem presentes. O único dia de folga das mulheres com quem eu dialogo é o domingo, e se tornou inviável para todas as do coletivo estarem presentes na Marcha durante uma quinta-feira. A Marcha tornou visível questões de justiça social, igualdade de direitos e a construção de uma legislação específica para atender as necessidades dos trabalhadores informais de forma democrática, dentro de um evento específico e muito pontual, mas não contemplou a todos os indivíduos. Uma interpretação possível desse incidente, a partir da leitura de Veena Das (2007), é de que talvez localizar a agência em *eventos* específicos não seja tão interessante quanto pensar que a agência é vivida cotidianamente, como parte da vida diária das mulheres.

Um outro ponto a ser considerado é as pessoas que falavam no microfone, estes eram intelectuais, caracterizados por terem um alto nível de instrução e de conhecimentos específicos, dentre eles, políticos, gurus e organizadores, transformando o ambiente, dessa forma, num espaço em que as mulheres não puderam falar e nem sequer tiveram condições de participar. Para pensar a forma como as desigualdades entre homens e mulheres são perpetuadas no mercado de trabalho, bem como o patriarcalismo, muito presente na sociedade indiana, atua neste cenário, procurei resgatar a divisão sexual do trabalho operando com conceitos, como

“gênero” e “mulher”, destacando estes dois como construções particulares que dependem em grande medida das relações produzidas pelas mulheres diariamente. Um dos desafios apontados é, no entanto, reinserir as mulheres numa discussão séria, que garanta a participação nos processos decisórios, que seja organizado e pensado junto com elas e não para elas.

Segundo Anderson (2000) o trabalho doméstico é desproporcionalmente performedo por grupos racializados. Na Índia a presença de grupos *Advasi* e *Dalits* no serviço doméstico tem grande representatividade. A divisão sexual do trabalho no contexto das políticas participativas das mulheres na sociedade indiana tem um caráter ambíguo, ou seja, rompe com a repetição de atos considerados patriarcais nas aldeias. No entanto, a busca de emprego na cidade grande não representou um avanço em relação as políticas voltadas a igualdade de gênero, no que diz respeito a valorização da mão de obra feminina, fazendo da migração e do empego informal um cenário marcado por incertezas e inquietações.

As contribuições teóricas de Paulo Freire (2018) nos auxiliaram a refletir sobre os sentidos da libertação dentro do coletivo. Vimos no quarto capítulo, que o coletivo não se configura somente como um lugar de diálogo e de encontro, mas visa ser um espaço de aprendizagem entre as mulheres, pois é naquele ambiente que podem falar e escutar umas às outras. Seus problemas se tornam coletivos e através do diálogo e da discussão podem, juntas, encontrar soluções e fortalecer as ações a favor da cidadania. Enfatizei, portanto, o protagonismo das mulheres, tratando da libertação não como um processo revolucionário, mas de conscientização coletiva sobre suas relações de opressão e de transformação destas estruturas. As reuniões aparecem, portanto, como formas de refletir sobre as relações de opressão, mas também como propulsora de novas experiências democráticas que são vividas também no âmbito da vida cotidiana.

O tema da agência, em muitos debates tende a se manter preso à relação entre opressão e libertação, a qual, por sua vez, revela formas de limitação: uma delas está na negação do cotidiano como uma forma distinta de viver a agência; considerando somente eventos específicos como o lócus no qual a agência é vivida quando as classes subalternas se voltam ao debate público. A perspectiva adotada neste trabalho pretendeu provocar o deslocamento deste entendimento, o que nos obrigou a contemplar, além dos modelos vinculados ao debate da agência, os dispositivos e mecanismos em que se traduzem as práticas cotidianas das mulheres, envolvendo suas crenças ideológicas e sociais na relação com diversos agentes (Mahmood, 2005).

O “empoderamento” ou a “libertação” (como propostas de agentes sociais) podem assim ser estudados como resultante de um processo de conscientização dos vários elementos que

causam a opressão. O que está em foco não é mais o grau de libertação que estas mulheres conquistam frente a esses eventos específicos, como marchas e protestos, e sim, os meios pelos quais se definem suas estratégias de agenciamento dadas a partir de uma reconfiguração histórica e social que é vivida cotidianamente. A observação da marcha e de elementos presentes nas reuniões do coletivo compõem esse quadro que é construído com o auxílio de estratégias e métodos que incluem a conscientização, a reflexão e a ação necessárias a mudança.

Sob a perspectiva da libertação, a agência parece ser um dos elementos essenciais abrindo-se para novas mudanças. A presença dos irmãos Felix e Antony durante as reuniões pode funcionar como mediadora⁶⁰ de dois modos de vida, o primeiro correspondendo à vida da aldeia, o segundo à corporificação de elementos da cidade. Considerados dessa maneira, os irmãos ganham legitimidade para frequentar as reuniões do coletivo. Os trabalhos de Mahmood (2005), Butler (2009) e Abu-Lughod (1990) nos ajudam a compreender como a Igreja estabelece suas conexões incentivando discursos e práticas voltadas ao empoderamento das mulheres. Inclusive aqueles que desejam, em nome da libertação, empoderá-las consideram o conhecimento das mulheres como necessários para um processo de tradução da Bíblia, com viés teológico em nome da transformação das condições de opressão enfrentadas pelas mulheres em Nova Déli. Isso significa aceitar que os sentidos e as controvérsias vinculadas a vontade de empoderar as mulheres, por parte da Igreja, estão associadas a formas de educação e conscientização desse sujeito.

O meu argumento é que a agência não existe somente quando há relações de opressão e resistência visíveis em eventos específicos, como as marchas ou reuniões do coletivo. Caso contrário, poderíamos pensar que a agência necessitaria de um dispositivo opressor para que passasse a existir. Neste sentido, a minha hipótese de que estas mulheres se vejam como oprimidas, nas relações cotidianas elas parecem ser mais do que mulheres oprimidas e subordinadas por sistemas de opressão. Veena Das (2007) nos ajuda a refletir sobre as práticas cotidianas chamando atenção a dimensão do vivido, do “ordinário”.

