

**Proteção dos direitos dos povos originários na Índia: uma
reconstrução da identidade Adivasi como identidade
indígena a partir dos Estudos Adivasis**

The Protection of the original peoples' rights in India:
reconstructing the Adivasi Identity as Indigenous Identity
through the Adivasi Studies

*Vanessa Corsetti Gonçalves Teixeira*¹

*Mario Cesar Marques Gemaque Vilhena*²

RESUMO

A emergência dos Estudos Adivasis ao longo das últimas décadas vem prestando a essas comunidades o serviço de dar visibilidade a suas demandas e especificidades. Contudo, na medida em que se tornam cada vez mais visíveis como sujeitos de direito nos debates sobre identidade, identidade indígena e direito ao desenvolvimento, os povos Adivasis revelam a dificuldade da ciência do direito em incorporar formas complexas de identidades. Neste artigo, realizamos uma revisão dos estudos que têm as comunidades Adivasis como objeto. Concluímos se incluírem, esses estudos, em um campo complexo que envolve diversas áreas do conhecimento científico – como o direito, arqueologia, antropologia, história agrária, história ambiental, estudos subalternos, estudos indígenas e economia do desenvolvimento. Em seguida, contextualizando os avanços desses estudos, localizamos como a reestruturação da identidade adivasi a partir do sujeito de direito indígena, como definido no direito internacional, poderia permitir maior aderência das especificidades culturais desses povos na gramática de direitos, facilitando, portanto, a tradução das demandas por reconhecimento desses povos para a linguagem da luta por direitos. A partir dos temas e avanços dos estudos adivasis pudemos identificar certas oportunidades de inclusão da causa destas comunidades na linguagem da luta por direitos, em que, ainda que sem uma padronização das estratégias do movimento adivasi de acordo com os parâmetros ocidentais, sua denominação como povos indígenas, no debate político viabiliza um encaminhamento mais adequado de suas demandas políticas, sociais e

¹ Doutora em Direito pela Universidade de São Paulo, pesquisadora pós-doutoranda pela UNESP-Franca.

² Advogado, mestre em direito pela Universidade de São Paulo.

simbólicas por reconhecimento, direitos históricos e participação nas decisões fundamentais da vida de seu país.

Palavras-chave: Direito dos Povos Indígenas e Originários; Direito Indiano, Povos Adivasis, Direitos Humanos.

ABSTRACT

The upraise of the Adivasi Studies during the last decades has been aiding their communities to uncover their demands and specificities. Nonetheless, the more visible they become as right subjects in the debates on their identities, indigenous identity and right to development, the Adivasis Peoples unfold the difficulty the juridical studies presents when it comes to incorporating complex forms of identities. In this article, we revise on the studies which take the Adivasis as their object. We come to the conclusion that those studies are part of a complex field that evolves from themes and methodology of other prominent scientific fields such as law, archeology, anthropology, agrarian history, environmental history, subaltern studies, indigenous studies, and development economy. In a second moment, contextualizing the state of those studies, we argue how the restructuring of the adivasi identity, departing from the indigenous rights subject, as defined in international law, seem to enable a greater correspondence between their cultural specificities and the language of the struggle for rights. Considering the defined themes and advances we could identify certain opportunities of including the cause of those communities in the struggle for rights language, although without standardization of the adivasis movement strategies according to the occidental standards. In this matter, their identity as indigenous peoples in the political debate allows the adequate addressing of their political, social and symbolical angst for recognition, their historical rights and their participation in the fundamental decisions of the common lives in their country.

Keywords: Indigenous Peoples' Rights, Indian Law, Adivasis Peoples, Human Rights.

1. Introdução

Em um mundo em que muitos de nós tratamos de equilibrar as dificuldades de combinar nossas muitas funções e momentos da vida, pareceria que as questões identitárias são mera manifestação externa de um desejo de pertencer a algo superior e mais estável que nossas demandas quotidianas. Para

fazer uma analogia, conversando com Zygmunt Bauman (2000, 8-9), talvez seja aquilo que o autor chama de liquidez, nas nossas vidas – pautados que estamos pela rapidez das mudanças no tempo-espaço contemporâneo (que nos faça desejar essa sensação de que algo é superior a nós. Identificar-nos, neste sentido, talvez conforto, quiçá, para além da consciência de nossa finitude, ainda que esse conforto seja passageiro e mediado pelas relações de consumo (BAUMAN, 2000, 98). Em suma, nesse contexto, é possível dizer que as identidades contemporâneas são constitutivas do ser e dos coletivos? Ou seriam apenas formas de escapar à dispensabilidade de nossas vidas em um sistema frio e cruel que gasta nosso tempo na promessa de um sucesso que jamais chega para a maior parte das pessoas no globo (BAUMAN, 2000, 106)? O comunitarismo é apenas um substituto da narrativa decaída da cidadania e da nacionalidade (BAUMAN, 2000, 202 e ss)? Para Héctor Díaz-Polanco (2006) a necessidade de identificar-se – parte do mesmo processo de individualizar-se, no mundo que parece exigir de nós credenciais modernas bem como lealdades comunitárias como formas de pertencimento complementares e acessórias – geraria uma aceleração dos processos de identificação,³ que nasceriam e morreriam como no ritmo e sentido do tempo pós-moderno: sem rastros.

Contudo, é necessário delimitar e diferenciar: o sentimento da identidade nem sempre corresponde a um impulso performático e fugaz. Algumas identidades, ainda que o processo de sua definição nos escape em seu sentido de autenticidade, são parte de uma demanda que é ao mesmo tempo simbólica e concreta: a do reconhecimento da *outridade* (DÍAZ-POLANCO, 2006) que, diluída nas pretensões universalistas da proposta ética da modernidade ocidental – a igualdade da isonomia –, se transmuta em desigualdade. É por isso que Boaventura de Sousa Santos (1997) irá dizer que uma das principais

³ A identificação é diferente, para o autor, da identidade, já que a primeira é motor do sistema moderno-ocidental capitalista, enquanto a outra é relacionada à própria constituição do ser em relação ao coletivo com o qual este tem uma relação necessária para estruturar sua subjetividade e defender direitos (p. 15 e ss.), apesar de que ambos os processos se radicalizam no contexto da globalização econômica.

funções hermenêuticas dos direitos humanos, em sua dimensão emancipatória, seria operar a partir da premissa da alternância entre o reconhecimento da diferença e a ampliação da igualdade (SANTOS, 1997, 30).⁴

As identidades indígenas contemporâneas muitas vezes são julgadas de acordo com essa faceta do *líquido* e da *identificação* como se o índio de hoje fosse oportunista e maquiavélico, “fingindo” ser algo que já não é, já que foi perdido. Isso porque na perspectiva do não-indígena, o índio deveria ser o exemplo de pureza e ingenuidade que uma cultura ancestral não permite que mude. Entre nós, não indígenas, é como se exigíssemos um certificado de genuinidade da identidade indígena, datando do momento do início da conquista e resistindo intacto nos processos de colonização. Neste pequeno espaço, quer-se contribuir com o debate do surgimento ou renascimento das identidades indígenas como um espaço da dinamicidade e irrenunciabilidade das culturas (LÉVI-STRAUSS, 2006) especialmente quando a mediação ou tradução entre as culturas é feita com certo controle cultural (CIFUENTES, 2007, p. 55). Esse debate se faz, aqui, com sede no direito indígena, ainda que se visitem outras áreas do conhecimento. Se faz, ainda, acerca de uma identidade asiática, a dos Adivasis, ainda que se lance mão de comparações e analogias com o contexto brasileiro e latino-americano. Isso somente é possível porque partimos do sujeito de direito indígena no Direito Internacional, cujo desenvolvimento implicou em transformações fundamentais nos direitos dos povos e culturas originárias de países em todo o globo.

⁴ Ao descrever sua hermenêutica diatópica na primeira versão do texto, que citamos aqui, Santos faz detalhada revisão de alguns autores indianos a partir da lógica cultural do hinduísmo e do orientalismo. Sua posição, portanto, não estaria de acordo com o que defenderemos aqui, em termos de modelos macro para a dimensão cosmopolita e contra hegemônica dos direitos humanos. Contudo, o modelo proposto foi desenvolvido em outras obras, para incluir a questão dos povos indígenas americanos, especialmente em *A gramática do tempo: Para uma nova Cultura Política* (2008) e em obras posteriores em que endereça análises sobre a região. Ver especialmente Santos (2010) e Santos e Menezes (2010). Essa abertura propicia a aproximação aqui colocada.

Explica-se: O que hoje identificamos como sistema internacional de proteção dos direitos dos povos indígenas foi desenvolvido em contexto histórico peculiar. Frente à crescente violência sofrida pelos povos originários de países colonizados em seu momento independente, a pressão para a proteção de seus direitos e pessoas era uma constante na comunidade internacional desde o final do século XIX (CIFUENTES, 2007). Tratando de resgatar suas imagens, diversos países denunciados pelo tratamento desumano e genocida das culturas indígenas passaram a uma fase de desenvolvimento de políticas de proteção de seus povos originários. Na América Latina, o indigenismo integracionista foi uma dessas iniciativas. Brasil, México e Peru passaram décadas tratando de controlar os avanços da espoliação das terras dos índios – como ficaram comumente conhecidos os povos originários americanos – através desse paradigma. Contudo, sob a consideração de que essas culturas chegariam ao ponto de fundir-se à cultura nacional quando evoluíssem em suas formas de pensamento e vida – concepção essa que advinha de uma conjunção das teorias racialistas e uma interpretação falaciosa do darwinismo, conhecida como darwinismo social – o integracionismo cai por terra em meio à organização dos movimentos indígenas, dos avanços científicos trazidos pela antropologia crítica e pela ampliação do processo de positivação dos direitos humanos (TEIXEIRA, 2014).

As décadas que correspondem mundialmente à descolonização da África e da Ásia será também a década de gestação e estruturação de um novo sistema de direitos, pautado, este, pelo reconhecimento do não desaparecimento espontâneo das culturas (quebra do paradigma evolucionista) e pelo direito de autodeterminação dos povos indígenas e tribais. O cerne desse sistema de direitos está em um ponto técnico curioso: a formulação de um sujeito de direito internacional – povos indígenas – cujo critério para a definição vem da autoidentificação (TEIXEIRA, 2014). A combinação de ao menos dois instrumentos normativos internacionais desenvolvidos com ampla participação

indígena ao longo de quase quatro décadas configura um novo momento para esse sujeito de direito: a Convenção 169 da OIT e a Declaração dos direitos dos Povos Indígenas da ONU. Esse é o resultado de uma longa, extenuante e exitosa luta por direitos, que uniu diversas culturas originárias, uma atinada *intelligentsia indígena* e aliados persistentes em diversos âmbitos (STAVENHAGEN, 2010).

