

INSTITUTO SUPERIOR DE CIÊNCIAS DO TRABALHO E DA EMPRESA

Departamento de Sociologia

Migrantes Hindus em Portugal: Trajectos, Margens e Poderes

Helena Maurício Sant'ana

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de

Doutor em Sociologia

Orientador:

Professor Doutor Rui Pena Pires, Professor Auxiliar

ISCTE

Co-Orientadora:

Professora Doutora Maria Celeste Rogado Quintino, Professora Associada

ISCSP

Julho/2008

NOTAS PRÉVIAS

Este trabalho surge como uma pequena rotura num ciclo de vida. Uma mudança que passa da antropologia para a sociologia, terrenos afins, complementares, mas que implicam diferentes perspectivas e reflexões.

O investimento na investigação foi em si mesmo uma combinação de técnicas e de métodos, mas também de negociações, de descoberta de outras realidades, de conhecimentos e afectividades. Penetrar no universo das mulheres hindus foi uma experiência cuja riqueza jamais esquecerei. Experiência que enraizou um *habitus* de participação nas principais festas hindus, num outro círculo de interconhecimento e novas amizades. Sem dúvida que o trabalho de terreno nos modifica, transformando lógicas que projectamos sobre o exterior, mas também altera a postura daqueles que conosco contactam de forma mais prolongada. Relações biunívocas de que resultam sínteses cujo efeito prático é uma nova forma de estar no mundo.

No entanto a entrada nesse “mundo” não poderia ocorrer sem o empenhamento e a hospitalidade dos meus informantes: a Sima, a quem agradeço tantas tardes de intercâmbio de ideias, desabafos e cumplicidades. A Niru cujo apoio se transformou na “mão” de uma irmã mais velha, sempre disposta a colaborar, e numa amizade sólida para toda a vida. Ao sr. Gujar pela sua paciência para as minhas tardes de intermináveis perguntas, à Rita, irmã e amigas, pela ajuda na avaliação do meu contexto histórico e cultural de casta. À família Khan pela sua amabilidade e paciência, e a todos os outros informantes com os quais partilhei momentos únicos que oscilaram entre a recordação nostálgica e a partilha de emoções, de sofrimentos, mas também de alegria e de prazer.

A minha gratidão para com a minha co-orientadora Celeste Quintino, pelas suas leituras críticas, pelas sempre renovadas ideias de como abordar temas delicados, pela disponibilidade e, finalmente, pela amizade.

A todos os meus amigos e colegas que me “aturaram” durante três anos de percurso de terreno, em especial o Henrique, que leu inúmeros textos, ainda imaturos, e que reflectiu comigo a forma de os amadurecer, à Cláudia que, na mesma situação que a minha, comigo trocou espaços etnográficos, partilhou dúvidas, juntas aclarámos ideias e reflectimos em conjunto sobre questões metodológicas.

Ao meu marido, que partilhou comigo muitos momentos no terreno, pela paciência nas horas angustiadas, pela sua atenção e interesse por todo o processo de investigação, e ao meu

filho que sempre compreendeu o caminho árduo em que a mãe se metera, ajudando-me com a sua perícia tecnológica no domínio da imagem.

Finalmente agradeço ao meu orientador Rui Pena Pires, pelo incentivo, pelos seus conselhos, pelo seu permanente “espírito positivo”, nas alturas em que a investigação não avançava com o ritmo desejado. Pela sua inestimável ajuda no enquadramento do projecto que me permitiu usufruir de uma bolsa da FCT. Também pela sua valiosa ajuda quanto ao acesso a meios e pessoas que me permitiram melhorar o texto e apresentação do trabalho, nomeadamente ao Sr. Manuel Coelho.

