

## Les numéros / "Métissages". Conflits épistémologiques, sociaux et culturels aux Amériques et aux Caraïbes

### « Leitura sobre o hinduísmo caribenho : etnografia e história »

**Marcelo Moura Mello**

#### Résumé

Les approches anthropologiques sur les pratiques religieuses hindoues dans la Caraïbe britannique ont souvent recours à des tropes historiques, aux rapports de pouvoir inégaux, aux héritages coloniaux, aux processus de fusion, de créativité, aux écarts socioculturels, et aux relations interethniques entre les populations d'origine européenne, africaine et indienne, pour situer l'émergence, les transformations et le format de ces pratiques. Le texte reconstitue les emphases de la bibliographie spécialisée autour des processus historiques de fusion et l'émergence d'obédiences religieuses hindoues dans la Caraïbe britannique, en particulier en Guyane (anciennement Guyane Anglaise), en présentant les lignes directrices des débats sur « l'hindouisme caribéen », ainsi qu'en suggérant des programmes de recherche complémentaires de la vie religieuse indo-caribéenne.

#### Abstract

Anthropological approaches about Hindu religious practices in the British Caribbean often resort to historical tropes, unequal power relations, colonial legacies, processes of fusion, creativity, socio-cultural distancing, and interethnic relations between populations of European, African and Indian origin to situate the emergence, transformations and shape of these practices. The paper reconstructs the emphasis of the specialized bibliography on the historical processes of fusion and emergence of Hindu religious trends in the British Caribbean, especially in Guyana (formerly British Guiana), presenting the main lines of the debates on "Caribbean Hinduism", as well as suggesting alternative research agenda about Indo-Caribbean religious life.

#### Resumo

Abordagens antropológicas sobre práticas religiosas hindus no Caribe Britânico recorrem, não raro, a *tropos* históricos, relações desiguais de poder, legados coloniais, processos de fusão, criatividade e distanciamento sociocultural e às relações interétnicas entre populações de origem europeia, africana e indiana para situar a emergência, as transformações e o formato dessas práticas. O texto reconstitui as ênfases da bibliografia especializada acerca dos processos históricos de fusão e emergência de vertentes religiosas hindus no Caribe Britânico, em especial na Guiana (antiga Guiana Inglesa), apresentando as linhas-mestras dos debates sobre o "hinduísmo Caribenho", além de sugerir agendas de pesquisas complementares acerca da vida religiosa indo-caribenha.

Reflexões antropológicas sobre práticas religiosas indo-caribenhas recorrem, não raro, a *tropos* históricos, relações desiguais de poder, legados coloniais, processos de fusão, criatividade e distanciamento sociocultural, e às relações interétnicas para situar a emergência, as transformações e as dinâmicas de pertencimento religiosas entre descendentes de indianos no Caribe. Este texto <sup>(1)</sup> debruça-se sobre as ênfases da bibliografia especializada sobre os processos históricos de fusão e emergência de vertentes religiosas hindus no Caribe Britânico <sup>(2)</sup>, com enfoque especial no caso guianense. Além de tratar das linhas-mestras dos debates em torno de vertentes hindus, apontam-se as limitações de modelos sociocêntricos, os quais tendem a privilegiar mais formas de integração de práticas religiosas a formações sociais e menos as concepções, interesses e visões de mundo dos sujeitos das pesquisas.

Meu objetivo não é revisar exaustivamente os estudos sobre descendentes de indianos no Caribe (para um panorama interessante, embora desatualizado, consulte-se Vertovec, 1991) ou de discutir a rentabilidade, ou não, da aplicação do conceito de crioulização para tratar das dinâmicas culturais de descendentes de indianos no Caribe (ver Munasinghe, 2006). Os objetivos aqui esboçados são mais modestos. Focalizando o que se chamou de hinduísmo caribenho, sustento que o viés histórico incorporado a vários estudos de cunho etnográfico consiste em um contraponto tanto a abordagens culturalistas ? no limite, retencionistas ? quanto a pressupostos arraigados acerca de descendentes de indianos no Caribe, dentre os quais a resistência de integração de indo-caribenhos às sociedades acolhedoras, a lealdade professada à Índia e a resiliência cultural desse grupo (Cf. Khan, 2001) <sup>(3)</sup>. Desse modo, houve avanço ao se situar, em seus respectivos contextos, práticas de segmentos populacionais que tendiam a ser considerados como apartados, isolados, ou mesmo exóticos. Tal avanço se deu por meio do destaque conferido às condições que concorreram para o desenvolvimento histórico de formas e práticas religiosas, como as influências da

plantation, da

Entretanto, o acento nos processos de produção e mudança cultural tende a negligenciar as relações estabelecidas pelas pessoas com o passado, desviando a atenção das formas autóctones de consciência de estar e se tornar no tempo (Cf. Palmié ; Stewart, 2016). Práticas religiosas tendem a ser vistas, meramente, como resultantes de transfigurações, intercâmbios e influências macrocontextuais, de modo que não se problematiza o pressuposto segundo o qual religiões podem ser representadas, classificadas e enumeradas como entidades discretas (Cf. Palmié, 2013). Ao mesmo tempo, a necessidade de fundar crenças, rituais e cosmologias em níveis de análise que podem ser considerados como ?verdadeiramente reais? (Cf. Ambranson ; Holbraad, 2014) é presumida. Em decorrência, pouca atenção é conferida à esfera ritual (antídoto um tanto excessivo a viéses culturalistas) e aos próprios conceitos locais relativos à religião, a processos temporais e aos entendimentos nativos sobre transações, transformações e trocas.

Nas próximas páginas apresento elementos acerca da migração de trabalhadores contratados da Índia para o Caribe e, em seguida, volto a atenção para os elementos centrais dos estudos acerca de vertentes hindus no Caribe britânico. Por fim, as últimas páginas propõem deslocamentos às preocupações dominantes da bibliografia especializada, sugerindo planos investigativos complementares.