É patente, não obstante, que nem todos os povos originários tiveram suas realidades transformadas por esse novo sistema de direitos. Mesmo na América Latina, onde os movimentos indígenas se organizaram de tal forma que em alguns locais chegaram até mesmo ao poder através do sistema de partidos,⁵ conseguiram o reconhecimento constitucional do valor de suas culturas⁶ e, por vezes, até mesmo do valor de seus sistemas de produção do conhecimento,⁷ muitos povos indígenas ainda sofrem com violência, discriminação, pobreza extrema, vulnerabilidade em termos de saúde e serviços essenciais e proteção de suas terras em razão da estrutura histórica racista de seus países e sociedades. Isso se deve também a que a própria lógica do Direito Internacional,

⁵ É o caso da Bolívia, como analisa Vivian Grace Dávila Urquidi (2007).

⁶ Quase a totalidade dos países do continente incluíram, entre as décadas de 1980 e 2000 algum tipo de reconhecimento de sua diversidade e do valor das culturas indígenas, para uma detalhada revisão do processo, ver BARIÉ (2003).

⁷ Um caso paradigmático é o do reconhecimento do valor dos sistemas de produção de conhecimento que domesticaram as milhares de espécies de “papas nativas” no Peru (de fato, das cinco mil espécies de batatas existentes no mundo, três mil são originárias do Peru, de acordo com a informação oficial do governo peruano. Disponível em: <https://peru.info/es-pe/gastronomia/noticias/2/12/natural-y-saludable--nuestras-papas-nativas>, acesso em 14 de julho de 2020). Contrariamente ao caos gerado pela internacionalização do comércio de grande escala das espécies nativas de arroz, na Índia – na qual a disputa pelos direitos relacionados às cultivares supera a questão do local de produção das mesmas, como se vê para o caso do arroz Basmati: <https://www.nytimes.com/2001/08/25/business/india-us-fight-on-basmati-rice-is-mostly-settled.html>, acesso em 4 de julho de 2020 – e do milho mexicano – em que a entrada de espécies transgênicas vem complicando a gestão da diversidade das espécies nativas, como se conclui em: <https://www.proceso.com.mx/409826/maiz-transgenico-amenaza-60-variedades-nativas-del-grano-en-mexico>, acesso em 14 de julho de 2020 –; no caso peruano a especificidade do sistema de produção do conhecimento sobre a domesticação e cultivo das batatas impossibilita que a variedade de espécies seja reproduzida em outras condições. Isso incentivou diversos setores da sociedade peruana a revalorizar esses produtos da cultura indígena andina. De certa forma, o reconhecimento científico e gastronômico da unicidade dessas espécies de batatas lhes rendeu status de iguaria, chamando atenção para o papel das culturas indígenas na produção e proteção da agrobiodiversidade.

por bem intencionados que sejam os envolvidos na feitura das normas, é a lógica de proteção dos mínimos, deixando aos países a tarefa de desenvolver as soluções sociais, políticas e jurídicas de suas sociedades. Esse espaço de discricionariedade (TEIXEIRA, 2009) legado da comunidade de Estados aos países tem como principal característica justamente o dever-poder de definir no plano interno quais as saídas para garantir os mínimos assumidos como dever no plano internacional. Ademais, a construção dessas soluções internas está pautada por duas grandes tensões legada do plano internacional aos sistemas jurídicos internos: a tensão entre reconhecimento da diferença e direito à igualdade e a tensão entre participação nas decisões fundamentais da vida em coletivo e a autonomia.

Ora, seria de se imaginar que os parâmetros definidos no direito internacional, entendidos como mínimos, se internalizassem para garantir a esses povos a dignidade negada pela história colonial e imperial. Mas, nesse contexto, é a correlação interna de forças que oferecerá, em uma complexa e dinâmica luta por hegemonia dos sentidos das normas e princípios, uma configuração própria para esses direitos no plano dos Estados, decidindo, esses mesmos, para quais lados das tensões colocadas se inclinarão seus sistemas normativos. Um exemplo: em um contexto em que é social e politicamente pejorativa a condição “índio” não é de se estranhar que as pessoas não queiram ser identificadas a partir dessa condição. Por outro lado, se a relação entre os povos originários e o Estado se inscreve em uma história de traições e violências, tampouco espanta que esses povos não desejem oferecer novamente a sua confiança a esse ator. Nestes casos, mesmo que os tratados internacionais sejam internalizados, é possível que os povos interessados não vejam proveito em exigir sua implementação. É o caso de algumas regiões no Peru (TEIXEIRA, 2014). É também o caso de alguns povos originários indianos. Neste artigo, pautados pela reestruturação da identidade Adivasi a partir da ampliação do impacto dos chamados “Estudos Adivasis” e da organização do movimento

adivasi em torno da chamada “gramática da luta por direitos” (SANTOS, 2008), analisamos as possibilidades e limites da proteção dos direitos dos povos adivasis pelos critérios e normas consagrados no sistema de proteção dos direitos indígenas.

1.1. Breves apontamentos sobre a região e povos estudados

Dentre os diversos grupos étnicos indianos estão os reconhecidos pela constituição como os *Scheduled Caste (SCs)* e *Scheduled Tribes (STs)* – em português *castas listadas (SCs)* e *tribos listadas (STs)*⁸. Os termos são estabelecidos pela Constituição da Índia⁹.

As Castas e Tribos Listadas compreendem cerca de 16,6% e 8,6%, respectivamente, da população da Índia (de acordo com o censo de 2011)¹⁰. A *Ordem da Constituição (Castas Listadas), 1950* lista 1.108 castas em 29 estados em sua Primeira Agenda, e a *Ordem da Constituição (Tribos Programadas), 1950* lista 744 tribos em 22 estados em sua Primeira Agenda¹¹.

Desde a independência da Índia, as Castas e Tribos Listadas receberam *status* de Reserva, garantindo representação política. A Constituição estabelece os princípios gerais de discriminação positiva para SCs e STs. Dentre as etnias, tribos e povos que compreendem as tribos listadas estão diversas etnias de povos *Adivasis*.

8 Census of India 2011, Primary Census Abstract, Scheduled castes and scheduled tribes, Office of the Registrar General & Census Commissioner, Government of India (28 October 2013).

9 Antes da Assembleia Constituinte que se reuniu em 1948 para redigir a constituição indiana adotada em 1950 e ainda em vigor até hoje, a lei fundamental da Índia era incorporada principalmente em uma série de estatutos promulgados pelo Parlamento Britânico. Entre eles estavam os Atos do Governo da Índia de 1919 e 1935.

10 A integralidade dos dados do censo indiano está disponível em: https://web.archive.org/web/20100605042409/http://censusindia.gov.in/Tables_Published/SCST/scst_main.html; acesso em 10 de junho de 2020.

11 No exercício dos poderes conferidos pela cláusula (1) do artigo 342 da Constituição da Índia, o Presidente, após consulta aos Governadores e Rajpramukhs nos Estados interessados, tem a prerrogativa de publicar “ordens da constituição” para reconhecer etnias como minorias étnicas que devem ser protegidas pela lei. Disponível em:

<https://web.archive.org/web/20170920212634/http://lawmin.nic.in/ld/subord/rule9a.htm>, acesso em 10 de julho de 2020.

Adivasi é o termo coletivo para diversos povos do subcontinente indiano, que lutam para ser reconhecidas politicamente como indígenas. No entanto, o governo indiano não as reconhece como tais. Compreendem uma população minoritária substancial da Índia, Nepal e um grupo minoritário da sociedade do Sri Lanka chamado Vedda, representando 8,6% da população da Índia, o equivalente a 104 milhões de pessoas, segundo o censo de 2011,¹² e uma grande porcentagem da população nepalesa. As sociedades Adivasis são particularmente proeminentes nos estados de Andhra Pradesh, Chhattisgarh, Gujarat, Jharkhand, Madhya Pradesh, Maharashtra, Odisha, Bengala, Bengala Ocidental, e Nordeste da Índia¹³.

Particularmente no estado de Jharkhand estas populações lutam por seu direito a terra e pela sua sobrevivência de forma digna. Em 2017, a Assembleia Legislativa de Jharkhand, estado localizado no nordeste da Índia, aprovou, sem consulta prévia e debates adequados com as comunidades Adivasis, emendas à Lei de Arrendamento de Terras Local (*the Chota Nagpur Tenancy Act of 1908*) que visava proteger os direitos consuetudinários das populações Adivasis locais à terra¹⁴. Com a propositura de emenda à legislação, houve grandes protestos, de diferentes partes da sociedade, e partidos políticos regionais e nacionais, fato que obrigaram o governo estadual a reconsiderar o projeto de lei¹⁵.

12 Importante notar que o próximo censo indiano será levado a cabo no ano de 2021, apenas um ano após a confecção deste trabalho, o que pode indicar que os dados não estão totalmente atualizados.

13 Uma lista substancial de tribos listadas na Índia é reconhecida pela Constituição. A população tribal constitui 8,6% da população total da nação, mais de 104 milhões de pessoas, de acordo com o censo de 2011. Entretanto, não há um censo específico para as populações Adivasis.

14 “A alteração na CNT / SPT é emitida pela Lei da CNT / SPT Bachao Andolan, capítulo de Nova Délhi. <http://www.adivasiresurgence.com/protest-demonstration-december-10-recent-amendments-cntspt-act/>

15 “Oposição de Jharkhand para levantar atos de terra, demissões policiais em assembleias”, Business Standard, Ranchi, 16 de novembro de 2016. Disponível em: https://www.business-standard.com/article/news-ians/jharkhand-opposition-to-raise-land-acts-police-firings-in-assembly-116111600963_1.html, acesso em 15 de julho de 2020.

As diversas etnias Adivasis, que habitam o estado de Jharkhand, enfrentam problemas de deslocamento impositivo, reassentamento forçado e perda de direitos à terra e às florestas e seu modo de vida e subsistência, “jal, jangal e jamin” (SHARMA, 2001, p. 4). O tema do acesso a água, florestas e terra para estas comunidades, emergiram como um slogan evocativo apoiado por ativistas de direitos, grandes seções da sociedade civil e agências não-governamentais. Igualmente, esses episódios recentes, extraídos do estado de Jharkhand¹⁶, revelam como uma variedade de interesses se apresentam em um cenário complexo que a Índia pós-colonial encapsula.