É claro que não estamos com isso desconsiderando o impacto da opressão na construção da subjetividade das mulheres, pois ela nutre visões fatalistas, colonizadoras e derrotistas de sujeito, mas reconhecemos também que o processo de libertação se dá no cotidiano. Se a agência é um elemento primordial na meta pela libertação, então podemos dizer que a agência

⁶⁰ O uso desta palavra adquire o sentido descrito por Bruce Albert, em *A queda do céu* (2015, p. 521): “Conforme ganham confiança, começam a avaliar sua aptidão para servir de intermediário, a favor deles, na comunicação entre os dois mundos” Bruce está tratando aqui do papel do antropólogo, mas trago esse mesmo sentido atribuído ao papel dos irmãos Felix e Anthony.

se dá também nas práticas cotidianas. As mulheres existem além da relação opressor-oprimido. Também não estamos supondo com isso, que a conscientização leve a uma mudança brusca das formas de opressão corporificadas no cotidiano. É por isso que a compreensão da transformação deve ser pensada com as mulheres, através do diálogo e da reflexão conjunta.

Finalmente, penso que o debate entre religião e gênero pode ser enriquecido com uma ampliação em outro sentido. A inclusão da Índia, com sua significativa população hindu destitui, neste contexto, o cristianismo de seu status privilegiado de religião majoritária nos países da América Latina, por exemplo. Este contexto, nos aponta, portanto, muitos caminhos de análise. Mas seria contundente de minha parte problematizar a tendência dominante de considerar a religião como o principal mecanismo de regulação de sistemas de opressão na Índia. Por outro lado, a minha experiência dentro o coletivo tem sido revelada como uma permanente crise – reconhecimento do catolicismo como parte da sociedade secular indiana ao lado dos muçulmanos – isto constitui outro contraponto que pode ser interessante considerar para outras experiências. De toda forma, é imperativo considerar que esta pesquisa constitui também uma tentativa em argumentar que, em vez de nos apoiarmos em definições previamente formuladas de mulher, católica, doméstica, é mais frutífero analisarmos de que maneira as diferenças são vividas, construídas, disputadas e até mesmo transformadas pelos próprios sujeitos na relação cotidiana, entre práticas e discursos em diferentes contextos.

Referências Bibliográficas

- ABU-LUGHOD, Lila. As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 20, n. 2, pp. 451- 470, 2012.
- ABU-LUGHOD, Lila. The romance of resistance: Tracing transformations of power through Bedouin women. **American Ethnologist**, v.17, n.1, pp. 41-55, 1990.
- ACKER, Joan. Women and Social Stratification: A Case of Intellectual Sexism. **The American Journal of Sociology**, v.78, n.4, pp. 936-945, 1973.
- AMALADOSS, Michael. **Missão e Inculturação**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- AMBEDKAR, B.R. **Castes in India: Their Mechanism, Genesis and Development**. Jullundur: Patrika Publications, 1916, pp. 1- 32.
- ANDERSON, Bridget. **Doing the dirty work? the global politics of domestic labour**. London: Zed books, 2000.
- APPADURAI, Arjun. The Future as a Cultural Fact. In: Appadurai, Arjun. **The Future as a Cultural Fact: Essays on the Global Condition**. London: Verso, 2013. pp. 285-300.
- BANDAK, Andreas. Opulence and Simplicity: The Question of Tension in Syrian Catholicism. In: NORGET, Kristin; NAPOLITANO, Valentina; MAYBLIN, Maya. **The Anthropology of Catholicism: a reader**. Oakland: University of California Press, 2017, pp. 155- 169.
- BAUMAN, Chad M. **Christian identity and Dalit religion in Hindu India, 1868-1947**. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2008.
- BENTO XVI, Papa. **Instrução sobre alguns aspectos da teologia da libertação**. Roma [sine nomine], 1984. Disponível em:<
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_1984_0806_theology-liberation_po.html>. [Acesso em 25 nov, 2019, 22:43].
- BERLIN, Isaiah. Two Concepts of Liberty: Early texts. In: **Freedom and its betrayal: Six enemies of human liberty**. 2. Ed. EUA: Princeton University Press. 2014, pp. 169-268.
- BOFF, Leonardo. **Igreja: Carisma e Poder**. São Paulo: Editora Ática, 1994.
- BRAH, Avtar. **Cartographies of Diaspora: Contesting Identities**. New York: Routledge, 1996.
- BUTLER, Judith. **Os atos performativos e a constituição de gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista**. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. *Cadernos de Leitura*, n. 78, 2018, pp. 1-16.

_____. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. O não pensamento em nome do normativo. *In:* _____ **Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2009. pp. 197-232.

CHAKRABARTY, Dipesh. Provincializing Europe: Postcoloniality and the critique of history. **Cultural Studies**, v. 6, n. 3, 1992, pp. 337-357.

CHANDRAMOULI, Kodandarama. Women Domestic Workers in India: An Analysis. **International Journal of Innovative Technology and Exploring Engineering (IJITEE)**, v. 8, 2018, pp. 1-5.

CHAUBE, S. K. The Scheduled Tribes and Christianity in India. **Economic and Political Weekly**, v. 34, n. 9, 1999, pp. 524–526. [Disponível em: < www.jstor.org/stable/4407697>. Acesso em: 23 set. 2018].

CHOWDHRY, Prem. **Contentious Marriages, Eloping Couples: Gender, caste and Patriarchy in North India.** New Delhi: Oxford University Press, 2007.

CLARKE, Sathianathan. Hindutva, Religious and Ethnocultural Minorities, and Indian-Christian Theology. **The Harvard Theological Review**, v. 95, n. 2, 2002, pp. 197–226. . [Disponível em; <www.jstor.org/stable/4150720>. Acesso em 23 set. 2018].

CRUIKSHANK, Barbara. **The will to empower: democratic citizens and other subjects.** New York: Cornell University Press, 1999.

DAMODARAN, Vinita. **Colonial Constructions of Tribe in India: The Case of Chotnagpur.** New York: New York Public Library, 2006, pp. 161-193.

DAS, Veena. The Event and the Everyday: *In:* _____ **Life and Words: and the descent into the ordinary.** Berkeley: University of California Press, 2007, pp. 1-17.

