



Diásporas africanas na Índia: contextos, narrativas e debates teórico-conceituais¹

Andreas Hofbauer²

Resumo: A presença de afrodescendentes na Índia é antiquíssima. O presente artigo destaca alguns aspectos característicos dos processos de inferiorização e exclusão enfrentados pelos chamados *siddis* e discute estratégias identitárias e de ação política que têm orientado suas lutas. Aponta, inclusive, para notáveis diferenças internas e transformações que ocorreram ao longo da história. Com base em análises empíricas concretas, o texto busca dialogar com reflexões teórico-conceituais sobre a ideia de *diáspora africana*.

Palavras-chave: Índia; diásporas africanas; casta; raça.

African Diasporas in India: contexts, narratives and theoretical and conceptual debates

Abstract: *The presence of afro-descendants in India is very old. This article highlights some characteristic aspects of the processes of inferiorization and exclusion faced by the so-called Siddis and discusses identity strategies and strategies of political action that have guided their struggles. It also points to notable internal differences and transformations that have occurred throughout history. Based on*

1 A pesquisa, que resultou na confecção deste texto, contou com o apoio da CAPES (BEX 6095/12-7) e do CNPq (306363/2017-8), pelo qual agradeço.

2 Departamento de Sociologia e Antropologia e Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) – Marília – Brasil - andreas.hofbauer@uol.com.br

concrete empirical analyses, the text seeks to dialogue with theoretical-conceptual reflections on the idea of African diaspora.

Keywords: *India; African diasporas; caste; race.*

Ponto de partida

Em 2006, ocorreu em Panjim (Goa) a I “Conferência sobre Diáspora Africana na Ásia”, que contou com a presença de cerca de 80 estudiosos de diferentes partes do mundo e também com a participação de alguns representantes dos *sidis*³, como são chamados os descendentes africanos na Índia⁴. Curiosamente, na conferência principal (*keynote lecture*) deste Congresso, organizado pela UNESCO, G. Campbell, historiador e especialista no assunto, pôs em xeque o próprio nome do evento – “*diáspora africana*” –, uma vez que, segundo ele, este conceito tenderia a impor o padrão desenvolvido nas Américas a uma realidade substancialmente diferente.

A posição contrária foi defendida, neste evento, especialmente por pesquisadores norte-americanos negros que caracterizaram os *sidis*, acima de tudo, como um “grupo racial”, sendo que a discriminação e inferiorização sofridas por eles seria do mesmo tipo daquela que afeta todos os “negros” espalhados pelo mundo. Além disso, existiriam notáveis semelhanças no âmbito das práticas culturais, de modo que, para este grupo, não havia nenhuma dúvida de que os *sidis* fazem parte de uma grande comunidade de populações *afrodiaspóricas* transnacionais (Kessel, 2006, 2011).

Essas avaliações tão antagônicas podem soar estranhas. Elas indicam compreensões divergentes do processo histórico e da vida atual dos *sidis* e refletem também dois polos opostos nas discussões conceituais: estão vinculadas a concepções específicas de *diáspora* e de *africanidade*. Neste pequeno ensaio buscarei, por meio de análises empíricas e reflexões teóricas, não somente apontar para certas limitações dessas duas abordagens, mas também contribuir para a fundamentação de reflexões teórico-conceituais que evitem reducionismos e essencialismos, sem deixar de reconhecer o papel das estratégias políticas que cada um destes posicionamentos têm no complexo debate sobre o tema *diásporas africanas*.

3 Para as diferentes grafias do termo, conferir a nota de rodapé n. 28.

4 Em 2000, dois pesquisadores, Catlin-Jairazbhoy e Alpers, tinham organizado um encontro acadêmico semelhante em Rajpipla (Gujarate). Foi nestes dois eventos que representantes *sidis* de diferentes regiões da Índia se encontraram pela primeira vez.

Diásporas africanas em debate

Diversos estudiosos chamam a atenção para o fato de que o uso do termo *diáspora africana* recebeu seu primeiro impulso importante no Congresso Internacional de História Africana em Dar es Salaam (1965); no entanto, sua disseminação com mais com força ocorreria mais tarde. A obra seminal *The Black Atlantic* (1993), de Paul Gilroy, foi, certamente, um ponto de inflexão no processo de redefinição e propagação da categoria, na medida em que sua perspectiva transnacional e questionadora de naturalizações de ordem biológica e cultural pôs em xeque velhos paradigmas analíticos e também “tradicionais” e, inclusive, contemporâneas políticas identitárias da militância negra, especialmente nos EUA. A ideia da diáspora declara este eminente intelectual britânico negro em *Entre Campos* (2007 [2004]), “problematiza a mecânica cultural e histórica do pertencimento. Ela perturba o poder fundamental do território na definição da identidade ao quebrar a sequência simples de elos explanatórios entre lugar [*place*], localização [*location*] e consciência” (Gilroy, 2007: 151).

Diáspora tornar-se-ia, de certo modo, um termo em voga e viria a ser incorporado a discursos identitários e reivindicatórios de diversos grupos migratórios, não se restringindo apenas àqueles de descendentes de escravos(as) africanos(as). O sociólogo norte-americano Brubaker constata uma explosão do interesse pelo tema *diáspora* a partir da década de 1980; a vinculação da ideia *diáspora* a diferentes agendas intelectuais, culturais e políticas teria sido responsável por sua “dispersão” e, conseqüentemente, teria contribuído para a ampliação e pluralização do seu significado. Assim, a noção de diáspora teria se propagado não somente entre as mais diversas disciplinas das humanidades; ela seria também usada e disseminada cada vez mais pela grande “mídia e pela cultura popular” (Brubaker, 2005: 01-04).

Foram, evidentemente, transformações de ordem econômica, política e social impulsionadas por inovações tecnológicas – sistemas de transporte e sobretudo mídias eletrônicas – que fizeram com que o próprio fenômeno da “migração” assumisse novas características. Hoje, migrar não significa mais obrigatoriamente deixar seu país de origem para nunca mais voltar; no mundo contemporâneo, migrações temporárias e sucessivas são cada vez mais comuns. Para além disso, as mídias eletrônicas permitem aos emigrados manter um contato instantâneo, no espaço cibernético, com seus lugares de origem, seus amigos e familiares de lá e possibilita-lhes também tecer novas redes de contato que transcendem velhas fronteiras. Este dinamismo, contudo, não deixa de ter um impacto sobre os laços sociais e os sentimentos de pertencimento dos

migrantes; constitui um desafio para o velho ideal do Estado-nação e expressa-se também fortemente nos o(s) modo(s) como as sociabilidades humanas são percebidas, representadas e analisadas. Não é por acaso que, em análises deste contexto, conceitos como migração, transnacionalismo e *diáspora* são frequentemente aproximados e até (con)fundidos.

No caso específico da ascensão do termo *diáspora africana*, é preciso reconhecer também o papel dos *African American Studies* e dos Departamentos de *Black Studies* nas universidades estadunidenses, os quais, desde o final da década de 1960, deram visibilidade àquilo que, nas palavras do sociólogo francês S. Dufoix, tinha sido encoberto ou “disperso” nas reflexões acadêmicas até então, a saber, “a história africana, a história dos negros no Novo Mundo, suas culturas e lutas” (Dufoix, 2017: 259).

O historiador malawiano P. T. Zeleza, que publicou diversos textos importantes sobre o conceito *diáspora africana*, constata que o termo *diáspora* vem sendo usado, em muitos trabalhos, de forma imprecisa, inconsistente e a-histórica (Zeleza, 2005: 39). Há uma série de autores que têm procurado estabelecer tipologias de diáspora, tentando diferenciar, por exemplo, entre diásporas de vitimados, de trabalho, de comércio, imperiais, culturais (Cohen, 1997), enquanto outros têm criado listas de características (critérios) básicas que uma população deve preencher para poder ser denominada “diaspórica” (Safran, 1991⁵). Uma outra estratégia analítica, que me parece mais profícua, é conceber – tal qual Zeleza – as várias dimensões que compõem o fenômeno que podemos chamar de *diáspora*. Para este estudioso, *diáspora*:

“refere-se simultaneamente a um processo, uma condição, um espaço (*space*) e um discurso. (...) Implica uma cultura e uma consciência, às vezes difusa e às vezes concentrada, de um ‘aqui’ separado de um ‘lá’, um ‘aqui’ que é frequentemente caracterizado por um regime de marginalização e um ‘lá’ que é invocado como uma retórica de autoafirmação, de um pertencimento a um ‘aqui’, embora numa condição diferente [*belonging to ‘here’ differently*]” (Zeleza, 2005: 41).

5 Cf. a *checklist* elaborada por Safran (1991: 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 formadas e definidas pela relação continuada com o *homeland*. Já Kim Butler (2001: 195) propôs um esquema para estudos de *diásporas* que mira cinco focos investigativos: as razões para e as condições da dispersão; as relações com a “terra natal” (*homeland*); as relações com o “país hospedeiro” (*hostland*); as interações dentro das comunidades da *diáspora*; estudos comparativos entre diferentes *diásporas*.

Nem sempre todas as quatro dimensões destacadas por Zeleza são contempladas nas reflexões dos especialistas; nem sempre lhes são atribuídos pesos iguais. Há trabalhos que focam mais as transformações históricas (“processo”), enquanto outras abordagens, frequentemente de teor sociológico, preocupam-se, acima de tudo, com o fenômeno da (falta de) integração, da exclusão e inferiorização enfrentadas pelos grupos identificados como “diaspóricos” (“condição”). Dependendo da orientação teórica, as subjetividades podem também ganhar uma importância maior nas análises. A ideia do espaço aparece, evidentemente, como outra referência importante na maioria dos estudos: o espaço/lugar é tratado em diversos trabalhos quase exclusivamente na sua dimensão geográfica concreta e de modo pragmático (Zeleza, por exemplo, declara que “minha África é a África da União Africana”⁶ – 2005: 44); mas há também aquelas abordagens que exploram as ideias, isto é, o imaginário das populações pesquisadas acerca do “aqui e do lá”. Pode-se observar, de fato, que em vários estudos acadêmicos, mas sobretudo nos imaginários das “populações identificadas como diaspóricas”, a noção de África não é reduzida a uma ideia de espaço / lugar geográfico, mas aparece relacionada também a práticas culturais e/ou características fenotípicas específicas.

A dimensão “discurso” aponta, evidentemente, para as perspectivas subjetivas mencionadas anteriormente. Neste ponto, vale a pena discernirmos também entre os discursos daquelas pessoas identificadas pelo analista (ou por elas próprias) como seres diaspóricos e os discursos dos próprios analistas, os quais podem – ou não – identificar-se como parte de um grupo diaspórico e, não raro, estar envolvidos na afirmação e no fortalecimento de uma “identidade diaspórica”.

Mas há, ainda, uma outra dimensão que a noção de discurso pode evocar. São reflexões teóricas ligadas a ela que conferiram aos debates em torno da temática *diáspora* novos impulsos para a análise científica e para a ação política. Em abordagens inspiradas em modelos pós-estruturalistas, não somente as relações entre discurso, poder e saber, mas sobretudo a ideia da diferença ganha conotações que transformaram profundamente a própria noção de diáspora: trata-se de uma mudança epistêmica. É esta perspectiva de diáspora africana que tem ganhado força com as obras de P. Gilroy, S. Hall, J. Clifford e tantos(as) outros(as) autores(as) comprometidos(as), de uma ou outra forma,

6 Num outro artigo, Zeleza (2009: 34) comenta quatro formas mais comuns de conceber a África: “África como biologia, como um espaço, como memória e como uma representação”; seria também por causa destas diferentes concepções que identidades e culturas africanas são “mapeadas” de maneiras distintas: em termos raciais, geográficos, históricos ou discursivos.

com a construção de um pensamento que se convencionou chamar de *pós-colonial*. Diferentemente daquelas análises que não problematizam a existência de unidades grupais e “se contentam” em acompanhar seus deslocamentos, as perspectivas pós-coloniais (e também decoloniais)⁷ focam a própria criação de fronteiras. Procuram mostrar que os discursos (europeus) hegemônicos disseminados por meio das intervenções coloniais impuseram classificações e fronteiras, as quais, entendem os pós e decoloniais, devem ser questionadas, desconstruídas, para abrir espaço aos colonizados a fim de que articulem novas formas de identificação, alianças e sociabilidades.

