

Diáspora e Africanidade entre os Siddis de Karnataka

Diaspora and Africanity among the Siddis of Karnataka

Andreas Hofbauer¹ 

Resumo

Devem os siddis de Karnataka ser entendidos como parte da *diáspora africana*? Partindo de uma reflexão teórica sobre algumas concepções paradigmáticas do termo *diáspora*, este artigo analisa não apenas posicionamentos acadêmicos opostos sobre “afrodescendentes” na Índia, mas sobretudo transformações mais recentes nas comunidades que fizeram com que *africanidade* e *diáspora* se tornassem referências importantes na luta política dos chamados *siddis*. Procura-se argumentar que nem *africanidades* nem *diásporas* são ideias e/ou práticas sociais a-históricas com conteúdos fixos; sua análise precisa contemplar as repercussões mútuas entre discussões teórico-conceituais e contextos históricos concretos.

Palavras-chave: Diáspora. Africanidade. Índia.

Abstract

Should the Siddis of Karnataka be understood as part of the *African Diaspora*? Setting out from a theoretical reflection on some paradigmatic conceptions of the term *diaspora*, this article examines not only rival academic positions on ‘African descendants’ in India, but above all recent transformations in their communities that have made *Africanity* and *diaspora* important references in the political struggle of the so-called *Siddis*. I argue that neither *Africanities* nor *diasporas* are ahistorical ideas and / or social practices with fixed contents; its analysis needs to contemplate the mutual repercussions between theoretical-conceptual discussions and concrete historical contexts.

Keywords: Diaspora. Africanity. India

Introdução

Não há *diáspora* sem migração. Movimentos migratórios sempre existiram e é provável que possamos encontrar em todos os grupos humanos algumas pessoas cujos ancestrais são originários de “alguma outra parte”; ao mesmo tempo, não deve haver

¹ Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (1999) e em *Völkerkunde* pela Universidade de Viena (1986). É docente junto ao Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP, Campus Marília, SP, Brasil). Esta pesquisa contou com financiamento da CAPES (Processo: 6095-12-7) e do CNPq (Processo: 469979/2014-3). E-mail: andreas.hofbauer@unesp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9876-0734>.

comunidades cujos antepassados migraram, na sua totalidade, de um mesmo “outro lugar”. Por que então algumas populações são vistas como diaspóricas e outras não? Por que algumas comunidades reivindicam serem diaspóricas e outras não? Quais são os critérios para o uso desta categoria?

Este artigo procura explorar algumas dimensões da história do conceito *diáspora* e das disputas que o cercam. Este exercício tem um objetivo específico: busca-se entender as potencialidades epistemológicas decorrentes das diversas acepções da ideia de *diáspora* para, a partir desta reflexão, abrir uma porta para uma melhor compreensão das análises históricas, sobretudo contemporâneas, acerca das chamadas *diásporas africanas*.

Entender as diferentes concepções de *diáspora* é importante, na medida em que cada uso reflete também diferentes maneiras a respeito de como o/as diverso/as agentes (analistas e ativistas) conceituam diferenças e processos de inferiorização e, baseados/as nesta sua interpretação, frequentemente formulam propostas de intervenção política. Estratégias analíticas e projetos identitários que detectam e salientam *africanidades* e *afro-diásporas* surgem em contextos históricos específicos: seu estudo não deve ser desvinculado de processos econômicos, sociais e políticos que muitas vezes estão por trás de “fusões”, “assimilações” ou ainda “separações” e “discriminações”. A lógica do “incluir” e “excluir” é a mãe de todas estas disputas e posicionamentos.

Nas últimas décadas, a palavra *diáspora* se tornou um termo da moda, inclusive, no Brasil. Quando voltamos o olhar para os estudos clássicos sobre os negros e seus descendentes no Brasil, raramente encontramos referências à palavra *diáspora*. Tudo indica que o fato de boa parte da militância negra e dos pesquisadores (negros e brancos) ter começado, nas últimas décadas, a abraçar este conceito está associado a novas interpretações da ideia *diáspora* que permitem repensar a história e o presente dos descendentes africanos nas Américas: entre outras coisas, direcionam nosso olhar para as mais variadas trocas e relações entre “afrodescendentes” que cortam as fronteiras nacionais. Trata-se assim de uma estratégia analítica e política, ao mesmo tempo que visa, implicitamente ou explicitamente, fundamentar processos de identificação transnacional e fortalecer a criação de uma frente mais ampla no combate ao fenômeno do racismo, entendido pela maioria da militância como um fenômeno transnacional e global.

Os estudos sobre *afro-diáspora* costumam concentrar-se nas Américas; sabe-se, no entanto, que existem também descendentes de africanos em outros lugares do mundo, como p.ex., na Índia. Lá, podemos encontrar duas comunidades maiores de “afrodescendentes”, uma vivendo em Gujate, a segunda, no Estado de Karnataka. Trata-se de populações pouco conhecidas, inclusive, na própria Índia. Este artigo debate, ao exemplo dos chamados *siddis*, os variados usos e disputas em torno dos conceitos de *africanidade* e *afro-diáspora*: analisarei não somente as discussões acadêmicas, mas sobretudo o papel que estas noções têm na vida dos próprios *siddis*². Perceberemos diversas semelhanças com processos que vêm ocorrendo no Novo Mundo, mas também notáveis divergências.

Quem São os Siddis de Karnataka?

Não há dúvida de que os ancestrais daqueles 30.000 a 40.000 *siddis* (não existem estatísticas oficiais) que vivem nas florestas no noroeste do Estado de Karnataka tenham

² *Africanidade* e *diáspora* são conceitos que emergiram a partir da pesquisa; tanto as práticas dos pesquisados quanto as análises e reflexões dos poucos pesquisadores que se dedicam a estudar os *siddis* apontam para esta temática: veremos que há debates implícitos e explícitos que analisam, afirmam, questionam *africanidades*, nexos com a África.

chegado como escravos à Índia³. Não existem narrativas locais sobre a vida dos ancestrais na Índia antes de sua chegada ao noroeste do Estado de Karnataka. As hipóteses de origem baseiam-se em duas marcantes diferenciações internas ao grupo: diferenças religiosas e linguísticas. Há um grupo que se diz católico, tem majoritariamente nomes de origem portuguesa e fala konkani, a mesma língua falada em Goa. Já os siddis muçulmanos têm como língua-mãe o urdu, associado historicamente à influência islâmica. Existe ainda um terceiro grupo, os siddis hindus, que são igualmente falantes da língua konkani. Acredita-se que a maior parte dos siddis cristãos serviu como escravos aos portugueses que se tinham fixado em Goa; uma outra parte pode ter migrado ou fugido de Bijapur, um reino islamizado situado no nordeste da região atualmente habitada pelos siddis. A história dos siddis hindus é ainda mais enigmática. O pesquisador indiano Lobo (1984, p. 14) defende a ideia de que eles eram originalmente cristãos (teriam fugido igualmente de Goa) e que, à medida que foram forçados a trabalhar para os brâmanes, deles tornando-se extremamente dependentes, teriam assimilado as práticas religiosas dos seus senhores.

Figura 1 - Região da pesquisa de campo: Noroeste do Estado de Karnataka, distrito “Uttara Kannada”



Fonte: Ramachandra *et al.* (2013).

Todos os subgrupos siddis têm enfrentado condições de vida extremamente duras. Eles têm sido tratados geralmente com desprezo pelos indianos não siddis que vivem na vizinhança. São vistos como um grupo único, como mais uma casta que costuma ser situada, na hierarquia das castas, entre os maratas e os chamados

³ Sobre diferentes aspectos da escravidão concernentes africanos e seus descendentes na Índia, cf., p.ex., Basu (1995); Campbell (2008a); Chauhan (1995); Harris (1971); Jayasuriya e Angenot (2008); Pinto (1992); Robbins e McLeod (2006).

intocáveis. Os siddis consentem usualmente com tal posicionamento, sentindo-se superiores aos *intocáveis* (*dalits*) (HOFBAUER, 2015). Chama a atenção também o fato de os subgrupos terem evitado tradicionalmente intercassamentos e que a “integração” dos grupos às comunidades religiosas às quais pertencem ocorreu, nos três casos, de tal maneira que nelas vieram a assumir posições subalternas. Em toda a Índia, a lógica das castas afetou também as religiões universalistas e impregnou, conseqüentemente, as formas de convivência dentro das comunidades muçulmanas e cristãs. Desta forma, até cerca de 40 anos atrás, os siddis eram obrigados, durante as missas dominicais, a ficarem de pé na última fileira da igreja e a manterem um pequeno espaço entre eles e os outros fiéis. Constata-se também que a população não siddi continua a evitar casamentos com siddis, mesmo quando pertencem à mesma comunidade religiosa. Estas poucas informações apontam para um mundo complexo de diferenciação e inferiorização em que os siddis estão inseridos.