DAVIS, K. & MOORE, W. E. Some Principles of Stratification. **American Sociological Review**, v. 10, n. 2, 1945, pp. 242-249.

DESHPANDE, Satish. Castes et inégalités sociales dans l'inde contemporaine un impensé des sciences sociales. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, n. 160, 2005, pp. 98-115

DÍAS-BARRIGA, Miguel & DORSEY, Margaret. Citizenship. **The International Encyclopedia of Anthropology**, John Wiley & Sons, 2018, pp. 1-7.

DIRKS, Nicholas B. The conversion of caste: Location, translation, and appropriation. *In:* Van der Veer, Peter. **Conversion to Modernities: The globalization of Christianity.** 1996, pp. 115-136.

DUBOIS, Abbé. J. A. **Letters on the State of Christianity in India.** Londres: A. & R. Spottiswoode, 1823.

DULLO, E. 2016. Testemunho: Cristão e secular. **Religião e Sociedade**. v. 36, n. 2, 2016, pp. 85-106

_____. Paulo Freire e a produção de subjetividades democráticas: da recusa do dirigismo à promoção da autonomia. **Pro-Posições**, v. 25, n. 3 (75), 2014, pp. 23-43.

DUMONT, Louis, **Homo Hierarchicus: O Sistema de Castas e suas Implicações**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

_____. **O individualismo: Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

ELLIOT, A. The makeup of destiny: Predestination and the labour of hope in a Moroccan emigrant town. **American Ethnologist**. n. 43 (3), 2016, pp.488-499

FOUCAULT, Michel. **The History of Sexuality**. Volume 1: An Introduction. New York: Pantheon Books, 1978.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 65. ed, 2018.

FÜRER-HAIMENDORF, Christoph von. **Tribes of India: The Struggle for Survival**. Berkeley: University of California Press, 1982.

GARCIA, Ypuan. “Libertação”, “discernimento” e “abertura”: acerca da religião e dos modos de conhecimento. **Horiz. antropol.** [online], v. 25, n. 54, 2019, pp. 323-353.

GRIFFITHS, Bede. Hinduism and Christianity in India. **Blackfriars**, v. 41, n. 485, 1960, pp. 364–372.

GUHA, Ranajit; SPIVAK, Gayatri, Chakravorti. **Selected Subaltern Studies**. New York: OXFORD, 1988.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation**. New York: Orbis Books, 1973.

GUYER, J. 2007. Prophecy and the near future: thoughts on macroeconomic, evangelical, and punctuated time. **American Ethnologist**, n. 34, pp. 409-21.

HUTTON, J. H. Its Structure. In: Hutton, J. H. **Caste in India: Its Nature, Function, and Origins**. Bombay: Oxford University Press, 1963, pp. 44-70.

INDIA. [Constituição (1950)]. **The Constitution of India**. New Delhi: Legislative Department, [2018]. Disponível em: <http://legislative.gov.in/sites/default/files/COI-updated-as-31072018.pdf>. [Acesso em 02 set. 2019, 19:48].

_____, In: **Annual Report of the U.S Commission on International Religious Freedom**. April, 2018, pp. 163-167. [Disponível em:<<https://www.uscirf.gov/sites/default/files/2018USCIRFAR.pdf>>. Acesso em: 23 set. 2018].

INTERNATIONAL LABOUR OFFICE. **Indispensable yet unprotected: Working conditions of Indian Domestic Workers at Home and Abroad**, Fundamental Principles and Rights at Work Branch (FUNDAMENTALS). Geneva: ILO, 2015.

_____. **Domestic workers across the world: global and regional statistics and the extent of legal protection**. Geneva: ILO, 2013.

JOÃO PAULO II, Papa. **Discurso do Papa João Paulo II aos Bispos Indianos do Rito Malabar e do Rito Malancar em visita**. Roma [sine nomine], 1980. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1980/august/documents/hf_jp-ii_spe_19800829_vescovi-india.html> [Acesso em 31 ago, 2019, 23:13].

KOOIMAN, Dick. Conversion from Slavery to Plantation Labour: Christian Mission in South India (19th Century). **Social Scientist**, v. 19, n. 8/9, 1991, pp. 57–71.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KOSELLECK, Reinhart. Espacio de experiência y Horizonte de expectativa: dos categorías históricas. *In*: _____. **Futuro pasado: Para una semántica de los tiempos históricos**. Barcelona: Paidós, 1993. pp.333-357.

KUMAR, Vivek. How Egalitarian is Indian Sociology?. **Economic & Political Weekly**, v. 2, n. 25, 2016, pp. 33-9.

LATOUR, Bruno. **Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network- Theory**. New York: Oxford University Press Inc., 2005.

LAZAR, Sian. Citizenship. *In*: **The Cambridge Encyclopedia of Anthropology**. F. Stein, S. Lazar, M. Candea, H. Diemberger, J. Robbins, A Sanchez & R. Stasch. 2016, pp. 1-10.

LEÃO XIII, Papa. Rerum Novarum: **Carta Encíclica Sobre a condição dos operários**. 1891. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html> [Acessado 02 out. 2019, 23:07].

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, Agência e Sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo Islâmico no Egito. **Etnográfica**, v. 10 (1), 2006, pp. 121-158.

_____. Saba. **Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject**. Princeton, NJ: Princeton University Press. 2005.

MAINWAL, Sujata. Changing Status of Women in Modern India: A sociological Study. **International Journal of Engineering and Management Research**. v. 4, 2014, pp. 288-290.

MANN, K. Tribal Women in a Changing Society. **Indian Anthropologist**, v. 23, n. 2, 1993, pp. 17–31.

MANSHARDT, Clifford. Dilemmas Confronting Christianity in India. **The Journal of Religion**, v. 13, n. 2, 1933, pp. 181–199.

MARX, Karl. **Economic and Philosophic Manuscripts of 1844**. New York: Prometheus Books, 1988.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MENON, Nivedita. **Seeing like a feminist**. Gurgaon: Penguin Random House India, 2012.