## O trabalho contratado (*indentured labour*)

A transplantação de indianos para o Caribe fez parte de uma ampla dispersão global de trabalhadores asiáticos no século XIX. Em busca de melhores condições de vida, homens e mulheres da Índia deslocaram-se, em massa, no interior do subcontinente, com as imigrações para o exterior sendo uma extensão e um transbordamento das migrações internas (Look Lai, 1993, p. 26). Da Índia, milhões de indivíduos partiram para o Sri Lanka, Mianmar, Cingapura e Malásia, no sudeste asiático ; para as Ilhas Maurício, La Réunion e Madagascar, no Índico ; Fiji, no Pacífico ; e para a África do Sul, Quênia, Uganda e Tanzânia, na África Oriental.

No Caribe, indianos, na condição de trabalhadores contratados, foram recrutados para trabalhar nas plantações de açúcar da Guiana, de Trinidad e Tobago, do Suriname, da Martinica e de Guadalupe e, em menor medida, da Jamaica, de Saint Vincent, Granada e Saint Lucia, países onde a imigração indiana foi descontínua e em menor proporção <sup>(4)</sup>. No caso da Guiana, quase 240.000 trabalhadores da Índia imigraram para o país entre 1838 e 1917 (Roberts ; Byrne, 1966). De acordo com Smith (1959, p. 36), mais de 85 % deles provinham das Províncias Noroestes (atualmente, Uttar Pradesh) e de Bihar, no norte, enquanto homens e mulheres do sul do subcontinente teriam representado menos de 10 % da mão de obra contratada <sup>(5)</sup>. Ainda segundo Smith (1959, p. 39), 83 % dos imigrantes eram hindus e cerca de 16 % eram muçulmanos ? cristãos representavam apenas 0,1 % desse contingente. Em termos de ocupação, mais de 70 % dos imigrantes era de castas baixas ou desempenhava funções relacionadas à agricultura e ao artesanato na Índia, enquanto quase 14 % eram brâmanes.

Os contratos firmados com os trabalhadores estabeleciam, em geral, a realização de serviços por cinco anos, cabendo aos plantadores fornecer alimentação, cuidados médicos, alojamento e remuneração. Ao término desse prazo, aos trabalhadores era facultado ou receber uma quantia por seus serviços ou renovar o contrato por mais cinco anos, o que lhes garantia uma passagem gratuita de retorno à Índia.

Em uma formulação já clássica, Hugh Tinker (1993 [1974]), enfocando a experiência de trabalhadores

indianos nas Ilhas Maurício, definiu o sistema de trabalho contratado como uma nova forma de escravidão ? ver, entretanto, as ponderações de Allen (2012) acerca dessa proposição. Tinker, assim como outros historiadores, investigou os movimentos de continuidade e descontinuidade entre escravidão e emancipação em múltiplos planos. Se, de um lado, a escravidão legal foi varrida, por outro lado o *indentured labour* em muito se assemelhava a regimes forçados de trabalho. Os contratados recebiam um valor irrisório por seus serviços, eram obrigados a cumprir jornadas de trabalho extenuantes, não dispunham de atendimento médico adequado, viviam em extrema miséria, habitavam locais insalubres e tinham liberdade de movimento restrita (Look Lai, 1993, p. 70 ; Rodney, 1981, p. 39).

Look Lai (1993, p. 87) insere a dispersão de indianos no Caribe Britânico em três grandes fases : um período inicial experimental, entre 1838-1851, marcado por irregularidades e incertezas quanto ao esquema imigratório ; subsequentemente, uma fase de imigração multirracial, entre 1851-1870, na qual a Índia era a maior, mas não a exclusiva, fonte de trabalho contratado ; e, por fim, uma fase final, a partir de 1870, caracterizada pelo recrutamento de trabalhadores exclusivamente na Índia. No caso da Guiana, 12.770 indianos aportaram na então colônia no primeiro período, 62.277 no segundo e 161.141 no terceiro.

Os arquitetos e patrocinadores do *indentured labour* consideravam os indianos mão de obra transitória, ansiosa por retornar a sua terra mãe tão logo fosse possível (Look Lai, 1993, p. 217). Na prática, a maior parte dos contratados permaneceu no Caribe (Roberts ; Byrne, 1966). Em um curto espaço de tempo, a proporção desse segmento populacional na Guiana saltou de 6 % em 1851 para mais de 38 % em 1891 (Bisnauth, 2000, p. 20), dando um perfil sociocultural completamente diferente a então colônia ? algo semelhante sucedeu em Trinidad e Tobago.

Em ambas colônias, aqueles que provinham do sul da Índia passaram a ser conhecidos como Madrasis, sendo considerados, desde a era colonial, como um agrupamento muito distinto dos norte-indianos. O contraste entre indianos do norte e do sul, já existente na Índia, foi reforçado pelas autoridades coloniais, que viam os Madrasis com maus olhos (Bisnauth, 2000, p. 43-44 ; Look Lai, 1993, p. 146). Originários de distritos onde se falava tâmil ou télugo (duas línguas dravidianas), os Madrasis também não eram bem quistos por seus pares do norte, para quem a cor de pele mais escura, a língua e os costumes daqueles eram tomados como sinais de inferioridade e de pertencimento às castas baixas (Mangru, 1987, p. 122). Esses dados são relevantes até hoje, pois a procedência regional dos antepassados é, contemporaneamente, um importante marcador entre os indo-guianenses, que se distinguem, em termos de origem, hábitos e costumes, entre norte-indianos e Madrasis. No que concerne a filiações religiosas, há um contraste marcado no âmbito das vertentes hindus existentes na Guiana, como será visto a seguir.

## Hinduismo caribenho : ortodoxias e heterodoxias

A partir desse panorama histórico, volto-me às ênfases da bibliografia especializada sobre o hinduísmo indo-caribenho. Há um consenso difundido de que no Caribe, em virtude das condições do *indentured*, o sistema de castas erodiu, impactando sobremaneira as práticas culturais indianas, inclusive religiosas <sup>(6)</sup>. Nas plantações, as noções relativas à pureza ritual, aos tabus e às transações rituais reconfiguraram-se, na medida em que grupos e indivíduos vinculados a tradições religiosas distintas conviveram lado a lado (Bisnauth, 2000, p. 51-52 ; Jayawardena, 1966, p. 224 ; Look Lai, 1993, p. 125 ; Laurence, 1994, p. 279 ; Moore, 1977, p. 98-99 ; Munasinghe, 2004, p. 71 ; Smith ; Jayawardena, 1996[1967], p. 121).