Certamente, em muitos níveis, os Adivasis estão sendo cada vez mais marginalizados e seus interesses renunciados. No entanto, em meio a tudo isso, também existe uma história da afirmação de seus direitos.

Os povos Adivasis, se diferenciam entre si em vários eixos: etnia, acesso à educação e empregos no governo; patrocínio concedido por partidos políticos, relação e apoio de organizações não-governamentais e contato com grupos religiosos; identificação com o cristianismo, o Sarna Dharam¹⁷, práticas locais ou hinduísmo; reivindicações de recursos e importância ritual com base em linhagens e padrões de migração etc. Dessa forma, esses povos reivindicam suas identidades em diferentes dimensões, apontando para a intercalação e mutabilidade de passados e presentes.

2. O Mosaico Identitário dos Povos Adivasi

O termo “Adivasi”, ou “habitantes originais”, entrou em uso pela primeira vez em 1938, em um contexto político, com a formação do *Adivasi*

16 O estado de Jharkhand foi criado em 2000, após o mais antigo dos movimentos de autonomia da Índia (MUNDA e BOSU MULLICK, 2003, p. ii).

17 O Sarna Dharam é uma prática religiosa entre os adivasis de Jharkhand que se proclamam como adoradores da natureza. Os seguidores de Sarna comemoram, por exemplo, o festival Sarhul, que é comemorado logo após o crescimento das novas folhas antes do início do verão.

*Sabha*¹⁸ em Jharkhand e, de acordo com a literatura especializada, reivindicava para si uma longa tradição de "insurgência" contra o domínio colonial por seus direitos sobre a terra e contra a exploração econômica pós-colonial (HARDIMAN, 1987, 15; BOSU MULLICK, 2003, iv – xvii).

De acordo com BANERJEE, às vezes, os *Adivasis* desfrutam de um tipo de hipervisibilidade política – uma hipervisibilidade bastante desproporcional aos seus números (2016, 140).

No que respeita à estruturação da sua identidade e das formas de identificação mútua, os povos *Adivasi* não se reconhecem como grupo, a partir das tribos listadas, apenas pela etnia. Ao contrário, se consideram pertencentes à mesma grande comunidade por meio de laços afetivos, independentemente de um grupo ou segmento, ou de estarem listados ou não na Constituição (XAXA, 1999, 3595). Isso contrasta com a forma escolhida pelo Estado Indiano para colocar na forma de direito positivo os acordos internacionais, contudo, não é contraditório com o princípio da autoidentificação consagrado na convenção 169 da OIT, ao qual já nos referimos. Talvez por isso parte da luta dos povos *adivasi* centra-se no seu reconhecimento como povos indígenas, porta de entrada para a proteção por esse sistema de direitos.

Em razão dessa divergência de perspectivas com relação ao grupo dos povos *Adivasis*, o Estado Indiano enfrenta dificuldades ao produzir dados oficiais sobre esses povos, o que, obviamente, tem reflexos tanto na tutela judicial de seus direitos, como na inclusão na agenda, formulação e aplicação de políticas públicas para esses povos. Isso porque ao enumerar demograficamente a população *Adivasi*, são feitas referências destes povos como se fossem apenas do grupo das tribos listadas nos dados disponibilizados pelo governo (ver, por exemplo, SHAH et al., 2018). Contudo, ademais das listadas, também as comunidades tribais confinadas às pequenas áreas no leste, centro, oeste e sul

18 O termo *Sabha* define a reunião pública de pessoas na Índia. É uma assembleia com objetivos políticos, religiosos, sociais.

da Índia, identificam-se com o termo politicamente assertivo “*Adivasi*”, para aqueles que vivem na parte nordeste da Índia. E, ainda, se consideram como categoria denominada como tribos listadas no contexto pan-indiano¹⁹. De fato, os Adivasis de Jharkhand, Chhattisgarh e Odisha, que migraram para Assam no século XIX a fim de trabalhar em plantações de chá britânicas, não são reconhecidos como Tribos Listadas²⁰. Espalhadas na Índia em terrenos geograficamente diferenciados, perseguindo diferentes ocupações, falando diferentes idiomas e herdando diferentes trajetórias de desenvolvimento histórico resultante dos diversos momentos de sua colonização (desde os povos hindus até a colonização britânica), essas comunidades têm experiências variadas à medida que habitam muitos mundos e transitam por identidades múltiplas. De outra sorte, as comunidades tribais do nordeste indiano desfrutam historicamente de um maior grau de autonomia econômica e política, resultando em níveis relativamente mais altos de educação, emprego e instalações de saúde.

O significado literal de *Adivasi* como povos “habitantes originais” permite que essas comunidades, juntamente com as comunidades tribais do nordeste, posicionem-se, estratégica e politicamente, como povos indígenas na

19 Nos estados sob a Quinta Lista (Andhra Pradesh, Jharkhand, Gujarat, Himachal Pradesh, Maharashtra, Madhya Pradesh, Chattisgarh, Orissa e Rajasthan), o Governo protege os direitos dos Adivasis, especialmente os direitos à terra, e intervém no desenvolvimento das áreas listadas. Nos estados da Sexta Lista (Assam, Tripura, Meghalaya e Mizoram), os Conselhos Distritais e os Conselhos Regionais Autônomos têm poderes legislativos e executivos sobre transferência e uso da terra, uso da floresta, recursos hídricos, costumes locais e cultura. Certos poderes judiciais também são dados a esses órgãos. Para rastrear o plano de fundo do agendamento, consulte Tewari (2014).

20 Esses povos Adivasis, chamados de “tribos do chá”, têm agitado o status de tribo listada. Em 2016, eles se encontraram com o ministro do Interior, Rajnath Singh, para fazer suas demandas. Consulte “Tribos do chá de Assam: o grupo que poderia mudar a eleição está muito descontente para se importar”, Scroll.in, 3 de abril de 2016. Disponível em: <https://scroll.in/article/806082/assams-tea-tribes-the-group>, acesso em 10 de julho de 2020. Veja também: “Painel configurado para status de SC para 6 comunidades OBC em Assam”, The Hindu, Nova Délhi, 1º de março de 2016. Disponível em: <https://www.thehindu.com/news/national/other-states/panel-set-up-for-st-status-to-6-obc-communities-in-assam/article8297458.ece>, acesso em 14 de julho de 2020.

arena global (RYCROFT & DASGUPTA, 2011b, 2)²¹. À medida que os Adivasis ganham visibilidade como sujeitos de direito nos debates sobre conversão, identidade, indigeneidade e desenvolvimento, o campo dos “Estudos Adivasi” torna-se cada vez mais relevante. A seguir realizamos uma pequena revisão do Estado da Arte desses estudos.

3. Estudos Adivasis

De acordo com a literatura especializada sobre o assunto, a gênese de muitos dos debates em torno das populações Adivasis pode ser atribuída aos passados pré-coloniais e coloniais. A ideia quase evolucionista de “desenvolvimento”, ou, mais especificamente a falta dele, vinha sendo o paradigma pelo qual as comunidades Adivasi eram vistas pelo Estado indiano. Neste sentido, é de se esperar que os estudos sobre esses povos tenham variado em importância e com relação à interpretação da cultura adivasi. O surgimento dos Estudos Adivasi, na esteira de outros campos cuja proposta é revisar a injustiça histórica do eurocentrismo das ciências humanas e sociais dos séculos XIX e XX, vem de encontro, portanto, a uma perspectiva racista e colonialista desses povos e suas formas de vida.

Como um campo recém-emergente, os Estudos Adivasi são por definição inter ou transdisciplinares, em que há o cruzamento de temas e métodos da arqueologia, antropologia, história agrária, história ambiental, estudos subalternos, estudos indígenas, estudos aborígenes e economia do desenvolvimento. Não obstante, são acrescentados a estes os debates específicos dos Estudos indianos (RYCROFT e DASGUPTA, 2011b, p. 3). É notável que nos

21 O Conselho Indiano dos Povos Tribais Indígenas, constituído principalmente por adivasis de Jharkhand (então Bihar), submeteu ao Grupo de Trabalho das Nações Unidas sobre Populações Indígenas em agosto de 1987 a seguinte declaração: “Do histórico, antropológico e do ponto de vista sociológico, sabemos que somos a População Indígena da Índia desde os tempos pré-históricos, com identidades sociais, econômicas, políticas e territoriais distintas. Os invasores arianos, as dinastias muçulmanas e, finalmente, os britânicos haviam estabelecido suas colônias na Índia. Mas como Adivasis (colonos originais), ou seja, Povos Indígenas, ainda mantemos nossas identidades distintas.”

últimos anos as populações *Adivasis* tem ganhado a atenção da academia. Tecidas em torno da temática *Adivasi*, o estado da arte possui cada vez mais contribuições acadêmicas. Nestes novos estudos as ideias de indigeneidade estão sendo apresentadas em departamentos de história e em centros de pesquisa em universidades que estudam “minorias” e ideias de discriminação e exclusão²².

