

O autor de *Diáspora africana na Índia*, que atualmente é livre-docente da Universidade Estadual Paulista em Marília – e que possui longa experiência em trabalhos que abordam “diferenças e desigualdades” como metacategorias para as categorias raça, cultura e identidade, evitando, assim, sua essencialização –² afirma que, na obra em questão, procurou seguir o mesmo eixo analítico, por meio do qual investiga “de que maneira processos de inclusão e exclusão têm afetado a vida das pessoas, neste caso, a dos siddis” (p. 22) do Estado de Karnataka, que foram escolhidos como o alvo da pesquisa por três motivos:

fervilhava sob a retórica da solidariedade afro-asiática.

- 2 Apenas a título de exemplo: Andreas Hofbauer, “Ações afirmativas e o debate sobre o racismo no Brasil”, *Lua Nova*, n. 68 (2006), pp. 9-56 [📄](#); “Estudos das relações raciais: um legado da Escola Paulista”, *Revista Versões*, v. 2, (2006), pp.143-162; *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*, São Paulo: Editora da Unesp, 2006; “Entre olhares antropológicos e perspectivas dos estudos culturais e pós-coloniais: consensos e dissensos no trato das diferenças”, *Antropolítica*, v. 2, n. 27 (2009), pp. 99-130 [📄](#); “Crioulidade versus africanidade: percepções da diferença e da discriminação”, *Afro-Ásia*, v. 43 (2011), pp. 91-127 [📄](#); “Racismo na Índia? Cor, raça e casta em contexto”, *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 16 (2015), pp.153-191 [📄](#).

(1) o nexó direto de, pelos menos, parte desta população com a história da expansão colonial portuguesa (há indícios claros de que os ancestrais dos siddis de Karnataka contemporâneos foram escravos dos portugueses que se fixaram em Goa); (2) a divisão interna da população siddi em três religiões – católicos, muçulmanos e hindus – o que constituía um desafio extra para uma análise que se propõe a estudar diferenças e desigualdades; (3) há poucos trabalhos acadêmicos sobre a segunda maior comunidade afrodescendente em Índia (p. 21).

Neste sentido, antes de adentrar na temática dos *siddis* de Karnataka, as análises histórico-antropológicas dos dois primeiros capítulos abordam como marcadores de diferença fundamentais, tais como cor ou fenótipo, raça e casta, foram construídos, disputados e “superados” por meio das ações e discursos de diversos agentes sociais.

No primeiro capítulo, Hofbauer recupera o modo como cor e escravidão ou inferioridade foram interligadas nas tradições islâmicas, hinduístas e cristã. Deste modo, demonstra que a presença de escravos provenientes da África Oriental está associada à expansão do Islã. Neste contexto

(século XIII), mais especificamente na região do Decão, os soberanos das patrinhagens dominantes em disputa recorriam ao apoio de soldados escravizados, os chamados escravos de elite, ou *habshis*, para consolidar o poder. Segundo a ortodoxia dos povos árabes, a guerra contra um inimigo de fé constituía-se na única maneira legítima de escravizar alguém. Este fundamento foi burlado através da reinterpretação da maldição de Noé (Gênesis, IX), “que condenou Canaã, filho de Cam, por causa de um comportamento imoral, a ser ‘o último dos servos dos seus irmãos!’” (p. 41). Assim, os escritos exegéticos rabínicos acrescentaram a cor da pele à lógica de culpa e da imoralidade na origem da escravização, quando descreveram os descendentes de Cam como negros. Mais tarde, essa noção seria recuperada pelos portugueses em Goa.

Em todo o livro, Hofbauer faz um movimento interessante de abordar os discursos hegemônicos em paralelo com as lógicas societais internas das populações subjugadas. Trata-se de um esforço para destacar a “perspectiva de fora para dentro” e de “dentro para fora” (p. 382), como o próprio diz, e que se encontra alinhado às

suas escolhas teórico-metodológicas de conjugar abordagens antropológicas mais recentes com os estudos pós-coloniais. Neste sentido, para o contexto da escravidão islâmica no Decão, o autor nos apresenta a história de Malik Ambar (1548-1626) – que governou o sultanato de Ahmadnagar, após ter comandado alguns contingentes de tropas nesta região e em Bijapur na condição de escravo –, revelando a sensibilidade dos *habshis* diante daquele sistema de inclusão e exclusão que tinha na cor o principal marcador de diferença. Este exemplo, apesar de não ser uma regra, demonstra que “o status elevado de alguns *habshis* possibilitava a convivência com as elites locais, e parece ter facilitado, em última instância, sua ‘absorção’ junto à população local” (p. 62). Além disso, também evidencia que os soldados escravizados, provavelmente, não concebiam uma fronteira tão rígida entre eles e o restante da sociedade.