Como se antevê a partir do caso guianense (Smith, 1962, p. 111 ; Singh, 1993, p. 15), a institucionalização do hinduísmo, assim como do islamismo, é um fenômeno relativamente recente, sendo diretamente tributária do deslocamento de trabalhadores com contratos encerrados das plantações para vilarejos etnicamente homogêneos, sobretudo após 1890, e das trocas estabelecidas com a Índia a partir da mesma época. Inicialmente, os rituais hindus se davam em âmbito doméstico, sem a celebração de festivais. Em 1870, uma comissão do governo computou a existência de apenas dois templos hindus e de nenhuma mesquita em toda a colônia. Passadas duas décadas, um novo levantamento, concluído em 1891, contabilizou 33 templos hindus e 29 mesquitas (Laurence, 1994, p. 251-253).

O crescimento de templos hindus e de mesquitas nesse curto espaço de tempo coincidiu com a expansão de missões cristãs na colônia. Especificamente entre os indianos, práticas de missão foram iniciadas por metodistas em 1852 e por anglicanos em 1861. A Igreja Presbiteriana Canadense, cujo esforço de conversão de indianos logrou certo sucesso em Trinidad e Tobago, se estabeleceu na Guiana somente na

década de 1880, sem atingir os mesmos resultados obtidos em Trinidad, embora tenha tido uma inserção razoável na comunidade indiana (Jayawardena, 1966, p. 225 ; Laurence, 1994, p. 268). Segundo Jayawardena (1966, p. 211) e Look Lai (1993, p. 259), sete décadas após a fundação dessas congregações cristãs, mais de 90 % dos indianos permaneciam adeptos às suas religiões tradicionais na Guiana.

No que concerne às práticas religiosas, uma tônica comum a vários estudos é a de tratar do que Jayawardena (1963, p. 228) chamou de "universalização das tradições religiosas" (hindus e muçulmanas) entre os imigrantes, processo que teria resultado na estandardização de crenças e práticas, na minimização das diferenças entre elas e, especificamente em relação ao hinduísmo, em sua reinterpretação para adequá-lo às condições de vida da nova sociedade (Jayawardena, 1963, p. 231-233). Um dos empreendimentos de maior fôlego sobre a história do hinduísmo no Caribe, a partir do caso guianense, é, justamente, o artigo escrito por Jayawardena três anos após a publicação de *Conflict and Solidarity in a Guianese Plantation*, uma das primeiras monografias sobre populações indo-caribenhas sustentada em sólido e longo trabalho de campo (Jayawardena, 1963). Ao discutir os efeitos do *indentured* nas mudanças da esfera religiosa indiana, Jayawardena tratou de alguns aspectos do desenvolvimento do hinduísmo na Guiana :

*The content of belief and ritual, especially among the Hindus, has undergone considerable change. These changes were associated with the integration of the immigrants into Guianese society. The religions of the homeland became media through which group solidarity was fostered during the difficult decades of initial contact with the host society. Subsequent changes in both belief and ritual were associated with a change in values necessary for complete assimilation into creole (Guianese) culture, and for the adoption of its prestigious forms of behaviour. (Jayawardena, 1966, p. 212)*

Os imigrantes não eram um grupo homogêneo, consistindo, antes, em um agregado com filiações religiosas muito diversificadas. O processo de absorção desse contingente populacional à sociedade acolhedora, profundamente modificada após a abolição da escravidão negra em 1834 nunca foi retilíneo, na medida em que houve um constante afluxo de trabalhadores recém-chegados da Índia por décadas. Segundo o autor, a economia baseada em plantações de açúcar, o sistema político oligárquico, a concentração do prestígio e da riqueza nas mãos dos plantadores brancos e a incorporação gradual de mulatos e negros ao que chamou de sistema de estratificação social são o pano de fundo da absorção dos indianos ao país. Em um sistema social no qual o prestígio progressivamente se definiu em vista do nível de conformidade às normas e aos valores ingleses, os indianos ocuparam um lugar marginal, inclusive na hierarquia de cor. Ademais, as condições do *indentured* e a vida nas plantações os isolou do restante da sociedade (Jayawardena, 1966, p. 221-223). Um fator fundamental para esse alijamento era a própria "cultura desviante" (termos do autor) dos indianos. Pouco fluentes no inglês, trajando vestes tradicionais e praticantes de religiões definidas como pagãs, estereótipos sobre a cultura indiana, tida como inferior e atrasada, se disseminaram entre todos os setores da sociedade.

Segundo o antropólogo de origem cingalesa, com a progressiva integração à sociedade guianense e à medida que oportunidades de mobilidade social, influenciadas por vantagens de se aderir à cultura inglesa, se apresentaram, a "crioulização" dos indianos, que não foi forçada por nenhum organismo oficial, ganhou terreno. Assim, a experiência de vida nas plantações e os contatos com outros grupos e instituições resultou na crioulização de diversos aspectos da cultura indiana. Entretanto, esse processo não foi repentino, nem resultou em completa mudança, pois a integração à sociedade guianense fomentou, concomitantemente, o desejo de preservar alguns aspectos da cultura como base da identidade e unidade grupal. E a religião foi, segundo Jayawardena (1966, p. 225), um dos aspectos da "cultura tradicional" que resistiu às pressões da crioulização, em especial à conversão ao cristianismo, tornando-se um importante mecanismo de promoção da solidariedade social.

Na visão de Jayawardena, frutos desse "desejo" termo esse empregado de modo vago foram a criação de vários templos hindus em curto espaço de tempo, o recrudescimento de festivais comunitários e a mobilização de brâmanes em torno da disseminação de cânones rituais e doutrinários pretensamente ortodoxos e fiéis às escrituras clássicas hindus. Hindus, sob a liderança de brâmanes, patrocinaram a vinda de missionários da Índia, pregaram a observância ao *Sanatan Dharma* (a eterna verdade, em tradução literal) e formaram uma organização nacional, o Conselho de Pandits, em 1927. Esses esforços convergiram na formação de um hinduísmo mais amplo e universalista, o qual condenou as práticas associadas a castas baixas, como o sacrifício de animais e a possessão (Jayawardena, 1966, p. 228-229).