MIES, M. Dynamics of Sexual Division of Labour and Capital Accumulation: Women Lace Workers of Narsapur. **Economic and Political Weekly**, n.16, 1981, pp. 487-500. [Disponível em:< <http://www.jstor.org/stable/4369617>>. Acesso em 24. set. 2018].

MILLER, Daniel. **Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material**. Aguiar, Renato (Trad.). Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

MONTERO, Paula. **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006.

MOSSE, David. “Complexio Oppositorum”? Religion, Society, and Power in the Making of Catholicism in Rural South India. *In*: NORGET, Kristin; NAPOLITANO, Valentina; MAYBLIN, Maya. **The Anthropology of Catholicism: a reader**. Oakland: University of California Press, 2017, pp. 105-121.

MUEHLEBACH, Andrea. The Catholicization of Neoliberalism: On Love and Welfare in Lombardy, Italy. **American Anthropologist**. v. 115, n. 3, 2013, pp. 452- 465.

NEETHA, N. Making of Female Breadwinners: Migration and Social Networking of Women Domestic in Delhi. **Economic and Political Weekly**, v. 39, n. 17, 2004, pp. 1681–1688.

NIELSEN, M. A wedge of time: futures in the present and presents without futures in Maputo, Mozambique. **Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)**, 2014, pp. 166-182.

OKIN, Susan Moller. Gênero, o público e o privado. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, 2008, v. 16, n. 2, pp. 305-332.

ORTNER, Sherry. Poder e projetos: reflexões sobre a agência. *In*: **Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas**. Org: Grossi M. P.; Eckert C.; Fry P. H. – Goiania: Nova Letra, 2006.

OSSWALD, Cristina. A Missão e a Morte de S. Tomé Apóstolo no sul da Índia e a historiografia portuguesa dos séculos XVI e XVII. **Revista Via Spiritus: Construção de Memórias Religiosas**. Porto, n. 24, 2017, pp.73 – 91.

OYEWUMI, Oyeroke. **The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

PAULO VI, Papa. Declaração. **Dignitatis Humanae: Sobre a liberdade religiosa**. Roma [sine nomine], 1965. Disponível em:<

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html>. [Acesso em 25 nov, 2019, 15:23].

_____. Papa. Decreto **Orientalium Ecclesiarum**: Sobre as Igrejas Orientais Católicas. Roma [sine nomine], 1964. Disponível em:<
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_orientalium-ecclesiarum_po.html>. [Acesso em 31 ago, 2019, 22:40].

PIERIS, Aloysius. **Asian Theology of Liberation**. New York: T & T Clark. 1988.

ROBBINS, Joel. Beyond the suffering subject: toward an anthropology of the good. **Journal of the Royal Anthropological Institute**. v. 19, n. 3, 2013, pp. 447- 462.

_____. Continuity thinking and the problem of Christian culture: Belief, time, and the anthropology of Christianity. **Current Anthropology**, v. 48, n.1, 2007, pp. 5 – 38

_____. What is a Christian? Notes toward an anthropology of Christianity. **Religion 33**, 2003, pp. 191-199.

ROBERTS, Nathaniel. Is conversion a ‘colonization of consciousness’?. **Anthropological Theory**, v. 3, 2012, pp. 271 - 294.

ROBINSON, Rowena. Negotiating Traditions: Popular Christianity in India. **Asian Journal of Social Science**, v. 37, n. 1, 2009, pp. 29 – 54. [Disponível em:<www.jstor.org/stable/23654948> Acesso em: 23 set. 2018].

ROCHA, Euda Kaliani Gomes Teixeira; Pinto, Francinaldo do Monte. O desafio conceitual do trabalho doméstico à psicologia do trabalho. **Revista de Psicologia**, v. 30, n. 2, 2018, p. 145-153.

ROSALDO, Renato. Cultural Citizenship in San Jose, California. **Political and Legal Anthropology Review**, v. 17, n. 2, 1994, pp: 57-63.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1990.

SARKAR, Kingshuk. **Complexity in the Determination of Minimum Wages for Domestic Workers in India. Noida? V.V. Giri National Labour Institute**, 2019.

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o nada**: Ensaio de Ontologia Fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 2007.

SHAH, Ghanshyam. Conversion, Reconversion and the State: Recent Events in the Dangs. **Economic and Political Weekly**, v. 34, n. 6, 1999, pp. 312 – 318. [Disponível em: <www.jstor.org/stable/4407620>. Acesso em 24 set. 2018]

SINGH, K. S. Transformation of Tribal Society: Integration vs Assimilation. **Economic and Political Weekly**, v. 17, n. 33, 1982, pp. 1318 – 1325.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SRINIVAS, M.N. Some reflections on the nature of caste hierarchy. **Contributions to Indian Sociology**, v. 18, n. 2, 1984, pp. 151-167.

SRIVASTAVA, Ravi. Internal Migration in India: An Overview of its Features, Trends and Policy Challenges. *In*: UNESCO, **National Workshop on Internal Migration and Human Development in India Workshop Compendium Vol. II: Workshop Papers**, New Delhi: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 2012.

TURNER, Victor. **O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974.

VEER, Peter van der. The Making of Oriental Religion. *In*: _____. **The modern spirit of Asia: the spiritual and the Secular in China and India**. United Kingdom: Princeton University Press. 2014, pp. 63- 89.

XAXA, Virginius. Transformation of Tribes in India: Terms of Discourse. **Economic and Political Weekly**, v. 34, n. 24, 1999, pp. 1519 – 1524. JSTOR, [Disponível em: <www.jstor.org/stable/4408077>. Acessado em: 20 set. 2018].

_____. Women and Gender in the Study of Tribes in India. **Indian Journal of Gender Studies**, 2004, pp. 345-367.

_____. Tribes as Indigenous People of India. **Economic and Political Weekly**, v. 34, n. 51, 1999, pp. 3589-3595.

WALBY, Sylvia. Theorising Patriarchy. **Sociology**, v. 23, n. 2, 1989, pp. 213–234.