Uma das discordâncias entre os poucos acadêmicos que escreveram sobre as comunidades siddis de Karnataka gira em torno da seguinte questão: se e até que ponto a lógica das castas e/ou a cor de pele / “raça” é o fator principal responsável pelos mencionados processos de diferenciação e inferiorização (inclusão e exclusão). Paralelamente a esta discussão, surgiu, em tempos mais recentes, um outro debate: se os siddis devem ser vistos como uma comunidade diaspórica ou não. As posições antagônicas derivam-se, também neste caso, de avaliações divergentes sobre as relações que os siddis têm com o mundo em que estão inseridos. A maior parte dos pesquisadores indianos tem enfatizado a integração dos siddis na sociedade nacional para, desta forma, explicar tanto características culturais quanto as discriminações sofridas pelo grupo. Assim, o primeiro trabalho de peso (PALAKSHAPPA, 1976) tratou os siddis como mais uma casta inferior que teria incorporado integralmente “a cultura hindu”. No seu histórico “relatório” sobre os siddis na década de 1980, que serviria como base para as reivindicações posteriores do status de *Scheduled Tribe*, Lobo (1984, p. 13) destacou igualmente o elemento “integração”. Os siddis poderiam ser classificados como uma sociedade tribal cujo estilo de vida não se distinguiria de outras castas inferiores da região⁴.

Já neste novo milênio, num importante congresso internacional organizado pela UNESCO - I Conferência sobre Diáspora Africana em Terras Asiáticas (2006, Panjim, Goa) -, o renomado historiador Gwyn Campbell, pôs em xeque, na sua conferência de abertura, o próprio nome do evento – “diáspora africana” –, uma vez que, segundo ele, tenderia a impor o padrão do “modelo atlântico” a uma realidade substancialmente diferente. Para sustentar esta tese, apoiou-se sobretudo em dois argumentos: a) diferentemente da situação nas Américas, o tráfico de escravos na região do oceano Índico teria sido *colour-blind* (cego a diferenças de cor/raça); b) teria ocorrido um processo de integração e assimilação que explicaria por que os descendentes não se veem como africanos; a organização social da maioria dos descendentes do continente africano aproximar-se-ia mais da instituição local das castas (CAMPBELL, 2008a, p. 41). A posição contrária foi defendida, neste evento, especialmente por pesquisadores norte-americanos negros que caracterizaram os siddis, acima de tudo, como um “grupo racial”: a discriminação sofrida por eles seria do mesmo tipo daquela que afeta todos os “negros” espalhados neste mundo.

⁴ Pesquisas históricas demonstram que já no século XIX os primeiros administradores e letrados britânicos empregavam termos como casta e tribo de forma praticamente intercambiável, na medida em que não havia consenso sobre os critérios para classificar as populações (BAYLY, 2001, p. 118).

Quem aprofundou esta linha de argumentação foi um pesquisador ganês-norte-americano, que visita a região com regularidade desde 1998. Pashington Obeng acusa os estudiosos indianos de terem exagerado na importância atribuída ao fator “assimilação cultural” e à divisão dos siddis em três grupos religiosos - cristãos, muçulmanos e hindus. Nas suas análises, ressalta o fator “raça”, tanto como critério de discriminação quanto como fator de identificação, e busca trazer à tona aquelas experiências que todos os africanos e seus descendentes teriam em comum: procura mostrar que existe entre todos os *African Indians* – termo que ele prefere ao conceito siddi - um núcleo cultural comum e faz comparações com fenômenos culturais da África bantu para revelar a *africanidade* “escondida” nas práticas culturais siddis (OBENG, 2007, p. 249). Assim, busca comprovar a existência de relações e conexões que, de acordo com este pesquisador, ligam os siddis à África e a outras populações afro-diaspóricas (HOFBAUER, 2015).

Noções de Diáspora: Sobre Orientações Teóricas Mutantes

É sabido que o próprio termo *diáspora* vem do verbo grego *διασπείρειν*, que significa “dispersar” e tinha inicialmente uma conotação pejorativa (MAYER, 2005, p. 8). Na tradução daqueles textos hebraicos (para o grego) que ficaram conhecidos como *septuaginta*, e, posteriormente, como *Velho Testamento*, o substantivo *diáspora* foi usado para referir-se à situação daqueles judeus que viviam fora da Palestina histórica. Como *diáspora* entendia-se tanto o processo quanto o resultado da dispersão desta população.

Foi sobretudo a partir das discussões sobre práticas racistas nos EUA que o conceito *diáspora* foi aos poucos sendo associado à experiência dos africanos e seus descendentes que foram escravizados e levados para um outro continente. Chama a atenção o fato de que os primeiros intelectuais e políticos negros norte-americanos que condenaram a discriminação racial nos EUA lembravam recorrentemente, nos seus discursos, a história bíblica dos judeus. Assim, os precursores do pan-africanismo e do nacionalismo negro, como Edward W. Blyden (1832-1912), inspiraram-se na experiência histórica dos judeus para interpretar a situação da população negra que foi levada como escrava à América. Recorriam conscientemente à analogia detectada entre o destino dos judeus e o sofrimento dos escravos negros, inclusive, para fundamentar projetos políticos de retorno à África. Até o movimento sionista era visto, por personagens como Blyden, como um modelo para unir e organizar os descendentes dos africanos dispersos nos EUA. No entanto, a elite militante negra daquele momento histórico não assumiu o termo *diáspora*; Blyden preferia falar de “exílio” quando se referia à situação dos negros nas Américas. Nem os pan-africanistas clássicos, nem os representantes do movimento francófono *Négritude* usaram o conceito *diáspora*.

Termos como *African Diaspora* e *Black Diaspora* começaram a entrar no vocabulário de acadêmicos e militantes somente na segunda parte do século XX. Um primeiro impulso foi dado no Congresso Internacional de História Africana em Dar es Salaam (1965), em que o historiador George Shepperson apresentou o paper “The African Diaspora - or the African Abroad”⁵. Joseph Harris participou como presidente e debatedor daquela histórica sessão, e foram estas discussões em torno do texto de

⁵ Shepperson entendeu que o conceito *diáspora africana* devia focar as experiências de escravidão, coerção e exploração causadas por intervenções coloniais europeias, embora não tenha excluído outras formas de migração e dispersão de africanos, inclusive, na própria África (ALPERS, 2001, p. 5).

Shepperson que o motivaram a elaborar o primeiro estudo aprofundado sobre a história dos descendentes de africanos na Ásia. No prefácio do livro, no qual, aliás, muito raramente usa o termo *diáspora* – curiosamente, ele preferiu intitular a obra *A Presença Africana na Ásia* -, confessa não ter tido inicialmente conhecimento de que existiam comunidades de descendência africana naquele continente (HARRIS, 1971, p. viii).

O sociólogo francês Dufoix chama a atenção para o papel central que o conceito *diáspora* desempenharia no contexto da implementação dos *African American Studies* e dos Departamentos de *Black Studies* nas universidades estadunidenses a partir do final da década de 1960: deu visibilidade àquilo que tinha sido encoberto ou “disperso” nas reflexões acadêmicas até então - “a história africana, a história dos negros no Novo Mundo, suas culturas e lutas.” (DUFOIX, 2017, p. 259).

Já para a americanista alemã Ruth Mayer (2005, p. 79), a introdução do conceito *diáspora* no debate acadêmico e militante abriu a possibilidade de desenvolver uma perspectiva capaz de criar uma alternativa aos modelos pan-africanistas e suas concepções identitárias essencialistas que tinham marcado os discursos políticos de então. Esta mudança não se deu, porém, de forma imediata; assim, p.ex., Harris preocupava-se, em sua obra, em apontar para “continuidades africanas” - pensadas nos planos tanto fenotípicos quanto culturais - no subcontinente indiano. Foi sobretudo a partir do final da década de 1980 que as alterações no enfoque analítico tornaram-se mais perceptíveis. Inovações teóricas ligadas à chamada virada linguística, que ganharam força nos estudos culturais e pós-coloniais, fizeram com que se começasse a questionar os essencialismos que orientavam as concepções clássicas de alteridade, tanto no que dizia respeito à ideia de raça quanto à de cultura.