Com o tempo, *Sanatan Dharma* se tornou uma denominação religiosa, congregando a maior parte dos hindus na Guiana, em Trinidad e Tobago e no Suriname. Na visão de Jayawardena (1966, p. 230-232), as doutrinas e cerimônias difundidas pelo *Sanatan Dharma* tornaram-se a base ideológica da consciência

grupal e da solidariedade grupal indiana, embora se caracterizassem, em alguma medida, por tentativas de tornar o hinduísmo aceitável à religião dominante, o cristianismo. Em resumo, os valores propagados por brâmanes se estenderam para além do domínio religioso, conformando o próprio senso identitário de indo-caribenhos.

Jayawardena não foi o único a chamar a atenção para o surgimento de um hinduísmo relativamente padronizado que se reivindicava bramânico e ortodoxo. Steven Vertovec destacou, em diversos textos, que no Caribe como um todo o hinduísmo, reivindicando uma origem norte-indiana e sânscrita, se transformou no que chamou de "religião unitária", ou seja, um complexo uniforme, uma tradição religiosa condensada, além de ter se tornado uma "religião étnica", um critério de pertença fundamental para especificar o grupo étnico indo-caribenho (Vertovec, 1993, p. 180 ; 1994, p. 135 ; 2001, p. 285-289). As razões apontadas por Vertovec para essa suposta homogeneização são semelhantes àquelas destacadas por Jayawardena, embora o antropólogo trinidadiano dê maior destaque ao papel dos brâmanes nesse processo, que teriam, desde as últimas décadas do *indentured*, monopolizado, ritual e liturgicamente, o conhecimento, o ofício e a transmissão da doutrina hindu. Com a atenuação do sistema de castas criaram-se as condições para a emergência de um hinduísmo mais inclusivo (Vertovec, 1994, p. 135 ; 2001, p. 285).

O pressuposto subjacente a essas ideias provém de um artigo escrito poucos anos antes, no qual a evolução do hinduísmo caribenho foi interpretada como resultante do que se chamou de "etnicização da religião sob liderança bramânica" (van der Veer ; Vertovec, 1991, p. 149), fenômeno esse que teria se dado em Trinidad e Tobago, no Suriname e na Guiana (7). Nesse artigo, ambos os autores se propuseram a demonstrar como práticas e ideais religiosos se tornaram autorizadas, enquanto outras foram rejeitadas ou estigmatizadas, em meio à criação de uma ideologia e de uma organização religiosa vis-à-vis configurações sociais, políticas e culturais. Resumidamente :

*Eventually the Brahman priest took on functions much like that of a Christian parish priest ; visiting homes, providing religious instruction, settling disputes, and so on. But, by far, they came to emphasize ritual aspects of Hinduism at the expense of spiritual, devotional, and aesthetics ones. Through their monopoly on ritual knowledge and guarded access to ritual texts, Brahmans multiplied their functions to serve simultaneously as teachers and spiritual guides (gurus), family priests, temple priests, ritual specialists, funeral priests, astrologers, healers, exorcists, and even practitioners of black magic. This process of gaining multiple roles was facilitated by, and led to ultimate instances of, the removal of internal differentiation within Brahman category. (van der Veer ; Vertovec, 1991, p. 156-157)*

Daí a tese segundo a qual um elemento central do hinduísmo caribenho é sua "bramanização" (Vertovec, 1994, p. 135), visão referendada, em sua essência, por outros acadêmicos (Burg & Veer, 1986, p. 517-518 ; Hoefte, 1998, p.164 ; McNeal, 2003, p. 227) e não muito distante daquilo propugnado por Smith e Jayawardena (1959, p. 331) anos antes, que viram o hinduísmo ortodoxo do Sanatan Dharma no Caribe como o resultado da emergência de uma hegemonia bramânica institucionalizada no início do século XX. Mais recentemente, Paul Younger sintetizou essa discussão e afirmou que os brâmanes se arrogaram o papel de líderes religiosos da comunidade indiana como um todo, unindo-se a despeito das antigas identidades de casta (Younger, 2010, p. 76). Em sua visão :

*The leadership the Brahmans offered the Indian community was fairly secular in nature. They were not the kind of Brahmans who worked in temples in India, and they were not interested in the ritual detail the South Indian pujaris [isto é, sacerdotes] were so careful about, nor did they know anything about the trance phenomena and states of possession on which the South Indians centered their worship. Their initial focus might almost be described as a political one, as they challenged the missionaries and provided the Indian community with an "imagined" identity. (Younger, 2010, p. 77)*

Todos os pesquisadores citados acima não desconsideram a existência de outras vertentes hindus no Caribe, como o Arya Samaj (8), movimento religioso que enviou missionários ao Caribe a partir de 1890 e se opôs ferrenhamente aos princípios propagados pelo *Sanatan Dharma* (Jayawardena, 1966, p. 233 ; Rauf, 1974, p. 98 ; Younger, 2010, p. 80-85). De todo modo, deu-se destaque à constituição da hegemonia do que viria a ser chamado de hinduísmo bramânico sanatanista, o qual teria se consolidado por meio da dissociação de práticas consideradas moralmente suspeitas e/ou atreladas às castas baixas, como o sacrifício de animais e a possessão espiritual. Assim, o culto a divindades populares entre castas baixas do norte da Índia, como Bhavani e Parmeshwarie, foi insistentemente estigmatizado pelas lideranças sanatanistas, cujo corolário das tentativas de distanciamento de ritos considerados atrasados foi a imputação de tais práticas aos *Chamares* (membros de castas baixas do norte da Índia que trabalhavam com carcaças e couro animais) e aos *Madrasis* do sul da Índia (Jayawardena, 1966, p. 128 ; Kloß, 2016, p. 87-90 ; McNeal, 2003, p. 227-236 ; Vertovec, 1993, p. 180 ; Younger, 2010, p. 76-77). Um livro



recente reafirma os contornos básicos desse processo :

*In their search for legitimacy and the gradual forging of a respectable orthodox Hinduism, the larger Caribbean Hindu community? or at least a significantly influential group among them? internalized values espoused by colonial elites and adopted them as their own moral terms of reference. Significantly, this orthodoxy has sought to dissociate itself from religious modalities that smack of morally suspect, primitive practices such as blood sacrifice and trance performance, or that fall under the aegis of a seemingly undomesticated, independent, female goddess. Where the elimination of these has not been feasible, the strategy seems to have been to marginalize them as low practices connected with the darker-skinned Madrasi legacy. (McNeal, 2011, p. 72)*

Com efeito, embora hierarquias e rivalidades já existissem na própria Índia, especialmente entre muçulmanos e hindus e entre indianos do norte e do sul, é importante notar, como bem lembra Khan (2004, p. 41), que nas plantações caribenhas a diversidade do subcontinente foi reduzida a poucas categorias contrastivas, como Calcutá/Madras, norte/sul, dócil/selvagem, ilustrado/supersticioso. Assim, a diversidade linguística, regional e religiosa dos imigrantes indianos foi reduzida a poucas categorias identificadoras selecionadas (Khan, 2012, p. 36). Ao longo dos anos, esses contrastes enraizaram-se em locais como Trinidad e Tobago e Guiana, assumindo novos contornos e significados.