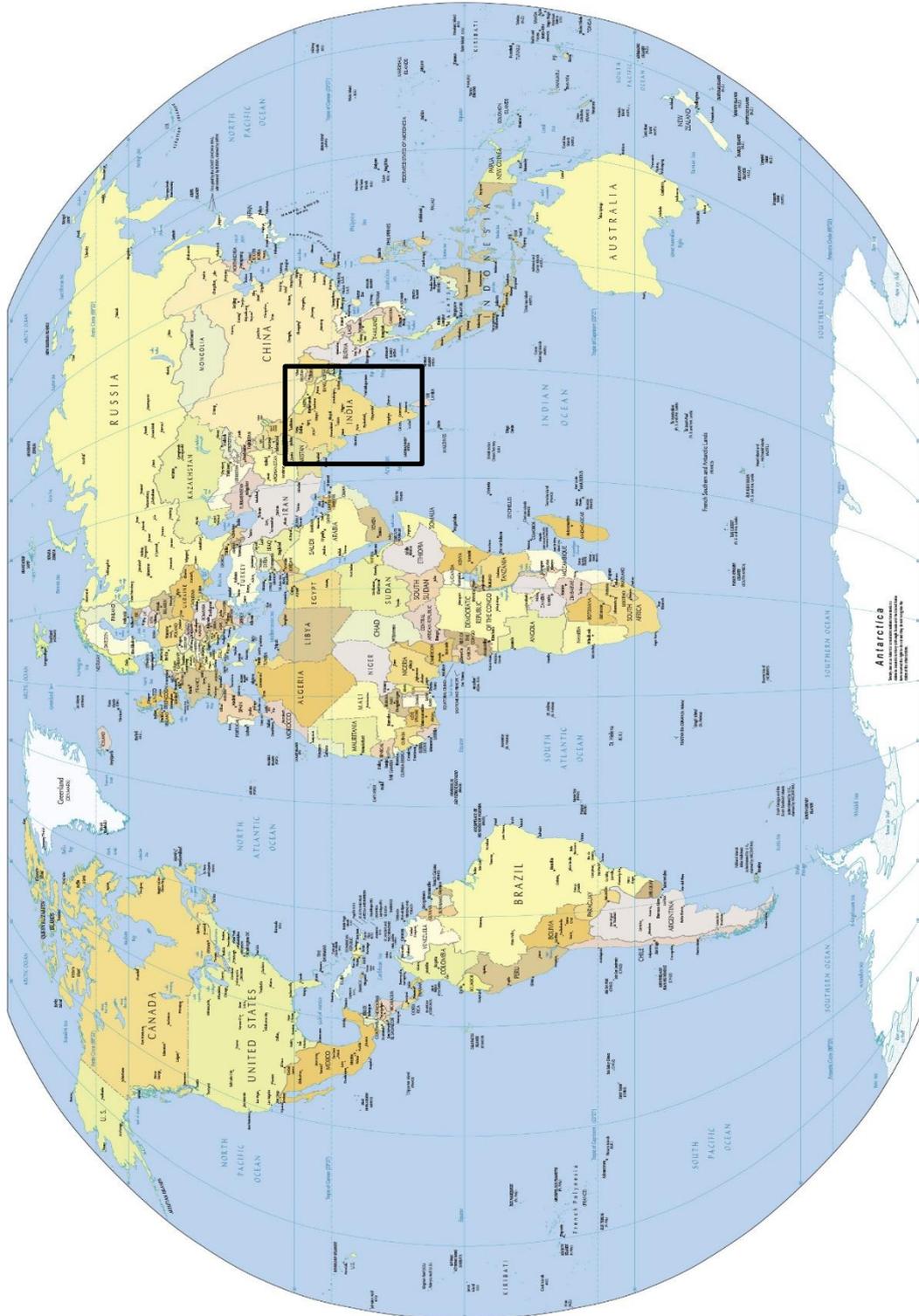
WEBER, Max. **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**. Translated by Talcott Parsons, New York: Routledge, 1992.

WEEKS, Jeffrey. O corpo e a sexualidade. *In*: LOURO, G. L. (Org.) **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 1999, pp. 36-82.

ANEXOS

ANEXO A: MAPAS

Localização da Índia no Mapa Mundi



Fonte: https://www.nationsonline.org/oneworld/map/world_map2.htm.

Localização da Índia no continente Asiático



Fonte: <https://www.worldatlas.com/webimage/countrys/asia/in.htm>

Localização da cidade de Nova Déli



Fonte: <https://www.worldatlas.com/webimage/countrys/asia/in.htm>.

ANEXO B - FOTOGRAFIAS

CAPÍTULO 2: RELIGIÃO E TRABALHO



Figura 1: Faculdade de Teologia Vydyajyoti em Nova Déli



Figura 2 Seminário Right to work is right to live



Figura 3 Mulheres cantando durante o seminário



Figura 4 Palestrante Shreya



Figura 5 Palestra do irmão Simon



Figura 6 Mulheres interagindo com a palestrante

CAPÍTULO 3 – TRABALHO E CIDADANIA



Figura 7: título: Working People Charter , título central: on the call of working people's charter chama para lutar por salário justo, residência e securidade social pelos trabalhadores informais.



Figura 8: 1ª O governo deveria ser responsável por salários justos e residência, 2ª Respeite os trabalhadores e arrume casas perto dos locais do trabalho; 3ª A pessoa que falar sobre o nosso problema será o nosso rei.



Figura 8: Quem faz a Índia são os trabalhadores e os agricultores.



Figura 9: É um slogan dos trabalhadores toda a cidade é nossa , você será parte de Delhi Development Authority, nós precisamos casas.



Figura 10: Unidade organizacional dos trabalhadores rurais- Direito a cidade, direito humano



Figura11: Bihta Arval Aurangabad Railway line Organization



Figura 12: Satyagrah Moviment (demanda pela verdade).



Figura 13: A pensão antiga é a única opção (cartaz em vermelho no canto direito)



Figura 7 Dê casa aos trabalhadores que estão morando em Aravali.



Figura 15: União dos trabalhadores da construção civil de Déli.



Figura 16: União Nacional das trabalhadoras domésticas



Figura 17: Dê residências para os trabalhadores de Aravali. 2ª Não tem trabalho e casa para 50.000.000 de trabalhadores sem seguridade social, sem respeito e sem identificação.