Este deslocamento teórico-conceitual está inserido num contexto histórico marcado pela intensificação de processos migratórios. As novas tecnologias fizeram com que, neste processo que levou também cada vez mais pessoas do “sul”, isto é, das ex-colônias, em direção ao “norte”, a própria noção de “migração” assumisse novas conotações. Hoje, migrar não significa mais obrigatoriamente deixar seu país de origem para nunca mais voltar; cada vez mais pessoas migram temporariamente e, inclusive, sucessivamente para mais de um lugar. Este dinamismo, que não deixa de ter um impacto sobre os laços sociais e os sentimentos de pertencimento dos migrantes, constitui também um desafio para o velho ideal do Estado-nação. Não é, portanto, por acaso que a ideia do “transnacionalismo” entrou no vocabulário de alguns cientistas políticos na década de 1960 e tornou-se um termo muito usado nas ciências sociais a partir dos anos 1990. Transnacionalismo como forma de vida, como um tipo de sociabilidade podia agora ser visto como um ideal que se expressaria na maneira como alguns teóricos começavam a olhar para a experiência dos descendentes de escravos africanos espalhados pelas Américas (MAYER, 2005, p. 14-18) ⁶.

A reformulação do conceito *diáspora* neste contexto pode ser lida também como uma resposta à detecção da “condição pós-moderna” que, de acordo com pesquisadores associados aos estudos culturais e pós-coloniais, estaria impregnando cada vez mais as formas de sociabilidade humana. A adesão a premissas teóricas pós-modernas e/ou pós-estruturalistas que orientam algumas das novas abordagens tem provocado diversos deslocamentos: afirma-se não buscar mais origens e continuidades; o foco das

⁶ Na perspectiva de Tölölyan (1996, p. 6), a ideia da *diáspora* torna-se um “emblema do transnacionalismo”: este intelectual armênio-norte-americano, autor de trabalhos importantes sobre *diáspora*, associa ao sujeito diaspórico um estilo de vida cosmopolita moderno: flexível, móvel e aberto ao mundo.

preocupações volta-se agora para as redes, trocas e recriações nas zonas de contato. A diferença já não é vista como uma fronteira entre duas entidades, pensadas como substâncias separadas; o tratamento das diferenças incorpora agora as críticas ao essencialismo elaboradas por Derrida nas suas reflexões em torno do neologismo *différance*.

Desta forma, Stuart Hall, importante referência tanto para os estudos culturais quanto para o pós-colonialismo, aborda a *diáspora* já não mais, em primeiro lugar, como um processo de deslocamento físico de um grupo de pessoas, mas, acima de tudo, como uma formação específica de identidade. Não como a afirmação e defesa de uma essência e de uma suposta pureza, mas muito mais como um posicionamento. Hall entende, portanto, “identidades culturais” como “pontos instáveis de identificação ou suturas” que lidam necessariamente com experiências de “heterogeneidade e diversidade”. Trata-se de uma concepção de identidade, que, nas palavras de Hall (1990, p. 231, 235), “vive com e por meio - não apesar - da diferença; por meio do hibridismo” e que, para este autor, marca também a experiência diaspórica.

Nas reflexões de James Clifford (1997, p. 9), a *diáspora* torna-se uma metáfora-chave para uma nova política de identidade. O cientista norte-americano atribui à noção de *diáspora* um “potencial subversivo”, uma vez que entende que os vínculos plurais criados e mantidos pelos sujeitos diaspóricos põem em xeque nacionalismos ao cultivarem laços com mais de um lugar e praticarem “formas não-absolutistas de cidadania”. O que caracteriza a condição diaspórica seria “um diálogo histórico não resolvido entre continuidade e ruptura, essência e situação, homogeneidade e diferenças (cortando transversalmente ‘nós’ e ‘eles’)”. Esta ideia desenvolvida por Clifford (2000, p. 68), juntamente com a metáfora de “cultura como viagem”, pode ser reencontrada na obra de Paul Gilroy.

Este eminente intelectual negro britânico vem criticando há bastante tempo as históricas estratégias identitárias da militância negra (Négritude, Pan-Africanismo, mas também o mais recente Afro-Centrismo). Ao invés de concentrar-se no enaltecimento das raízes africanas (*roots*), Gilroy busca dar relevo à construção e manutenção das rotas (*routes*) que conectam e unem aquelas comunidades que formariam o por ele chamado *Atlântico Negro*. “Em oposição às abordagens nacionalistas ou etnicamente absolutas, quero desenvolver a sugestão de que os historiadores culturais poderiam assumir o Atlântico como uma unidade de análise única e complexa em suas discussões do mundo moderno e utilizá-la para produzir uma perspectiva explicitamente transnacional e intercultural”, escreve Gilroy (2001, p. 57) na sua já clássica obra *The Black Atlantic*.

Para este cientista, a razão de os “negros” no mundo inteiro sentirem-se parte de uma comunidade (transnacional) não está numa suposta essência africana (cultural ou biológica), mas muito mais numa experiência histórica compartilhada marcada pela escravização, repressão, exclusão e exploração. Afirma-se aqui a existência de uma população negra transnacional; esta porém deve ser entendida acima de tudo como um produto de bem como uma reação a forças sociais, nomeadamente o racismo e anti-racismo transnacional. Com este argumento o autor contorna discussões espinhosas sobre concepções identitárias que divergem da maneira como ele concebe o grupo dos negros e reivindica, ao mesmo tempo, que seu modelo analítico seja uma crítica aos diversos essencialismos (raciais, culturais) passados e contemporâneos. É com base nestas ideias também que, já em 1987, Gilroy (1987, p. 155) propôs o uso do termo *diáspora* como uma alternativa às diferentes formas de absolutismo que “confina[ria]m culturas a essências ‘raciais’, étnicas ou nacionais”.

Num outro pequeno artigo intitulado “Diáspora”, o cientista abre suas reflexões com a constatação de que o conceito precisa ser libertado das históricas “associações autoritárias” para que possa ser usado não somente para desenvolver uma forma alternativa de escrever a história, mas sobretudo também para abrir novos caminhos para a organização política. Gilroy (1994, p. 207) aposta no poder criativo e principalmente subversivo dos constatados hibridismos que marcariam as práticas culturais do Atlântico Negro, as quais, na avaliação deste autor, nunca deixaram de cortar fronteiras nacionais e têm assegurado a manutenção de uma comunidade transnacional. Percebe-se que, nesta perspectiva, o conceito *diáspora* desvincula-se do compromisso de olhar para o passado e compromete-se cada vez mais com a realização de projetos futuros e utopias.

Stéphane Dufoix (2017, p. 282), que escreveu uma minuciosa obra sobre a história da palavra *diáspora*, constata dois polos nos debates em torno do conceito: para o primeiro grupo de autores, a ideia da *diáspora* pressupõe a existência de um centro originário para o qual a população dispersa anseia voltar; já o segundo grupo cultiva a noção da “decentralização” e insiste em argumentar que a identificação cultural pode sobreviver sem uma ideia de origem e o desejo de voltar para lá. Outra visão de polarização argumentativa pode ser encontrada num artigo de Gordon e Anderson (1999, p. 288): estes dois antropólogos veem uma oposição entre *diáspora* como instrumento conceitual para descrever e avaliar um grupo humano específico e *diáspora* como um tipo específico de formação identitária, ou seja, um sentimento de pertencimento a uma comunidade que transcende fronteiras nacionais.

Os polos identificados nos trabalhos acima citados podem ser, no meu modo de ver, melhor entendidos quando investigamos as noções de diferença (as premissas teórico-conceituais) que orientam os olhares de cada um dos analistas: a maneira como cada um dos estudiosos entende “diferença” explica em boa medida as convergências e divergências nas suas análises do fenômeno *diáspora*. O leque das interpretações estende-se de concepções racial-biológico deterministas, via posicionamentos culturalistas, a pós-modernas⁷ (ou ainda pós-estruturalistas) que buscam superar explicações biologizantes e culturalistas denunciadas como essencialistas; pode-se localizar ainda tensões entre análises propositalmente analítico-descritivas e outras com propostas assumidamente normativo-transformativas (DUFOIX, 2017, p. 497).