São os diferentes tratamentos da noção de fronteira que, de acordo com a análise de Brubaker, criaram uma forte tensão no debate contemporâneo sobre *diásporas*, que raramente é explicitada pelos autores(as). Se as análises “clássicas” se preocupavam em entender como as fronteiras são mantidas, uma nova “contracorrente” enfatizaria o contrário: a erosão das fronteiras, isto é, fenômenos descritos como hibridismo, fluidez, crioulização e sincretismo (Brubaker, 2005: 06)⁸.

Há certo consenso entre os especialistas (cf. Zeleza, 2005, Alpers, 2001; Patterson e Kelley, 2000) de que a obra *O Atlântico Negro*, de P. Gilroy, deu um impulso fundamental para desestabilizar “narrativas unitárias acerca dos deslocamentos” (Patterson e Kelley, 2000: 31), pondo em xeque “abordagens nacionalistas ou etnicamente absolutas” (Gilroy, 2001, [1993]: 57). Ao inspirar-se na noção de rizoma elaborada por Deleuze e Guattari para se opor aos discursos que celebram autenticidades raciais e culturais, Gilroy criou um modelo analítico que joga luz sobre trocas e fluxos culturais e exalta implicitamente a formação de hibridismos culturais no espaço do chamado *Atlântico Negro*. De modo similar a Hall e Clifford, Gilroy já não aborda a diáspora, em primeiro lugar, como um processo de deslocamento físico de um grupo de pessoas, mas,

7 Não se nega aqui as diferenças entre as correntes pós e decoloniais e as críticas que os últimos fazem aos primeiros. Há, no entanto, também, consensos fundamentais no que diz respeito à crítica colonial, que se perdem nas disputas entre os(as) pesquisadores(as), como, por exemplo, a questão da relação entre intervenção colonial e imposição de sistemas classificatórios discriminatórios. Olhando para as análises críticas a partir de um ângulo que busca unir as forças anti-hegemônicas, ao invés de desuni-las (cf. Varela e Dhawan, 2015: 325), é possível – como faz Kerner (2016: 169) – conceber o “pensamento decolonial” como “um segmento das perspectivas pós-coloniais que emergiu com um foco explícito sobre a história e experiências latino-americanas”.

8 Brubaker destaca três elementos fundamentais que são vistos, na maioria dos trabalhos, como constitutivos do fenômeno *diáspora*: a dispersão no espaço; a orientação a um *homeland*; a manutenção de uma fronteira. Ele próprio prefere relacionar a ideia da *diáspora* a práticas, projetos, idiomas e reivindicações e crítica, portanto, aquelas abordagens que a vinculam a entidades ou fatos étnico-culturais fixos (Brubaker, 2005: 12-13).

acima de tudo, como uma formação específica de identidade. Não como a afirmação e defesa de uma suposta essência cultural ou pureza étnico-racial, mas muito mais como um posicionamento. Assim, a noção de diáspora não se refere mais exclusivamente a um contexto e um grupo específico, mas torna-se também uma metáfora-chave para uma nova política de identidade, à qual é atribuído um “potencial subversivo”, exatamente porque pensadores como Gilroy entendem que os vínculos plurais criados e mantidos pelos sujeitos diaspóricos poriam em xeque todas as formas de absolutismos (culturais, raciais, étnicas e nacionais) (Gilroy, 1987: 155).

Ao longo do tempo surgiram, porém, algumas críticas importantes a esta abordagem. Brubaker, por exemplo, chama a atenção para o fato de que autores como Gilroy não deixam de relacionar a ideia da *diáspora* com uma comunidade específica; ao mesmo tempo, não explicam como “tais comunidades e identidades podem emergir se tudo é híbrido, fluido, crioulizado e sincrético” (Brubaker, 2005: 11). Os antropólogos norte-americanos Gordon e Anderson criticam, de forma semelhante, o fato de que no modelo elaborado por Gilroy não há uma clara distinção entre *diáspora* como ideal identitário (proposto pelo analista) e *diáspora* como instrumento analítico; ao contrário, o ideal mistura-se e até tende a sobrepor-se à noção de diáspora como categoria analítica.⁹

Este viés normativo detectado pelos pesquisadores faria com que a maneira “como as pessoas devem participar na construção e reconstrução da diáspora” prevalecesse nas reflexões, fato esse que pode dificultar a compreensão da maneira “como [as pessoas] se comportam de fato” (Gordon e Anderson, 1999: 284). Percebe-se conseqüentemente que o modelo de Gilroy não oferece um instrumental analítico apropriado para entender aqueles processos em que indivíduos e grupos “negociam seu pertencimento” àquele mundo que é proposto como “Atlântico Negro”; não se abre espaço, por exemplo, para entender os dilemas que se colocam para diversas comunidades nos interiores do Brasil, quando se envolvem em debates sobre qual estratégia identitária devem coletivamente assumir: “permanecer” uma comunidade ribeirinha, “tornar-se” indígena ou definir-se como quilombola¹⁰ e, assim, integrar-se [associar-se]

9 Para Gordon e Anderson, é importante que diferencemos entre duas dimensões da ideia „diáspora: diáspora 1) como um instrumento conceitual ou termo de referência para caracterizar uma população específica e 2) como um termo que caracteriza uma formação específica de identidade, o sentimento de pertencimento a uma comunidade que transcende fronteiras nacionais“ (Gordon e Anderson, 1999: 288). Os dois antropólogos criticam Gilroy pelo fato de este autor fundir estas duas dimensões e de privilegiar, nas suas análises, aqueles aspectos da prática diaspórica e de identificação que dão sustentação ao seu projeto político contra nacionalismos e absolutismos étnicos (*ibid.*, 289).

10 Cf. as análises e reflexões de Boyer no artigo “Énoncer une ‘identité’ pour sortir de l’‘invisibilité’” (2015: 21).

eventualmente a uma rede de agentes que articulam projetos identitários diaspóricos que transcendem o plano local e até nacional¹¹.

Diversos autores, como Zeleza e Alpers, constatam ainda, em tom crítico, que a perspectiva analítica desenvolvida por Gilroy tem se tornado o modelo norteador para a grande maioria dos estudos sobre *diásporas africanas*. O padrão por ele criado ligaria o fenômeno da dispersão unicamente ao comércio de escravizados, além de estabelecer uma conexão umbilical entre diáspora e racialização (Zeleza, 2008; 2010); este padrão refletiria uma parte importante, mas ao mesmo tempo não toda a história das *diásporas africanas*. Ao privilegiar-se o mundo anglófono, focando os processos históricos ocorridos sobretudo nos EUA, peculiaridades de outros contextos – diásporas na América do Sul, no Oceano Índico e também movimentos e processos diaspóricos no próprio continente africano para os quais Shepperson já tinha apontado (cf. Alpers, 2001: 05) – teriam sido negligenciadas e implicitamente silenciadas. À parte estas críticas, há um amplo reconhecimento da enorme importância do modelo do Atlântico Negro para a fundação de um novo campo de estudos que consegue pôr em xeque velhos vícios analíticos – nacionalismo metodológico e diversas formas de essencialismo. Concordo, no entanto, com Zeleza, Patterson e Kelley que, ao chamarem a atenção para as limitações deste modelo, apostam em uma intensificação de pesquisas fora do mundo norte-americano anglófono com o intuito de pluralizar as referências e bases de comparação e apontar para múltiplas relações e diálogos – uma estratégia acadêmico-política que busca, nos termos de Zeleza, libertar “os estudos e discursos sobre *diásporas africanas* de seu tropo e de sua armadilha racializados” (Zeleza, 2008: 05; cf. tb. Patterson e Kelley, 2000: 31-32).

Não tenho, evidentemente, como objetivo fazer uma análise que pretenda ser “completa” ou “conclusiva” a respeito do tema *diáspora africana* na Índia. Apresentarei uma narrativa assumidamente *parcial* (“*partial*” – Clifford, 1986), baseada em alguns recortes históricos e escolhas temáticas por meio das quais buscarei dialogar com as discussões teórico-metodológicas apontadas anteriormente. Reconhecendo a validade de diversas perspectivas analíticas e

11 O antropólogo negro norte-americano Matory questiona a utilidade da noção de rizoma que fundamenta o modelo de Gilroy. A inspiração biológica do rizoma – um tipo de caule que cresce horizontalmente – apontaria para um organismo e não para um processo. Gilroy despreveria assim “a história cultural da diáspora africana, acima de tudo, como uma troca cultural descontínua – como se fosse transmitida por um navio sem âncora – movendo-se entre diversas populações afrodiáspóricas” (Matory, 2012: 107). Matory julga esta noção inadequada, uma vez que “cultura não se manifesta em unidades delimitadas em termos temporários, geográficos ou populacionais” (Matory, 2012: 106).

defendendo assim uma espécie de abordagem multifocal, procurarei explorar o fenômeno *diáspora africana* em suas múltiplas dimensões (cf. anterior): não somente como processos históricos, mas também em suas outras dimensões, tais como identidade e memória; também, questões de ordem teórico-epistemológica devem ser tratadas paralelamente.

Escravos e ex-escravos africanos empoderados na Índia: cenas de um mundo anterior aos debates contemporâneos sobre diásporas africanas

Contatos entre populações que habitam os espaços geográficos que hoje denominamos *continente africano* e *subcontinente indiano* são antiquíssimos: trocas esporádicas já ocorriam entre a civilização do vale do Indo e a região entre os rios Eufrates e Nilo na segunda parte do terceiro milênio antes de Cristo. Graças aos ventos periódicos chamados de *monções*, que possibilitam cruzar o Oceano Índico – da península arábica e do litoral leste africano ao litoral oeste indiano – em pequenos veleiros (*dhow*s), estabeleceram-se trocas comerciais entre árabes, africanos e indianos desde tempos imemoriais. Em Mangalore, sul do subcontinente indiano, arqueólogos encontraram várias moedas que tinham sido cunhadas no século IV no reino de Axum (atual Etiópia), fato que aponta para a existência de relações mercantis intensas naquele momento (Bhatt, 2018: 07-14).

A partir do século VI, estabeleceu-se um comércio regular – inclusive de escravizados – entre a península arábica, o nordeste do continente africano e o oeste da península indiana que teria sido controlado, em boa medida, por árabes até o século XVI. Aos poucos, a antiquíssima rede de comércio, que ligava regiões a nordeste do mar vermelho com o sul da Etiópia, foi se estendendo para a *costa suáli* – que abrange os atuais países Quênia, Tanzânia e o norte de Moçambique – onde se estabeleceram não apenas mercadores árabes (acima de tudo, omanis), mas também indianos (sobretudo, gujaratis) (cf. Mann, 2012: 124-149)¹².

A expansão do islã está na raiz da criação de uma extensa rede marítima importante, a qual complementaria a velha rota da seda, e fez surgir aquilo que Campbell chamou de “economia global do mundo do Oceano Índico”; o

12 Diversos autores chamam a atenção para a importância da influência do sultanato de Omã na região (Mann, 2012: 125); pesquisas mais recentes apontam para o envolvimento direto de alguns grupos locais (*swahili*) no tráfico de escravos entre os séculos XVI e XVIII (Vernant, 2009: 39). Há consenso de que as intervenções coloniais portuguesas instigaram conflitos internos entre populações locais (yao e macua), os quais fomentaram processos de escravização e alimentaram o tráfico de escravizados (teria sido diante deste contexto que os próprios macuas começaram a engajar-se na venda de escravos – Mann, 2012: 127).

estabelecimento de uma área “pacificada” para o comércio – a *pax islâmica* – impulsionou também a emergência daquilo que o historiador holandês A. Wink (1991) denominou “mundo indo-islâmico” e teve, inclusive, fortes impactos sobre todo o leste do continente africano (Campbell, 2008a: 43-49). Mais tarde ainda, com as intervenções coloniais de poderes europeus (portugueses, holandeses, ingleses, franceses), o Oceano Índico seria conectado a uma rede de produção mercantil-capitalista, fato que intensificaria fortemente o tráfico de escravos e remoldaria também o emprego de mão de obra na região¹³.