A seguir, com o objetivo limitado a ilustrar como se distribui em áreas de estudo e anos de publicação, mostramos dois gráficos produzidos como análise de metadados de busca do termo “*adivasi*” nos bancos de dado Scopus e Web of Science.²³

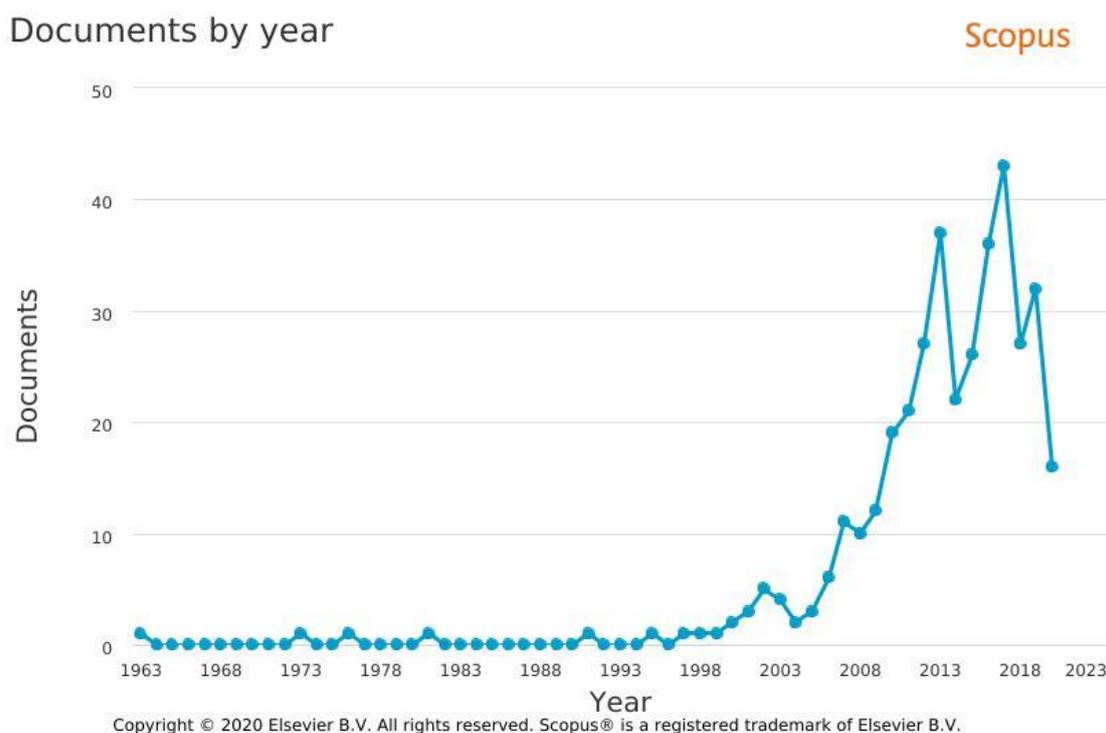


Gráfico retirado da plataforma Scopus, com base no argumento de pesquisa “*Adivasi*”, mostrando a evolução da produção acadêmica internacionalmente indexada em que figura o termo. Fonte: www.scopus.com, acesso em: 01 de junho de 2020.

22 Esses cursos são ministrados, por exemplo, no Centro de Estudos Históricos da Universidade Jawaharlal Nehru e no Departamento de História da Universidade de Ashoka e no Centro de Estudos de Exclusão Social e Política Inclusiva da Universidade Pondicherry.

23 Observa-se que esta pesquisa não foi feita em profundidade, apenas com caráter exploratório com a finalidade de propor um recorte inicial para a sistematização dos estudos *adivasi*. Portanto, não é uma iniciativa propriamente bibliométrica.



Gráfico em forma de árvore mostrando a produção indexada internacionalmente a partir das áreas de estudo sobre os adivasis. Fonte: wcs.webofknowledge.com, acesso em 1 de junho de 2020.

Lista de palavras-chave relevantes para a determinação de temas dos estudos adivasis:

PALAVR A-CHAVE	CITAÇÃO S
-------------------	--------------

PALAVR A-CHAVE	CITAÇÃO S
-------------------	--------------

PALAVR A-CHAVE	CITAÇÃO S
-------------------	--------------

Adivasi	63
Indigenous	33
Population	
Adivasis	17
Human	14
Adivasis	21
Article	17
Human	14
Ethnic Group	13
Humans	12
Indigeneity	11
Poverty	11
Social	11

Movement	
South Asia	11
Citizenship	10
Female	10
Democracy	9
Development	8
Human Rights	8
Post-colonialism	8
Social Movements	8
Indigenous People	7

Colonialism	6
Ethnicity	6
Forest Management	6
Gender	6
Identity	6
Indigenous	6
Land Rights	6
Anthropology	5
Nonhuman	5
Displacement	4
Ecology	4
Environment	4

Ethnic Minority	4
Ethnography	4
Ethnopolitics	4
Modernity	4
Neoliberalism	4
Power Relations	4
Social Exclusion	4
Subaltern	4
Subaltern Studies	4
Activism	3
Autonomy	3
Colonial Legacy	3
Community	3
Cultural Influence	3
Culture	3
Discrimination	3
Ethnic Groups	3
Ethnology	3
Indigenous Peoples	3
Marginalization	3
Nationalism	3
Participation	3
Resistance	3
Social Mobility	3
Socioeconomic Status	3
Vulnerable	3
Population	
Adivasi Politics	2
Assimilation	2
Caste	2
Discrimination	
Cultural Competence	2
Cultural Competency	2
Cultural Identity	2
Cultural Landscape	2
Cultural Tradition	2

Fonte: Scopus.

Cruzando as áreas de interesse e as palavras-chave de maior incidência (em um campo semântico amplo), podemos perceber que são recorrentes alguns temas. A luta pela terra se relaciona com a organização do movimento *adivasi*, sobre o qual podemos perceber que não há consenso acerca do seu caráter (se relacionam com o movimento *adivasi* os termos indígenas, povos indígenas, identidade étnica, minoria, minoria étnica, e até “humanos” e “não-humanos”). Com relação ao marco teórico de análise, ademais, pode-se perceber uma incidência das categorias analíticas de “colonialismo”, “pós-colonial”, “estudos subalternos” e “subalternidade” e também “direitos humanos”, “pobreza”, “condição socioeconômica” e vulnerabilidade”.

Neste sentido, é possível argumentar que com relação à produção acadêmica sobre esses povos ainda não há consenso sobre a natureza de sua

identidade (se seria na chave da cidadania e Estado Nacional, dentro da lógica dos Direitos Humanos; se seria no contexto da discussão sobre minorias étnicas em Estados independentes ou se coaduna com a grande produção sobre os movimentos, lutas e direitos dos povos indígenas); tampouco acerca do marco teórico a ser utilizado (os Estudos pós-coloniais e a chave dos Direitos Indígenas como direitos humanos contrastam em diversos pontos no que respeita à interpretação da cultura e da identidade étnica e suas consequências, como desenvolvemos em URQUIDI, TEIXEIRA e LANA, 2008 e TEIXEIRA, 2014).

É consenso, contudo que a luta por reconhecimento como sujeito de direito indígena é tema recorrente para esses povos, e que a luta pela terra conjuga diversos dos temas que vemos, na América Latina, como recorrentes nos povos indígenas. São relações importantes para o contexto latino-americano no que respeita aos direitos territoriais, que se reproduzem no contexto levantado nos bancos digitais Scopus e WoS sobre os estudos *adivasis*: autonomia e terra; demarcação/reconhecimento da titularidade da terra e espoliação do território; democracia, participação e autonomia (como identificamos, de forma similar para o caso latino-americano em TEIXEIRA, 2009), negação da identidade, etnia e cultura tradicional; Desenvolvimento e Modernidade vs. Formas tradicionais de vida; entre outros.

Nos centraremos na análise da questão da identidade para poder lançar mão do arcabouço conceitual do sistema de proteção dos direitos indígenas em nossa análise. Isso, claro, sem prejuízo de outras análises que possam partir de outras perspectivas: nossa intenção é uma aproximação da luta dos movimentos e dos Estudos Adivasis, a partir da gramática estabelecida no sistema internacional de direitos dos povos indígenas. Ressalta-se que a falta de reconhecimento do Estado indiano com relação a indianidade desses povos se configura com um óbice parcial a este tipo de análise, contudo, como já dissemos, essa tem sido a estratégia de luta do movimento *adivasi*. Para tanto,

devemos entrar na produção acadêmica sobre esses temas. É o que fazemos a seguir.

4. Reestruturando os significados de "ADIVASI" a partir da identidade de povos indígenas

Uma questão crítica que confrontou comunidades Adivasi e os estudiosos acerca das populações Adivasi é explicar a escolha do termo "Adivasi" sobre as categorias conflitantes de "tribo", "tribo listada" e "povos indígenas", frequentemente conflitantes, comumente adotadas como sinônimos²⁴. Como esses termos são neologismos e são produtos de genealogias distintas (KARLSSON e SUBBA, 2006), para acadêmicos e não acadêmicos, a escolha de qual nomenclatura usar é geralmente uma escolha política arriscada. Afinal, existe uma opção específica por trás da concessão de uma unidade conceitual forçada em categorias que têm seus próprios conjuntos de limitações.²⁵

O conceito de "tribo" no Estado indiano, particularmente a partir de meados do século XIX, é vista principalmente nos registros coloniais como uma etapa de um esquema evolutivo, um tipo de sociedade diferente das sociedades de castas, marcada pelo primitivismo e atraso. Como já indicamos, as mudanças nesse entendimento ocorrem, no século XX, com a quebra da ideia de história

24 A direita hindu usa o termo "vanvasi" ou "povo da floresta" no lugar de adivasi. O habitat da floresta é enfatizado aqui, e não as reivindicações de adivasis de indigeneidade como habitantes originais da terra. Através do Ashram Vanavasi Kalyan, que é a frente do RSS especificamente para os vanvasis, os nacionalistas hindus procuram expandir a base social da política nacionalista hindu, um fenômeno que se tornou particularmente acentuado desde os anos 80. Os adivasis estão sendo assimilados na política Hinduttva e participando cada vez mais do Bajrang Dal, do Vishwa Hindu Parishad e do Vanavasi Kalyan Ashram. (Veja SUNDAR, 2016, p. 241.)

²⁵ No caso latino-americano, para utilizar uma base de comparação, desde a formulação de uma política indigenista pan-americana, configurada a partir da criação do Instituto Indigenista Interamericano, até a entrega do relatório Martínez-Cobo (entregue em 1983, como discutido em TEIXEIRA, 2013), um dos debates técnico-jurídicos mais contundentes se colocava nos termos da identificação de um sujeito de direito indígena: são esses sujeitos de direitos individuais ou coletivos? São populações? Comunidades? Tribos? A questão foi pacificada com a aprovação da convenção 169, que definia como sujeito do sistema de direitos indígenas os povos (incluindo-se aí povos indígenas e tribais).

linear evolutiva. Ademais, a superação das teorias racialistas, e a mudança de premissas do conceito de raça, contribui para superar as tensões dentro da disciplina de antropologia, transformando a compreensão desses povos no contexto colonial e pós-colonial. Contudo, o discurso colonial, em vez de conjurar paisagens imaginárias, invoca diferenças concretizadas pelos estereótipos: a descrição da diferença como inferioridade termina por remeter a um meta-problema. Para superar a assimetria não basta descrever a esses povos simplesmente como povos tribais que precisavam de proteção contra a exploração, demandando a formulação de políticas que partam do reconhecimento da injustiça da transformação da diferença em desigualdade. Como consequência a denominação “Tribo listada”, distinta da palavra “tribo”, é estatuto jurídico estruturado como uma categoria legal e constitucional (DAMODARAM, 2006, p. 44).²⁶ O termo, assim, se materializa nas políticas do Estado de abordar a questão da proteção, bem-estar e desenvolvimento da população tribal (XAXA, 2016, p. 35).