Guardadas as significativas diferenças entre os projetos de Khan, McNeal, Vertovec e Younger, cujas publicações tratam de vários outros problemas, não se deve ignorar as razões de os quatro autores se preocuparem, em maior ou menor medida, com as transformações históricas do hinduísmo no Caribe, bem como com seu processo de institucionalização e homogeneização.

Em primeiro lugar, a constatação de Jayawardena (1968, p. 444), baseada em seu trabalho de campo na Guiana, de que ao longo dos anos formou-se um hinduísmo inclusivo e universalista foi problematizada porque um dos avessos disso foi a estigmatização do que se chamou de práticas religiosas populares hindus, de modo que um conjunto muito diversificado de práticas e crenças situava-se, por assim dizer, nas bordas do hinduísmo caribenho oficial (McNeal, 2011, p. 8 ; Vertovec, 1994, p. 122-124 ; Younger, 2010, p. 76).

Ao mesmo tempo, tomou-se o cuidado de não conceber práticas populares hindus como apartadas ou contidas em si mesmas. A bibliografia especializada indica um movimento de mão dupla entre associações, identificações, paralelismos e equivalências de práticas rituais, que se moldaram mutuamente pela troca de perspectivas entre indianos originários do norte e do sul da Índia, de sorte que práticas religiosas originadas no sul da Índia, como o culto à deusa Kali, teriam transcendido associações linguísticas e regionais originais (Stephanides ; Singh, 2000, p. 15). Com isso, o panteão de divindades existentes nos templos *Madrasis* tornou-se único, com a presença tanto de divindades associadas ao norte quanto ao sul do subcontinente.

McNeal (2011, p. 70), por seu turno, considera importante especificar o que denomina de origens híbridas e heterogêneas do culto à Kali, evitando associá-lo exclusivamente aos *Madrasis*. O autor não nega a influência desses últimos nos rituais hindus em Trinidad marcados pela possessão espiritual, conquanto condene o que denominou de ?reduccionismo mistificador da ideologia Madrasi?, alheia ao caráter complexo dessa influência. Em sua visão :

*Specifying the heterogeneous and hybridized origins [...] is important because it has most often been attributed to the low-caste, dark-skinned Madrasi [sic] emigrants from south India alone. This local origin ideology seems to reflect a scapegoating impulse in relation to the vested interests of an emergent twentieth-century, respectable Hindu orthodoxy [?] This ideology of Kali Puja?s origin derives some of its biased historical force from anti-Madrasi prejudice prevalent among nineteenth-century planters. Yet more importantly, it was a product of the larger Hindu community?s project of forging an orthodox or official Hinduism in response to critical Christian currents within colonial society that saw Indian religion as heathen idolatry. (McNeal, 2011, p. 70)*

Os elementos para substanciar a crítica a essa ideologia recebem atenção especial, de modo mais ou menos direto, em um longo trecho de seu livro (McNeal, 2011, p. 163-221), no qual o autor propõe uma visão histórica mais nuançada que leve em conta ao menos quatro fatores : 1) há evidências de que no período colonial Kali não era uma deusa periférica em Trinidad ; 2) a ênfase dos praticantes no caráter Madrasi do culto deve ser analisada à luz do contexto atual, ao invés de ser tomada enquanto indicador de qualquer continuidade cultural ; 3) O fato de Kali ter se tornado o lócus de convergência de tradições

rituais marginalizadas atestaria sua importância para os hindus na longa duração ; 4) Ao longo dos anos, os templos de Kali reconfiguraram e incorporaram práticas originadas no norte da Índia.

Do exposto acima, um segundo ponto deve ser destacado nos estudos citados : coloca-se em xeque a associação um tanto espontânea entre religião e cultura/identidade, tônica comum às primeiras publicações sobre as populações indo-caribenhas surgidas nas décadas de 1960 e 1970 (Horowitz, 1963 ; Horowitz & Klass, 1961 ; Klass, 1961 ; Rauff, 1974 ; Schwartz, 1965 ; Singer ; Aranetta, 1963), que preocuparam-se sobretudo em demonstrar como práticas e identidades religiosas foram, e continuavam a ser, fundamentais para a perpetuação da distintividade cultural desses grupos. Esses estudos, muitos dos quais duramente criticados por Nevadomsky (1982), trataram, basicamente, da persistência cultural e dos níveis de integração de indianos com as sociedades das quais faziam parte.

A ênfase deslocou-se, então, para a compreensão de como práticas religiosas das populações indo-caribenhas, tanto de muçulmanos quanto de hindus, se tornaram marcadores identitários e étnicos ao longo do tempo. A religião não poderia ser tomada, então, como metonímia da cultura, traço cultural ou bastião da distintividade de indo-caribenhos em relação a outros segmentos étnicos. Ao invés disso, tanto as filiações religiosas quanto as práticas rituais e os princípios doutrinários eram produto de transformações históricas e da ação recíproca entre, de um lado, a adesão e, de outro, o questionamento de indo-caribenhos aos valores dominantes das sociedades acolhedoras.