Se aplicarmos o conceito *diáspora* de forma “descritiva” - e, portanto, analiticamente despretensiosa - para comparar as linhas gerais entre a experiência dos descendentes de africanos no Oceano Índico com os processos históricos vivenciados pelos africanos que foram levados às Américas, podemos destacar, além de semelhanças, algumas diferenças marcantes entre as quais valem menção as seguintes: nem todos os africanos chegaram como escravos na Índia; inexistia o uso de mão de obra escrava em grande escala (o modelo *plantation*); a forma de escravidão predominante neste subcontinente era a escravidão doméstica; nos territórios dominados por grupos islamizados havia o fenômeno da escravidão de elite; existiram governantes africanos na Índia; processos de inclusão e exclusão foram influenciados, desde muito cedo, não somente pelo critério “cor/raça”, mas também pela lógica das castas, o que, inclusive,

⁷ Uma das posições mais radicalmente anti-essencialistas de *diáspora* pode ser encontrada nas análises de teor pós-moderno de Mercer (1994), que valoriza, acima de tudo, a mistura criativa de tradições como característica fundamental do fenômeno *diáspora*, além de tratar “blackness” como um significante aberto.

explica o fato de os descendentes dos escravos - os siddis de Karnataka - conceberem-se como um grupo posicionado acima dos *intocáveis* na hierarquia social.

Para além destas diferenças históricas inegáveis, colocam-se - como vimos acima - questões espinhosas de ordem teórico-conceitual. Entendo que para analisar o fenómeno da *diáspora* de forma acurada, é preciso avaliarmos processos estruturantes, agenciamento e jogos de poder numa perspectiva integrada. É preciso mostrar como processos de inclusão e exclusão são afirmados, questionados e/ou modificados não somente por meio de discursos (falas conscientes), mas também por meio de ações (hábitos). Assumo, portanto, uma posição crítica em relação a explicações baseadas em categorias-chave naturalizadas/essencializadas. Ao mesmo tempo, vejo como problemático transformar o conceito de *diáspora* em uma categoria cuja aplicação tem, para além de uma função analítica, um objetivo político previamente definido.

Concordo, neste sentido, com as críticas de Gordon e Anderson (1999), dirigidas às perspectivas normativas detectadas, inclusive, nas análises de Gilroy. Nelas, *diáspora* como ideal identitário misturar-se-ia (ou até sobrepor-se-ia) a *diáspora* como instrumento analítico. “Ao invés de atribuir identidades e postular como as pessoas devem participar na construção e reconstrução da diáspora”, escrevem os dois antropólogos norte-americanos (GORDON; ANDERSON, 1999, p. 284), “devemos investigar como se comportam de fato.” Nos seus estudos empíricos em Honduras e na Nicarágua, Gordon e Anderson apontam para a existência de múltiplos posicionamentos: mostram que, dependendo dos contextos, “raízes” (*roots*) ou “rotas” (*routes*) podem ganhar mais importância nas construções identitárias diaspóricas. Os posicionamentos identitários podem não ter o caráter político subversivo e anti-hegemônico desejado pelos teóricos pós-coloniais. Reivindica-se aqui, portanto, implicitamente, o reconhecimento de uma orientação antropológica básica - a de diferenciar entre categorias nativas (plano êmico) e categorias/perspectivas tidas como trans- ou supra-culturais (plano ético). O artigo termina com um apelo em prol de trabalhos empíricos sólidos, um posicionamento que defende princípios analíticos que servem também como orientação para minhas análises:

Uma etnografia da formação da identidade diaspórica nos permite focar a maneira como as identidades são construídas e mobilizadas, em vez de forçar as pessoas [a caberem] em noções preconcebidas de como elas devem se identificar ou agir com base em nossas próprias ideias sobre o que é significativo em seu passado ou em seus genes. Essa etnografia é um primeiro passo crítico na elaboração de políticas que levam a sério as próprias conceituações dos negros sobre seus mundos e seu lugar dentro deles (GORDON; ANDERSON, 1999, p. 294).

As considerações acima ajudam a iluminar os posicionamentos opostos de Campbell e Obeng, e também minha posição crítica em relação a ambos. Nenhum dos dois autores aprofunda-se no debate teórico-conceitual sobre *diáspora* (ambos ignoram as reflexões dos autores pós-coloniais), se bem que o primeiro busca, em alguns textos, explicitar sua compreensão do fenómeno. Neles, Campbell deixa clara sua sintonia com aqueles autores clássicos do debate sobre *diáspora* que, como p.ex., Wilhelm Safran,

operam com uma espécie de *checklist*⁸ para avaliar se um grupo deve - sim ou não - ser considerado diaspórico. O modelo é primordialmente descritivo e orienta-se por critérios previamente definidos. Assim, para Campbell (2008b, p. 37), os siddis não devem ser entendidos como um grupo diaspórico, uma vez que não identifica neles todas as características do catálogo que, de acordo com ele, definem o conceito *diáspora* (p.ex., esforços para manter laços com a terra de origem; o desejo de um retorno permanente a este *homeland*). Já a argumentação de Obeng afasta-se nitidamente deste modelo de *diáspora*. Ele não questiona essencialismos, como ocorre nas reflexões de Mercer, Clifford, Hall e Gilroy. Ao contrário, as análises de Obeng enfatizam a importância das continuidades (nos planos tanto cultural quanto racial-biológico); mas, ao mesmo tempo, incorporam a perspectiva normativa e política presente nos trabalhos que podem ser associados aos estudos culturais e à corrente pós- e decolonial. O objetivo declarado de Obeng é contribuir para “compreender e fortalecer os laços internos entre os africanos na Índia e a comunidade pan-africana mundial.” (OBENG, 2007, p. 206), dar impulsos a pesquisas sobre posicionamentos contra-hegemônicos que demonstrem que alianças podem ser forjadas em planos regionais, nacionais e globais (OBENG, 2007, p. 249).

O Damnam, a Tribo e a África⁹

Se olharmos para a história e a experiência de vida dos siddis de Karnataka, podemos afirmar que nunca se perdeu a consciência de que o grupo veio de um continente distante: referências à África não deixaram de existir; mas aparentemente esta memória teve, durante muito tempo, relativamente pouco impacto sobre a organização da vida cotidiana das comunidades. Houve, no entanto, um momento em que o tema África começou a ganhar uma nova importância e novos significados para os siddis. Tal como no Brasil, foram as experiências acumuladas ao longo da luta contra a discriminação e por direitos específicos que levaram, com o decorrer do tempo, a uma reorientação na estratégia identitária. No caso brasileiro, a militância negra apostou, na década de 1930, num projeto de assimilação, do qual fazia parte um distanciamento da África e uma aproximação dos valores e hábitos da classe média branca sustentada por uma ideologia fortemente nacionalista. Seus líderes até recebiam informações sobre as atividades do movimento pan-africanista que estava ganhando força mais ao norte do continente americano, mas preferiam não se conectar a esta rede de militância. Até mesmo o ideário da chamada *democracia racial* não seria questionado substancialmente até o terceiro quartel do século XX.

Na Índia, o poder e o controle exercido pelos padres, mulás e brâmanes fizeram com que o pertencimento aos grupos religiosos pesasse, durante muito tempo, mais do que outras formas de identificação, o que dificultou a formação de alianças para além das divisões religiosas internas. Se no Brasil o artigo 68 da Constituição de 1988 conferiu “visibilidade a um campesinato negro formado no processo de desagregação da escravidão” (MATTOS, 2005, p. 108), na Índia o sistema de *Scheduled Classes* e *Scheduled Tribes* - criado pelos colonizadores britânicos e mais tarde

⁸ Cf. a *checklist* elaborada por Safran (1991, p. 83-84): 1) dispersão de um centro original; 2) preservação de uma memória ou mito sobre a terra de origem [*homeland*]; 3) crença de que o grupo não é aceito completamente no país onde vive; 4) ideia de que a terra ancestral é um possível lugar de retorno; 5) comprometimento com a preservação ou restauração deste *homeland*; 6) consciência e solidariedade do grupo definido pela relação continuada com o

⁹ Os dados empíricos usados neste texto baseiam-se num estudo de longa duração que teve início no ano de 2013 e resultou na elaboração da tese de livre-docência (HOFBAUER, 2019).

amplamente usado pelos legisladores republicanos para pôr em prática políticas públicas de ação afirmativa – constitui a referência legal fundamental que permite a comunidades como as dos siddis canalizar suas lutas.