Em relação às tradições hindus, naturalizou-se entre os pesquisadores a ideia de que os textos bramânicos fundacionais reunidos no *Rig Veda*, ao utilizarem palavra *varna* (cor) para nomear uma estrutura social

dividida em quatro grupos – brâmanes (ou sacerdotes); xátrias (reis e guerreiros); vaixás (comerciantes e proprietários de terra); os sudras e os dasas (serviçais, artesãos e trabalhadores) –, teriam fixado os critérios de diferença em torno da cor. Na Goa portuguesa (século XVI), para além da já mencionada reinterpretação do Velho Testamento, utilizada como justificativa para a escravização dos negros africanos, o pertencimento ou não à religião cristã era o principal parâmetro de avaliação das distinções. Ambos conviviam e se mesclavam com noções de pureza associadas a um ideário moral-religioso e de ascendência. Com efeito, em Goa, “negro” não se tornaria sinônimo de escravo. Isso porque, devido à falta de uma economia agroexportadora que demandasse grande número de mão de obra, ao contrário do Brasil, predominou o trabalho doméstico, numericamente inferior. Além disso, também havia – em menor número se comparado aos africanos – a presença de escravos de diversas proveniências, com diferentes características fenotípicas.

No capítulo 2, o autor procura avaliar o impacto da intervenção britânica sobre o fenômeno das castas.

Hofbauer demonstra que, apesar das divergências entre concepções substancialistas e desconstrutivistas – aquela associada à ideia de que existe “um substrato cultural indiano (hindu) que tem garantido certa continuidade nos processos históricos”, a exemplo do que defende a antropóloga britânica Susan Bayly; enquanto esta atribui “à ação colonial e aos discursos hegemônicos a responsabilidade pela enorme relevância social que as castas ganharam na Índia” (p. 141), como propõe o historiador americano Nicholas Dirks –, seus representantes, indianos e europeus, concordam que, a partir da segunda metade do século XIX, a casta passou a ser o principal elemento em torno do qual buscava-se construir uma identidade hindu.

Segundo Hofbauer, a tese da invasão ariana na Índia, desenvolvida pelos filólogos orientalistas William Jones (1746-1794) e, Max Müller (1823-1900); bem como a biologização da noção de casta pelo administrador-antropólogo Herbert Hope Risley (1851-1911) a partir de métodos antropométricos; e ainda, a influência de argumentos difusionistas e culturalistas, conforme desenvolvido pela antropologia do

século XX, teriam sido apropriadas pelos protonacionalistas (Dayananda Saraswati e Swami Vivekananda) e nacionalistas (Mahatma Gandhi, Bhimrao Ramji Ambedkar e G. S. Ghurye), contribuindo, assim, para a associação entre raça e casta, bem como para a essencialização desta, conforme observado em alguns artigos da constituição indiana de 1950 que propõem políticas públicas para os intocáveis e grupos tribais.

A partir da identificação de um tronco linguístico indo-europeu, através da observação de semelhanças entre o sânscrito, o grego e o latim feita por Jones, Müller propôs uma associação entre o termo *arya* (“homem nobre e honrado”, conforme traduzido do *Rig Veda*, compreendendo as três primeiras das quatro castas) e a raça ariana, que teria se deslocado para a Europa e para Índia, onde se depararam com uma população de tez escura, pertencente ao ramo linguístico dravidiano. Desde então, diversos teóricos que pavimentaram o caminho para a independência equipararam *arya* a hindu e este a indiano. Além disso, no início do século XX, Risley produziu diversos censos, a partir dos quais

construiu um sistema classificatório pautado no sistema de *varnas*.

O cientista não tinha dúvida de que os dravidianos correspondiam às castas inferiores e representavam o tipo racial mais primitivo, enquanto os brâmanes seriam os representantes dos indo-arianos, o tipo racial mais avançado, de tez clara (p. 131).