Em um livro no qual se propõe a analisar a maneira pela qual hindus e muçulmanos indo-trinidadianos interpretam suas histórias e suas transformações culturais Aisha Khan (2004) redirecionou, sofisticadamente, as reflexões sobre as relações entre religião e identidade indo-caribenha. A autora confere destaque às categorias nativas de religião, ao modo pelo qual analogias, metonímias, imagens, motivos, termos e reivindicações de pureza, impureza, ortodoxia, heterodoxia e autenticidade articulam-se a narrativas e discursos sobre formas de expressão religiosa. Partindo das contribuições de Talal Asad, Khan visa desnaturalizar as definições sobre o que é, ou não é, a religião (ou o religioso), debruçando-se fundamentalmente sobre o poder autorizador da religião, ou seja, os critérios legitimados daquilo que é considerado como próprio à esfera religiosa. Tal abordagem objetiva pensar simultaneamente a imposição de doutrinas e princípios por meio da desvalorização de certos conhecimentos e as tentativas, das próprias pessoas, de legitimar práticas e conhecimentos taxados como ilegítimos, supersticiosos e/ou atrasados.

Kahn sugere pistas interessantes para se explorar a maneira pela qual narrativas de continuidade, ruptura, originalidade e primordialidade são articuladas pelos próprios sujeitos da pesquisa, de modo a compreender como características atribuídas às identidades grupais se expressam por meio de termos que aludem a processos temporais ? herança, tradição, raízes, continuidade, descontinuidade etc. ? que, antes de serem avaliados sobre o crivo das categorias temporais do observador, devem ser compreendidos etnograficamente. Tal perspectiva é produtiva porque ao mesmo tempo em que situa as práticas religiosas indo-caribenhas em contextos específicos, rompendo com abordagens descontextualizadas ou mesmo essencialistas, não prioriza apenas processos históricos, relações de poder, e disputas por legitimação de práticas religiosas em detrimento das categorias nativas.

## Considerações Finais

Entre as primeiras monografias acerca de populações indo-caribenhas, publicadas nos anos 60 do século passado, e os estudos surgidos a partir de meados da década de 1980, os quais aprofundaram o diálogo entre antropologia e história, houve uma série de mudanças de ênfase e de interesse. Não foi meu propósito reconstituir em minúcias todos esses deslocamentos, embora seja indispensável notar que não há acúmulo suficiente de descrições nuançadas sobre a esfera ritual hindu, ou sobre o que poder-se-ia chamar, em termos amplos, de vida religiosa indo-caribenha. Impressiona não só o número escasso de etnografias detalhadas como a recorrência, entre os poucos estudos existentes, de descrições sumárias e supérfluas não só sobre práticas hindus como muçulmanas ? as diversas ordens de relações de descendentes de indianos com o cristianismo são praticamente ignoradas. E não deixa de ser curioso que as etnografias mais detalhadas versem sobre o culto à deusa Kali, vertente hindu heterodoxa marcada pelo sacrifício de animais e por tratamentos terapêuticos conduzidos por divindades que se manifestam nos corpos de humanos (ver Bassier, 1977 ; Guinne, 1991 ; McNeal, 2011 ; 2012 ; Mello 2014 ; Singh, 1978, Stephanides e Singh, 2001).

De todo modo, à exceção dos empreendimentos que tratam da esfera ritual mais demoradamente e de

etnografias detalhadas sobre outras dimensões da vida religiosa hindu, como a etnografia de Kloß (2016) acerca do consumo e da troca de roupas, predomina uma preocupação excessiva com o plano teórico e com o delineamento dos contornos dos processos de mudança e produção culturais ? o livro de McNeal (2011), que apresenta valioso material etnográfico, adota, com frequência, esse viés. Corre-se o risco, assim, de se apartar modelos teóricos das preocupações ordinárias das pessoas.

Meu objetivo não foi negar as contribuições etnográficas dos estudos revistos neste artigo. Contudo, é inevitável apontar a tendência em se conceber práticas religiosas como reflexos de dinâmicas sociais, históricas e políticas mais amplas, tomadas enquanto fatores determinantes da concatenação, do arranjo e da interpretação dos dados etnográficos. Com base nas contribuições de Khan, considero fundamental suspender pré-concepções sobre o que se entende por religião ou por hinduísmo caribenho. Tal passo é indispensável para se compreender e levar a sério as categorias nativas de religião. O correlato disso ? e essa é uma ressalva à abordagem de Khan ? é relativizar o pressuposto segundo o qual conceitos, concepções, narrativas, discursos etc. de nossos interlocutores pautem-se, prioritariamente, por tentativas de legitimar suas práticas vis-à-vis outras religiões, mesmo no caso de membros de vertentes hindus estigmatizadas, como o culto à deusa Kali.

Por fim, deter-se sobre princípios cosmológicos, deliberadamente ignorados por Khan, é indispensável para se compreender as relações entre membros de grupos religiosos entre si mesmos e com outros, tanto humanos quanto não humanos. Afinal de contas, não se trata apenas de destacar intercâmbios, trocas, processos de fusão e distanciamento promovidos por mudanças sócio-históricas e seus reflexos em âmbito religioso/ritual. O detalhamento etnográfico da maneira pela qual se processam evitações, hierarquias, distâncias, aproximações, trocas e transações é indispensável para se compreender os princípios, as concepções e as reflexões das pessoas acerca das transformações que operam no domínio religioso.

---

## Bibliographie :

ABRAMSON, Allen ; HOLBRAAD, Martin. Introduction : the cosmological frame in anthropology?. In : \_\_\_\_\_. *Framing cosmologies. The anthropology of worlds*. Manchester : Manchester University Press, 2014, p. 1-29.

ALLEN, Richard. ?Re-conceptualizing the ?New System of Slavery??. In : *Man in India*, v. 92, n° 2, 2012, p. 222-245.

BASSIER, Dennis. Kali Mai Worship in Guyana ? an overview. Georgetown : Department of Caribbean Studies (University of Guyana), 1977.

BENOIST, Jean. *Hindouismes créoles. Mascareignes, Antilles*. Paris : Les Éditions du C.T.H.S, 1998.

BISNAUTH, Dale. *The settlement of Indians in Guyana, 1890-1930*. Leeds : Peepal Tree Press, 2000.

DESROCHES, Monique. *Tambours de dieux. Musique et sacrifice d'origine tamoule en Martinique*. Montréal : L'Harmattan, 1996.

GIBSON, Kean. *Comfa religion and creole language in a Caribbean community*. Albany : State University of New York Press, 2001.

GUINEE, William Fenton. *Suffering and healing in Trinidadian Kali worship*. Thesis. (Ph.D. in Philosophy). Bloomington : Indiana University, 1991.

HOEFTE, Rosemarijn. *In place of slavery : a social history of British Indian and Javanese labor in Suriname*. Miami : University Press of Florida, 1998.