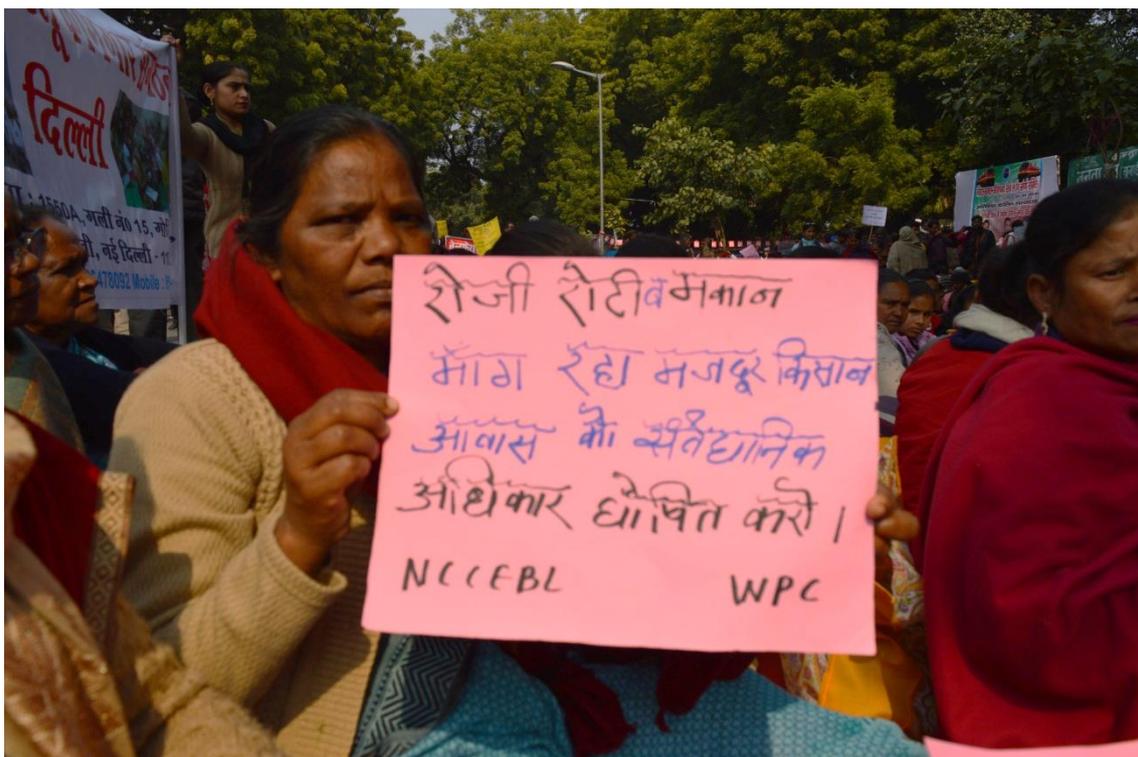


Figura 18: Agricultores estão reivindicando por trabalho e casa. Declare residência como um direito constitucional.



Figura 19: Mundos dos trabalhadores: 1º salário justo; 2º seguridade social; 3º casa; 4º identidade e respeito. Nós não temos até agora.



Figura 20: União dos trabalhadores de Déli.



Figura 21: Guru falando para os trabalhadores

CAPÍTULO 4: AS MULHERES INDIANAS PRECISAM REALMENTE DE LIBERTAÇÃO?



Figura 22: Pátio da Igreja Saint Dominique's Church



Figura 23: Reunião do coletivo Gharelu Sahayaka Sanstha



Figura 24: Berna, a líder, registrando a presença das mulheres



Figura 25: Mulheres cantando na hora da missa Advasi.



Figura 26:Comunhão durante a missa



Figura 27:Mulheres preparando comida para ser distribuída



Figura 28: Confraternização depois da missa



Figura 29: Irmão Felix ensinando os sete sacramentos



Figura 30: Mulheres rezandona via crucis



Figura 31: Mulheres rezando na via crucis

GLOSSÁRIO

<i>Advasi</i>	:	Termo em Hindi usado para se referir aos indígenas da região central da Índia
<i>Gharelu Kamgar ladkyian</i>	:	Associação das Mulheres trabalhadoras domésticas
<i>Gharelu kamkazi mahilayen</i>	:	Associação das Mulheres trabalhadoras domésticas
<i>Gharelu Sahayaka Sanstha</i>	:	Associação das trabalhadoras domésticas
<i>Oraons</i>	:	Grupo étnico- religioso
<i>Santhalis</i>	:	Grupo étnico-religioso
<i>Sikhis</i>	:	Grupo étnico-religioso

APÉNDICES

APÉNDICE A -

Survey

Ref.No. _____

A. Personal Details व्यक्तिगत विवरण

Name (optional): नाम		
Age: उम्र	Date of Birth: जन्मतिथि	Place of Birth town/city: जन्म का स्थान
Sex: लिंग	Marital status: वैवाहिक स्थिति () single () married () divorced	Nationality: राष्ट्रियता
Gender: लिंग	Children: बच्चे	Country of Birth - जन्म देश
Ethnic group you belong to - जिस जातीय समूह के हैं		
In which category you identify yourself? You can choose more than one. आप खुद को किस श्रेणी में आप पहचानते हैं, आप एक से अधिक चुन सकते हैं		
() Advasi आदिवासी () Schedule Tribe अनुसूची जनजाति () Schedule Caste अनुसूची जाति () Indigenous people स्वदेशी लोग () Aborigines मूलनिवासी () upper class उच्च श्रेणी () middle class मध्यम श्रेणी () working class श्रमिक वर्ग () upper caste उच्च जाति () Dalit दलित () Jati जाति () people of forest and hills जंगल और पहाड़ के लोग () farmer किसान () OBCs () none of them इनमें से कोई नहीं		
Do you agree with the categories that has been utilized above? If yes, why? If not, why? क्या आप ऊपर दी हुई श्रेणियों से सहमत है. यही हॉ तो क्यों? यदि नहीं , तो क्यों ?		