Concentremo-nos primeiro no período da expansão do Islã, com o qual se disseminaram também os diferentes usos de mão de obra escrava, tão comuns no mundo islâmico, no subcontinente indiano¹⁴. Os cativos trazidos pelos muçulmanos ocupariam diferentes funções sociais, econômicas e, inclusive, políticas, muitas vezes, importantes: trabalhavam como marinheiros, guarda-costas, guardas de harém, soldados, escravos domésticos, amas e músicos. Especialmente nas cortes e em famílias nobres e abastadas, a posse de serventes e criados simbolizava, acima de tudo, *status* elevado e poder. Já o uso de trabalho escravo em massa, na lavoura (plantações) ou em minas, era praticamente desconhecido; este fato explicaria também, segundo alguns autores, que, diferentemente do Novo Mundo, na região do Oceano Índico predominavam cativos do sexo feminino.

E houve mais uma distinção notável: ao lado dos escravos(as) africanos(as), trabalhavam também cativos(as) de diversas outras proveniências e, portanto, pessoas com diferentes tonalidades de cor de pele e com diferentes fenótipos. Este fato foi usado por Campbell como argumento principal para caracterizar

13 A partir do século XVI, os portugueses engajaram-se no tráfico de escravos da região e, mais tarde, os holandeses e ingleses tiveram participação importante nesta atividade comercial. É, de fato, no século XIX que o número dos cativos transportados para a Índia ganha uma dimensão maior. Com base nos estudos de Lovejoy, Collins (2008: 61) calcula que, entre os anos de 800 e 1900, 2.918.000 de escravizados foram levados da África Oriental a portos no litoral indiano (mais da metade deles teriam chegado no século XIX). Este número equivale a um terço dos escravizados deportados pelo tráfico transatlântico. Zeuske (2018: 183) cita uma outra estimativa para a Índia de meados do século XIX (1841), que indica a existência de oito a nove milhões de escravos naquele momento. O número inclui, além dos cativos locais, escravizados das mais diversas proveniências. Sobre diferentes aspectos da escravidão concernentes a africanos e seus descendentes na Índia. (cf., p. ex., Harris, 1971; Pinto, 1992; Chauhan, 1995; Basu, 1995; Robbins e McLeod, 2008; Campbell, 2008c; Jayasuriya e Angenot, 2008; Mann, 2012).

14 Antes da expansão do Islã, já existia o fenômeno da escravidão, mas apenas em escala pequena e somente no âmbito doméstico ou como forma de pagamento. Referências a este uso de cativos remontam ao período védico (cf. Mann, 2012: 78-82). Os primeiros transportes transoceânicos de escravos remontam, no mínimo, ao século III, quando comerciantes árabes começaram a levar africanos para fortes situados no litoral konkan. Com a fundação de sultanatos muçulmanos na Índia, aumentou o fluxo de escravizados do continente africano para este subcontinente. Sabe-se também que nem todos os africanos que aportaram na Índia chegaram como cativos – sobretudo em períodos que antecederam a consolidação do tráfico de escravos.

o tráfico no Oceano Índico de *colour-blind*, diferenciando-o daquele tipo que marcou o tráfico transatlântico¹⁵ (Kessel, 2006).

Uma outra função exercida por africanos levados à Índia destaca-se não somente pelo fato de ser desconhecida no Novo Mundo, mas também pela importância histórica que ganharia na região do Decão¹⁶: eram os chamados *escravos de elite* (*elite slaves*), que atuavam, principalmente, no serviço militar. Se este tipo de escravo existiu também na Roma e na China Antigas, foi no mundo muçulmano que a figura do soldado-escravo de elite ganhou maior fama. Teve um papel de destaque em diversos momentos da história de expansão do mundo muçulmano: como parte da infraestrutura militar, administrativa e política, estes escravizados cuidadosamente escolhidos se tornariam uma peça-chave nos processos de *state-building* (Oka e Kusimba, 2008: 205). Oka e Kusimba relacionam esta forma de escravidão a uma formação sociopolítica peculiar que predominava nos califados e sultanatos muçulmanos¹⁷. Em um contexto no qual a estabilidade do sistema político se mostrava fragilizada devido a rivalidades e disputas entre os membros das patrinhagens dominantes, os soberanos apostavam no apoio de soldados-escravos como a melhor garantia para consolidar seu próprio poder (Oka e Kusimba, 2008: 206).

A antropóloga alemã H. Basu (2003: 229) atribui o surgimento da figura de soldado-escravo africano na Índia a uma convergência entre três fatores: as noções muçulmanas de escravidão; a história da conquista e do *state-building* muçulmano no sul da Ásia; e, finalmente, as condições socioeconômicas locais predominantes, que prescindiam de mão de obra escrava para organizar o processo produtivo. De acordo com esta leitura, a presença dos chamados *habshis* na Índia, desde a fundação dos primeiros sultanatos muçulmanos no século XIII, indicaria que a escravidão medieval na Índia não se originou de uma falta de mão de obra local, mas estava relacionada à fundação e organização de Estados muçulmanos nesta região (Basu, 2003: 232).

O termo *habshi* remete à palavra *hab(a)sh* (حَبَش) e era usado pelos árabes para designar cativos provenientes da Abissínia, uma região no Chifre da África,

15 Campbell acredita que os cativos africanos sempre constituíram uma minoria entre os escravizados na região do Oceano Índico (Campbell, 2008c: 21).

16 O Decão é um planalto vasto, que conforma a maior parte do centro-sul da Índia. Encontra-se ao sul da Planície Indo-Gangética e é limitado no oeste pela cadeia de montanha chamada de Gates Ocidentais, no leste pelos Gates Orientais e no sul pelos montes Vindias.

17 *Mamluk*, *ghulam* ou *kul* são alguns nomes dados aos escravos de elite que atuaram, p.ex., no Egito (no séc. XIII) e no emirado Kano do califado Sokoto (atual Nigéria, no séc. XIX). No Decão (Índia), as palavras árabes – *ghulam* (غلام) – e persa/urdu – *bandah* (بندہ) – para “cativo” eram os nomes mais usados para designar este tipo de escravo (Eaton, 2006b: 120).

que corresponde aproximadamente aos atuais países Etiópia e Eritreia (*Al-Habsh* – الحبش). Portanto, *habshi* dizia respeito inicialmente a uma população específica do nordeste da África; em pouco tempo, com a ampliação das atividades de escravidão no continente africano, a palavra *habshi* viria a designar todos os africanos e seus descendentes (Basu, 2003: 225). De modo geral, os habitantes da Abissínia têm uma tez mais clara e, não raramente, o cabelo mais liso que o dos africanos que viriam a ser trazidos posteriormente pelos portugueses da região de Moçambique.

Basu (1995: 43) sublinha ainda o fato de, diferentemente do Novo Mundo, terem existido na Índia cativos provenientes do continente africano cujo *status* não era marcado nem pela pobreza material, nem pela falta de prestígio social e de poder. Em mais de um momento, *habshis* foram incumbidos não somente de comandar exércitos e marinhas e controlar territórios. Por vezes, alguns representantes deste grupo conseguiram conquistar uma posição de poder e de destaque; e houve casos em que, de certo modo, usurparam o poder constituído e proclamaram-se governantes.

Num estudo pioneiro, intitulado *The African Presence in Asia* (1971), Joseph Harris, historiador norte-americano e um dos primeiros mentores dos “estudos afro-diaspóricos”, chamou a atenção para diversos grupos e personagens importantes na história da Índia que eram africanos ou descendentes deste continente. Harris conta, por exemplo, que já no processo de consolidação do mais antigo sultanato, o de Delhi (século XIII), houve participação de forças militares africanas. Um *habshi*, Jamal-ud-din Yaqut, ganhou fama pelo fato de ter sido escolhido pela rainha Raziya (a primeira e única governante feminina do sultanato) para ser o mestre dos estúbulos reais; a crescente intimidade entre os dois provocaria a ira do pai da rainha e de outros nobres turcos que resolveram matar o *habshi* (Harris, 1971: 78).

A figura mais emblemática entre os *habshis* memoráveis que viveram na Índia é certamente a de Malik Ambar, que se tornou governante de fato de um importante sultanato no Decão. A presença dos *habshis* nesta região a partir do século XV deveu-se, também neste caso, em primeiro lugar, à instabilidade política local. Os conflitos entre os dois grupos dominantes no Decão acirravam-se cada vez mais. Aos *decanis*, compostos por descendentes da Ásia central e por hindus¹⁸ convertidos ao islã, opunham-se os *afaqis*, imigrantes mais recentes, oriundos sobretudo da Pérsia, além de grupos menores da Península Arábica

18 A palavra *hindu* parece derivar do persa e do sânscrito. Em sânscrito, *sindhu* (सिन्धु) refere-se a uma grande quantidade de águas, a um rio e/ou um mar e seria usado para denominar o rio Indus. Grupos muçulmanos que começaram a se fixar na região a partir do século VIII, chamariam toda a área em torno deste rio de *Al-Hind* (الهند) e a população que residia no local de *hindus* (Veer, 2001: 26).

e alguns turcos. O sultanato Bahmani desintegrou-se e dividiu-se, em seguida, em cinco estados sucessores: Ahmadnagar, Bijapur, Bidar, Berar e Golconda. Foi este contexto sociopolítico marcado por disputas, guerras e intrigas que criou uma “demanda insaciável por mão de obra militar” (Walker, 2006: 235) e fez emergir personagens como Malik Ambar.

De acordo com as investigações do historiador norte-americano R. Eaton, Ambar deve ter nascido em 1548, no sul da atual Etiópia. Ele foi vendido como escravo diversas vezes; chegou a Bagdá, onde um renomado traficante de escravos não somente o converteu ao islã, mas preocupou-se também com sua educação. Por volta de 1570, foi comprado pelo *peshwa* (espécie de primeiro-ministro) do sultanato de Ahmadnagar, Chengiz Khan, ele próprio um *habshi* e ex-escravo (Eaton, 2006b: 116). Após o falecimento de seu senhor, Malik Ambar, já liberto, ofereceu seus serviços militares a outros sultões do Decão preocupados com o avanço dos mughals, os quais buscavam subjugar, com cada vez mais empenho, todo sul do subcontinente. Revelando-se um estrategista extremamente hábil, não somente na área militar, Malik Ambar foi se tornando um líder cada vez mais poderoso na região, até assumir, finalmente, o governo de fato sobre o sultanato de Ahmadnagar. Para fortalecer e assegurar sua posição usava seu prestígio e sua influência junto à nobreza local: casou sua própria filha com o novo sultão de Bijapur (reino vizinho de Ahmadnagar), que ele próprio tinha apontado como sucessor. Construir alianças via casamentos era uma prática comum entre as famílias nobres da Índia. No entanto, o que chama a atenção, constata Eaton (2006b: 125), é o fato de um ex-escravo *habshi* ter conseguido estabelecer alianças matrimoniais com membros de uma família real local.

A vida na corte de Ahmadnagar sob o governo de Malik Ambar seguia, em boa medida, os modelos tidos como “cultos” à época. A língua oficial era o persa, embora árabe e marata tenham sido usados também. Malik Ambar não somente incentivava a presença de letrados e poetas árabes e persas, mas preocupava-se também com o ensino da população, o que o levou a instaurar diversas escolas em seu reino. Inúmeras edificações e obras artísticas produzidas por artistas da época são outras provas da forte influência da “cultura persianizada” e da “visão estética persa” sobre o sultanato (Eaton, 2006b: 63; Harris, 1971: 96).

Se Malik Ambar teve sucesso em estabelecer redes, inclusive, conjugais com as elites locais, ele conseguiu, de outro lado, também, aumentar a presença de africanos, inclusive, em posição de destaque, dentro da sua área de influência. Assim, Ambar nomeava *habshis* para comandar os numerosos fortes que existiam no planalto do Decão e formou uma aliança estratégica com outro poderio consolidado no litoral – Janjira –, também governado por descendentes africanos:

Malik Ambar escolheu a marinha de guerra de Janjira¹⁹ como seu “esquadrão naval”, e não as forças navais dos maratas com os quais também cooperava²⁰. Os documentos existentes e os estudos já efetuados sobre a figura de Malik Ambar revelam, portanto, que no jogo de poder local, isto é, na construção de alianças e solidariedades, o fator cor/fenótipo não deixava de ter um papel importante. Era usado como marcador de diferenças evidentemente também pelas elites indianas locais; neste caso, não somente para fortalecer e enaltecer “seu grupo”, mas igualmente para sustentar atos de inferiorização e humilhação.