Todavia, o Estado indiano pós-independente adotou critérios para identificação do isolamento geográfico, prática de animismo, diferenças étnica e de linguagem ou características físicas de diversos povos, culturas e etnias como “Tribo” (XAXA, 1999, p. 3589).

Distinta da ideia de tribo, que remete a uma forma de organização social, está construída a categoria anteriormente utilizada com valor negativo, o termo índio. Esse termo, utilizado pejorativamente (e inclusive foi proibido em alguns países, como é o caso do Peru) em diversos contextos nacionais americanos²⁷ teve o peso invertido a partir da organização dos movimentos indígenas e refere-se às pessoas integrantes de diferentes grupos étnicos com um longo histórico de luta contra a marginalização imposta pelas políticas

²⁶ Para realizar novamente um paralelo com o contexto latino-americano, esse passo poderia ser comparado a reconhecimento da multiculturalidade, pluridiversidade ou plurinacionalidade das constituições pós-autoritárias mexicana, brasileira, peruana, boliviana e equatoriana (URQUIDI, TEIXEIRA e LANA, 2008).

²⁷ Nos referimos, obviamente, ao continente.

coloniais e nacionais. Como se sabe, era a forma pela qual os conquistadores espanhóis e portugueses designavam aos habitantes originais do território posteriormente conhecido como América. Essa classificação englobava em uma única categoria povos muito distintos, desde os aguerridos povos do sul do continente, os povos de economia organizada e arquitetura monumental dos Andes e da Mesoamérica, os povos nômades do norte mexicano, os pescadores e coletores da América Central e os povos das florestas do continente, vistos como seminômades, adeptos da agricultura de corte e queima.

Não obstante, como categoria histórica, o conceito de *índio* é dinâmico: já foi entendido como raça, ou também como um único povo habitante das Américas; já foi sinônimo de mão-de-obra,²⁸ e de empecilho à colonização e expansão das fronteiras “civilizadas” dos Estados Nacionais (RIBEIRO, 1970). Atualmente, porém, ser índio, equivale a um status jurídico diferenciado através do qual se conjugam direitos de diversos tipos, visto que o termo índio é considerado um sinônimo da categoria “indígenas”, escolhida pelo direito internacional para a estruturação do sistema de proteção dos povos originários e tradicionais (STAVENHAGEN, 2010).

A partir da visibilidade conferida à luta dos povos índios pela organização dos movimentos em direção aos foros internacionais, a estruturação do corpo de direitos consagrados no plano internacional com base na identidade indígena e tribal como povos dominados e oprimidos em países independentes coloca um novo sentido para essas categorias fragmentárias desvalorizadoras. A conceituação da Convenção 169 da OIT salta aos olhos,

²⁸ Tão notável essa relação que a produção do pensamento crítico latino-americano chega se referir a uma divisão racial do trabalho (QUIJANO, 2005: p. 117-118). As relações estereotípicas com relação aos índios como mão de obra são sensivelmente negativas: desde a preguiça, a falta de higiene (devido, especialmente aos tipos de trabalho exercidos, desde a extração de minérios até a produção agrícola), a ideia e “alma escravizada”, a relação com a mentira, etc. Esses estereótipos são especialmente cruéis em contextos cujo apartheid social foi acompanhado com um desenvolvimento periférico da modernidade, como as regiões alto-andinas, como discute PAJUELO (2007).

exposta já no primeiro artigo do texto, explicitando que aquelas normas se aplicam:

(i) aos povos tribais em países independentes, cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial;

b) aos povos em países independentes, considerados indígenas pelo fato de descenderem de populações que habitavam o país ou uma região geográfica pertencente ao país na época da conquista ou da colonização ou do estabelecimento das atuais fronteiras estatais e que, seja qual for sua situação jurídica, conservam todas as suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas, ou parte delas.

Essa conceituação traz algumas transformações do direito internacional, principalmente porque traz implícita a noção de respeito à alteridade e o poder de auto nomeação das coletividades (no segundo parágrafo do primeiro artigo, a convenção coloca o princípio da autoidentificação, nos seguintes termos: consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente). Esse dispositivo é especialmente relevante porque as políticas indigenistas integracionistas, que já comentamos, tinham como objetivo declarado que os povos indígenas deixassem de sê-lo uma vez integradas à sociedade nacional. Dessa forma, por muitos anos, dizer que um povo indígena se havia “integrado” equivalia a dizer que havia deixado de ser indígena e, portanto, não tinha mais os direitos que essa condição carregava. Neste sentido, noticiam-se, no contexto latino-americano, diversas técnicas forçadas de identificação do nível de integração. Exemplos abundam no

nordeste brasileiro: se a população indígena se identificava pela língua materna, distinta da nacional, formulavam-se políticas para que deixassem de falar essa língua.²⁹ Essas violências sofridas tinham como ponto de partida a identidade étnica e, em função disso, o princípio de autoidentificação opera uma transformação fundamental no paradigma de tratamento que o direito oferece aos povos indígenas de todo o mundo: suas culturas e formas de vida deixam de ser consideradas transitórias e indesejáveis, a “integração” cultural deixa de ser vista como a única saída para assegurar a vida digna desses povos e, por fim, a voz silenciada pela colonização e momento independente passa a ter importância na definição das decisões fundamentais de suas vidas.

De acordo com Muehlebach, verifica-se uma “consistência notável” nos “argumentos políticos culturais” daqueles que se identificam como povos indígenas: estes grupos são identificados como povos vítimas de conquistas e colonização, que foram despojadas de suas formas de subsistência, estão enfrentando a dizimação de sua identidade coletiva e, muitas vezes memórias de “genocídio” vividos por outras gerações. Essa consistência tem suas raízes não apenas nas histórias de opressão compartilhadas pelos povos indígenas, mas no discurso cuidadosamente elaborado, desenvolvido ao longo do tempo, que lhes permitiu falar em conjunto dessa opressão. (MUEHLEBACH, 2001, p. 421).

Mas se o significado atribuído à palavra *Adivasi* e, conseqüentemente, os estudos que tratam do tema *Adivasi* mudaram com as pesquisas historiográficas, as intervenções disciplinares e a política, com o surgimento do movimento indígena em todo o mundo, os povos *Adivasis* assumem a importância de se identificarem como povos indígenas. (GUHA, 1999; SHAH, 2010). Assim, ao contrário da definição “tribo” que “tem fortes conotações

²⁹ O nível de violência dessas políticas podia, ainda, variar: desde a proibição de falar a língua até a punição por fazê-lo. No nordeste brasileiro, muitas etnias eram punidas efetivamente com o corte da língua por insistir em falá-la. Exemplos de povos que perderam parte ou a totalidade de seus idiomas e tiveram como consequência a negação de sua indigenidade no Brasil são: os Pankararu, Pankararé, Fulni-ô, Cariri Xocó, Pataxó, entre outros.

evolucionistas”, o termo indígena refere-se a um desenvolvimento histórico particular – que aproxima da subjugação sofrida pelos povos *Adivasi*, no século XIX na região reconhecida hoje como Estado indiano. A resistência desses povos, portanto, deve ser observada inevitavelmente pela lente da história de subjugação e diferença das diversas etnias *Adivasi*, denominadas, genericamente pelo Estado hegemônico como *Adivasi*.

Este contexto deu aos *Adivasis* um senso de identidade coletiva (HARDIMAN, 1987, p. 14) que, como já dissemos, pode superar o que se espera da identificação étnica inicialmente pretendida ou vislumbrada pelo sistema de proteção dos direitos dos povos indígenas.³⁰ Surge, entre os povos *Adivasis*, a percepção de que eles não têm poder algum sobre “qualquer coisa (terra, florestas, rios, recursos) que se encontre no território em que habitam” (XAXA, 1999, p. 3595). É esse “aspecto da marginalização que deve ser observado ao designar um grupo como *Adivasi*” (XAXA, 1999, p. 3591). Por este motivo, a ideia de indigeneidade se torna relevante no contexto político. O reconhecimento desse vínculo é fundamental quando “a marginalização e proletarização de muitas comunidades florestais e o fim de seus meios de subsistência tradicionais ganham ritmo em todo o mundo” (DAMODARAM, 2006, p. 162).

Parece ser consenso nos Estudos *Adivasi* que a relação entre o sentido da experiência histórica dos povos indígenas pode ser comparável àquela dos *Adivasis*, concluindo-se que a estas comunidades tem-se imposto somente o extermínio cultural ou “o assassinato da cultura das pessoas ao desenraizá-las de suas terras ancestrais” (PADEL, 2009, p. 334).

Em uma nova virada historiográfica, no entanto, a categoria de *Adivasi* é cada vez mais vista como incorporada a uma política de representação. Nesse quadro, o *Adivasi* é visto como um sujeito moderno negociando com o poder estatal moderno (CHANDRA, 2016; DASGUPTA, 1999), exibindo identidades

³⁰ Um paralelo possível talvez seja a situação dos povos maia, na Mesoamérica.

plurais que são “habitações radicalmente contingentes, impermanentes e mutáveis” (SARKAR, 2011, pp. 66– 67)³¹. Há a necessidade de uma abordagem histórica, social e politicamente situada das formas particulares em que as resistências são retratadas como *Adivasi* em momentos específicos (BATES e SHAH 2014, p. 2).

Rycroft e Dasgupta enfatizam a necessidade de reconhecer que diferentes grupos sociais, ao se referirem a si mesmos como *Adivasi*, fazem reivindicações materiais e simbólicas. Isso confere ao termo uma legitimidade difícil de ignorar e, no entanto, que precisa ser revisada, envolvida em uma série de concursos e controvérsias históricas e representacionais (RYCROFT e DASGUPTA, 2011b, p. 2). O reconhecimento da política de “tornar-se adivasi” (idem, p. 3) nos ajudaria a identificar a multiplicidade de eventos, locais e representações através dos quais o conceito de *Adivasi* é – e foi – considerado, construído e negociado (idem, Prefácio, p. xiv). É essa ideia de “tornar-se *Adivasi*” e não apenas “ser *adivasi*”, argumentamos, que acomoda parece ser um ponto fulcral do debate ainda não superado dos estudos *Adivasis*. Em um sentido importante, coloca Sarkar que há um “leque de múltiplas histórias em torno do sujeito singular dos *Adivasi*” (SARKAR, 2016, p. 155).³²

Montar esse quebra-cabeças identitário talvez exija, como não poderia deixar de ser, abrir novos campos, nos quais as fronteiras disciplinares não se encaixam, como tampouco surpreenderia aos mais atentos leitores deste pequeno ensaio sobre o tema. Os estudos que se referem aos povos *Adivasis* tem uma tarefa de desvendar um passado pouco documentado, ao mesmo tempo em que devem primordialmente reconhecer que os meandros da identidade

31 Aqui, Sarkar revisita sua discussão anterior sobre o movimento de Jitu Santal, que apareceu como parte do projeto original dos Estudos Subalternos (SARKAR, 1985).