ÍNDICE

| | |
|--|------------|
| Índice de quadros | VI |
| Índice de figuras..... | VI |
| INTRODUÇÃO | 1 |
| PARTE I – ESTRATÉGIAS CONCEPTUAIS..... | 11 |
| 1. DAS MIGRAÇÕES INTERNACIONAIS À CONSTRUÇÃO DA ETNICIDADE..... | 13 |
| 1.1. Em torno dos conceitos..... | 13 |
| 1.2. Redes e transnacionalismo..... | 22 |
| 1.3. Modos de incorporação: assimilação e etnicidade..... | 30 |
| 2. MIGRAÇÃO NO FEMININO | 47 |
| 3. GÊNERO E PODER | 54 |
| 4. A ABORDAGEM ACADÉMICA DO FENÓMENO MIGRATÓRIO INDIANO | 66 |
| PARTE II – TRAJECTOS | 75 |
| 5. A DIÁSPORA HINDU..... | 77 |
| 5.1. O <i>hinduísmo</i> e a sua expansão transnacional..... | 77 |
| 5.2. A diáspora e o <i>hinduísmo</i> adaptado..... | 83 |
| 6. COLONOS, MERCADORES E CANTINEIROS..... | 96 |
| 6.1. O processo de migração e fixação da população indiana em Moçambique | 96 |
| 6.2. O ensino e as prioridades culturais entre a população indiana | 117 |
| 6.3. O movimento associativo indiano em Moçambique..... | 124 |
| 6.4. A organização do espaço e o fechamento étnico | 127 |
| 7. INDIANOS E PORTUGUESES: DISPUTAS E CONFLITOS..... | 131 |
| 7.1. Conflitos comerciais | 131 |
| 7.2. Conflitos políticos..... | 137 |
| 7.3. A ideologia luso-tropicalista e o processo de estigmatização..... | 141 |
| 8. A MIGRAÇÃO PARA PORTUGAL..... | 151 |
| 8.1. Enquadramento geral | 151 |
| 8.2. Percursos de migração feminina | 156 |
| PARTE III – MARGENS..... | 175 |
| 9. A MATRIZ SOCIOCULTURAL FEMININA NO HINDUÍSMO | 177 |
| 9.1. O <i>dharma</i> feminino..... | 177 |
| 9.2. A importância da aliança matrimonial para a mulher hindu..... | 183 |
| 9.3. A ideologia <i>pativrata</i> | 187 |
| 10. A NORMA E A MARGEM | 191 |
| 10.1. Agência e resistência feminina face ao modelo normativo hindu | 191 |
| 10.2. No limite da margem: ostracismo e exclusão | 197 |
| 10.3. Transgressões temporárias | 215 |
| 10.4. A mulher inauspiciosa e a transgressão invisível | 216 |
| PARTE IV – PODERES..... | 223 |
| 11. A ALIANÇA, A TROCA E O <i>DHARMA</i> | 225 |
| 12. ESPAÇOS DE PODER | 246 |
| 12.1. A religião, os alimentos e a conquista do espaço público | 246 |
| 12.2. Guardiãs da tradição (re)inventada | 255 |
| NOTAS FINAIS | 263 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... | 269 |

ÍNDICE DE QUADROS

| | |
|---|-----|
| 1. Distribuição da diáspora indiana pelos principais países da Europa | 88 |
| 2. Distribuição da diáspora indiana pelos principais países da América do Norte..... | 88 |
| 3. Distribuição da diáspora indiana pelos principais países da América do Sul | 89 |
| 4. Distribuição da diáspora indiana pelos principais países de África e Oceano Índico | 89 |
| 5 Distribuição da diáspora indiana pelos principais países da Ásia | 90 |
| 6. Distribuição da diáspora indiana pelos principais países da Oceânia..... | 91 |
| 7. Síntese estatística de europeus e asiáticos em Moçambique | 105 |
| 8. Repartição profissional segundo os tipos somáticos em 1930 | 111 |
| 9. Movimento migratório de indianose indo-portugueses em Moçambique | 113 |
| 10. Entradas de imigrantes em Moçambique na década de 1950 | 115 |
| 11. Saídas de imigrantes de Moçambique na década de 1950..... | 115 |
| 12. Entradas e saídas de imigrantes em Moçambique na década de 1970 | 116 |
| 13. Síntese da evolução da população de Moçambique | 117 |
| 14. Resumo de alunos matriculados nos vários tipos de ensino, segundo a classificação em 1940 | 120 |
| 15. Resumo de alunos matriculados nos vários tipos de ensino, segundo a classificação em 1950 | 121 |
| 16. Resumo de alunos matriculados nos vários tipos de ensino, segundo a classificação em 1960 | 124 |
| 17. Relação entre hindus e muçulmanos na Câmara de Comércio Indiana..... | 125 |
| 18. Distribuição da população indiana pelas vilas e cidades de Moçambique | 128 |
| 19. Distribuição somática da população por bairros de Lourenço Marques..... | 129 |
| 20. Categorias classificatórias para a ideologia colonial portuguesa | 144 |
| 21. Indicadores da dimensão cultural da etnicidade | 262 |