Eaton acredita que “o caráter africano do restaurado sultanato” de Ahmadnagar teria instigado os mughals, descritos pelo historiador norte-americano como *race-conscious*, a aumentar ainda mais seus esforços para aniquilar Malik Ambar e anexar o seu reino. Obcecado por esta ideia, mas incapaz de vencer o líder *habshi* no campo de batalha, o imperador mughal cuspiu ódio: as diversas denominações ofensivas e maldições pronunciadas por Jahangir deixam claro que referências ao fenótipo e à cor de pele de Ambar eram usadas pelo governante mughal como “argumento” para “denegrir” a imagem do rival (Eaton, 2006b: 127): “Ambar, o de rosto negro” (*black-faced*); “Ambar, o de sina escura” (*dark fate*); “o[s] rebelde[s] da sorte negra” (*black-fortune*) são algumas das expressões anotadas nas memórias de Jahangir.

Um retrato, encomendado por Jahangir, é testemunho da obsessão do imperador mughal em derrotar seu arqui-inimigo e do desprezo que tinha para com o governante de Ahmadnagar. A pintura mostra Jahangir posicionado em pé, em cima de um globo, como “conquistador do mundo”, apontando com arco e flecha para a cabeça cortada e espetada de Malik Ambar²¹. É um quadro cheio

19 A tomada da ilha de Janjira por um grupo de africanos – que desenvolveu um jogo extremamente habilidoso de alianças com os mughals, os maratas e, inclusive, com os ingleses e portugueses – constitui, certamente, outro ápice do poder *habshi* na Índia. Diz a lenda que em 1489 um *habshi* disfarçado de comerciante conseguiu render os governantes da ilha e implementou um reino de africanos. Documentado é o fato de o nizam shah ter indicado, em 1618, como *thanedar* (“governante local”) Sidi Surur (I), o qual fundaria uma dinastia de governantes sidis. Essa dinastia reinou em Janjira durante 330 anos, até o momento em que todos os reinos foram integrados compulsoriamente à Índia independente (Jasdanwalla, 2006: 179). O fato de a aparência física dos descendentes contemporâneos desta linhagem não se distinguir da das populações indianas vizinhas é mais um indício de que também os governantes de Janjira recorriam à estratégia de construir alianças matrimoniais com famílias reais hindus e famílias muçulmanas de elite para, desta forma, fortalecer sua posição na região (cf. McLeod, 2008).

20 O viajante inglês William Finch surpreendeu-se com o grande número de africanos que compunham o exército controlado por Malik Ambar: “alguns dez mil de sua casta [sic], todos soldados valentes e alguns quarenta mil decanis” (*apud* Eaton, 2006a: 57).

21 Malik Ambar nunca foi vencido pelo seu grande opositor. Apenas dez anos depois da morte “natural” de Malik Ambar, em 1636, o sultanato de Ahmadnagar sucumbiu finalmente às pressões ininterruptas dos mughals, que dividiriam o território conquistado com o sultão de Bijapur.

de simbolismos que, na leitura de Eaton, associa o imperador à luz e à justiça, enquanto a imagem de Ambar expressaria noite, escuridão e usurpação. Para Eaton, as imagens produzidas neste quadro apontam para uma oposição que vai além de um conflito de interesses entre dois líderes locais: revelariam a tensão mais profunda que teria existido entre “os *afaqis* de cor de pele mais clara – personificados no próprio Jahangir – e os *decanis* mais escuros, especialmente os *habshis* – personificados em Malik Ambar” (Eaton, 2006a: 59). “É significativo que escuridão, especialmente a cor negra, tenha dominado o pensamento de Jahangir sobre Malik Ambar”, escreve Eaton (2006b: 127). Este historiador atribui, portanto, à elite mughal uma postura de “arrogância racial”, um forte sentimento de *pedigree* e uma noção de aristocracia hereditária que, segundo o autor, não eram comuns no Decão antes da expansão do império mughal (Eaton, 2006a: 61).

A atitude de Jahangir se insere numa história de longa duração. Existe na tradição islâmica uma valorização da cor branca e uma desvalorização da cor negra que está presente, inclusive, em textos sagrados: um trecho muito citado do Alcorão liga a cor escura ao mal e à falta de fé, enquanto o branco representa o bom, o divino, a fé verdadeira. Esta oposição simbólica é genérica e não se refere, em princípio, a tipos de seres humanos. No entanto, em várias fontes árabes e persas antiquíssimas, a imagem da transformação de cor (negro em branco) aparece acompanhada de uma mudança ou revelação de uma postura moral (Hofbauer, 2006: 57).

Para além disso, surgiram desde muito cedo reinterpretações do Velho Testamento, em particular daquele trecho em que a palavra servo (escravo) aparece pela primeira vez (Gênesis: IX), que sustentavam uma relação entre cor negra e *status* de escravo. Embora esta releitura enviesada tivesse sido questionada diversas vezes, por parte de importantes letrados (p.ex., Ibn Khaldún, 1377; Ahmad Baba, 1615), ela tornava-se muito popular no momento da expansão da fé muçulmana na África. E houve uma explicação bastante profana para tal: esta releitura fornecia àqueles envolvidos com a compra e venda de escravizados um argumento que permitia burlar a norma ortodoxa que proíbe aos muçulmanos escravizar um irmão-de-fé (cf. Hofbauer, 2006: 59-65).

Casta, cor e raça: referências importantes para o tema “diáspora africana” na Índia

É sabido que no subcontinente indiano foi, acima de tudo, um outro marcador de diferença que ganhou destaque: desde há muito tempo, a noção de casta define e impõe não somente normas comportamentais, hábitos culinários etc., mas impõe também relações hierárquicas bem definidas. A maioria

dos pesquisadores entende hoje que o colonialismo britânico contribuiu, de forma decisiva, para a (re)modelação do fenômeno social das castas e para o redimensionamento da sua importância social, embora haja, evidentemente, divergências no que diz respeito à avaliação do peso e do teor dessa intervenção. A polarização no debate dá-se entre concepções substancialistas, segundo as quais existe uma espécie de substrato cultural indiano (hindu) que tem garantido certa continuidade nos processos históricos, e análises de teor desconstrutivista, que atribuem à ação colonial e aos discursos hegemônicos (à “episteme colonial”²²) a responsabilidade pela enorme relevância social que as castas ganharam na Índia.

É fato que, na Índia pré-colonial, havia uma pluralidade de “unidades de identidade social” (pequenos reinos, associações agrícolas e comerciais, linhagens, grupos ocupacionais, comunidades de templos etc.) que serviam igualmente como importantes referências identitárias. Durante muito tempo, grande parte da população não havia organizado suas vidas segundo os “princípios” de casta (*jati* e *varna*²³) e as fronteiras entre grupos de *status* eram mais fluidas e ambíguas do que viriam a ser a partir do fim do século XIX. Leituras pós-coloniais, como aquela do antropólogo norte-americano N. Dirks, entendem que foram, acima de tudo, os métodos de classificação administrativa coloniais, como censos, que tornaram todas as fronteiras mais impermeáveis e fizeram com que a casta se tornasse a categoria essencial de diferenciação social. As discussões acadêmicas em torno das transformações históricas complexas do fenômeno das castas são intensas e calorosas. Uma polêmica maior ainda existe acerca das relações entre casta, cor e raça. Não há espaço aqui para apresentá-la em toda sua complexidade; vou resumir apenas as linhas gerais daqueles debates históricos que têm implicações importantes para a inserção dos descendentes africanos no subcontinente indiano.

Há certo consenso entre os pesquisadores de que os textos bramânicos fundacionais, reunidos no *Rig Veda* (1.500-1.300 a.C.), fixaram uma diferenciação social fundamental. Os quatro *varnas* teriam surgido a partir de um “ser

22 Levando em conta ideias fundamentais de Foucault acerca do conceito “episteme”, pesquisadores(as) associados(as) aos estudos pós e decoloniais vêm operando com a noção de “episteme colonial” para chamar a atenção para as diversas formas de imposição, violência e destruição intrínsecas ao processo da colonização europeia, cujos efeitos perdurariam até hoje. Spivak (1988), Chakrabarty (2000) e Patel (2013) são apenas três do(as) renomados(as) estudiosos(as) indianos(as) que têm analisado aspectos importantes da “episteme colonial” no contexto indiano.

23 *Jatis* podem ser entendidas como sub-castas. Há milhares de *jatis* que constituem grupos endogâmicos locais tradicionalmente associadas a profissões particulares: cada um deles é visto como pertencente a um dos quatro grandes *varnas* (cf. abaixo).

originário” mítico (*purusha*): da sua cabeça teriam surgido os *brâmanes* (sacerdotes); dos braços, os *xátrias* (reis e guerreiros); das coxas, os *vaixás* (comerciantes e proprietários de terra); e dos seus pés, os *sudras*, ou seja, os serviçais, artesãos e trabalhadores. Os chamados “intocáveis” (*dalits*) não fazem parte deste sistema de *varnas*; esta forma extrema de exclusão e segregação social parece ter surgido no século V e recai tradicionalmente sobre determinados grupos profissionais – os que lavam roupa, retiram lixo, fezes e cadáveres – vistos como impuros.

Existem também no *Rig Veda*, tal qual nos textos sagrados do Islã e do Cristianismo, diversas passagens que expressam um simbolismo que valoriza a branquitude e deprecia a cor negra. Baseando-se neste fato, alguns autores (cf. Harris, 1971: 116) não somente entendem o texto védico como uma fonte de preconceitos, mas relacionam ainda os chamados *dasyus* – caracterizados no *Rig Veda* como “os de pele negra” – com a população dravidiana, vista como grupo originário e até hoje majoritária no sul da Índia. Já estudos mais recentes avaliam que a referência à cor clara (“branca”) nos textos védicos pode ter expressado a visão dos arianos (migrantes vindos do noroeste) frente à conquista de uma nova terra: teriam entendido a si mesmos como “portadores de luz” [*carriers of light*], ansiosos por expulsar “a escuridão e a ignorância”, que, na sua perspectiva, teria imperado na época pré-ariana. De acordo com esta leitura (Gupta, 2013: 71-72), o termo *dasyu* (*dasa*)²⁴ designava, inicialmente, todos os infiéis, ou seja, todos aqueles que não seguiam a religião dos arianos.

A oposição entre *arya* (que se refere aos três primeiros *varnas* habilitados a participar dos rituais) e *dasa* (“infiéis” e/ou “bárbaros”), também documentada nos textos mitológicos, seria reinterpretada posteriormente por cientistas coloniais para fundamentar uma teoria de invasão. De acordo com estas teses (Müller, Risley), o avanço pelo norte dos arianos – identificados agora com os *brâmanes* – teria resultado na submissão das populações locais caracterizadas como negras. Estas se tornariam as castas inferiores no sistema de *varnas* imposto pelos *brâmanes*.

No fim do século XIX, cientistas como Risley, que atuava na Índia como antropólogo e administrador colonial, empenharam-se em comprovar – com métodos antropométricos – que o sistema de castas tem uma base biológico-racial (Risley, 1891). As ideias destes autores repercutiriam também nos discursos

24 O status de infiel (“ignorante” das práticas religiosas tidas como certas e verdadeiras) justificava, aparentemente, sua escravização. Desta forma, *dasa* significava em sânscrito algo como servo (escravo) e também selvagem (bárbaro).

dos primeiros líderes *dalits* (p.ex., Phule), que não questionaram a tese da invasão ariana, mas declaravam agora os intocáveis e os *sudras* contemporâneos os legítimos donos da Índia e reivindicavam que fossem protegidos pelo governo de todas as formas de discriminação. Surgiu assim uma longa tradição de movimento *dalit* que, em diversos momentos de sua história, se inspiraria também na luta dos negros norte-americanos: líderes *dalits* têm procurado, nos seus discursos, equiparar casta com raça e igualar as formas de discriminação produzidas pelo sistema de castas àquelas decorrentes do racismo.²⁵

Esta inspiração se manifestou, p.ex., na fundação do movimento *Dalit Panthers*, em 1972, em Bombaim (hoje Mumbai); alguns líderes (p.ex., o editor da revista *Dalit Voice*) incorporam ainda, nas suas análises, teses de intelectuais negros afro-centristas, os quais buscam comprovar uma relação umbilical entre os povos da África e os *dalits*, declarados população autóctone do subcontinente indiano. Nem todos os líderes *dalits* concordam com estas equiparações. Já o grande líder histórico, Ambedkar, que não deixou de fazer comparações entre a situação dos *dalits* e aquela enfrentada pelos negros nos EUA, discordava enfaticamente da equalização entre raça e casta²⁶. Ao apontar para diferenciações de cor de pele notáveis dentro de uma única casta, atribuiu esta visão a leituras ocidentais inadequadas, mais especificamente, a preconceitos de estudiosos europeus (Ambedkar, 1944 [1936]: 23-24).