Foi exatamente no contexto da luta contra a inferiorização e pela conquista do status de *Scheduled Tribe* que foram fundadas as primeiras organizações de representação política. A primeira associação, a *All Karnataka Sidi Development Association*, contou com o apoio do padre e antropólogo Cyprian Lobo (1984), uma figura-chave na articulação do projeto que reivindicava a inclusão dos siddis na lista das *Scheduled Tribes*. Num estudo que ele enviou como “relatório” às autoridades indianas, Lobo buscava comprovar que os siddis são uma tribo como tantas outras que vivem na Índia: cumpriram todos os critérios que o governo utilizava naquele momento para reconhecer um grupo como uma tribo: “traços primitivos, cultura típica, isolamento geográfico, timidez diante de qualquer contato com pessoas de fora, atraso generalizado [*backwardness*]” (INDIA, 1965, p. 7).

O texto não faz nenhuma menção à proveniência particular da população, nem a práticas culturais específicas. Ao contrário, Lobo (1984, p. 13, 90) afirma que os siddis não preservaram nada de sua cultura. Tal posicionamento explica-se em boa medida pelo objetivo político que guiava a elaboração do relatório, que teve como intenção primeira pressionar o governo a reconhecer os siddis como uma *Scheduled Tribe* e, desta forma, garantir a esta população a possibilidade de ter acesso a subsídios governamentais¹⁰. Os líderes siddis, conjuntamente com Lobo, tinham avaliado que, pelo relativo isolamento da comunidade, seria mais propício reivindicar o status de “tribo” do que o de “casta” inferiorizada. Não estava no horizonte, naquele momento histórico, enfatizar relações ou tradições que atravessassem fronteiras nacionais: não parecia fazer sentido reivindicar publicamente uma identidade especificamente africana. O interlocutor que devia responder às solicitações encaminhadas por Lobo eram as instituições do Estado indiano; assim, as avaliações acerca das discriminações sofridas e, inclusive, as categorias identitárias usadas como autorrepresentação seguiam, basicamente, os padrões culturais locais e nacionais.

Foi somente a partir da virada do milênio que emergiram novos discursos que, com o objetivo de fortalecer uma identidade siddi suprarreligiosa, passaram a salientar a origem comum africana e as práticas culturais compartilhadas. Este processo recebeu, novamente, impulsos de fora. Bosco Kaweesi, assistente social de origem ugandesa, com fortes laços com a Igreja adventista, incentivou os jovens siddis a se formarem em colégios em Bangalore ou Puna, providenciando verbas da igreja para moradia e ensino. Também P. Obeng, pastor da Wellesly Hills Congregational Church e especialista em estudos religiosos, tem se engajado em projetos de teor político-social transformador, estimulando contatos e diálogos entre jovens siddis e negros norte-americanos. Todos os esforços para combater a discriminação e lutar pela conquista de direitos específicos repercutiram também sobre a maneira como as lideranças locais passaram a olhar para a sua realidade e sua história: gerou-se um – novo – interesse pelas tradições locais e os líderes se sentiram instigados a reinterpretá-las e até mesmo a transformá-las. Foi, portanto, incentivado um processo de revisão e revalorização daquelas práticas e costumes que, tal qual avaliado, tinham o potencial de sinalizar união e solidariedade.

¹⁰ O reconhecimento como uma *Scheduled Tribe* garante, em tese, o acesso a direitos específicos, tais como: recebimento de cesta básica; financiamentos para a construção de casas; bolsas de estudo; cotas para cargos no serviço público (administrativo); Direito à posse de terra.

Não é por acaso que o tambor *dammam* seria, nesse processo, escolhido como símbolo máximo da ansiada identidade siddi suprarreligiosa, tornando-se quase uma espécie de símbolo étnico. Esse tipo de tambor é, de fato, um elemento cultural que faz parte da vivência dos três grupos e que não é usado pelos seus vizinhos. Antigamente, o *dammam* era tocado não somente em todas as festas que reuniam um grupo maior de siddis – casamentos, funerais, cerimônias em homenagem aos ancestrais etc. –, mas também no cotidiano das pessoas – no fim de um dia de trabalho, nas casas particulares, sobretudo quando havia alguma visita. O toque do *dammam* aparentemente tinha assim várias “funções”: era, acima de tudo, um grande divertimento numa época em que não existia, na região, nem gravador de música, nem televisão; agregava as pessoas, promovia conversas e troca de ideias.

Nesta forma “tradicional” do toque do *dammam*, as letras das cantigas relembram e afirmam certos costumes e normas coletivas; mas há também aquelas músicas que abrem espaço para falar das desgraças cotidianas, inclusive, daqueles sentimentos pessoais que não podem ser mostrados abertamente no dia a dia. Em qualquer toque de *dammam*, a dança é um elemento fundamental. Há situações em que homens dançam com homens e mulheres “desafiam” mulheres dentro de uma roda formada pelo „público” que, sentado no chão, ajuda a agitar o cenário, cantando as músicas e batendo palmas. Em muitas outras ocasiões, a dança ocorre de forma mais solta, não tão restrita a um círculo, o que permite que um grande número de pessoas dance ao mesmo tempo; a maioria delas sempre com a face voltada para o tambor e sempre disposta a improvisar e, principalmente, a se divertir.

Figura 2 - Toque do *dammam*: durante uma festa de casamento entre siddis cristãos



Fonte: ©Andreas Hofbauer (2013).

Figura 3 - Toque do dammam: durante uma festa de casamento entre siddis hindus



Fonte: ©Andreas Hofbauer (2016).

Se o dammam era e ainda é primordialmente tocado em festas particulares e em espaços de certo modo reservados, hoje aparece também – e cada vez mais – em outras ocasiões. Sempre que os siddis se afirmam em público como um grupo coeso e defendem seus direitos na condição de *Scheduled Tribe*, o dammam está presente. É no contexto das lutas políticas que o toque do dammam vem ganhando novos usos e novos significados. Assim, o tambor dammam não poderia ter faltado no dia 1º de outubro de 2013, quando cerca de quatro mil siddis festejaram dez anos de *status* de *Scheduled Tribe* na vila Yellapur.

Não é por acaso também que o dammam tem se tornando um dos elementos simbólicos centrais da festa de *Siddi Nas*. Esse festival anual costuma reunir todos os anos (em abril ou maio) mais de 500 pessoas pertencentes aos três subgrupos siddis. O evento, que cada vez mais vem sendo visto pelos próprios siddis como a mais importante manifestação política que expressa a união e a solidariedade entre todos os siddis, é celebrado no interior de uma densa floresta, ao lado de um riacho (na região de Sathumbail). Na origem da festa está uma cerimônia religiosa que é percebida pela maioria das pessoas da região como semelhante – senão idêntica – a padrões ritualísticos hindus: nela, não apenas cocos e diversas outras frutas, mas também galinhas e ovelhas são ofertadas à entidade sagrada Siddi Nas. Num dos primeiros estudos etnográficos sobre os siddis, Palakshappa (1976, p. 84) descreve, com poucas palavras, a celebração de Siddi Nas como um ritual executado por brâmanes, em que os siddis teriam assumido um papel secundário: ao assistirem o sacerdote brâmane, ofereciam flores e cocos. Hoje, o sacerdote que promove a festa, é, de fato, um siddi. E, para ele, Siddi Nas é um espírito que veio da África. As análises recentes de Obeng criaram um contraponto à interpretação de Palakshappa. Para o pesquisador ganês-americano, este festival representa uma espécie de revitalização da *africanidade* do grupo que tinha sido reprimida durante séculos.

Hoje, a festa divide-se em três partes: a cerimônia religiosa, uma programação política e finalmente um programa cultural. Nos discursos políticos dos líderes siddis e de

autoridades políticas locais, a origem africana comum dos siddis é sempre lembrada. Às vezes, entoam-se palavras de ordem, tais como “viva Siddi Nas” e “rei Siddi Nas”, que são repetidas pela plateia. Dois dos meus interlocutores principais se lembravam de que, na sua infância, a festa consistia exclusivamente num ritual religioso. Não havia discursos políticos, nem leilões de produtos oferecidos a Siddi Nas, tampouco danças ou toques de dammam. Não havia palco: a única estrutura precária que existia no meio da floresta era uma palhoça de bambu, na qual o *poojari* (o avô do sacerdote atual) fazia os rituais – cujo auge seria a incorporação de Siddi Nas. As pessoas frequentavam a cerimônia para rezar e fazer pedidos, e o espírito incorporado pelo *poojari* dava conselhos a todos que buscavam ajuda.