32 Talvez esse trajeto de mediação e tradução cultural através de múltiplas identidades entre as quais se encontra a identidade indígena possa ser comparável aos diagnósticos de CANCLINI (2006) em suas “Culturas Híbridas” ou de GRUZINSKY (2001) em seu “Pensamento Mestiço”. Contudo, um maior esforço comparativo deveria ser realizado nesse sentido para que se pudesse analisar as semelhanças e diferenças das estratégias dos povos indígenas latino-americanos e o contexto indiano.

atual correspondem a uma importante retomada do *controle cultural* daqueles que designamos hoje como *Adivasis*. Isso implica reconhecer o refazer contínuo dos limites da identidade nos termos das dinâmicas culturais, sem apressar-se para concluir pela instrumentalização da indigeneidade ou pela correspondência total do paradigma indigenista com o contexto *adivasi*. Para isso, é imperativo desdobrar narrativas missionárias, relatos etnográficos e escritos antropológicos produzidos no período colonial, que têm ressonâncias no pós-colonial, mas também é necessário revisitar o estereótipo colonial do rebelde irracional, imutável e primitivo com seu arco e flecha, sempre à beira da revolta, um mito que continua até hoje.³³ Ora, há que se optar pela identidade pura e genuína, ou pela maquiavélica utilização da indigeneidade: não há como alegar irracionalidade em um projeto político tão complexo, nem dizer que, se são realmente indígenas os *Adivasis*, não teriam os direitos que o plano internacional garante aos demais povos. Esse o impasse tanto dos Estudos, como do Estado Indiano, em nossa opinião preliminar.

5. Vozes silenciadas por identidades impostas: verso e reverso das estratégias identitárias

Hoje, há uma nova dimensão contra a qual os Estudos *Adivasi* estão lutando, à medida que o mundo acadêmico começa a refletir e a se envolver cada vez mais com as vozes dos *Adivasis* que, nas palavras de Hansdak, estavam "envoltas em um silêncio educado por muito tempo".

Nesse novo turno, enfatiza-se a necessidade de ir além da análise apenas dos "limites claustrofóbicos" da identidade *Adivasi* que lhes foram impostos pelo "administrador colonial, pelo antropólogo colonial, pelo missionário"

³³ A fim de contrariar essa imagem, que Jaipal Singh Munda, líder do Partido Jharkhand, declarou durante os debates da Assembleia Constituinte sobre as Quinta e Sexta Agendas da Constituição: "Lamento muito desapontar... que, ao apoiar na Quinta Lista, não vesti meus arcos e flechas, o pano de lombo, penas, brincos, meu tambor e minha flauta ..." (Debates da Assembleia Constituinte da Índia (Anais), 9.132.219).

(HANSDAK, 2017). É preciso repensar a produção de conhecimento sobre *Adivasis*, descompactando vozes majoritárias que silenciam as marginais e reconhecendo o impacto que “forças neoliberais e neoimperialistas que governam a economia global hoje” tem na destruição de vidas *Adivasi* (idem, p.34).

Essas vozes são assertivas. Há uma celebração de “Ser Adivasi”: a identidade Adivasi é vista como uma “fonte de força e celebração, em vez de vergonha e silêncio” (HANSDAK, 2017). Muitos anos atrás, o bispo Dr. Nirmal Minz, um ativista e intelectual público, expressou esse sentimento: *Garv se kaho hum adivasi hain* (Diga com orgulho: Eu sou um Adivasi) (KUJUR e MINZ, 2007, p. 9). O que temos hoje é uma tentativa concentrada de grandes seções da comunidade de expressar coletivamente tais reivindicações. Mas há também “Angst” (HANSDAK, 2017), uma demonstração de sentimentos de mágoa e angústia contra uma história de desapropriação dos direitos tradicionais sobre recursos, agravada por extrema privação e exploração. Sob essas circunstâncias, argumenta-se, o que “empoderaria” os Adivasis seria um reconhecimento da relevância de sua identidade no mundo de hoje: “Os sistemas de conhecimento da Adivasi e os modos alternativos de vida são mais holísticos e mostram caminhos sustentáveis para o futuro; se não reconhecemos isso, fazemos isso por nossa própria conta e risco”, escreve Ivy Hansdak (2017). Como Xaxa apontou incisivamente, a identidade que foi forçada aos Adivasis de fora, precisamente para marcar diferenças das comunidades dominantes, agora é internalizada pelos próprios Adivasis. Essa identidade imposta tornou-se “uma marca importante para diferenciação social e afirmação de identidade” e “uma ferramenta importante para articular o empoderamento” (XAXA, 1999, p. 3589).

34Ivy Imogene Hansdak, pertencente à comunidade Santhal, é professora sênior do Departamento de Inglês, Jamia Millia Islamia, Nova Délhi.

Podemos fazer aqui uma breve digressão sobre um caso semelhante ocorrido com os Dalits Studies desde os anos 1990, quando vozes de Dalits foram inscritas no que antes era visto como estudos de castas inferiores e intocáveis. A nova demanda era por experiências do trauma da intocabilidade a serem trabalhadas em narrativas que buscavam recuperar seu passado (RAWAT e SATYANARAYANA, 2016). Líderes como Ambedkar, Phule e Periyar ressuscitaram nessa busca por reescrever a história das castas e reimaginar a ideia da Índia como uma democracia “moderna”. A literatura Dalit e a escrita da vida eram vistas como repositórios de “fatos” sobre as pessoas Dalit.

Para os Adivasis, por outro lado, embora Birsa Munda seja mais do que apenas um herói para os Mundas e Sidhu e Kanhu para os Santhals, a busca por ícones universalmente aceitáveis de protesto Adivasi, no lugar de heróis locais ou regionais, ainda é um projeto político em andamento. Além disso, como Banerjee argumenta, as comunidades e povos Adivasis são prejudicados “porque não foram capazes de reivindicar arquivos alternativos e histórias alternativas próprias” (BANERJEE, 2016, 131–32). Nongbri vai um passo além ao negar completamente a importância de um arquivo para o referenciamento histórico de experiências indígenas. Para citá-la: “Não requer evidência documental para estabelecer que, no que diz respeito a suas relações com a população em geral, os povos tribais e indígenas compartilhem experiências comuns de exploração, discriminação e impotência” (NONGBRI, 2006, 88)³⁵. “Nós mesmos somos documentos vivos”, escreve Hembrom (2017a)³⁶. A importância dos registros de arquivo coloniais e pós-coloniais e o ofício do historiador são anulados em um único golpe.

35 Tilput Nongbri, pertencente à comunidade Khasi, se aposentou como professor no Centro de Estudos de Sistemas Sociais da Universidade Jawaharlal Nehru, Nova Délhi. Foi diretora fundadora do Programa de Estudos do Nordeste de Jawaharlal Universidade de Nehru.

36 Chakrabarty argumenta que “indígena” está sendo convertido em uma poderosa palavra retórica, desprovida de referência precisa, mas poderosa pela mesma razão. Esse valor retórico de uso aumenta proporcionalmente à diminuição do conteúdo referencial ao mesmo tempo em que se tornam globais (ver CHAKRABARTY, 2005).

Hoje, os estudiosos Adivasi começaram a enfatizar cada vez mais a importância de um arquivo alternativo – narrativas orais – que ajudaria na reescrita das histórias Adivasis, superaria a deficiência do arquivo colonial e ofereceria informações importantes sobre a história vivida das comunidades Adivasi (BHUKYA, 2010, 19–20). Na opinião de Hembrom, a “memória” seria a “ferramenta” no caminho da “emancipação”. “Lembramos nossas histórias, costumes e técnicas, linhagens, queixas, humilhações, lutas e derrotas para abraçar quem nós somos e nos reconciliamos com quem nos tornamos e lidamos com nossas vidas” (HEMBROM, 2017b).

Se a “virada do arquivamento” – perspectivas sobre o arquivo como um símbolo de conhecimento e poder e uma consciência dos sistemas de regulação e coerção que o arquivo impõe – é assunto para discussão acadêmica hoje (DAVIS, 1987; STEEDMAN, 2001 e STOLER, 2009), sua iniciativa de documentação surgiu da necessidade de “reivindicar a participação de Adivasi em espaços sociais, culturais e literários históricos e contemporâneos e como povos” (HEMBROM, 2017a).

Ao criar uma identidade, particularmente desde a época da Operação “Caça Verde”³⁷, houve um gênero de literatura produzido não apenas pela academia, mas também por ativistas, pela imprensa e sociedade civil que escreveram relatos investigativos, muitas vezes evocativos, de suas experiências na militância pelos direitos das populações Adivasis. Essas histórias trouxeram à tona narrativas sobre comunidades Adivasi vulneráveis, residentes nas florestas profundas de Bastar, apanhadas no conflito entre o Estado indiano e os guerrilheiros rebeldes durante o período de independência, aguardando o consequente deslocamento por conta do potencial econômico de suas terras.

37 “Operação Caça Verde”, iniciada em 2009, foi o nome dado a uma “ofensiva total” pelas forças paramilitares do governo da Índia, juntamente com as forças estatais nas fronteiras de Chhattisgarh, Madhya Pradesh, Jharkhand, Bihar, Bengala Ocidental, Odisha, Andhra Pradesh e Maharashtra, contra os naxalitas ou aqueles que pertenciam ao banido Partido Comunista da Índia (maoísta). Embora o governo da Índia não use o termo “Operação Caça Verde” para descrever sua ofensiva anti-Naxalita, esse termo foi cunhado pela mídia que descreveu essas anti-Naxalita operações.