De qualquer modo, é fato que há entre os intocáveis uma porcentagem maior de pessoas com cor de pele escura do que entre os *brâmanes*. É inegável também que mulheres com tez escura têm tendencialmente mais dificuldades de encontrar um parceiro matrimonial. A popularidade enorme de cremes branqueadores é outro fato que chama a atenção, tanto quanto o aumento de denúncias de atos de discriminação sofridos por africanos que vieram à Índia para estudar ou trabalhar.

Todos estes dados mostram que o sistema de castas foi se cristalizando como uma referência primordial da sociabilidade indiana; mostram, porém, também, que a sociedade indiana é, há muito tempo, sensível a diferenças de cores de pele (tende a valorizar tonalidades mais claras) e que, portanto, as relações entre

25 Esta estratégia discursiva pôde ser observada também na já famosa *Conferência Mundial contra o Racismo* promovida pelas Nações Unidas em Durban (2001), na qual os líderes *dalits* buscavam convencer os delegados de que as discriminações decorrentes do sistema de castas são equivalentes à discriminação racial. A maior parte dos ativistas admitia que raça não é sinônimo de casta; no entanto, chamava a atenção para as experiências discriminatórias compartilhadas (Reddy, 2005: 561).

26 Ambedkar chegou a trocar correspondência com DuBois em 1946, declarando sua admiração pelas ideias do segundo e mostrando-se, inclusive, interessado em algumas estratégias de luta que os negros norte-americanos tinham desenvolvido junto à ONU.

casta, cor/raça são complexas. O “ideal de brancura” comentado por muitos indianos como meramente estético reflete, evidentemente, discursos ideológicos que foram se formando e consolidando ao longo dos séculos e têm sido aplicados – paralelamente à força social (muitas vezes superior) das castas – também para justificar processos de inferiorização. Vimos que essa “tradição” recebeu importantes impulsos já no contexto da expansão do Islã e, acima de tudo, com as intervenções coloniais europeias, cujas ideias e valores continuam sendo disseminados com muita força, hoje, por meio de mídias eletrônicas. Tendências no sentido oposto são mais recentes e começaram a ser articuladas de forma pontual por meio de contatos com grupos que igualmente sofrem com práticas e epistemes que desvalorizam e inferiorizam corpos humanos não-brancos.

Siddis contemporâneos: posicionamentos identitários e o debate acadêmico em torno da “diáspora africana” na Índia

Na Índia atual, os descendentes de africanos constituem uma pequena minoria, e a grande maioria dos indianos nem sabe de sua existência. Há duas grandes “comunidades *sid(d)is*”; uma vive no Estado de Gujarate, a outra no noroeste de Karnataka²⁷. O termo *sid(d)i*²⁸ foi substituindo, ao longo do tempo, a categoria *habshi* é hoje usado como autodenominação pelos descendentes de africanos em toda a região do Oceano Índico. Não há números exatos sobre as populações *sid(d)is*. As estimativas oscilam entre 60.000 a 70.000 sidis para o Estado de Gujarate e entre 25.000 e 40.000 para o de Karnataka. Um terceiro grupo menor – de cerca de 3.000 pessoas – vive em uma imensa favela no centro da metrópole Hyderabad (Yimene, 2004: 138) e existem ainda algumas centenas de sidis espalhados em Mumbai (Maharashtra), em Bengala Ocidental e nos ex-territórios portugueses de Damão, Diu e Goa. De qualquer modo, a população *sid(d)i* não deve chegar a 0,05% da população indiana.

27 Outras comunidades na região do Oceano Índico encontram-se em Sri Lanka, nas ilhas Maldivas, Maurício, Reunião e Madagascar bem como no sul do Paquistão, mais especificamente, nas partes meridionais das províncias Baluchistão e Sindh, onde vive a maior de todas as populações afrodescendentes (estimativas falam em 250.000 sidis residentes no litoral do Paquistão, incluindo o golfo de Omã – cf. Paracha, 2018).

28 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*). A maioria dos autores acredita que o termo *sid(d)i* surgiu como uma derivação da palavra árabe *sayyid*, que era e ainda é usada como termo que denota respeito e reverência no norte da África (p. ex., Basu, 1995: 58). Associado geralmente a pessoas pensadas como descendentes do profeta Maomé, *sayyid* (em árabe سيد) significa “senhor feudal” ou ainda mestre; *sidi* (سيدي) seria, então, resultado de uma contração da expressão *sayyidi*, “meu mestre”.

Há muita divergência entre aqueles que se dizem *siddhis*; não somente vivem espalhados em diferentes regiões como ainda falam também línguas distintas: *gujarati, marathi, kannada, konkani, urdu, sindhi*. Alguns moram em pequenas comunidades afastadas em florestas; outros, em espaços urbanos. Além disso, pode-se constatar também divergências religiosas marcantes entre eles (islamismo sunita, sufismo, catolicismo e hinduísmo²⁹). A análise que segue focará alguns aspectos da história e da vida contemporânea da população *siddhi* de Karnataka³⁰.

Os *siddhis* de Karnataka vivem, talvez há séculos, em pequenas aldeias ou nas matas virgens³¹ no interior do noroeste deste Estado. Trata-se de uma população que tem enfrentado condições de vida extremamente duras. A grande maioria dos *siddhis* mais velhos passou por experiências de trabalho forçado (*bonded labour*). Era comum, até poucas décadas atrás, uma família “dar” um(a) filho(a) a um proprietário para que trabalhasse durante um período (não raramente, durante vários anos) em troca de empréstimo em dinheiro ou para quitar alguma dívida.

Os *siddhis* têm sido tratados geralmente com desprezo pelos indianos não *siddhis* que vivem na vizinhança. Eles são vistos como um grupo único, como mais uma casta que costuma ser situada, na hierarquia das castas, entre os maratas e os chamados *intocáveis*. Os *siddhis* consentem usualmente com tal posicionamento, sentindo-se superiores aos *intocáveis* (*dalits*) (Hofbauer, 2015). O mais visível marcador que diferencia os *siddhis* de seus vizinhos não é a cor de pele – a maior parte da população do sul da Índia tem tez escura (e é possível encontrar entre os *dalits* da região pessoas com tez mais clara do que a da maioria dos *siddhis*) –, mas o cabelo crespo. Os próprios *siddhis* diferenciam entre pessoas com cabelo encaracolado (*curly hair*) e pessoas com cabelo liso e comprido (*long hair*)³².

Internamente, os *siddhis* dividem-se em três grupos religiosos – cristãos, hindus e muçulmanos. Chama a atenção também o fato de os subgrupos

29 Sobre a história da ideia do hinduísmo, a formação das tradições religiosas e os complexos debates acadêmicos em torno delas, cf., p. ex., Bloch et al. (2010).

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

31 Se os cristãos e os muçulmanos vivem em aldeias (nas quais residem às vezes também alguns maratas), os hindus vivem em casas espalhadas no meio da mata fechada; suas habitações não formam aldeias. Diferentemente dos *siddhis* de Gujate, que são quase todos muçulmanos, em Karnataka, os cristãos formam o grupo maior. De acordo com estimativas de Camara (2004: 102), a distribuição se dava, no início deste milênio, da seguinte maneira: católicos (cerca de 45%), hindus (30%) e muçulmanos (25%).

32 Outro fator que age sobre os laços de pertencimento está vinculado às normas patrilineares. Assim, uma moça que casa com um sujeito não-*siddhi* deixa de pertencer à comunidade, enquanto uma mulher não-*siddhi* pode, em tese, por meio de casamento com um homem *siddhi*, “tornar-se” *siddhi*. Os preceitos endogâmicos impostos pela lógica das castas fazem com que estes casos continuem muito raros. Para aprofundar o tema *desigualdade de gênero* entre os *siddhis*, cf. Hofbauer (2019: 182-184).

tradicionalmente terem evitado intercasamentos e que a “integração” dos grupos às comunidades religiosas às quais pertencem ocorreu, nos três casos, de tal maneira que vieram a assumir posições subalternas dentro delas. 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, os *siddis* não têm sido tratados pelos respectivos irmãos de fé não-*siddis* de castas superiores como iguais, nem mesmo dentro dos seus templos. 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. Até hoje, 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 (Hofbauer, 2020: 26).

Não há dúvida de que os ancestrais dos *siddis* de Karnataka tenham chegado como cativos à Índia. Não existem, porém, documentos sobre a formação das comunidades nem narrativas dos próprios *siddis* sobre a vida dos seus ancestrais antes de eles terem se fixado nos interiores do noroeste do Estado de Karnataka. São as diferenças religiosas e linguísticas que apontam para as prováveis proveniências. Os “cristãos” (maioria católica) têm majoritariamente nomes de origem portuguesa e, tal qual os *siddis* hindus, falam uma variante do konkani, idioma corrente em Goa. Já os *siddis* muçulmanos têm como língua materna o urdu, associado historicamente à influência islâmica³³. Acredita-se que a maior parte dos *siddis* cristãos serviu como escravos aos portugueses que se tinham estabelecido em Goa no início do século XVI; os antepassados dos muçulmanos podem 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. Uma das hipóteses mais prováveis sugere que eles eram originalmente cristãos – teriam migrado 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 destes seus senhores (Lobo, 1984: 14). Para o(s) estudioso(s), é improvável que um número expressivo dos *siddis* contemporâneos da região seja descendente direto dos antigos soldados-escravos de elite. A grande maioria deve, de fato, descender de cativos comuns que trabalhavam em Goa (cf. Palakshappa, 1976: 11, 15; Lobo, 1984: 15; Pinto, 1992: 131).

33 Hoje, a maioria dos *siddis* fala também kannada – língua oficial do Estado, que é ensinada nas escolas.

O tipo de escravidão que se estabeleceu em Goa com a chegada dos colonizadores portugueses tinha diversos pontos em comum com aquele que se instaurou no Brasil. Mas, havia também diferenças notáveis. Na medida em que não foi implantada na Índia uma economia voltada para exportação – baseada na exploração do plantio de cana-de-açúcar ou de minas de diamantes e ouro –, que sustentava o funcionamento do chamado *tráfico triangular*, a escravidão no Estado Português da Índia não ganharia a mesma importância econômica que teve no Brasil: envolveu um número bem menor de escravizados; em nenhum momento, a quantidade de escravizados importados da África parece ter ultrapassado 10% da população total. Predominavam os escravos domésticos e aqueles que executavam para seus senhores serviços nas ruas; alguns (relativamente poucos) trabalhavam nas roças dos seus donos. Por isso, a historiadora brasileira P. Faria (2020: 03) faz questão de destacar que, em Goa, a escravidão não era a forma de trabalho predominante; havia também outros “estatutos de subalternidade”.

A maior parte dos escravizados era, de fato, de origem africana, vinha de Moçambique (entre os quais se destacavam os *macua*) e de outras possessões portuguesas na África Oriental. Mas havia também cativos indianos, nascidos na região (*kanarins*), ou trazidos de outras terras, como Bengala, Assam ou Malabar. Aportavam em Goa ainda cativos da Pérsia, do Ceilão, da península malaia, de Macau e da China, como também partiam dali cativos locais para portos da Arábia, do Egito, da Pérsia, do Brasil e de Portugal³⁴. A presença de escravizados das mais diversas proveniências que tinham cores de pele e fenótipos diferentes fazia com que, diferentemente do Brasil, aqui “negro” não se tornasse sinônimo de escravo.