Foi na virada do milênio que o dirigente de uma ONG local (*Green India Foundation*), os velhos líderes e o sacerdote siddi se reuniram e o grupo deliberou transformar a cerimônia Siddi Nas numa festa mais ampla. Julgavam ser necessário fortalecer o espírito de união entre os siddis para fortalecer a luta e conquistar o *status* de *Scheduled Tribe*. Percebe-se, portanto, que as reformulações construídas por meio de (re)posicionamentos em torno de uma tradição local fizeram com que um espírito de uma família particular (do sacerdote) fosse transformado num espírito de uma “tribo em construção”: deveria agora passar a representar todos os siddis, independentemente de seu pertencimento religioso.

Figura 4 - Homenagem ao dammam no início dos discursos políticos no festival Siddi Nas



Fonte: ©Andreas Hofbauer (2013).

Desde as reformas da festa, diversas apresentações de “Siddi Dammam Dance” (danças e cantigas acompanhadas pelo dammam) constituem um componente fixo do “programa cultural”. Uma variante dessas performances chama a atenção devido a certas características peculiares que destoam das tradições locais: nela, os jovens dançarinos amarram folhas de manga¹¹ na cintura e pintam seus rostos e corpos – uma estética que

¹¹ As folhas de manga simbolizam, na tradição hindu, vida nova, fertilidade e prosperidade (OBENG, 2007, p. 127).

contrasta com os trajes habituais dos siddis e da maioria das populações indianas, que buscam geralmente cobrir o corpo. Ao toque do dammam, os jovens dançam, cantam e, por vezes, imitam gestos de “guerreiros africanos”, encenando, assim, aquilo que imaginam ser uma “tribo africana”. É também significativo que a velha geração não participe desse tipo de apresentação (nunca vi nenhum/a siddi acima de 40 anos fazer parte de um desses grupos); para os mais velhos, mostrar-se seminu entra em choque com os valores e as tradições aprendidos ao longo de suas vidas – que não deixam de trazer marcas dos ensinamentos dos líderes religiosos.

A representação de si como uma “tribo primitiva”, que esteve na origem da luta pelo reconhecimento dos siddis como uma *Scheduled Tribe*, permite-lhes criar um sentimento de solidariedade e de identidade grupal. Nesse sentido, tal variante da “Siddi Dammam Dance” pode também ser lida como uma exibição performática daquele conceito que teve um papel essencial na conquista de direitos especiais. A apresentação, que busca conjugar a noção de tribalidade com a de *africanidade*, parece agradar cada vez mais siddis, sobretudo os mais jovens. Não comprometida com nenhum simbolismo religioso específico, ela possui o potencial de estimular e consolidar um sentimento de solidariedade e de identidade grupal para além das divisões religiosas internas.

No caso dessa dança, é possível, portanto, observarmos o processo de invenção de uma (nova) tradição. Tal inovação cultural responde tanto às exigências legais que garantem a obtenção dos benefícios de uma *Scheduled Tribe* (os critérios elencados no relatório do Lokur Committee são exibidos performaticamente) quanto às necessidades políticas internas de unir o grupo. Diferentemente do toque do dammam nas casas das pessoas (tal qual descrito acima), esse tipo de “Siddi Dammam Dance” é encenado apenas em “eventos oficiais”: visa ostentar, em público, a “originalidade do grupo” e, para além disso, afirmar a coesão e a unidade da população siddi.

Figura 5 - Uma performance de Siddi Dammam Dance apresentada no festival Siddi Nas



Fonte: ©Andreas Hofbauer (2016).

Desde Hobsbawm e Ranger (1983) sabemos que todas as tradições são inventadas; no entanto, algumas são mais conscientemente inventadas e manipuláveis do que outras. Neste caso, trata-se de uma representação desenvolvida inicialmente pelos sidis¹² de Gujarate. Foi um artista profissional de Udaipur (Rajastão) quem sugeriu aos sidis usarem em suas performances uma vestimenta “no estilo exótico africano” (SHROFF, 2004, p. 172), o que viria a se tornar um costume. Às vezes, os dançarinos da chamada “goma dance” (dança local dos sidis de Gujarate) ainda acrescentam à sua indumentária penas de pavão (pássaro-símbolo da Índia). Um dos meus interlocutores me contou que, na virada do milênio, alguns jovens siddis de Karnataka viram na internet (Youtube) uma apresentação dos sidis de Gujarate; gostaram da ideia e resolveram imitar a performance. “Nós precisávamos mostrar que somos tribais (*tribals*)”, explicou-me um dos jovens líderes siddis (Cadernos de campo, 30/04/2016).

Num outro encontro, dois anos mais tarde, o mesmo líder siddi se mostrou bastante incomodado com o fator “comercialização” que tem marcado cada vez mais as características desse tipo de dança. A remuneração das performances (no festival Siddi Nas, cada grupo recebe 10 mil rúpias do governo local) tem incrementado a formação de grupos, que se apresentam agora também em diversas localidades fora da área siddi (inclusive em grandes cidades, como Bangalore). Há quem reclame que os membros desses grupos não se preocupam mais com a construção de uma identidade comum, interessando-se somente por questões pecuniárias e pela promoção pessoal. Alguns “tradicionalistas” criticam abertamente certas inovações que surgem neste contexto: ocorre, p.ex., que músicas de sucesso tocadas nas rádios locais são incorporadas aos repertórios de alguns grupos que as reproduzem e adaptam aos ritmos do dammam (Cadernos de campo, 05/06/2018).

Ao mesmo tempo, também se constata que a proliferação dos conjuntos performáticos deu um novo impulso à produção dos tambores *dammam*, que já tinha sofrido certo recuo. No entanto, a exigência da mobilidade – a necessidade de se viajar para lugares por vezes distantes – tem chegado até mesmo a induzir modificações no instrumento principal. Não apenas o couro do tambor é frequentemente alterado (cabra no lugar de cervo), mas o próprio corpo do dammam (tronco) começa a ser produzido de forma mais leve para facilitar o transporte durante as viagens: surgem tambores de tamanho menor.

O que deve ser apresentado como “tradição siddi” e de que forma, especialmente no emblemático festival Siddi Nas, sempre foi e continua sendo objeto de disputas entre os líderes. Como não há um grupo fixo responsável pela organização desse evento, ocorrem anualmente pequenas mudanças e readaptações que refletem também diferentes posicionamentos dos siddis, revelando assim as visões dos líderes a respeito da maneira como os siddis devem se representar não apenas para dentro, mas sobretudo para fora do grupo.

Africanidade e diáspora: vivências, identificações, estratégias

São sem dúvida os jovens escolarizados – *educated*, como eles próprios gostam de denominar-se – que vêm assumindo um papel importante no redimensionamento do signo *africanidade*. Trata-se de um pequeno grupo que se formou em colégios e

¹² Existem diferentes formas de escrita (alfabeto latino) – *sidi*, *siddi* (ou hoje menos comum: *siddhi*) –, que se explicam também por diferenças regionais e pela diversidade linguística interna ao grupo. *Sidi* é a grafia preferida para descrever os descendentes dos africanos em Gujarate; já em Karnataka costuma-se utilizar atualmente a grafia *siddi* (no Paquistão, por sua vez, predomina a variante *sheedi*).

alguns deles até em faculdades (em Bangalore ou Puna), onde conheceram outros mundos os quais parecem, para seus pais, muito distantes e, não raramente, dificilmente compreensíveis. Nas cidades e nas escolas onde estudavam eram frequentemente os únicos siddis e costumavam ser vistos pela maioria dos indianos com estranhamento, isto é, como “estrangeiros africanos”. O ensino mais prolongado permitiu-lhes refletir, de um outro lugar, sobre suas vidas nas aldeias e fora delas. Nestas instituições de ensino tiveram, por vezes, a oportunidade de entrar em contato com pessoas (professores, pesquisadores) que se interessavam pela vida e pela história dos siddis. Foi nesses contextos e diálogos que alguns deles “descobriram coisas” sobre as quais a geração de seus pais não tinha nenhuma informação: p.ex., que no século XVII, numa região situada a 500 quilômetros ao norte de suas residências, havia um reino governado por um africano chamado de Malik Ambar, que a ilha Janjira (ao sul de Mumbai) foi controlada por descendentes africanos até a Independência da Índia e que existem outras populações denominadas siddis (sidis) no Estado de Gujarat e na cidade de Hyderabad. Paralelamente a estas “descobertas”, muitos deles tornavam-se mais e mais sensíveis em relação às discriminações que sofrem nesse “outro mundo” no qual não são enxergados como indianos: o fato de os siddis viverem em pequenas aldeias ou nas matas indianas há séculos e serem uma das muitas *Scheduled Tribes* é conhecido somente por aquelas outras castas e grupos (havig brâmanes, lingayat, maratas) que vivem na região do Uttara Kannada (noroeste do Estado de Karnataka). Numa cidade situada a menos de 50 quilômetro de distância de suas residências (Dharwad), os siddis são geralmente vistos e tratados como imigrantes africanos. Ato de discriminação e inferiorização que ocorrem nestas circunstâncias já não podem ser entendidos como decorrências diretas da lógica das castas.