ÍNDICE DE FIGURAS

| | |
|---|-----|
| 1. Modelo de análise: integração, poder feminino, etnicidade | 38 |
| 2. Movimento da população indiana em Moçambique..... | 116 |
| 3. Movimento fisiológico da população indiana em Moçambique (1931-1949)..... | 120 |
| 4. Movimento fisiológico da população indiana em Moçambique (1960, 1970)..... | 122 |
| 5. Evolução da população indiana imigrada em Portugal..... | 154 |
| 6. Formas de margem social na sociedade hindu | 195 |
| 7. Sistema de circulação de esposas | 236 |

INTRODUÇÃO

A Índia é um país de elevados contrastes, fascinante pela sua complexidade social e cultural, e pelo sincretismo e tolerância religiosa. País que, convivendo com padrões de dominância/subordinação que perpassam toda a estrutura social, se debate com uma acentuada diferença entre os géneros, produto da estigmatização feminina, consignada durante séculos, tanto no costume como nos códigos religiosos e legais (*Manusmriti*), a par com a hierarquia simbólica do sistema de castas.

Este trabalho debruça-se principalmente sobre a população hindu feminina residente na Área Metropolitana de Lisboa (AML). Esta população hindu, na sua maioria proveniente de Moçambique, fixou-se nesta área, especificamente nos concelhos de Lisboa e de Loures (St.º António dos Cavaleiros, Chelas, Portela de Sacavém, Quinta da Vitória); e um pequeno número na região do Grande Porto. Trata-se de uma população composta por indivíduos na sua maioria oriundos de Moçambique, que migraram para Portugal a partir de finais da década de 1970, devido à insegurança associada ao processo de descolonização. A partir da década de 1990, por processo de reunificação familiar, vão surgir migrações provenientes directamente da Índia, em especial de Diu e do estado do Gujarate.

Guibentif, ao publicar um capítulo sobre as representações dominantes na opinião pública relativamente aos estrangeiros, na colectânea organizada por Esteves (1991), atribui a não representação da população hindu à sua fraca expressão numérica. No entanto, a população indiana residente em Portugal conta hoje cerca de 80.000 pessoas, sendo 50% de proveniência goesa e damanense, 30.000 de religião islâmica (muçulmanos, ismaelitas e sikhs), e cerca de 10.000 pessoas de religião hindu.

A decisão de abarcar a AML prendeu-se com a enorme rede de conexões existentes entre todos os bairros, onde residem famílias que estendem os seus laços familiares e de pertença religiosa. St.º António dos Cavaleiros e Portela integram famílias hindus provenientes das castas *vanja*, *kharva* e *suthar*, de Diu, bem como “(...) de lohanas e vania do Gujarate” (Bastos, 2001: 42). O bairro da Quinta da Vitória integra, neste momento, habitações sociais onde foram alojadas principalmente famílias das castas *koli*, *khania* e *fudamiá* (pedreiros), e habitações térreas nas zonas em que ainda não foram realojadas, onde residem famílias de emigração recente (algumas em situação ainda ilegal). No bairro de Chelas e numa pequena bolsa de habitação social do Areeiro foram igualmente

realojadas famílias com origem em Diu e Moçambique que durante os primeiros anos em Portugal habitaram numa área degradada de barracas na zona do Areeiro.