Guardadas as devidas distinções que a comparação implica, principalmente levando em consideração a posição de cada um dos nacionalistas dentro dos *varnas*, Hofbauer nos leva a compreender que tanto Saraswati e Vivekananda, que se opuseram à hegemonia ritualística dos brâmanes, quanto Gandhi, que lutou contra a discriminação dos intocáveis, bem como Ambedkar, cuja rejeição à teoria da invasão ariana o levou a propor que a desagregação de comunidades a partir das guerras tribais explicaria o surgimento de “pessoas arrebatadas” (*broken men*), consideradas intocáveis pelos brâmanes por seguirem Buda, e ainda Ghurye, que via no enrijecimento das fronteiras entre os grupos, causado pela politização do fenômeno da estratificação social, um problema para a unidade nacional – todos eles, sem exceção, abordaram o sistema

de castas como algo dado: questionavam sua origem, as desigualdades que causava, mas não a sua existência em si. Hofbauer ainda destaca que discursos associativos entre casta e raça nunca desapareceram; pelo contrário, ganharam ainda novas roupagens através do diálogo entre militantes e teóricos indianos e norte-americanos que procuram estabelecer solidariedades transnacionais para lidar com as desigualdades locais.³

No capítulo 3, o mais importante e interessante de todo o livro, nos deparamos com um primoroso trabalho de pesquisa de campo e de consulta aos arquivos de Pangim (Goa), de Lisboa e da biblioteca da Universidade de Karnataka (situada na cidade de Dharwad), realizado durante os anos de 2013 (durante um estágio pós-doutoral), 2016 e 2018. Neste sentido, são abordados aspectos das práticas

socioculturais dos *siddis* como forma de aprofundar as reflexões sobre diferença e desigualdade. Nas duas partes do capítulo, os relatos coletados são apresentados em diálogo com as doze dissertações da década de 1960 elaboradas pelos estudantes de antropologia da Universidade de Karnataka, que abordam tópicos como vida familiar, diferenciação social, direito e justiça na vida de afrodescendentes de oito vilarejos da província de Uttara Kannada. A análise conjunta desses trabalhos com os relatos permite perceber as transformações ocorridas entre as décadas de 1960 e a de 2010.

Na primeira parte, tomamos consciência de que a maioria dos *siddis* cristãos e hindus desconhecem de onde vieram, e que apenas os *siddis* muçulmanos fazem referência à África, porém, como forma de defenderem, com certo orgulho de que não foram convertidos quando chegaram no subcontinente asiático, pois descenderiam diretamente de Bava Gor, um líder militar *habshi*, discípulo de Maomé, que teria vindo para a Índia com a missão de “combater o demônio”. Por outro lado, enquanto as populações vizinhas veem os descendentes de africanos como um grupo

3 Sobre o tema, vale a pena conferir Nico Slate, *Colored Cosmopolitanism: The Struggle for Freedom in the United States and India*, Cambridge: Harvard University Press, 2012. Nela, o autor parte da noção de “linha de cor”, desenvolvida por Du Bois, para traçar a “solidariedade de raça” entre indianos e afro-americanos a partir da justaposição entre origens raciais e história de opressão comuns, sem perder de vista as especificidades históricas de cada grupo, que geram demandas nacionais e não globais.

único e inferior, próximos à condição dos intocáveis por conta das características fenotípicas, “a maioria da população no norte de Karnataka tem pele escura, de maneira que os *siddis* não costumam usar a cor da pele como principal marcador de diferença” (p. 207), mas sim o aspecto do cabelo (*curly hair, long hair*).

Entre as principais desigualdades enfrentadas por eles atualmente destaca-se a dificuldade de acesso à educação e à formação profissional, apesar de um número crescente de jovens estarem saindo de suas aldeias para estudar em cidades próximas; o trabalho infantil; as humilhações quando confundidos com imigrantes africanos, comumente vistos como traficantes; entre outras. Os vínculos religiosos, neste contexto, atuam como marcadores da diferença tanto entre *siddis* e não *siddis* da mesma religião, quanto nas relações intra-*siddis* (entre *siddis* que pertencem a religiões distintas), evidenciando a aderência à lógica de castas por parte desses grupos. Contudo, existem ainda momentos que permitem a convivência entre eles. De acordo com o autor de uma das dissertações da década de 1960, “os *siddis* cristãos e os *siddis*

muçulmanos, embora difiram em suas crenças religiosas, têm atitudes sagradas em relação aos templos hindus e deuses” (p. 240). Hofbauer confirmaria essa assertiva em muitas de suas andanças, durante as quais também observou certa sociabilidade em festas associadas às práticas muçulmanas não ortodoxas, como é o caso dos festivais que ocorrem em volta do *dargah* (santuário muçulmano construído por cima ou próximo do túmulo de uma figura reverenciada).