Em 2010, um pequeno grupo de jovens siddis fundou uma ONG (*Siddi Jana Vikas Sangha*) que deu novos impulsos às lutas históricas dos siddis. Um dos pontos principais era o de lutar pela implementação dos direitos decorrentes da conquista do *status* de *Scheduled Tribe*. Investir em projetos educativos foi outra grande preocupação destes jovens ongueiros. O sonho de criar uma escola gerenciada por siddis e para siddis não se realizou, mas os jovens conseguiram criar uma série de programas socioeducativos. Assim, os ativistas visitavam todo mês alguma das aldeias para falar daquilo que entendiam ser as tradições culturais siddis, promovendo, p.ex., workshops de dança, especialmente com as crianças. Para os líderes, intervenções como essas, que frequentemente incorporavam ensaios de toque de dammam, ajudaram a que eles próprios aprendessem muito sobre as diferentes comunidades. Um deles me confessou numa das nossas conversas que antes do envolvimento no trabalho da ONG não sabia quase nada sobre a vida dos dois outros subgrupos siddis.

A vontade de ampliar o conhecimento acerca de outras comunidades siddis com o objetivo de promover trocas e estabelecer redes levou duas lideranças desta ONG a fazerem as primeiras viagens para Gujarat. Em 2016, tive a oportunidade de acompanhar um pequeno grupo de siddis de Karnataka em visita aos siddis de Hyderabad, que vivem numa imensa favela no centro desta metrópole. Além de momentos de confraternização nos quais não podia faltar o toque de tambores, houve conversas e trocas de ideias entre os líderes; a comitiva de Karnataka deu aos anciãos de Hyderabad alguns conselhos práticos, visando o combate às péssimas condições de vida, recomendando-lhes, inclusive, lutar pela conquista do *status* de *Scheduled Tribe* ou *Scheduled Caste*. Foi feito também um convite para que um grupo de siddis de

Hyderabad participasse da grande festa anual Siddi Nas. A falta absoluta de recursos impediu, porém, até hoje, a concretização desse encontro – que, para a nova geração de líderes siddis de Karnataka, teria um grande valor simbólico (Cadernos de campo, 20/04/2016).

É inegável que existem inúmeras diferenças notáveis entre os siddis de Karnataka e os de Hyderabad, não apenas de ordem linguística, mas, inclusive, de ordem fenotípica (as características físicas de boa parte dos siddis urbanos de Hyderabad não se diferenciam substancialmente das dos seus vizinhos não-siddis, devido a intercasamentos). O primeiro grupo vive numa favela da quarta maior cidade da Índia, já o segundo vive numa área rural, não raro na mata fechada. As histórias de seus ancestrais também contêm inúmeras divergências. Acredita-se que uma parte dos antepassados dos siddis de Hyderabad veio à cidade por livre e espontânea vontade para servir ao Nizam (governante do reino local) como componentes da renomada *African Cavalry Guards* que seria dissolvida somente com a incorporação do reino Hyderabad à Índia independente em 1948; de acordo com as narrativas locais, houve, portanto, entre eles, quem nunca tenha passado pelo fardo da escravidão. Os siddis de Hyderabad guardam, com muito orgulho, fotos daquele velho tempo em que a guarda desfilava, montada a cavalo, com os rifles nas mãos, acompanhando o Nizam sobre um elefante, numa espécie de camarote. Já a memória coletiva dos siddis de Karnataka carece de semelhantes momentos gloriosos.

No entanto, estes fatos não impediam, de forma alguma, que houvesse imediatamente um reconhecimento mútuo que podia basear-se em outras histórias e memórias que têm marcado as experiências de vida dos dois grupos e que são destacadas num momento como esse: a subjugação a um regime de trabalho forçado (mesmo que as formas de dependência e exploração possam ter divergido), a pobreza e a discriminação sofridas nos tempos contemporâneos e, acima de tudo, a vinda dos antepassados do continente africano (mesmo que as origens geográficas e étnico-linguístico-culturais possam ter sido diferentes). É o signo *africanidade* que se torna, portanto, no meio de muitas dessemelhanças, o marcador de diferença central e possibilita processos de identificação mútua.

Um outro patamar na construção de redes afrodiaspóricas foi atingido no ano de 2014, quando três lideranças siddis viajaram para Johannesburgo (África do Sul) para participar do 8^o Congresso Pan-Africanista. Foi a primeira vez que representantes siddis estiveram presentes num evento desse tipo e foi também a primeira vez que esses jovens viajaram para fora da Índia. Dois anos mais tarde, um dos líderes siddis foi convidado por Obeng a passar um período de alguns meses junto ao Colégio Wellesly, onde teve a possibilidade de conviver com alunos e professores da instituição e também de promover *workshops* sobre a vida dos siddis. Vivências como essa têm contribuído para incentivar fluxos e trocas de saberes.

Não há dúvida de que as mais diversas formas de deslocamento instigaram processos de autorreflexão: deram impulsos importantes para a formação de novos discursos identitários, para aquilo que Carneiro da Cunha (2009, p. 359) descreveu como *cultura com aspas*. Foi na década de 1990 que o fenômeno da emigração laboral começou a atingir as comunidades, quando cada vez mais siddis foram buscar empregos temporários em Goa. A maioria dos migrantes sazonais eram, e continuam sendo, homens jovens que assumiam qualquer trabalho pesado, sobretudo na

construção civil. Já as moças e mulheres que vão trabalhar fora das aldeias, executam geralmente serviços domésticos.

A perda das terras (por grilagem promovida pelas castas superiores da região), a proibição da caça para consumo próprio e do corte de madeiras nobres para venda estão na raiz deste êxodo e leva os emigrantes siddis a regiões cada vez mais distantes (p.ex. Rajastão e Punjab) e, inclusive, para lugares fora da Índia (países da península arábica, como Kuwait, Arábia Saudita, Omã ou Emirados Árabes). Toda esta situação faz com que as aldeias tendam a ficar cada vez mais esvaziadas: durante a maior parte do ano, são habitadas por pessoas idosas e crianças; apenas em épocas de férias enchem-se com a chegada dos dispersos e emigrados que vêm visitar seus familiares e amigos. Pode-se constatar que, para aqueles que permanecem nas aldeias, a mobilização em torno dos signos *tribo* e *africanidade* não afetou suas vidas cotidianas para além do recebimento dos benefícios relacionados ao status de Scheduled Tribe que, aliás, nem sempre são entregues pelo Estado tal como prevê a lei. O pequeno aumento de casamentos entre os três subgrupos pode ser talvez também efeito daqueles discursos que pregam a união entre os siddis.

Comentei que o afastamento físico das comunidades e as dificuldades que os migrantes enfrentam para adaptar-se a outros contextos não deixaram de ter um impacto sobre a maneira como estes olham para sua vida, como avaliam o que os diferencia dos outros e como interpretam as discriminações que sofrem. Esta constatação vale sobretudo para a pequena parcela de adolescentes que foi estudar em colégios fora da área siddi e percebe que não há mais lugar para eles nas aldeias. Como não existem empregos adequados para os jovens *educated* na região, a maioria acaba se fixando nas grandes cidades de Karnataka ou Estados vizinhos (Goa, Maharashtra). Os esforços para inserir-se em outros lugares, juntamente com a competição por posições menos inferiorizadas no mercado do trabalho, são fatores que vêm contribuindo não apenas para um fortalecimento da ideia de uma identidade siddi para além das subdivisões religiosas, mas também para um fortalecimento de laços imaginários com a África e os africanos. Parece, portanto, que não apenas a luta pelo *status* de *Scheduled Tribe* mas também a cada vez mais intensa dispersão de jovens siddis à procura de educação e trabalho estão relacionadas com reformulações identitárias: parecem ser “co-responsáveis” pelo fato de, sobretudo entre a nova geração, ganhar força uma perspectiva que entende pelo menos alguns aspectos de suas próprias vivências e tradições como parte de um universo maior compartilhado por outras populações de origem africana.