Em 1988, de acordo com os dados fornecidos por Esteves (1991), e pelo Serviço de Estrangeiros e Fronteiras (SEF), permaneciam em situação irregular 4000 indivíduos indianos. No entanto, em 2001, segundo o Instituto Nacional de Estatística, existiam apenas 712 famílias indianas, perfazendo um total de 1497 pessoas sem nacionalidade portuguesa mas em situação regular. Os trabalhos realizados sobre a população hindu têm revelado uma impossibilidade de avaliar correctamente o número de pessoas residentes em Portugal. Facto que se deve à sua nacionalidade portuguesa (situação que será analisada posteriormente).

Este trabalho visa um duplo objectivo: no âmbito da sociologia do género, procura analisar as estratégias de poder das mulheres hindus em contexto migratório, nomeadamente a influência feminina nos processos de tomada de decisão nas várias esferas de acção social, a construção de hierarquias de autoridade femininas por contraponto às do universo masculino, a complementaridade de poderes situados em esferas distintas de acção social, as estratégias de controlo social e de construção de modelos de etnicização como forma manutenção da segurança ontológica, de coesão de grupal e de poder geracional.

Em termos comparativos, visa-se igualmente desconstruir a imagem exótica da mulher oriental (hindu), no contraponto com o universo cultural feminino português. Por fim, serão estudadas as semelhanças e diferenças nos discursos e representações de género, suas agências e formas de resistência ao exercício do poder social no contexto cultural hindu, partindo da análise crítica dos resultados da pesquisa empírica e de outros estudos sobre o tema.

O segundo objectivo situa-se no âmbito da sociologia das migrações. Em termos sócio-históricos e culturais, analisa-se o fenómeno migratório indiano em direcção ao território português. Em particular, faz-se a análise do tipo de integração realizado nesse processo, estudando-o através da memória viva de narradores e de fontes documentais. Realiza-se uma desconstrução da imagem estereotipada e estigmatizante da imigração indiana, elaborada desde o século XIX por fontes governamentais e agentes da administração portuguesa.

Uma vez que este projecto se situa no cruzamento entre a sociologia das migrações e do género, foi tomado como triângulo conceptual o poder, o género e a etnicidade, considerando como aspectos conceptuais complementares a migração e a questão da integração, para constituição do modelo teórico.

Estudar mulheres não foi uma vontade expressa nem evidente desde o início. O universo escolhido foi uma questão de conformidade com as dificuldades inerentes ao género feminino quanto à entrada num universo patriarcal.

Tal como o referiram Warren e Hacney (2000) e Wolf (1996), nem sempre as investigadoras costumam realizar as suas pesquisas sobre assuntos femininos porque o desejem, mas porque não existem alternativas de entrada no universo masculino. A opção pelo estudo das mulheres hindus residentes em Portugal não deixou de colocar igualmente alguns obstáculos na obtenção da amostra. Onde se encontravam essas mulheres? Tratando-se de um grupo heterogéneo, que não se confina em bairros ou se encontra limitado por zonas habitacionais específicas, na sua maioria de nacionalidade portuguesa, as mulheres hindus habitam em grandes condomínios, lugares quase anónimos, não fosse a rede invisível de relações apertadas de vizinhança, comunitária e étnica, que vigia e apoia a vida de todos os que a integram.

O recurso foi pois accionar a rede de contactos femininos, cuja extensão abrange a Área Metropolitana de Lisboa. A intimidade negociou-se lentamente. Encontros difíceis, contactos comprometidos, longe da vista, no quotidiano feito de pequenas invisibilidades. As mulheres hindus destes lugares são seres distantes, com a distância da clausura em apartamentos, em bairros de elevada densidade populacional. Cuidado posto na *dissimetria social*, onde a relevância das diferenças de capital cultural e algumas vezes social precisava de ser dirimida. Seguindo de perto a posição defendida por Bourdieu (2003), procurou-se reduzir ao máximo a *violência simbólica* que o contacto súbito pode implicar. Exorcizar a estranheza, a intromissão que provoca o investigador num espaço social e cultural distanciado. Para desdramatizar a primeira impressão, a ameaça latente, a opção foi a paciência, feita de esperas e desencontros, no pressuposto de que a presença assídua implicasse uma garantia de gradual confiança. Primeiro as idas aos templos, às cerimónias caseiras, as conversas rápidas, quase furtivas e, finalmente, os convites discretos, um lanche, depois um almoço, até obter a intimidade necessária à conversa entre mulheres. Uma amiga apresenta a outra, uma vizinha introduz conversa com a irmã, a mãe, depois filhas, sogras e noras. A aproximação mediada também exige negociações de outra ordem, quase contratual. Compreendi-o porém algum tempo mais tarde, nas palavras repetidas das minhas interlocutoras:

Tudo o que se dá também tem um retorno. Se nós damos devemos receber e quando recebemos também devemos dar. Na nossa cultura é assim! [Manju, 1967]

Trocas sociais, trocas materiais, trocas emocionais: de favores, compras de tecidos, de roupa, de comida... de afectos. Seguiu-se pois um percurso à semelhança do que foi descrito por Bourdieu:

(...) a maior parte das pesquisas publicadas representam (...) um momento privilegiado em uma longa série de trocas, e não têm nada em comum com os encontros pontuais, arbitrários e ocasionais, das pesquisas realizadas às pressas por pesquisadores desprovidos de toda a competência específica. (2003: 700)

Com uma população dispersa pelo tecido urbano, na maioria dos casos naturalizada, não se tornava viável nem operacional realizar uma pesquisa quantitativa. Tomou-se pois a opção de realizar o estudo com base na pesquisa qualitativa, donde que a combinação da entrevista e do trabalho etnográfico surgiu como a melhor escolha. Como afirma Moreira (2007: 179), a pesquisa etnográfica implica o investigador no seu objecto de estudo. E fá-lo porque exige uma participação completa na vida quotidiana (...) elaborando um mecanismo de transferência e contratransferência. Mas se a história de vida foi uma das vertentes metodológicas da pesquisa empírica, no terreno as razões prendem-se com as características da técnica: a entrevista como história de vida permite uma atitude reflexiva e crítica face aos sujeitos entrevistados, uma vez que acima de tudo resulta de uma relação interactiva recíproca entre o investigador e o entrevistado.

Por outro lado, as histórias de vida focalizam o sujeito em particular e não procuram abranger a colectividade. Utilizar esta técnica significa que o projecto de pesquisa se alicerça em torno de indivíduos concretos, ressaltando as suas experiências pessoais e trajectórias de vida. Construir histórias de vida é também sinónimo de construção de unidades narrativas de análise, que se organizam segundo o conteúdo da narração pessoal, efectuada durante a entrevista. O produto final é a construção de uma história oral temática, arquitectada através do conjunto mais amplo e heterogéneo dos relatos de vida.

É preciso ter em conta que a história de vida, como testemunho, contém material de pertença colectiva: memórias, vivências, tradições que dizem respeito a todo um grupo. A recolha deste tipo de entrevista não se resume à colecção e sistematização de textos autobiográficos. Cada história de vida encontra-se emersa num contexto sócio-histórico que tem de ser tomado em conta.

Os relatos orais captados não são unicamente uma visão pessoal acerca do passado ou do presente do entrevistado, mas também constituem testemunhos daquilo que nunca

ocorreu mas deveria ter acontecido, intersecção de planos ideais com planos reais. Mais do que tentar apreender a memória do narrador, a entrevista conduz a um esforço de compreensão de significados. O silêncio têm um significado oculto que não pode ser interpretado como mera distração, ou evitamento, mas como um recurso analógico de quem não pode ou não consegue expressar por palavras o que deve ser apreendido. Por tudo isso as narrações são complementadas com a consulta de outras fontes de informação, tanto escritas e de âmbito histórico, como igualmente orais, utilizando em simultâneo informação sincrónica e diacrónica.