Não se sabe se a maior parte dos ancestrais dos *siddis* contemporâneos é descendente de escravizados que fugiram dos seus senhores ou se a comunidade se formou no momento da ou depois da abolição da escravidão em Goa (1869). Um importante elemento que as histórias das comunidades contemporâneas *siddis* têm certamente em comum com os quilombos, *maroons* e *palenques* que se constituíram nas Américas é o fato de, em todos estes casos, ex-escravos terem conseguido construir formas de sociabilidade fora da área de controle

34 As formas de dominação e de exploração dos escravizados assemelhavam-se em muitos pontos àquelas desenvolvidas no Brasil. No entanto, diferentemente do Brasil, existiu para os cativos a possibilidade de se refugiar em regiões controladas por governantes islamizados (Bijapur, Ahmadnagar); ao converter-se ao Islão, podiam até ganhar sua liberdade. Tal situação de conflito entre reinos controlados por “inimigos de fé” parece ter incentivado fugas de cativos nas duas direções, levando, já no século XVI, o vice-rei de Portugal e o nizam sha (sultanato Ahmadnagar) a assinarem acordos que buscavam regulamentar os procedimentos a serem aplicados caso um escravo escapasse para o território vizinho (Pinto, 1992: 116). Para aprofundar o tema da escravidão em Goa, cf. p. ex., Pinto (1992) e Hofbauer (2019: 38-59).

direto dos velhos escravagistas. Outro, é o fato de que, mais recentemente, as comunidades se envolveram em lutas por direitos; e que neste contexto vêm ocorrendo importantes reformulações e reposicionamentos identitários.

Não há dúvida de que os *siddis* jamais perderam a consciência de que seus ancestrais vieram de um lugar distante; mas aparentemente esta memória teve, durante muito tempo, relativamente pouco impacto sobre a vida cotidiana das comunidades. Tal como no Brasil, foram as experiências acumuladas ao longo da luta contra inferiorização e por direitos específicos que fizeram com que o tema África comesse a ganhar importância - sobretudo nos discursos dos líderes *siddis*.

Na década de 1980, foram criadas as primeiras organizações *siddis* com funções de representação política, as quais concentraram sua luta na inclusão dos *siddis* na lista das *Scheduled Tribes*³⁵. Em um importante documento encaminhado ao governo por um padre jesuíta e antropólogo que foi uma figura-chave na fundação das primeiras associações *siddis*, argumenta-se que os *siddis* são uma tribo como tantas outras que vivem na Índia; cumpririam 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*]” (Relatório do *Lokur Committee*, 1965: 07).

Não se encontra no texto nenhuma menção à proveniência particular da população, nem a práticas culturais específicas. Ao contrário, este relatório histórico afirma que os *siddis* nada preservaram de sua cultura (Lobo, 1984: 13). Os líderes *siddis*, conjuntamente com o padre-antropólogo 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 (Hofbauer, 2020: 33).

35 Os termos *Scheduled Castes* e *Scheduled Tribes* foram introduzidos pelo governo colonial britânico para identificar os grupos inferiorizados pelo sistema de castas; essas classificações servem até hoje de base para políticas de compensação (programas de ação afirmativa). 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.

Foi somente com a virada do milênio que emergiram novos discursos que, com o objetivo de fortalecer uma identidade *siddi* suprarreligiosa, passaram a enfatizar a origem comum africana e as práticas culturais compartilhadas. Esta estratégia discursiva tinha também o potencial de minar o poder e o controle exercido pelos padres, mulás e *brâmanes* cuja influência havia feito com que, durante muito tempo, o pertencimento aos grupos religiosos pesasse mais do que outras formas de identificação, reprimindo assim a articulação de alianças para além das divisões religiosas internas.

Os esforços para combater a inferiorização e lutar pela conquista de direitos específicos repercutiram também sobre a maneira como as lideranças locais olhavam para a sua realidade e sua história. Tradições e costumes locais seriam reavaliados, algumas práticas culturais seriam ressignificadas ou modificadas. Surgiu um interesse especial por aquelas práticas e costumes que tinham o potencial de sinalizar união e solidariedade. Assim, o tambor *damam* – instrumento tocado por todos os *siddis*³⁶ – ganharia destaque e se tornaria uma espécie de “símbolo étnico”; uma festa “em sua origem” fundamentalmente religiosa assumiria conotações políticas fortes: o festival *Siddi Nas* reúne anualmente representantes de todos os subgrupos e a divindade central, cultuada em rituais com características fortemente hinduístas, é reinterpretada agora como originária da África.

São, sobretudo, os jovens “*educated*” – como eles próprios gostam de se denominar – que contribuem para as transformações identitárias e imaginárias mais profundas. É a primeira geração que conseguiu sair da área *siddi* afastada para se formar em colégios em cidades maiores. Lá, os jovens são vistos pela maioria dos indianos com estranhamento, isto é, como “estrangeiros africanos” e sofrem também diversos tipos de discriminação. Atos de inferiorização que ocorrem nestas circunstâncias já não podem ser mais entendidos como decorrências exclusivas da lógica das castas.

Nas instituições de ensino e por meio de contatos com professores e pesquisadores interessados na vida e na história dos *siddis*, alguns jovens foram “descobrimos coisas” das quais ninguém na comunidade tinha conhecimento: por exemplo, que, no século XVII, em uma região situada a cerca de apenas 500 quilômetros ao norte de suas residências, havia um reino governado por um africano chamado Malik Ambar; que a ilha Janjira (70 quilômetros ao sul de Mumbai) foi controlada por descendentes africanos e que, para além dos *siddis* de Karnataka, existem na Índia de hoje outras populações denominadas

36 Esse tipo de tambor é, de fato, um dos poucos elementos que diferencia as práticas culturais dos *siddis* daquelas das populações vizinhas.

siddis. São estes jovens que começaram a criar uma nova forma de performance que costumam apresentar em “eventos oficiais de caráter político”, nas quais se representam como “guerreiros selvagens africanos” (com os corpos pintados e seminus)³⁷. Recorrer a imaginários colonialistas e encenar-se como uma “tribo primitiva” – ideia que remete também à origem da luta pelo reconhecimento dos *siddis* como uma *Scheduled Tribe* – tem-se mostrado um meio eficaz que lhes permite articular um objetivo político importante: expressar um sentimento de identidade grupal por meio da afirmação de um forte vínculo do coletivo com a África (cf. Hofbauer, 2019).

Este processo foi estimulado também pela convivência direta com africanos que entraram em contato com as comunidades a partir da segunda metade da década de 1990. Tanto o assistente social ugandês Bosco Kaweesi quanto o pesquisador ganês-norte-americano Pashington Obeng têm se engajado fortemente em projetos educativos e de transformação social, estimulando os jovens *siddis* de Karnataka a dialogar não somente com *sid(d)is* residentes em outros Estados, mas também com africanos e afro-descendentes fora da Índia. Em janeiro de 2014, Obeng – ele próprio não somente um dos mais importantes estudiosos dos *siddis*, mas também grande propagador da construção de alianças afro-diaspóricas³⁸ – mediu a participação de três jovens lideranças *siddis* no *Oitavo Congresso Pan-Africanista*, em Johannesburgo (África do Sul). Logo depois, os mesmos jovens foram incentivados a encontrar-se com os *siddis* de Gujarat³⁹. Desde então, ocorrem contatos esporádicos entre alguns representantes das comunidades de Karnataka, Hyderabad e Gujarat⁴⁰.

Novas formas de diálogos e trocas têm sido criadas sobretudo por meio das mídias sociais. A antropóloga francesa S. Péquignot (2020: 10), que tem

37 Este tipo de representação foi desenvolvido inicialmente pelos *siddis* de Gujarat. Foi um artista profissional de Udaipur (Rajastão) quem sugeriu aos *siddis* usarem em suas performances uma vestimenta “no estilo exótico africano” (Shroff, 2004: 172). Na virada do milênio, alguns jovens *siddis* de Karnataka viram na *internet* (YouTube) uma apresentação dos *siddis* de Gujarat; gostaram da ideia e resolveram imitar a performance.

38 Obeng tem declarado que seu trabalho busca contribuir para “compreender e fortalecer os laços internos entre os africanos na Índia e a comunidade pan-africana mundial” (Obeng, 2007: 206) e para dar impulsos a pesquisas que demonstrem que alianças podem ser forjadas em planos regionais, nacionais e globais (Obeng, 2008: 249).

39 A primeira visita de *siddis* de Karnataka aos *siddis* de Gujarat ocorreu dois anos depois da histórica “Conferência sobre Diáspora Africana na Ásia” em Goa.

40 Péquignot (2020: 08, 10) registrou não somente uma viagem recente (março de 2020) de um grupo de *siddis* muçulmanos de Karnataka a Gujarat para lá acompanharem uma grande festa religiosa (*Urs*) em homenagem ao santo muçulmano Bava Gor, mas comenta também algumas poucas visitas esporádicas (2018; 2019) de africanos às comunidades *siddis*. Identificando-se com o destino de afrodescendentes espalhados pelo mundo, estes últimos buscariam dar a sua contribuição para o fortalecimento de uma identidade afro-diaspórica ou africana global.

desenvolvido pesquisas de longa duração tanto em Gujarat quanto em Karnataka, chama a atenção para o papel do *Facebook* e do *WhatsApp* nas tentativas de estabelecer contatos com siddis de outras regiões. Assim, em um grupo de WhatsApp chamado de “Say it loud, I am black”⁴¹, não somente siddis de Karnataka e Gujarat, mas também sheedis do Paquistão conversam hoje sobre os mais diversos assuntos, inclusive, sobre suas ideias de “africanidade”. Até relacionamentos amorosos (e casamentos) entre siddis de diferentes regiões começam a ser encaminhados via mídias sociais, embora estes sejam casos ainda muito excepcionais.

Em um outro trabalho recente, Almeida e Obeng (2020) analisam o padrão de casamento entre os siddis de Karnataka e constatam mudanças que refletem transformações que estão em curso na sociedade indiana como um todo – aumento dos chamados *love marriages* – e também alterações que parecem estar vinculadas à maior mobilidade dos jovens siddis bem como a redefinições identitárias. A norma continua sendo o casamento arranjado indicado e negociado pelos pais dentro dos limites dos grupos religiosos e da *jati* siddi. Os pesquisadores registraram, porém, não somente um aumento dos casamentos entre as religiões, mas inclusive também alguns poucos matrimônios entre africanos imigrantes (estudantes, comerciantes) e mulheres siddis⁴².

Péquignot (2020: 11) sugere que, por detrás desse tipo de fenômeno, existiria um movimento maior que pode estar levando à construção de uma *Afro-Jati*. Este movimento, ao qual se refere também como *sidismo*, apresentaria sinais de seguir a mesma lógica que a da ideologia pan-africanista. Se estudiosos como Obeng e Péquignot apoiam ativamente essas tendências, há também vozes que levantam dúvidas e críticas em relação a estas construções. Nos seus estudos sobre os siddis

41 “Say it loud, I’m black and I’m proud” (“Diga-o em voz alta, sou negro e tenho orgulho de sê-lo”) é o nome de uma canção *funk* escrita por James Brown e Alfred „Pee Wee“ Ellis em 1968, que fala do preconceito contra os negros nos EUA e da necessidade de fortalecimento das lutas dos negros.

42 Em muitos casos, “transgressões” das normas de casamento provocam sérios conflitos e até rompimentos com os familiares; uma boa parte dos casos envolve siddis que já não moram mais nas aldeias. Nos meus estudos em Karnataka, percebi certos padrões que se estabelecem neste tipo de casamento. Uma regra básica diz que a noiva tem de se converter à religião do noivo. Casamentos entre homens muçulmanos e mulheres hindus e entre homens cristãos e mulheres hindus são mais frequentes do que matrimônios entre cristãos e muçulmanos. Este fato deve estar também relacionado à maneira como os monoteísmos olham para as tradições hinduístas; para além disso, a postura do Alcorão em relação aos casamentos com mulheres escravas e “inféis” pode talvez contribuir também para haver, na comunidade muçulmana, uma restrição menor a casamentos de homens muçulmanos não-siddis com mulheres siddis, sobretudo, quando a cor de pele da noiva é mais clara (Hofbauer, 2019: 229-243). Os poucos matrimônios entre siddis e africanos devem-se a *love marriages*; Almeida e Obeng comentam também situações em que o desejo de facilitar um processo de naturalização pode constituir um motivo adicional para a decisão do casal (Almeida e Obeng, 2020: 08).

de Hyderabad⁴³, a cientista política indiana K. Khader (2020: 05) enfatiza que os siddis de Hyderabad se entendem, acima de tudo, como parte de uma comunidade muçulmana (أمة – *umma*) e não buscariam afirmar “uma identidade racial baseada em um discurso de vitimização ou numa noção a-histórica de um passado tribal”. Esta pesquisadora indiana chama, assim, a atenção para o fato de terem se desenvolvido, no Oceano Índico Diaspórico, diferentes “modos de acomodação identitária” que não se encaixam facilmente em modelos ocidentais.