A segunda parte do capítulo aborda a luta dos líderes *siddis* pela conquista do status de *Scheduled Tribe* (ST), que ocorreu em 1 de janeiro de 2003, o que lhes garantiria, ao menos em tese, acesso a alguns direitos como a receber uma cesta básica de alimentos; financiamento para construção de casas; bolsas de estudo; cotas para cargos públicos; e direito à posse da terra. As primeiras tentativas de mobilização dos *siddis* em torno desses objetivos datam de 1960, mas não obtiveram muito sucesso devido ao poder que os líderes religiosos cristãos, muçulmanos e hindus (padres, mulás e buddhivanta) locais tinham sobre suas comunidades. Foi na década de 1980 que surgiram as primeiras

organizações políticas que buscavam representar a todos os subgrupos *siddis*. Contudo, eram fortemente ligadas e dependentes da participação de agentes de fora da comunidade – como é o caso do antropólogo jesuíta Cyprian Lobo, que se rebelou contra a “ocidentalização” da igreja católica, passando a assumir um nome hindu, Kiran Kamal Prasad, e a lutar pela conquista do status de *Scheduled Tribe*. Prasad realizou uma pesquisa sobre os mais variados aspectos da vida dos *siddis*, que transformou em relatório e encaminhou às autoridades indianas em 1984. Esse relatório se converteu em peça-chave para lograr seus objetivos.

Depois de Prasad, surgiram outras associações, como a All Karnataka Siddi Development Association (AKSDA), que também objetivava unir os *siddis* em prol de melhores condições de vida. Entre as atividades da associação, surgiram aquelas de cunho cultural, como apresentações de teatro que faziam referências à África como forma de se criar uma identidade comum. Além disso, diversos outros eventos, como os esportivos, contribuíram para a criação de marcadores de diferença entre os

siddis e o restante da população. Isso porque os afrodescendentes passaram a reconhecer em si mesmos certas características, como força e agilidade física.

Foi assim também que, através da atuação de alguns pequenos grupos e ONGs, como Siddi Jana Vikas, iniciou-se uma série de contatos com africanos e seus descendentes fora do país, e que, na verdade, os próprios *siddis* tomaram consciência da existência deles. Abria-se o caminho para a superação das identificações religiosas e para recriações identitárias que envolviam uma certa ideia de africanidade. Parte desse esforço envolveu ainda a invenção e a ressignificação de certos símbolos, a exemplo do tambor *damam* (composto de um tronco oco, em cujas laterais é esticado um couro). O *damam* fazia parte da vivência dos três subgrupos (católicos, muçulmanos e hindus), sendo tocado nas festas, como a de *Siddi Nas* – para alguns, uma divindade hindu (Palakshappa), para outros, uma espécie de revitalização da africanidade (Obeng). Por isso, o tambor teria sido escolhido, juntamente como a própria celebração de *Siddi Nas*, pelo dirigente da ONG *Green India Foudation*

– que narrou essa recriação simbólica para Hofbauer – como um evento que passaria a ser celebrado num âmbito maior, a fim de afirmar a unidade *siddi* para um grande público.

O capítulo 4, à guisa de conclusão, retoma os temas trabalhados nos capítulos anteriores e apresenta duas novas questões que envolvem os conceitos de diáspora e de raça e racismo. Todos eles, segundo o autor, surgiram no contexto europeu e anglo-saxão para objetivos específicos, o que não invalida seus usos, mas exige alguns cuidados para que não se tornem categorias naturalizadas e essencializadas. Um deles seria a necessidade de uma etnografia da formação da identidade afrodiaspórica na Índia, bem como da aplicabilidade das noções de raça e racismo em contextos particulares, procurando identificar a maneira como

populações específicas leem, interpretam e decodificam as diferenças e as desigualdades. Basicamente, foi esse o esforço de Hofbauer durante todo o seu trabalho, o que lhe permitiu apreender, por exemplo, que a consciência da origem africana compartilhada por um grupo maior, fundamental para a ideia de diáspora, esteve latente por muito tempo entre os *siddis*, tendo sido reavivada e ressignificada ao longo das lutas contra a inferiorização e por direitos de acesso a políticas de cotas, conforme acontece no Brasil.

Por estes e outros motivos, a leitura de *Diáspora africana na Índia: sobre castas, raças e lutas*, é extremamente cativante e recomendada para aqueles que se interessam não apenas por estudos sobre a África e a Índia, mas, também, pela história e historiografia das desigualdades.

Thays Alves Rodrigues  

Universidade Federal do Rio de Janeiro

doi: 10.9771/aa.v0i67.55006