(CHOUDARY, 2012; NAVLAKHA, 2012; ROY, 2016; SATNAM, 2010). Enquanto essas eram imagens pungentes da vida cotidiana dos marginalizados, havia um estereótipo recorrente do *Adivasi* que foi delineado. Nesse contexto, o conceito de Ganesh Devy³⁸ sobre a cultura e a identidade *Adivasi*. "Comunidades tribais", argumenta Devy, são marcadas pela "ausência de um sistema de castas ou de qualquer outra forma de discriminação". Todos os membros da comunidade são respeitados: "as viúvas não são ignoradas, as mulheres estupradas não são estigmatizadas e os órfãos não são deixados para mendigar". Os tribais, ele ressalta, nem "exploram o trabalho de outras pessoas por sua própria avareza", nem "destroem a natureza para construir monumentos ao ego humano". Esta é, então, uma perpetuação de ainda outro exemplar extraído da etnografia colonial que distinguia nitidamente "tribo" de "casta", imputando aos primeiros valores igualitários, consciência da comunidade e amor pela natureza. Como escreve Willem van Schendel, os grupos que antes eram vistos como "o oposto do moderno" agora são "milagrosamente arautos de uma modernidade alternativa". Embora escapassem do "oprobrio de serem primitivos", continuavam sendo "objeto de um esquema cultural imposto externamente", no qual os "indígenas" – e, neste caso, os *Adivasi* – são "essencializados e separados como o 'Outro' da modernidade hegemônica" (VAN SCHENDEL, 2011, 28).

Verifica-se dois tipos de imperativos históricos. Um é baseado na desconstrução do discurso colonial e na recuperação de vozes *Adivasi* da memória colonial; o outro, é mais uma iniciativa comunitária que privilegia narrativas e experiências vividas.

38 Pensador, ativista cultural e construtor de instituições, mais conhecido pelo *Levantamento Linguístico do Povo da Índia* e pela Academia *Adivasi* criada por ele. Ele é creditado para iniciar o Centro de Pesquisa e Publicação de Bhaashaa. Ele escreve em três idiomas - marata, gujarati e inglês. Seu primeiro livro completo em inglês *After Amnesia*(1992) foi aclamado imediatamente após sua publicação como um clássico da teoria literária. Desde sua publicação, ele escreveu e editou cerca de noventa livros influentes em áreas tão diversas quanto a crítica literária, antropologia, educação, linguística e filosofia.

Dessa forma para a recuperação da identidade Adivasi deve-se incluir as próprias percepções dos Adivasis sobre o “eu” e os significados que eles podem oferecer à unidade atribuída à natureza Adivasi. No entanto, também é necessário desconstruir essas narrativas, como fazemos com todas as narrativas, e reconhecer a política da representação.

As histórias de Adivasis apontam para a multiplicidade de culturas e inúmeras maneiras de pensar. Em certo sentido, é a relação entre a política de “ser adivasi” e “se tornar adivasi” em contraponto com sua diferença em relação às outras culturas e castas.

6. Considerações Finais

Como um campo relativamente novo que precisa criar para si um espaço e se afirmar como um "campo intelectualmente produtivo nos próximos anos" (CHANDRA, 2015, 127), os Estudos Adivasis, argumenta-se, precisariam delinear hoje seus marcadores, métodos e agenda, suas possibilidades de diálogo com outros campos, como os Estudos Dalit.

No entanto, esculpir o novo domínio dos Estudos Adivasi traz consigo seu próprio conjunto de problemas e potenciais. A questão mais difícil que precisa abordar – e a sua resposta – é até que ponto é possível desenvolver uma disciplina apenas em nome dos Adivasi, um termo que precisa ser descompactado continuamente. Como se discutiu, é necessário ir além das discussões terminológicas, já que os acadêmicos envolvidos com os Estudos Adivasi endossam o termo, com todas as suas complexidades, como um compromisso entre categorias conflitantes. Afinal, as disciplinas, antigas e novas, são auto-reflexivas e reconhecem os limites das fronteiras disciplinares e protocolos disciplinares. Portanto, o reconhecimento da importância da reflexão interdisciplinar, por mais incompleta que tenha sido sua jornada no seio das áreas tradicionais do conhecimento, oferece aos Estudos Adivasis a possibilidade de lançar mão de distintos debates e estratégias metodológicas

adequando o conhecimento produzido aos fronteiriços e complexos temas identitários e suas implicações políticas e humanas. No caso dos Estudos Adivasi, e na contínua re-criação dos Adivasis como sujeito, a interdisciplinaridade é inevitável, mesmo que apresente seus próprios desafios³⁹. O que torna os Estudos Adivasis desafiadores e potencialmente empoderadores, argumenta-se, é sua capacidade de repensar constantemente seu domínio, incorporar novos temas de pesquisa em seu âmbito, ampliar sua agenda para incluir mais estudos em seu domínio, reconhecer os limites de sua investigação. Mas também e para além disso, pensar criativamente em maneiras de responder aos desafios que surgem a partir de um intenso debate que parece, cada vez mais, encontrar na mediação-tradução dos próprios intelectuais e líderes adivasis em primeira pessoa, sua maior fortaleza.

REFERÊNCIAS

- BAILEY, Frederick George. Tribe and caste in India. *Contributions to Indian Sociology*, 5, 1961, p. 7–19.
- BANERJEE, Prathama. *Politics of time: Primitives and history-writing in a colonial society*. Nova Delhi: Oxford University Press, 2006.
- _____. Writing the Adivasi: Some historiographical notes. *The Indian Economic and Social History Review*, v. 53, n. 1, Los Angeles/London/New Delhi/Singapore/Washington, 2016, 1–23. Disponível em <<https://doi.org/10.1177/0019464615619549>>, acesso em 15 de julho de 2020.
- BARIÉ, Cletus Gregor. *Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama*. Quito: Editorial Abya Yala, 2003.
- BATES, Crispin, e SHAH, Alp. (Eds.). *Savage attack: Tribal insurgency in India*. Nova Delhi: Social Science Press, 2014.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- BÉTEILLE, Andre. Tribe and peasantry. In BÉTEILLE, Andre. *Six essays in comparative sociology* (pp. 58–74). New Delhi: Oxford University Press, 1974.
- _____. The concept of tribe with special reference to India. *European Journal of Sociology*, v. 27, n. 2, Cambridge, 1986, 296–318.

³⁹ Para citar Chandra, se esse novo campo emergente é interdisciplinar, é mais pela força das circunstâncias do que pelo design. Os historiadores estão agora entrando em território que antes era a única reserva de sociólogos e antropólogos, que, por sua vez, são compelidos agora repensar seus dados e trabalho de campo para entender a relação entre o presente etnográfico e o miríade de passados de seus sujeitos de pesquisa (CHANDRA, 2015, pp. 122–27).

- BHUKYA, Bhangya. *Subjugated nomads: The Lambadas under the rule of the Nizam*. Hyderabad: Orient BlackSwan, 2010.
- _____. *The roots of the periphery: A history of the Gonds of Central India*. Nova Delhi: Oxford University Press, 2017.
- BOSE, Nirmal Kumar. *Tribal life in India*. Nova Delhi: National Book Trust, 1971.
- BOSU MULLICK, Samar. (2003). Introduction. In R. D. Munda, & S. Bosu Mullick (Eds.), *The Jharkhand movement* (pp. iv–xvii). Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs.
- CARRIN, Marine, KANUNGO, Pralay e TOFFIN, Gerard (Eds.). *Politics of ethnicity in India, Nepal and China*. New Delhi: Primus Books, 2014.
- CHAKRABARTY, Dipesh. Politics unlimited: The global adivasi and debates about the political. In KARLSSON, Bengt G.; SUBBA, Tanka B. (Eds.), *Indigeneity in India*. London: Kegan Paul, 2005.
- CHAKRAVARTY, Ipsita. Assam's tea tribes: The group that could swing the election is too disaffected to care. *Scroll.in*, 3 de abril de 2016. Disponível em: <https://scroll.in/article/806082/assams-tea-tribes-the-group-that-could-swing-the-election-is-too-disaffected-to-care>, acesso em 13 de maio de 2020.
- CHANDRA, Uday. Liberalism and its other: The politics of primitivism in colonial and postcolonial Indian law. *Law and Society Review*, n. 47, Massachusetts, 2013, 135–168.
- _____. Towards Adivasi Studies: New perspectives on 'tribal' margins of modern India. *Studies in History*, n. 31, Nova Déli, 2015, 122–127. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0257643014558479>, acesso em 13 de maio de 2020.
- _____. (2016). Flaming fields and forest fires: Agrarian transformations and the making of Birsa Munda's rebellion. *The Indian Economic and Social History Review*, vol. LIII, Nova Déli, p. 69–98. Disponível em <https://doi.org/10.1177/0019464615619540>, acesso em 13 de maio de 2020.
- CHATTERJEE, Indrani. (2016). *Adivasis*, tribes and other neologisms for erasing precolonial pasts: An example from Northeast India. *The Indian Economic and Social History Review*, v. 53, n. 1, Nova Déli, 2016, p. 9–40. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0019464615619530>, acesso em 13 de maio de 2020.
- CHOUDHARY, Shubhranshu. *Let's call him Vasu: With the Maoists in Chhattisgarh*. Delhi: Penguin Books, 2012.
- CIFUENTES, Jose Emilio Rolando Ordoñez. *Reflexiones Lascasianas: Antecedentes doctrinarios en materia de los derechos de los pueblos originarios*. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- COHEN, Paul. A. *History in three keys: The boxers as event, experience and myth*. Nova York: Columbia University Press, 1997.
- DAMODARAN, Vinita. Colonial constructions of the 'tribe' in India: The case of Chotanagpur. *Indian Historical Review*, vol. 33, Pisa, 2006, p. 44–76.
- DAS GUPTA, Sanjukta. *Adivasis and the Raj: Socio-economic transitions of the Hos, 1820–1932*. Nova Déli: Orient Blackswan, 2011.