A propagação de uma consciência siddi pan-africanista uniforme, na sua visão, obra de intelectuais, ativistas e da mídia, tenderia, portanto, a ignorar tanto os vários padrões migratórios, com suas longas histórias no Oceano Índico, quanto os distintos contextos locais contemporâneos, com suas múltiplas diferenciações internas. Khader credita a ideia de “um passado autêntico baseado em uma concepção linear de enraizamento e identidade” não somente a uma – compreensível – estratégia política no contexto da globalização, mas também a um mercado que incentiva o consumo de “exotismos africanos” e estimula a criação de culturas e identidades reificadas⁴⁴. Estas avaliações divergentes apontam também para ênfases distintas na maneira de os analistas lidarem com a noção de identidade em si: identidade como posicionamento político e, ao mesmo tempo, como “meio” de transformação social (perspectiva que não deixa de incorporar uma dimensão normativa) *versus* identidade pensada como “mero” instrumento analítico que deve servir para estudar processos de identificação concebidos como múltiplos, contextuais e negociados.

A emergência de reinterpretções culturais e redefinições identitárias esboçadas em momento anterior não teria sido possível sem as novas tecnologias e sem a dinâmica de deslocamentos que tem tirado cada vez mais siddis do seu relativo isolamento nas últimas décadas⁴⁵. Enquanto a maioria dos jovens *educated* acaba fixando-se nas grandes cidades de Karnataka ou de Estados vizinhos, muitos outros *siddis* – sem qualificação profissional específica – vêm

43 Os siddis de Hyderabad vivem hoje em uma imensa favela da quarta maior cidade da Índia. Seus antepassados formavam a *African Cavalry Guards do Nizam* (governante do reino local), que seria dissolvida somente com a incorporação do reino Hyderabad à Índia independente, em 1948. Os siddis de Hyderabad têm orgulho deste passado e, diferentemente dos sid(d)is de Gujarat e Karnataka nunca se organizaram para obter o *status* de *Scheduled Tribe*, já que não se entendem como uma tribo.

44 Para Khader, a afirmação de um “ser africano” a-histórico e essencializado se relaciona intrinsecamente as noções orientalizadas e monocromáticas de África; e a assumpção de uma tal identidade levaria os siddis a – eles próprios – se orientalizarem e se autoexotizarem (2020: 11).

45 Um dos meus interlocutores chamou a minha atenção para o impacto que a chegada da televisão (no final do último milênio) teve sobre a velha geração, quando viram, pela primeira vez, imagens de populações que vivem no continente africano. A surpresa foi grande e a identificação imediata. “Eles se deram conta que não são os únicos siddis neste mundo”, comentou este jovem (Hofbauer, 2019: 209).

engrossando também os fluxos de emigração laboral⁴⁶. A falta de emprego na região faz com que as aldeias tendam a ficar cada vez mais vazias durante a maior parte do ano. Pode-se constatar que, para aqueles que nelas permanecem, a mobilização em torno dos signos *tribo* e *africanidade* não teve impactos significativos sobre suas vidas para além do recebimento de alguns benefícios em decorrência da conquista do *status* de *Scheduled Tribe* e de certa intensificação das relações de convivência com os *siddis* vizinhos das outras denominações religiosas.

Palavras finais

O debate acadêmico sobre *diáspora africana* na Índia tem sido dominado por avaliações opostas: entre os poucos estudos sobre os *siddis* de Karnataka, há aqueles que aplicavam *checklists* (como aquelas elaboradas por Safran) e constataavam uma suposta falta de consciência diaspórica entre os descendentes africanos; para estes autores – a maioria deles, indianos –, teria ocorrido um processo de integração e assimilação que explicaria por que os descendentes não se viam [veem] como “seres diaspóricos”. A organização social dos *siddis* aproximar-se-ia consequentemente mais da instituição local das castas (p. ex., Palakshappa, 1976; Lobo, 1984). A posição contrária, articulada com ênfase pelo pesquisador ganês P. Obeng, critica as análises dos colegas indianos, acusando-os de terem exagerado na importância atribuída ao fator “assimilação cultural” e à divisão dos *siddis* em três subgrupos religiosos. Ao realçar o fator “raça”, tanto como critério de discriminação quanto como fator de identificação, Obeng 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 à denominação *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: 249). Por meio de estratégias argumentativas como essas, Obeng busca comprovar as relações e conexões que ligariam os *siddis* à África e a outras populações afrodiaspóricas (Hofbauer, 2015: 180).

As discussões teórico-conceituais levadas a cabo na primeira parte deste artigo indicam – e me serviram de guia para mostrar – que há muitas e diversas possibilidades e perspectivas para abordar o tema *diáspora africana*. Ao

46 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).

explorarmos diferentes ângulos analíticos, reconhecendo a validade de distintas perspectivas teóricas, torna-se possível iluminar diversas faces de um único fenômeno. Vimos, por exemplo, que existem inúmeras diferenças que são moldadas não somente por momentos históricos e localizações geográficas específicas, mas podem ser encontradas também dentro de cada uma das comunidades identificadas como “descendentes de africanos”. Há disputas, jogos de poder que permeiam e marcam a construção e reconstrução das múltiplas fronteiras. Comentamos que as relações entre escravidão, cor/raça e casta têm variado ao longo da história, fato que tem implicações sérias e confere uma complexidade extraordinária à questão das identidades e, conseqüentemente, também ao tema *diáspora africana* na Índia.

Se quisermos entender os modos de vida dos *habshis* e *siddis* na Índia, é fundamental analisarmos as formas de exploração e inferiorização sofridas por eles e, para além disso, também as estratégias políticas, econômicas e, portanto, identitárias; isto é, os posicionamentos dos grupos e indivíduos envolvidos em cada contexto. Apenas desta forma é possível compreendermos, entre outros fenômenos de relevo, as preferências matrimoniais da elite dos *habshis*, a valorização da cultura persa na corte de Malik Ambar, o qual, ao mesmo tempo, fazia questão de aumentar a presença de outros *habshis* em posições políticas importantes. Ou seja, para fundamentar e consolidar sua posição de poder, Malik Ambar apostava na construção de redes com a elite local, marcada por tradições culturais persa e árabe-muçulmana; no entanto, não deixava de se identificar com todos aqueles que, como ele próprio, vieram de um outro continente e eram distinguidos e discriminados pela população local por traços fenotípicos específicos.

Comentamos também que as relações entre casta e cor/raça têm sido objeto de longas discussões políticas e acadêmicas e que cada uma destas categorias tem sido objeto de disputas no mundo acadêmico e fora dele. De forma semelhante, noções como *africanidade* e *indianidade* são categorias disputadas, de maneira que faz pouco sentido tentar defini-las fora de contextos específicos, isto é, sem buscarmos entender as identificações e alianças que os próprios sujeitos constroem – tanto por meio de discursos quanto por meio de práticas sociais – em torno delas. O signo África sempre teve presença entre os *siddis*. No entanto, seu significado e importância social foi mudando ao longo do tempo. Vimos que foi somente no contexto da luta por direitos e contra inferiorizações que o signo África/africanidade tornou-se um fator de mobilização política importante. No momento em que foi preciso criar um espírito de união para além das divisões religiosas internas e em que os líderes resolveram estreitar a cooperação com aliados fora da comunidade, o jogo identitário recebeu

novos impulsos. Velhos hábitos e costumes adquiriram novos significados e novos símbolos emergiram.

Até novas “tradições” foram inventadas, como ocorreu no caso da performance *Siddi Dance*. O uso do *damam*, tocado tradicionalmente para reunir as pessoas em um fim de tarde e sobretudo em dias de festa (casamentos, homenagens aos ancestrais) para o divertimento de todos, ganha nestas apresentações públicas uma conotação política. A “técnica” de expor corpos seminus – uma estética que rompe com aquela marcada pelos longos *sáris* e também pelas calças e mangas compridas que “envolvem os corpos” – funciona, neste contexto, acima de tudo, como um “*statement* identitário”. À dimensão identitária vem se juntando, mais recentemente, outro aspecto – o da comercialização e folclorização: em diversas aldeias se formaram grupos de jovens que, de tempos em tempos, viajam para cidades fora da área *siddi* com o objetivo de apresentar este tipo de performance em troca de dinheiro. Esta inovação revela, inclusive, divergências, senão um conflito implícito, entre gerações, na medida em que, para os mais velhos, esta nova estética entra em choque com os valores e as tradições aprendidos ao longo de suas vidas – que não deixam de trazer as marcas dos ensinamentos dos líderes religiosos.

Os processos de identificação e a construção de alianças e redes em que indivíduos e grupos estão envolvidos são múltiplos e apontam, geralmente, para mais de uma direção, embora haja entre as identificações e alianças sempre algumas que ganham mais força do que outras em cada um dos contextos. Neste processo, autoidentificações e heteroidentificações podem não coincidir, de maneira que nossas análises devem estar atentas às dinâmicas e influências mútuas entre posicionamentos assumidos no grupo e classificações e atribuições “vindas de fora”. A emergência de redes translocais e até transnacionais – imaginárias (por meio de reposicionamentos identitários), virtuais (via mídias sociais) 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 *siddi* se encaixe agora em concepções acadêmicas “clássicas” de *diáspora*, cujos critérios não abarcavam integralmente as realidades vividas pela maioria dos *siddis* até pouco tempo atrás (p. ex., Safran, 1991; Campbell, 2008b, 2008c). Os maiores “entusiastas” destas inovações são um grupo pequeno de jovens *educated* que já não têm mais a vida nas aldeias como referência única e primordial de seus projetos futuros e vislumbram, ao mesmo tempo, a possibilidade de articular a luta *siddi* em um patamar que transcende o plano local. Um fator que não deve ser subestimado neste processo é o aprendizado da língua inglesa, que abre aos jovens *educated* portas que permanecem fechadas

à maioria dos *siddis*. Eles próprios têm plena consciência do “potencial inerente” ao domínio deste idioma e, portanto, são eles também os maiores incentivadores do ensino do inglês⁴⁷.

Futuramente, dois fenômenos podem ocorrer paralelamente: um aumento da dispersão dos *siddis* no subcontinente indiano e para além dele e, ao mesmo tempo, um fortalecimento da autoidentificação dos *siddis* como parte de uma *diáspora africana global*. De qualquer modo, tudo indica que o signo África/africanidade continuará agindo como uma referência identitária que terá de conviver e competir com outras; a importância e o significado da *africanidade* evocada sempre dependerão dos contextos, dos jogos de poder e dos projetos estratégicos elaborados pelos próprios indivíduos e subgrupos *siddis*.

Referências:

- ALMEIDA, Fiona Jamal e OBENG, Pashington. Siddi Marriage: Re-Signifying Contract, Transactions and Identities. *South Asian History and Culture*, Outubro de 2020, pp. 01-12.
- ALPERS, Edward. A. Defining the African Diaspora. *Paper presented to the Center for Comparative Social Analysis Workshop*, 25 Outubro 2001, pp. 01-28.
- AMBEDKAR, Bhimrao Ramji. Annihilation of Caste. *Annual conference of the Jat-Pat-Todak Mandal of Lahore*, Bombay, Kadrekar 1944, pp. 01-69.
- BASU, Helene. *Habshi Sklaven, Sidi-Fakire: Muslimische Heiligenverehrung im westlichen Indien*. Berlin, Das Arabische Buch, 1995.
- . Slave, Soldier, Trader, Faqir: Fragments of African Histories in Western India (Gujarat). In: JAYASURIYA, Shinan de Silva e PANKHURST, Richard (Orgs.). *The African Diaspora in the Indian Ocean*. Trenton, Africa World Press, 2003, pp. 223-250.
- BHATT, Purnima Mehta. *The African Diaspora in India: Assimilation, Cultural Change and Survivals*. London, Routledge, 2018.
- BLOCH, Esther; KLEPPENS, Marianne e HEDGE, Rajaram (Orgs.). *Rethinking Religion in India. The Colonial Construction of Hinduism*. London, Routledge, 2010.
- BOYER, Véronique. Énoncer une « identité » pour sortir de l’ invisibilité. La circulation des populations entre les catégories légales (Brésil). *L’ homme*, 2015, pp. 07-36.
- BRUBAKER, Rogers. The “diaspora” diáspora. *Ethnic and Racial Studies*, v. 28, n. 1, January 2005, pp. 01-19.
- BUTLER, Kim. Defining Diaspora, Refining a Discourse. *Diaspora*, v. 10, n. 2, 2001, pp. 189-219.