A. Family Details पारिवारिक विवरण

Relation सम्बन्ध	Name नाम	Nationality राष्ट्रीयता	Currently Job वर्तमान नौकरी
Father पिता			
Mother माता			
Spouse पति या पत्नी			

B. Address/location पता/ स्थान

Last Address: अंतिम पता
City/District/Town/ Village: शहर/ जिला/ कस्बा /गांव
Currently address in Delhi: दिल्ली में वर्तमान पता
With whom are you living in Delhi? आप किसके साथ रह रहे हो <input type="checkbox"/> alone अकेले <input type="checkbox"/> family members परिवार के सदस्यों के साथ <input type="checkbox"/> friends मित्र <input type="checkbox"/> employer's home नियोक्ता का घर <input type="checkbox"/> any other: कोई अन्य _____

C. Educational Qualification शैक्षिक योग्यता

<input type="checkbox"/> Primary School complete प्राथमिक स्कूल पूर्ण <input type="checkbox"/> Primary School incomplete प्राथमिक स्कूल अपूर्ण <input type="checkbox"/> Secondary School माध्यमिक शिक्षा पूर्ण <input type="checkbox"/> Secondary School incomplete माध्यमिक शिक्षा अपूर्ण <input type="checkbox"/> Bachelor स्नातक <input type="checkbox"/> Masters परास्नातक <input type="checkbox"/> MPhil एम.फिल <input type="checkbox"/> Phd पी. एच डी <input type="checkbox"/> I did not have any degree. कोई डिग्री नहीं Any other कोई अन्य: _____
I have done all my studies in मैंने अपनी पूरी शिक्षा की है () Private School गैर सरकारी विद्यालय () Public School सरकारी विद्यालय
From where did you do your Primary School? आपने अपनी प्राथमिक शिक्षा कहाँ से की है (State/city/ district) प्रदेश /शहर/ जिला _____
From where did you do your Secondary School? आपने अपनी माध्यमिक शिक्षा कहाँ से की है (State/city/ district) प्रदेश /शहर/ जिला _____

In case you have not completed your studies, what was the reason? अगर आपने अपनी शिक्षा पूरी नहीं की है, क्या कारण था

() there was not school in my (village/city/district) स्कूल नहीं था (गांव/शहर/जिला)

() school was far and we did not have transport स्कूल दूर था और यातायात का साधन नहीं था

() I had to work at home, helping out my parents. मुझे घर पर काम करना पड़ता था, माता पिता की मदद के लिए

() I started to work outside from home. मैंने घर के बाहर काम करना शुरू कर दिया था

() I did not want to study. मैं पढ़ना नहीं चाहता था

() I have started my own business. मैंने अपना व्यापार शुरू कर दिया था

() I came to Delhi to search for a job. मैं काम की तलाश में दिल्ली आ गया

Any other reason: कोई अन्य

कारण _____

Do you personally believe that education qualification can give you good opportunities in your life? Why? क्या आप व्यक्तिगत रूप से जानते हैं की शैक्षिक योग्यता आपको जीवन में बेहतर अवसर दे सकती है? क्यों?

In case you did not have the opportunity to study. What would you like to study and why? अगर आपको पढ़ने का अवसर नहीं था, आप क्या पढ़ना चाहते और क्यों? _____

E. Religious Aspects धार्मिक पहलू

Religion: धर्म

() Hinduism हिन्दू () Isla इस्लाम () Christian ईसाई () Jain जैन () Buddhism बुद्ध () Sikhism सिख Any other: कोई अन्य:

Tribal religion: जनजातीय धर्म

In case you are a Christian, how did you become to be a Christian believer? अगर आप ईसाई हैं तो आप कैसे ईसाई बने

Have you ever confessed? क्या आपने कभी गलती मानी है () yes हाँ () not नहीं

How often do you confess? कितनी बार आप गलती मानते हैं _____
For whom do you usually confess? आप किसके सामने गलती मानते हैं (Priest/ God) _
पुजारी/भगवान् _____

Have you ever participated on Christian rituals? If yes, in which rituals have you participated? क्या आपने कभी ईसाईओं के रिवाजों में भाग लिया है? अगर हाँ तो किस रिवाज में आपने भाग लिया है

Have you ever done catechesis? क्या आपने कभी कतेचेसिस किया है? () yes हाँ () not नहीं

Do you get yourself involved in all the activities organized by the church? Which kind of activities do you usually enrolled yourself? क्या आप चर्च के द्वारा आयोजित सभी क्रियाकलापों में सम्मिलित रहते हैं? किस प्रकार के कामों में आप प्राया आपने आपको नामांकित करते हैं

Does the Catholic Church contribute for your life? In which sense? क्या कैथोलिक चर्च आपके जीवन में योगदान करता है? किस तरह से

Beyond the Church, is there any other institution which is helping you in Delhi? चर्च के अलावा कोई क्या कोई और संस्था आपकी सहायता करती है दिल्ली में

How the Catholic Church has been helping your community in your town? कैथोलिक चर्च
किस प्रकार से आपके कस्बे में आपके समुदाय की सहायता कर रहा है

D. Profession/ Occupation पेशा/व्यवसाय

Occupation in Delhi: व्यवसाय दिल्ली में
Last Occupation in your village/ town/ district/ city: पिछला व्यवसाय आपके गांव /कस्बा/ जिला /शहर
Why did you come to Delhi? आप दिल्ली क्यों आये
What was your age when you came to Delhi? आप जब दिल्ली आए आपकी उम्र क्या थी
For how long have you been working in Delhi? आप दिल्ली में कब से काम कर रहे हैं
For how long have you been working at the same job? आप कितने समय से यही काम कर रहे हैं
How much is your currently salary? आपका इस समय वेतन कितना है
Do you consider your job important? Why? क्या आप अपने काम को आवश्यक मानते हैं ?क्यों
<hr/> <hr/> <hr/>
Which of the following best describes your future career plans? निम्नलिखित में से कौन आपकी भविष्य की कैरियर योजनाओं का सबसे अच्छा वर्णन करता है?
() Retire or leave your present employment. सेवानिवृत्त अथवा अपने वर्तमान काम को छोड़ना
() retire or leave your present employment within 1-2 years. सेवानिवृत्त अथवा अपने वर्तमान काम को छोड़ना 1-2 वर्ष में
() retire or leave your present employment within 3-5 years. सेवानिवृत्त अथवा अपने वर्तमान काम को छोड़ना 3-4 वर्ष में
() leave your present employment to get married. विवाह करने के लिए अपने काम को छोड़ना
() No plans to leave the present employment. अपने वर्तमान काम को छोड़ने की कोई योजना नहीं है
() Study and search for another job in another area. अध्ययन करना और दूसरे काम की खोज करना किसी दूसरे क्षेत्र में
() Any other: _ कोई अन्य
<hr/>