HOROWITZ, Michael M. ?The worship of South Indian deities in Martinique?. In : *Ethnology*, v. 2, no3 (July), 1963, pp. 339-346.

HOROWITZ, Michael M. ; KLASS, Morton. ?The Martiniquian East Indian cult of Maldevidan?. In : *Social and Economic Studies* v.10, n.1 (March), 1961, pp. 91-100.

JAYAWARDENA, Chandra. *Conflict and solidarity in a Guianese plantation*. London :

The Athlone Press, 1963.

\_\_\_\_\_. ?Migration and social change : a survey of Indian communities overseas?. In :

*Geographical Review*, v.58, n° 3 (July), 1968, p. 426-49.

\_\_\_\_\_. ?Religious belief and social change : aspects of the development of Hinduism in

British Guiana?. In : *Comparative Studies in Society and History*, v. 8, n° 2, 1966, p. 211-240.

\_\_\_\_\_. ?Culture and ethnicity in Guyana and Fiji?. In : *Man*, 15, 1980, p. 430-450.

JAYARAM, N. ?The metamorphosis of caste among Trinidad Hindus?. In : *Contributions to Indian Sociology*, v. 40, n° 2, 2006, p. 143-173.

KHAN, Aisha. *Calallo nation. Metaphors of race and religious identity among South Asians in Trinidad*. Durham : Duke University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. ?Journey to center of the Earth : the Caribbean as master symbol?. In : *Cultural*

*Anthropology* v. 16, n° 3, 2001, p. 271-302.

KLOß, Sinah. ?Manifesting Kali?s power : Guyanese Hinduism and the revitalization of the ?Madras? tradition?. In : *Journal of Eastern Caribbean Studies*, v. 41, n° 1, p. 83-110.

KLASS, Morton. *East Indians in Trinidad. A study in cultural persistence*. New York : Columbia University Press, 1961.

LAURENCE, K. O. *A question of labour. Indentured immigration into Trinidad and British Guiana, 1875-1917*. Kingston : Ian Randle Publishers, 1994.

LOOK LAI, Walton. *Indentured labor, Caribbean sugar. Chinese and Indian migrants to the British West Indies, 1838-1918*. Baltimore : John Hopkins University Press, 1993.

MANGRU, Basdeo. *Benevolent neutrality. Indian government policy and labor migration to British Guiana, 1854-1884*. London : Hansib, 1987.

McNEAL, Keith E. ?Doing the Mother?s Caribbean work. On shakti and society in contemporary Trinidad?. In : McDERMOTT, Rachel Fell ; KRIPAL, Jeffrey. *Encountering Kali. In the margins, at the center, in the West*. Berkeley : University Press of California Press, 2003, p. 223-248.

\_\_\_\_\_. *Trance and modernity in the Southern Caribbean. African and Hindu popular religions in*

Trinidad e Tobago. Miami : University Press of Florida, 2011.

\_\_\_\_\_. ?Seeing the eyes of god in human form : iconography and impersonation in African and Hindu traditions of trance performance in the Southern Caribbean?. In : *Material Religion*, v. 8, n° 4, 2012, p. 490-519.

MELLO, Marcelo Moura. *Devoções manifestas. Religião, pureza e cura em um templo hindu da deusa Kali ? Berbice, Guiana*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro : Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ, 2014.

MOORE, Brian L. ?The retention of caste notions among the Indian immigrants in British Guiana during the nineteenth century?. In : *Comparative Studies in Society and History*, vol. 19, n° 1, 1977, p. 96-107.

MUNASINGHE, Viranjini. *Callaloo or tossed salad ? East Indians and the cultural politics of identity in Trinidad*. Ithaca : Cornell University Press, 2001.

MUNASINGHE, Viranjini. ?Theorizing World Culture through the New World : East Indians and Creolization?. In : *American Ethnologist*, v. 33, n° 4, p. 549-562.

NEVADOMSKY, Joseph. ?Social change and the East Indians in rural Trinidad : a critique of methodologies?. In : *Social and Economic Studies*, v. 31, n° 1, 1982, p. 90-126.

PALMIÉ, Stephan. *The cooking of history. How not to study Afro-Cuban religion*. Chicago : The University of Chicago Press, 2013.

PALMIÉ, Stephan ; STEWART, Charles. ?Introduction : for an anthropology of history?. In : *Hau ? Journal of Ethnographic Theory*, v.6, n° 1, 2016, p. 207-236.

SINGER, Philip ; ARANETA, Enrique. ?Hinduization and creolization in Guyana : the plural society and basic personality?. In : *Social and Economic Studies*, v. 16, no 3, 1967, p. 221-236.

RAUF, Mohammad A. *Indian village in Guyana. A study of cultural change and ethnic identity*. Leiden : E. J. Brill, 1974.

ROBERTS, G.W. ; BYRNE, J. ?Summary statistics on indenture and associated migration affecting the West Indies?. In : *Population Studies* v.20, n° 1 (July), 1966, pp. 125-34.

RODNEY, Walter. *A history of the Guyanese working people, 1881-1905*. Baltimore :

John Hopkins University Press, 1981.

SCHWARTZ, Barton. ?Extra-legal activities of the village Pandit in Trinidad?. In : *Anthropological Quarterly*, v. 38, no 2, 1965, pp. 62-71.

SINGARAVÉLOU. *Les Indiens de la Caraïbe*. Paris : L'Harmattan, 1988.

SINGH, Karna. *Kali Mai Puja. A Study of a Guyanese East Indian Folk Cult in Its Social-Cultural Context*. Georgetown : Department of Caribbean Studies (University of Guyana), 1978.

SINGH, Odaipaul. *Hinduism in Guyana : a study in traditions of worship*. Ph.D. Dissertation. Madison, University of Wisconsin, 1993.

SMITH, Raymond. "Some social characteristics of Indian immigrants to British Guiana". In : *Population Studies* 13 :34-39, 1958.

\_\_\_\_\_. *British Guiana*. London : Oxford University Press, 1962.

SMITH, Raymond ; JAYAWARDENA, Chandra. "Hindu marriage customs in British Guiana". In : *Social and Economic Studies*, v. 7, no2, 1958, pp. 178-194.