47 Nas escolas, o inglês – língua oficial da Índia – costuma ser ensinado apenas como terceira língua (depois do kannada e o hindi). Apenas aqueles/as jovens que frequentam colégios fora de sua região têm a possibilidade de aprender o básico da língua inglesa que lhes permite travar uma conversa e ler textos nesta língua.

- CAMARA, Charles. The Siddis of Uttara Kannada. History, Identity and Change among African Descendants in Contemporary Karnataka. In: CATLIN- JAIRAZBHOY, Amy e ALPERS, Edward. *Sidis and Scholars. Essays on African Indians*. Delhi, Rainbow Publishers, 2004, pp. 100-114.
- CAMPBELL, Gwyn. Islam in Indian Ocean Africa prior to the scramble: a new historical paradigm. In: SIMPSON, Edward e KRESSE, Kai (Orgs.). *Struggling with history. Islam and Cosmopolitanism in the Western Indian Ocean*. New York, Columbia University Press, 2008a, pp. 43-92.
- . The African-Asian Diaspora: Myth or Reality? In: JAYASURIYA, Shihan de Silva e ANGENOT, Jean-Pierre (Orgs.). *Uncovering the History of Africans in Asia*. Leiden, Brill, 2008b, pp. 37-56.
- . Slave trades and the Indian Ocean world. In: HAWLEY, John C. (Orgs.). *India in Africa, Africa in India. Indian Ocean cosmopolitanisms*. Bloomington: Indiana University Press, 2008c, pp. 17-51.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- CHAUHAN, R. R. S. *Africans in India. From Slavery to Royalty*. New Delhi, Asian Publication services, 1995.
- CLIFFORD, James. Introduction: Partial truths. In: CLIFFORD, James e MARCUS, George E. (Orgs.). *Writing Culture*. Berkeley, University of California Press, 1986, pp. 01-26.
- COHEN, Robin. *Global Diasporas. An Introduction*. Seattle, University of Washington Press, 1997.
- COLLINS, Robert O. The African Slave Trade to Asia and the Indian Ocean Islands. In: JAYASURIYA, Shihan de Silva e ANGENOT, Jean-Pierre (Orgs.). *Uncovering the History of Africans in Asia*. Leiden, Brill, 2008, pp. 57-79.
- DIRKS, Nicholas B. *Castes of mind: colonialism and the making of modern India*. Princeton, Princeton University Press, 2001.
- DUFOIX, Stéphane. *The Dispersion. A History of the Word Diaspora*. Leiden, Brill, 2017.
- EATON, Richard M. Malik Ambar and Elite Slavery in the Deccan, 1400-1650. In: ROBBINS, Kenneth X. e McLEOD, John (Orgs.). *African Elites in India. Habshi Amarat*. London, Art Books International, 2006a, pp. 44-67.
- . The rise and fall of military slavery in the Deccan, 1450-1650. In: CHATTERJEE, Indrani e ———. *Slavery and South Asian History*. Bloomington, Indiana Univ. Press, 2006b, pp. 115-135.
- FARIA, Patricia Souza de. O pai dos Cristãos e as populações escravas em Goa: zelo e controle dos cativos convertidos (séculos XVI e XVII). *História*, v. 39, 2020, pp. 01-30.
- GILROY, Paul. *There Ain't no Black in the Union Jack*. London, Routledge, 1987.
- . *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. London, Verso, 1993.

- _____. *Entre Campos. Nações, culturas e o fascínio da raça*. São Paulo, AnnaBlume, 2007.
- GORDON, Edmund T. e ANDERSON, Mark. The African Diaspora: Toward an Ethnography of Diasporic Identification. *The Journal of American Folklore*, v. 112, n. 445, 1999, pp. 282-296.
- GUPTA, Dipankar. Caste, Race, Politics. In: UMAKANT, Sukhadeo Thorat (Org.). *Caste, Race and Discrimination. Discourses in International Context*. New Delhi, Indian Institute of Dalit Studies, 2013, pp. 69-84.
- HARRIS, Joseph E. *The African Presence in Asia. Consequences of the East African Slave Trade*. Evanston, Northwestern University Press, 1971.
- HOFBAUER, Andreas. *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. São Paulo: Editora da Unesp, 2006.
- _____. Racismo na Índia? Cor, raça e casta em contexto. *Revista Brasileira de Ciência Política*, v. 16, 2015, pp. 153-191.
- _____. De diferenças, desigualdades e lutas: o caso da diáspora africana na Índia. Tese de livre-docência, Antropologia, UNESP-Marília, 2019.
- _____. Diáspora e africanidade entre os siddis de Karnataka, *Mediações*, v. 25, n. 1 2020, pp. 23-43.
- JASDANWALLA, Faeza. The Sidi Kingdom of Janjira: The African Legacy. In: ROBBINS, Kenneth X. e McLEOD, John (Orgs.). *African Elites in India*. Ahmedabad, Mapin Publishing, 2006, pp. 177-188.
- JAYASURIYA, Shihan de Silva e ANGENOT, Jean-Pierre (Orgs.). *Uncovering the History of Africans in India*. Leiden: Brill, 2008.
- KERNER, Ina. La teoría postcolonial como teoría crítica global. *Devenires*, XVII, 34, 2016, pp. 157-185.
- KESSEL, Ineke van. Conference Report: Goa Conference on the African Diaspora in Asia. *African Affairs*, v. 105, issue 420, 2006, pp. 461-464.
- _____. The African Diaspora in India. 01 nov. 2011. Disponível em: <<http://www.awaazmagazine.com/index.php/archives/item/158-the-african-diaspora-in-india>>. Acesso em: 05 fev. 2012.
- KHADER, Khatija Sana. Translocal Notions of Belonging and Authenticity: Understanding Race amongst the Siddis of Gujarat and Hyderabad. *South Asian History and Culture*, Outubro de 2020, pp. 01-16.
- 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.
- LOKUR COMMITTEE-GOVERNMENT OF INDIA. *The Report of the Advisory Committee on the Revision of the Lists of Scheduled Castes and Scheduled Tribes*, New Delhi, 1965.

- MANN, Michael. *Sahibs, Sklaven und Soldaten. Geschichte des Menschenhandels rund um den Indischen Ozean*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2012.
- MATORY, Lorand J. The Homeward Ship: Analytic Tropes as Maps of and for African-Diaspora Cultural History. In: HARDIN, Rebecca e CLARKE, Kamari Maxine (Orgs.). *Transforming Ethnographic Knowledge*. Madison, University of Wisconsin Press, 2012, pp. 93-225.
- MCLEOD, John. Marriage and Identity among the Sidis of Janjira and Sachin. In: HAWLEY, John C. (Org.). *India in Africa, Africa in India. Indian Ocean Cosmopolitanisms*. Bloomington, Indiana University Press, 2008, pp. 253-271.
- OBENG, Pashington. *Shaping Membership, Defining Nation*. New York, Lexington Books, 2007.
- . Religion and Empire. Belief and Identity among African Indians of Karnataka, South India. In: HAWLEY, John C. (Org.). *India in Africa, Africa in India. Indian Ocean Cosmopolitanisms*. Bloomington, Indiana University Press, 2008, pp. 231-251.
- OKA, Rahul C. e KUSIMBA, Chapurukha Makokha. Siddi as Mercenary or as African Success Story on the West Coast of India. In: HAWLEY, John C. (Org.). *India in Africa, Africa in India. Indian Ocean Cosmopolitanisms*. Bloomington, Indiana University Press, 2008, pp. 203-239.
- PALAKSHAPPA, Tumkur Channaveerappa. *The Siddhis of North Kanara*. Delhi, Sterling Publishers, 1976.
- PARACHA, Nadeem F. Smokers' corner: Sindh's African roots. *Down*, Aug. 2018, pp. 01-05. <<https://www.dawn.com/news/1428950/smokers-corner-sindhs-african-roots>>. Acesso em: 22 jan. 2021.
- PATEL, Sujata. Towards Internationalism: Beyond Colonial and Nationalist Sociologies. In: KUHN, Michael e YAZAWA, Shujiro. *Theories about Strategies against Hegemonic Social Sciences*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2013, pp. 213-232.
- PATTERSON, Tiffany Ruby e KELLEY, Robin D.G. Unfinished Migrations: Reflections on the African Diaspora and the Making of the Modern World. *African Studies Review*, v. 43, n. 1, abr. 2000, pp. 11-45.
- PÉQUIGNOT, Sofia. From 'Afro-Indians' to 'Afro-Global' Networking: Contemporary Identification and Unification Processes Among Siddis. *South Asian History and Culture*, Outubro de 2020, pp. 01-16.
- PINTO, Jeanette. *Slavery in Portuguese India (1510-1842)*. Delhi, Himalaya Publishing House, 1992.
- REDDY, Deepa S. The ethnicity of Caste. *Anthropological Quarterly*, v. 78, n. 3, 2005, pp. 543-584.
- RISLEY, Herbert Hope. The Study of Ethnology in India. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. v. 20, 1891, pp. 235-263.

- ROBBINS, Kenneth X. e McLEOD, John (Orgs.). *African Elites in India*. Ahmedabad, Mapin Publishing, 2006.
- SAFRAN, William. Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return. *Diaspora. A Journal of Transnational Studies*, v. 1, n. 1, 1991, pp. 83-99.
- SHROFF, Beheroze. Sidis and Parsis. A filmmaker's note. In: CATLIN-JAIRAZBHOY, Amy e ALPERS, Edward A. (Orgs.). *Sidis and Scholars. Essays on African Indians*. Delhi: Rainbow Publishers, 2004, pp. 159-177.
- SPIVAK, Gayatri. Can the Subaltern Speak?. In: NELSON, Cary e GROSSBERG, Larry (Orgs.) *Marxism and the interpretation of Culture*. Chicago, University of Illinois Press, 1988, pp. 271-313.
- VARELA, María do Mar Castro e DHAWAN, Nikita. *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld, transcript, 2015.
- VEER, Peter van der. *Imperial Encounters. Religion and Modernity in India and Britain*. Princeton, Princeton University Press, 2001.
- VERNANT, Thomas. Slave trade and slavery on the Swahili coast (1500-1750). In: MIRZAI, Behnaz Asl, MONTANA, Ismael Musah e LOVEJOY, Paul. *Slavery, Islam and Diaspora*, Africa World Press, 2009, pp. 37-76.
- WALKER, Timothy. Slaves or soldiers? African conscripts in Portuguese India, 1857-1860. In: CHATTERJEE, Indrani e EATON, Richard. M. *Slavery and South Asian History*. Bloomington, Indiana University Press, 2006, pp. 234-261.
- WINK, André. *Al-Hind: the Making of the Indo-Islamic World: The Slave Kings and the Islamic Conquest, 11th-13th Centuries* (Vol. 2). Leiden, Brill, 1991.
- YIMENE, Ababu Minda. *An African Indian Community in Hyderabad. Siddi Identity, Its Maintenance and Change*. Göttingen, Cuvillier Verlag, 2004.
- ZELEZA, Paul Tiyambe. Rewriting the African Diaspora: Beyond the Black Atlantic. *African Affairs*, v. 104, n. 414, 2005, pp. 35-68.
- . The Challenges of Studying the African Diasporas. *African Sociological Review*, v. 12, n. 2, 2008, pp. 04-21.
- . Diaspora Dialogues: Engagements between Africa and its Diasporas. In: OKPEWHO, Isidore e NZEGWU, Nkiru (Orgs.). *The New African Diaspora*. Indianapolis, Indiana University Press, 2009, pp. 31-57.
- . African Diasporas: Toward a Global History. *African Studies*, v. 53, n. 1, 2010, pp. 01-19.
- ZEUSKE, Michael. *Sklaverei. Eine Menschheitsgeschichte von der Steinzeit bis heute*. Stuttgart, Reclam, 2018.

Recebido em: 02/12/2020

Aprovado em: 21/12/2020

Como citar este artigo:

HOFBAUER, Andreas. Diásporas africanas na Índia: contextos, narrativas e debates teórico-conceituais. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 3, set.- dez. 2020, pp. 1253-1288