<hr/> <hr/>

F. Relação com o grupo Gharelu Sahayaka Sanstha घरेलू सहायक संस्था से रिश्ता

1. How have you become part of the GhareluSahayakaSanstha?

कैसे आप घरेलू सहायक संस्था का हिस्सा बने

<hr/> <hr/>

2. For how long have you been participating in the group? कितने समय से आप इस समूह में हिस्सा ले रहे हैं

<hr/> <hr/>

3. In which way the group has been contributing for your personal and professional life? किस तरह से समूह आपकी व्यक्तिगत और व्यावसायिक जिंदगी में योगदान दे रहा है

<hr/> <hr/>

APÊNDICE B

CONSENT FORM FOR PARTICIPATION IN RESEARCH

Title of the Project: The meaning and the experience on Tribal female workers Organization in South of Delhi

Investigator: Ms. Mayane Haushahn Bueno, MPhil Student
Post-Graduation Program in Social Anthropology (PPGAS/UFRGS), Brazil

Supervisor: Dr. Carlos Eduardo Valente Dullo (Post-Graduation Program in Social Anthropology (PPGAS/ UFRGS), Brazil.

Dr. Nilika Melhota Center for the Study of Social Systems, (JNU), India.

Institution: Post-Graduation Program in Social Anthropology (MPhil/PPGAS), Institute of Philosophy and Human Sciences (IFCH), Federal University of Rio Grande do Sul (UFRGS/Brazil)

1. Purpose of the Study/ Background

Mayane Haushahn Bueno, MPhil Student of Post-Graduation MPhil Program in Social Anthropology (PPGAS), Institute of Philosophy and Human Sciences (IFCH), Federal University of Rio Grande do Sul (UFRGS/Brazil) is conducting a research study to help understand the social organizational processes of Advasi women in Delhi as domestic workers. The study is being funded by The National Council for Scientific and Technological Development (CNPq) which is a foundation linked to the Ministry of Science and Technology (MCT), to support Brazilian research. You are requested to participate in this study because you have been attending the meetings of the Gharelu Sahayika Sanstha on Sundays and you work as a domestic worker in Delhi. You are also a member of a social network we have befriended and which we want to document as a special case-study of how Advasi women as domestic workers in Delhi deal with their struggles on everyday life, and how the Catholic Church has been supporting the female workers. We want to document the meetings, events, and celebrations you attend, especially with respect to the condition of tribal women domestic workers in Delhi.

2. Study Procedures

- 1) If you agree to be in this study the following will occur: Ms. Mayane Haushahn Bueno will spend time with you and talk to you about your everyday life. If you agree some of these conversations will be tape-recorded and with your permission you may also be photographed and videotaped.
- 2) Ms. Bueno will be visiting you on a regular basis, or accompany you during your work day and on Sundays.

3) Some of our conversations will include discussions of your daily routine, relationship with employers, personal choices and aspirations, relationship with the Catholic Church, schooling and past experiences.

3. Risks

Standard precautions will be taken during the end while collecting the data. We understand that all the information given by the women utmost care needs to be taken during the procedure. Please understand that information gathered from your meetings, and any other event, conference, seminar, activity will be extremely important to understand how the tribal female workers have been living and how they get the support from the Catholic Church to empower and seek better conditions of livelihood in Delhi. This will not only help the women who are employed in Delhi. It will ensure that the jobs they are getting are well paid and the kind of work they are doing is giving them the possibility of empowering themselves, professionally and personally.

4. Benefits from the Study

There will be no direct benefit to you for participating in this study. However, the information that you provide may help anthropologists better understand how to develop outreach programs to understand the situation of tribal females once they migrate to big cities seeking a better way of living. Further, this study has an innovative approach for being headed in interplay between the anthropological perspectives of the global South (Brazil- India) relationship.

5. Financial incentives for Participation

You will not be paid any form of incentive to participate in this study and also you will not be charged

6. Authorisation to publish results, Privacy and Confidentiality

The results of this study may be published for public interest and scientific purpose of MPhil studies in Social Anthropology. However, your name will not be identified and confidentiality of the data will be maintained. Only Ms. Mayane Haushahn Bueno, MPhil student of Social Anthropology, Federal University of Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brazil, and Supervisor, Dr. Carlos Eduardo Valente Dullo Professor of Social Anthropology, Federal University of Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brazil will have access to the data. In case of clarification you may contact Ms. Mayane Haushahn Bueno, mobile No: +91 8905872358 (India), +55 54999104368 (Brazil), E-mail ID: mayanebuenoh@gmail.com. If you have any questions about this study or need any information regarding your right to participate in the study you may please contact Dr. Carlos Eduardo Valente Dullo, Professor of Social Anthropology (UFRGS) and Supervisor for this study, mobile No: +55 5198700022 (Brazil), E-mail ID: edudullo@gmail.com; eduardo.dullo@ufrgs.br

7. Alternatives to Participation in the Study

Your participation in this study is completely voluntary. You may withdraw from the study at any time for any reason.

Consent Statement:

I have read the information given above. It has been given to me in vernacular language. All the information regarding this study has been provided to me and I have understood the same. I have been given the opportunity to ask questions and got appropriate answers. I give my consent voluntarily without any force/pressure for participation in this study.

If you agree to participate please sign below.

Participant Name (printed): _____

Participant Name (signature): _____

Date: _____

Name of investigator: _____

Signature of investigator: _____

Date: _____

Name of witness: _____

Signature of witness: _____

Date: _____