\_\_\_\_\_. "Marriage and the family amongst East Indians in British Guiana". In : *Social and Economic Studies*, v. 8, no4, 1959, pp. 321-376.

\_\_\_\_\_. "Caste and social status among the Indians of Guyana". In : SMITH, Raymond. *The matrifocal family. Power, pluralism, and politics*. Routledge : New York, 1996 [1967], pp. 111-142.

STEPHANIDES, Stephanos ; SINGH, Karna B. *Translating Kali's feast. The Goddess in the Indo-Caribbean ritual and fiction*. Amsterdam and Atlanta : Editions Rodopi, 2000.

TINKER, Hugh. *A new system of slavery. The export of Indians overseas, 1830-1920* (2<sup>e</sup> ed.). London : Hansib, 1993 [1973].

TROUILLOT, Michel-Rolph. "The Caribbean region : an open frontier in anthropological theory?". In : *Annual Review of Anthropology*, 21, 1992, p. 19-42.

VAN DER BURG, Cors & VAN DER VEER, Peter. "Pandits, power and profit : religious organization and the construction of identity among Surinamese Hindus?". In : *Ethnic and Racial Studies*, v.9, n<sup>o</sup>4, 1986 (October), pp. 514-528.

VERTOVEC, Steven. "East Indians and anthropologists : a critical review?". In : *Social and Economic Studies*, v. 40, n<sup>o</sup>. 1, 1991, p. 133-169

\_\_\_\_\_. "Oficial? and ?Popular? Hinduism in Diaspora : Historical and Contemporary Trends in Surinam, Trinidad and Guyana?". In : *Contributions to Indian Sociology*, v.28, n<sup>o</sup> 1, 1994 :121-147.

\_\_\_\_\_. "Ethnic distance and religious convergence : Shango, Spiritual Baptist, and Kali Mai traditions in Trinidad?". In : *Social Compass* 45 (2), 1998, pp. 247-263.

YOUNGER, Paul. *New Homelands. Hindu communities in Mauritius, Guyana, Trinidad, South Africa, Fiji and East Africa*. London : Oxford, 2010.

## Notes :

1. Este texto é uma versão modificada de comunicação apresentada no Simpósio Internacional "Mestiçagens" : conflitos epistemológicos, culturais e sociais nas Américas e no Caribe?, organizado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Agradeço a Laure Garrabé pelo incentivo, compreensão e sugestões. Para mais elementos sobre os tópicos aqui tratados, consultar minha tese de doutorado (Mello, 2014), em especial os capítulos 1 e 3.

2. Tal como sucede em relação à bibliografia especializada sobre o Caribe como um todo (Cf. Trouillot, 1992, p. 36), via de regra acadêmicos ingleses e estadunidenses pouco dialogam com produções em outras línguas, como os estudos em francês sobre populações indianas na Martinica e em Guadalupe (a esse respeito, ver, dentre outros, Benoist, 1998 ; Desoches, 1996 ; Singaravelou, 1988). Do mesmo modo, como notado por Vertovec (1991, p. 134), há uma ausência, excetuando-se iniciativas de Jayawardena

(1980) e Younger (2010), de estudos comparativos sobre descendentes de indianos no Caribe e aqueles residentes em outras regiÃ³es do mundo.

3. Como notou Khan (2001, p. 287-288), a suposta resistÃªncia de descendentes de indianos em se familiarizar com os ambientes locais baseia-se antes em evidÃªncias negativas do que em exemplos concretos. Ademais, a lealdade aos locais de origem e o desejo de integrar-se a novos contextos nÃ£o sÃ£o, necessariamente, sentimentos que se excluem mutuamente.

4. O paÃ­s a receber maior nÃºmero de trabalhadores contratados foi a Guiana ? mais da metade dos cerca de 430.000 indianos que desembarcaram no Caribe. Em termos numÃ©ricos, aportaram em Trinidad e Tobago, Guadalupe, Jamaica, Suriname, Martinica, St. Lucia, Granada e St. Vincent, respectivamente 143.939, 42.326, 36.412, 34.404, 25.400, 4.353, 3.200 e 2.472 trabalhadores e trabalhadoras da Ãndia, entre 1838 e 1917.

5. SituaÃ§Ã£o inversa se deu na Martinica e em Guadalupe, colÃ´nias francesas que receberam mais trabalhadores provenientes do sul da Ãndia do que do norte. Na Ãndia, os embarques eram feitos em dois portos : em CalcutÃ¡ (Kolkata), ao norte, e em Madras (Chennai, atualmente), ao sul.

6. Como notou Jayaram (2006 :144), as investigaÃ§Ãµes acerca da casta entre comunidades hindus diaspÃ³ricas Ã© frequentemente fraseada por meio de termos como retenÃ§Ã£o e mudanÃ§a. Em geral, os autores que se debruÃ§aram sobre o tema postularam a existÃªncia de um tipo ideal de sistema de castas e procuraram uma resposta categÃ³rica acerca da manutenÃ§Ã£o, ou nÃ£o, desse sistema fora da Ãndia.

7. BalanÃ§os mais recentes sobre o hinduÃ­smo no Suriname e em Trinidad e Tobago foram publicados na Encyclopedia of Latin American Religions. Ver <https://link.springer.com/referencework/10.1007/978-3-319-08956-0/page/h/1> (acesso em 10 de maio de 2017, Ã s 12 :35).

8. Vertente hindu surgida na Ãndia no Ãºltimo quartel do sÃ©culo XIX sob a lideranÃ§a de Dayananda Sarawasti, constituiu-se em um movimento anticasta o qual condenava o culto Ã  imagens (murtis) e pregava o retorno Ã s escrituras vÃ©dicas (Khan, 2004, p. 138-139 ; Younger, 2010, p. 39-40).

---

**Pour citer ce document:**

Marcelo Moura Mello , Ã« Leituras sobre o hinduÃ­smo caribenho : etnografia e histÃ³ria Ã», *Cultures-KairÃ³s* [En ligne], Les numÃ©ros, "MÃ©tissages". Conflits Ã©pistÃ©mologiques, sociaux et culturels aux AmÃ©riques et aux CaraÃ­bes, Mis Ã  jour le 25/05/2018

URL: <http://revues.mshparisnord.org/cultureskairos/index.php?id=1607>

Cet article est mis Ã  disposition sous [contrat Creative Commons](#)