- DAS GUPTA, Sanjukta, & BASU, Raj Sekhar. (Eds.). *Narratives from the margins, Aspects of Adivasi History in India*. Deli: Primus Books, 2014.
- DASGUPTA, Sangeeta. Reordering a world: The Tana Bhagat movement in Chhotanagpur, 1914–19. *Studies in History*, vol. 15, n. 1, Nova Déli, 1999, p. 1–41. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/025764309901500101>
- _____. (2016a). Mapping histories: Many narratives of Tana pasts. *The Indian Economic and Social History Review*, vol. 53, n. 1, Nova Déli, 2016, p. 99–129. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0019464615619546>
- _____ (Ed.) (2016b). Reading the archive, reframing ‘adivasi’ histories. *The Indian Economic and Social History Review*, vol. 53, n.1, Nova Deli, p. 1–157.
- DAVIS, Natalie Zemon. *Fiction in the archives: Pardon tales and their tellers in sixteenth century France*. Stanford: Stanford University Press, 1987.
- DEVALLE, Susana B. C. *Discourses of ethnicity: Culture and protest in Jharkhand*. Nova Deli: Sage Publications, 1992.
- DÍAZ-POLANCO, Héctor. *El Laberinto de la Identidad*. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- DUBE, Shayma Charan. *Tribal heritage of India*. Nova Deli: Vikas, 1997.
- DUNGDUNG, Gladson. Which adivasi? What India? *Tehelka*, 22 de outubro de 2011. Disponível em: <http://realindianews.blogspot.com/2011/10/which-adivasi-what-india.html>, acesso em 13 de maio de 2020.
- ELEY, Geoff. *A crooked line: From cultural history to the history of society*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005.
- GUHA, Ranajit. *Elementary aspects of peasant insurgency*. Deli: Oxford University Press, 1983.
- GUHA, Sumit. *Environment and ethnicity, 1200–1901*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- _____, S. (2015). States, tribes, castes: A historical re-exploration in comparative perspective. *Economic and Political Weekly*, vols. 50, n. 46-47, Mumbai, 2015, p. 50–57.
- GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- HANSDAK, Ivy. (2017, 5 November). “Is tribal identity relevant in today’s world?” Inaugural Speech for “Tribes In Transition-II: Reaffirming Indigenous Identity Through Narrative” (National Conference 2017), n. 27-28, Nova Deli, 5 de novembro de 2017. Disponível em: <http://www.indiantribalheritage.org> acesso em 13 de maio de 2020.
- HARDIMAN, David. *The coming of the Devi*. Nova Deli: Oxford University Press, 1987.
- HEMBROM, Ruby. *Reclaiming-the-reproduction-of-adivasi-knowledge*, 2017. Disponível em: <http://blogs.lse.ac.uk/inequalityandpoverty/files/2017/12/pdf>, acesso em 13 de maio de 2020.
- _____. (2017b). The Santals and the Bodding paradox. *Norsk Tidsskrift for Misjonsvitenskap*, Vol. 3, Oslo, 2017, p. 51–58.

- KUJUR, Josepha Mariyānusa; MINZ, Sonajharia. Introduction. In MINZ, Bishop Nirmal; KUJUR, Josepha Mariyānusa; MINZ, Sonajharia (Eds.), *Indigenous people of India: Problems and prospects*. Nova Deli: Indian Social Institute, 2007.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Raça e História*. Lisboa: Presença, 2006.
- MUEHLEBACH, Andrea. 'Making Place' at the United Nations: Indigenous cultural politics at the U.N. working group on indigenous populations. *Cultural Anthropology*, vol. 16, n. 3, Arlington, 2001, p. 415–448.
- MUNDA, Ram Dayal; BOSU MULLIK, S. (Eds.). *The Jharkhand movement: Indigenous people's struggle for autonomy in India*, IWGIA document no. 108, Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs, 2003.
- NAVLAKHA, Gautam. *Days and nights in the heartland of rebellion*. Deli: Penguin Books, 2012.
- NILSEN, Aalf Gunvald. *Dispossession and resistance in India: The river and the rage*. Deli: Aakar Books, 2013.
- NONGBRI, Tilput. Tribe, caste and the indigenous challenge in India. In KARLSSON, Bengt G.; SUBBA, Tanka. (Eds.), *Indigeneity in India*. Londres: Kegan Paul Limited, 2006.
- PADEL, Felix. *Sacrificing people: Invasions of a tribal landscape*. Nova Deli: Orient Blackswan, 2009.
- PADEL, Felix; DAS, Samarendra. *Out of this earth: East India Adivasis and the aluminium cartel*. Nova Deli, Hyderabad: Orient Blackswan, 2010.
- PAJUELO, Ramón. *Reinventando Comunidades Imaginadas: Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centroandinos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2007.
- PATI, Biswamoy. *Adivasis in colonial India: Survival, resistance and negotiation*. New Delhi: Indian Council of Historical Research: Orient Blackswan, 2011.
- PRASAD, Archana. *Against ecological romanticism. Verrier Elwin and the making of an anti-modern tribal identity*. Nova Deli: Three Essays Collective, 2003.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- RADHAKRISHNA, Meena. Epilogue: Violence of 'development' and Adivasi resistance: An overview. In RADHAKRISHNA, Meena (Ed.), *First Citizens: Studies on Adivasis, Tribals, and Indigenous Peoples in India*. Nova Deli: Oxford University Press, 2016.
- RATNAGAR, Sheereen. *Being tribal*. Delhi: Primus Books, 2010.
- RAWAT, R Ramnarayan S.; SATYANARAYANA, Kusuma. *Dalit studies*. Durham: Duke University Press, 2016.
- RAY, Njharranjan. Introductory address. In: SINGH, K. Suresh (ed.). *Tribal situation in India*, Shimla: Indian Institute of Advanced Study, 1972.
- ROY, Arundhati. *Walking with the comrades*. Deli: Penguin Random House, 2011.
- RYCROFT, Daniel J. *Representing rebellion: Visual aspects of counter-insurgency in colonial India*. Nova Deli: Oxford University Press, 2005.

- RYCROFT, Daniel J.; DASGUPTA, Sangeeta. (Eds.) *The politics of belonging in India: Becoming Adivasi*. Abingdon: Routledge, 2011a.
- _____, D. J., e DASGUPTA, Sangeeta. Indigenous pasts and the politics of belonging. In RYCROFT, D. J. e DASGUPTA, S. (Eds.), *The politics of belonging in India: Becoming Adivasi*. Abingdon: Routledge, 2011b.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma Concepção Multicultural dos Direitos Humanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 48, Coimbra, 1997, 11-32.
- _____. *A Gramática do Tempo: Para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2008.
- _____. *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del sur*. Cidade do México: Siglo XXI, Siglo del Hombre, 2010.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Editora Cortez. 2010.
- SARKAR, Tanika. *Jitu Santal's movement in Malda: A study in tribal protest*. In: GUHA, Ranajit. (Ed.), *Subaltern Studies IV: Writings on South Asian History and Society*. Deli: Oxford University Press, 1985.
- _____. Rebellion as modern self-fashioning: A Santal movement in colonial Bengal. In RYCROFT, Daniel J.; DASGUPTA, Sangeeta. (Eds.), *The politics of belonging in India: Becoming Adivasi* (pp. 65–81). Abingdon: Routledge, 2011.
- _____. View from outside the field: An afterword, *The Indian Economic and Social History Review*, vol. 53, Nova Delo, 2016, pp. 155–157.
- SATNAM. *Jangalnama: Travels in a Maoist Guerilla Zone* (translated by Bharti V), Deli: Penguin Books India, 2010.
- SEN, Asoka Kumar. *Indigeneity. Landscape and History: Adivasi Self-fashioning in India*. Nova Deli: Routledge, 2017.
- SHAH, Alpa. *In the shadows of the state: Indigenous politics, environmentalism, and insurgency in Jharkhand*. Nova Deli: Oxford University Press, 2010.
- SHAH, Alpa, LERCHE, Jens, AXELBY, Richard, et al. *Ground down by growth: Tribe, caste, class and inequality in twenty-first-century India*, Londres: Pluto Press, 2018.
- SHAH, Alpa; PETTIGREW, Judith (Eds.). *Window into a revolution, ethnographies of Maoism in India and Nepal*. Nova Deli: Social Science Press and Orient BlackSwan, 2012.
- SHARMA, B. D. *Tribal affairs in India: The crucial transition*. Nova Deli: Sahyog Pustak Kuteer (Trust), 2001.
- SINHA, Surajit. Tribe-caste and tribe-peasant continua in Central India. *Man in India*, vol. 45, Nova Deli, 1965, p. 57–83.
- SKARIA, Ajay. Shades of wildness: Tribe, caste and gender in Western India. *Journal of Asian Studies*, vol. 56, An Arbor, 1997, 726–745.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. *Los Pueblos Originarios: El debate necesario*. Buenos Aires: CTA Ediciones, 2010.
- STEEDMAN, Carolyn. *Dust*. Manchester: Manchester University Press, 2001.

STOLER, Ann Laura. *Along the archival grain: Epistemic anxieties and colonial common sense*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

SUNDAR, Nandini. *The burning forest: India's war in Bastar*. New Delhi: Juggernaut, 2016.

TEIXEIRA, Vanessa Corsetti Gonçalves. *Interculturalidade, Direito e Direitos Indígenas*. Tese (Doutorado em Direito), USP, São Paulo, 2014.

_____. *Direitos Territoriais Indígenas na América Latina: Uma proposta para a sua abordagem comparativa*. Dissertação (Mestrado em Integração da América Latina). PROLAM-USP, São Paulo, 2009.

_____. *História e Direitos Indígenas na América Latina: Notas sobre as relações entre duas áreas de conhecimento*. *Dimensões: Revista de História da UFES*, v. 29, Vitória, 2013, p. 165-189.

TEWARI, S. *Tribe and development: Nation-making in Bastar, Central India (1930–80)*. Tese (Doutorado), Jawaharlal Nehru University, 2014.

URQUIDI, Vivian Grace Dávila. *Movimento Cocaleiro na Bolívia*. São Paulo: Hucitec, 2007.

URQUIDI, Vivian Grace Dávila; TEIXEIRA, Vanessa Corsetti Gonçalves; LANA, Eliana. *Questão Indígena na América Latina: Direito Internacional, Novo Constitucionalismo e Organização dos Movimentos Indígenas*. *Cadernos Prolam*, ano 8, vol. 1, São Paulo, 2008, p. 199-222.

VAN SCHENDEL, Willem. *The dangers of belonging: Tribes, indigenous peoples and homelands in South Asia*. In RYCROFT, Daniel J.; DASGUPTA, Sangeeta. (Eds.), *The politics of belonging India: Becoming Adivasi* (pp. 19–43). Abingdon: Routledge, 2011.

XAXA, Virginius. *Tribes as indigenous people of India*. *Economic and Political Weekly*, vol. 34, n. 51, 24 de dezembro de 1999, 3589–3595.

_____. *Formation of adivasi/indigenous peoples' identity in India*. In RADHAKRISHNA, Meena (Ed.), *First citizens: Studies on adivasis, tribals, and indigenous peoples in India* (pp. 33–52). New Delhi: Oxford University Press, 2016.

Recebido em 16 – 07 – 2020.

Aprovado em 04 – 08 – 2020.