A construção de redes imaginárias (por meio de redefinições identitárias), virtuais (via mídias eletrônicas) e também não-virtuais (via contatos pessoais) é um fato novo que faz com que as ações e a autorrepresentação de pelo menos uma pequena parcela da população se adéquem agora a concepções acadêmicas “clássicas” de *diáspora*, cujos critérios não contemplam as realidades vividas pela maioria dos siddis até pouco tempo atrás. Vimos, ao mesmo tempo, que *africanidade* e *afrodiáspora* são referências identitárias que, dependendo dos contextos e da história de vida dos sujeitos, podem ter pesos individualmente muito diferentes para cada um dos siddis. São acionados como marcadores de diferença e podem assumir um papel político de destaque; no entanto, “convivem e competem” sempre com outras referências e forças socioculturais. Insisti em mostrar que o próprio termo *diáspora* é um conceito disputado e que as diferentes acepções podem levar a compreensões distintas da realidade

sociocultural. *Africanidades e afrodiásporas* não são ideias e/ou práticas sociais a-históricas com conteúdos fixos. Se quisermos abordar temas como *africanidade* e *afrodiáspora* para além de um projeto político normativo, é mister analisarmos tanto práticas quanto discursos dos mais diversos agentes: é preciso focarmos os múltiplos e concomitantes processos identitários que se articulam em cenários históricos concretos; e estes, sabemos, são sempre marcados por um jogo de forças de ordem econômica, política e cultural.

Referências

- ALPERS, Edward A. Defining the African Diaspora. In: CENTER FOR COMPARATIVE SOCIAL ANALYSIS WORKSHOP, 2001. Paper [...]. Los Angeles CA, 2001. p. 1-28.
- BASU, Helene. *Habshi Sklaven, Sidi-Fakire: muslimische heiligenverehrung im westlichen Indien*. Berlin: Das Arabische Buch, 1995.
- BAYLY, Susan. *Caste, society and politics in India from the eighteenth century to the Modern Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- CAMPBELL, Gwyn. Slave Trades and the Indian Ocean World. In: HAWLEY, John Charles (org.). *India in Africa, Africa in India*. Indian Ocean Cosmopolitanisms. Bloomington: Indiana University Press, 2008a, p.17-51.
- CAMPBELL, Gwyn. The African-Asian Diaspora: Myth or Reality? In: JAYASURIYA, Shihan de Silva; ANGENOT, Jean-Pierre (org.). *Uncovering the history of Africans in Asia*. Leiden: Brill, 2008b. p. 37-56.
- CARVALHO, Ricardo. Gingando na lusofonia: a institucionalização da capoeira em Portugal. *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, v. 21, n. 2, p. 144-168, 2016.
- CHAUHAN, Raghu R. S. *Africans in India: from slavery to royalty*. New Delhi: Asian Publication services, 1995.
- CLIFFORD, James. Culturas viajantes. In: ARANTES, Antônio Augusto (org.). *O espaço da diferença*. São Paulo: Papirus, 2000. p.51-79.
- CLIFFORD, James. *Routes: Travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- CUNHA, Manuela Carneiro. *Cultura com aspas e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: CosacNaify, 2009.
- DUFOIX, Stéphane. *The dispersion: a history of the word diaspora*. Leiden: Brill, 2017.
- GILROY, Paul. Diaspora. *Paragraph*, Edinburgh, v. 17, n. 3, p. 207-212, 1994.
- GILROY, Paul. *O Atlântico negro*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- GILROY, Paul. *There Ain't no Black in the Union Jack*. London: Routledge, 1987.
- GORDON, Edmund Tayloe; ANDERSON, Mark. The African Diaspora: toward an ethnography of diasporic identification. *The Journal of American Folklore*, Illinois, v. 112, n. 445, p. 282-296, 1999.
- HALL, Stuart. Cultural identity and diaspora. In: RUTHERFORD, Jonathan (Org.). *Identity: Community, Culture, Difference*, London: Lawrence & Wishart, 1990, p.222-237.
- HARRIS, Joseph Earl. *The African Presence in Asia. Consequences of the East African Slave Trade*. Evanston: Northwestern University Press, 1971.
- HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. (org.). *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- HOFBAUER, Andreas. *De diferenças, desigualdades e lutas: o caso da diáspora africana na Índia*. 2019. Livre-Docência (Pós-Doutorado em Antropologia) – UNESP, Marília, 2019.

- HOFBAUER, Andreas. Racismo na Índia? Cor, raça e casta em contexto. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 16, 2015, p. 153-191.
- INDIA. *The report of the advisory committee on the revision of the lists of scheduled castes and scheduled tribes*. New Delhi: Department of Social Security, 1965.
- JAYASURIYA, Shihan de Silva; ANGENOT, Jean-Pierre. (org.). *Uncovering the history of Africans in India*. Leiden: Brill, 2008.
- LOBO, Cyprian Henry. *Siddis in Karnataka*. A report making out a case that they be included in the list of Scheduled Tribes. Bangalore: Centre for non-formal and continuing education Ashirvad, 1984.
- MAYER, Ruth. *Diaspora: eine kritische begriffsbestimmung*. Bielefeld: Transcript, 2005.
- MERCER, Kobena. Diaspora culture and the dialogic imagination: the Aesthetics of black independent film in Britain. In: MERCER, Kobena. *Welcome to the Jungle: new positions in black cultural studies*. New York: Routledge, 1994. p. 53-68.
- MONAGREDA, Johanna Katuska. A raça na construção de uma identidade política: alguns conceitos preliminares. *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, v. 22, n. 2, p. 366-393, 2017.
- OBENG, Pashington. *Shaping membership, Defining Nation*. New York: Lexington Books, 2007.
- PALAKSHAPPA, Tumkur Channaveerappa. *The Siddhis of North Kanara*. Delhi: Sterling Publishers, 1976.
- PINTO, Jeanette. *Slavery in Portuguese India (1510-1842)*. Delhi: Himalaya Publishing House, 1992.
- RAMACHANDRA, T.V. et al. Prediction of shallow landslide prone regions in undulating terrains. *Disaster Advances*, Bangalore, v. 6, n. 1, p. 53-63, Jan. 2013. Disponível em: http://wgbis.ces.iisc.ernet.in/energy/paper/disaster_landslide/studyarea.htm. Acesso em 15 de dez. 2019.
- ROBBINS, Kenneth X.; MCLEOD, John (org.). *African elites in India. Habshi Amarat*. London: Art Books International, 2006.
- SAFRAN, William. *Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return*. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, Toronto, v. 1, n. 1, p.83-99, 1991.
- SHROFF, Beheroze. Sidis and Parsis. A filmmaker's note. In: CATLIN-JAIRAZBHOY, Amy; ALPERS, Edward A. (org.). *Sidis and scholars: essays on African Indians*. Delhi: Rainsbow Publishers, 2004. p. 159-177.
- TÖLÖLYAN, Khachig. Rethinking Diaspora(s). Stateless Power in the Transnational Moment. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, Toronto, v. 5, n. 1, p.3-36, 1996.

Declaração de Respeito aos Princípios Éticos na Pesquisa (excerto): O autor declara que a pesquisa na qual se embasa este artigo repete as normativas nacionais e internacionais relativas à ética na pesquisa envolvendo seres humanos e que “as imagens utilizadas neste artigo compõem o acervo do material de campo referente à minha tese de livre-docência e que seu uso foi documentalmente autorizado pelos sujeitos pesquisados, com o compromisso de que sua utilização fosse exclusivamente para fins acadêmicos e/ou científicos, razão pela qual nenhuma reprodução e/ou republicação das imagens que integram este artigo é permitida sem a expressa autorização deste autor.”

The author declares that the use of the pictures that appear in this article were “authorized by the subjects researched, with the commitment that they would be used exclusively for academic and/or scientific purposes; for this reason, no reproduction and/or republication of the pictures included in the article is allowed without the express authorization of the author.”