A segunda questão levantada recaiu na escolha das interlocutoras. Quem deveria ser entrevistado? Se o factor linguístico poderia colocar barreiras à interacção, também existia o risco de *bias* ao escolher apenas mulheres que dominassem a língua portuguesa. A solução encontrada, não isenta de riscos, foi começar com algumas informantes, cujas relações de amizade vieram a desenvolver um tipo de *fictive kin* (Warren e Hacney, 2000), facilitando a entrada no terreno e preparando a necessária relação empática para a obtenção de uma entrevista biográfica.

A amostra obtida através de *bola de neve* procurou ir ao encontro de um universo feminino cujas redes de parentesco correspondessem a todas as situações possíveis. Desde díades relacionais de características parentais, ao cruzamento das redes de vizinhança e do associativismo, onde a amizade e a entreaajuda, mas também a hierarquia, desempenham papéis primordiais no universo das mulheres hindus sediadas na região de Lisboa.

Colocou-se de novo outra questão: como realizar uma amostra representativa? Partiu-se pois da constatação sociológica de que a amostra pode ser representativa a um nível analítico, donde a representação é obtida pelo efeito de saturação por repetitividade, processo esse que é constatado à medida que se aprofunda o objecto de pesquisa. A informação tende a repetir-se após um certo número de entrevistas, e a partir do momento em que a repetição é constante dá-se por concluída a amostra (Poirier e Clapier, 1995; Ghiglione e Matalon, 1995).

Através de *entrevista semiestruturada*, explorou-se o percurso migratório, residencial e relacional deste universo, observando as características, a composição do agregado familiar e a manutenção das redes de alianças, de entreaajuda e de amizade, bem como a evolução das relações de género face a estratégias de poder. Foram então recolhidas 27 histórias de vida de mulheres e 10 de homens. Nalguns casos, dada a proximidade de parentesco, as entrevistas decorriam na presença simultânea das entrevistadas, numa interacção onde a troca de experiências, as memórias, as confissões, se fazem na intimidade dos redutos femininos. Noutros casos preferiu-se a entrevista individual, mas em ambas as

circunstâncias as entrevistadas faziam percursos não lineares no seu discurso biográfico. Uma situação presente conduzia a fragmentos da memória que conduzia ao passado. Às vezes a um passado ainda mais distante, à história dos familiares, dos seus percursos migratórios e das suas estratégias adaptativas. As entrevistas a homens visaram essencialmente complementar aspectos do percurso migratório, no âmbito histórico, uma vez que foram eles quem, numa primeira fase, iniciou tal processo em direcção às ex-colónias portuguesas (Moçambique), e mesmo quando se dirigiram directamente para Portugal, fizeram-no quase sempre sós, reunindo a família numa fase posterior.

As relações sociais entre os elementos da *comunidade* hindu nem sempre são fáceis.¹ Tão-pouco as relações de parentesco. Estas mulheres nem sempre (quase nunca) querem revelar às outras mulheres da família, ou mesmo às vizinhas, aquilo que pensam, o que sentem ou sentiram, que fazem ou fizeram portas adentro. Se com as irmãs, mães, filhas e amigas a comunicação é fluente, feita de apoios mútuos, já com as sogras, noras e cunhadas se passa o inverso. Hierarquias e competição velada dificultam os contactos.

Outra dificuldade reside na imagem pública da mulher hindu. Ainda que estas mulheres também tenham curiosidade (e portanto vontade de participação) em saber porque os *baghlos* se querem intrometer na sua vida quotidiana, a sua disponibilidade comporta uma ameaça à intimidade de quem tem a obrigação social de exhibir uma face ideal e modelar.²

O recurso à entrevista permite estabelecer momentos de especial empatia através do contacto directo e frontal com a entrevistada. Sentadas lado a lado ou à frente das entrevistadas, captou-se não apenas o seu discurso, muitas vezes estereotipado, mas também as inflexões de voz que acompanhavam gestos furtivos e reveladores de pensamentos indizíveis, olhares que reflectiam sentimentos que não podiam ser expressos, mas só subtilmente compreendidos.

Mais do que simplesmente captar a voz do entrevistado, a entrevista tem a possibilidade de criar uma relação de cumplicidade que se adensa por meio de outras técnicas de pesquisa.

¹ O conceito de *comunidade* é neste trabalho o de “comunidade imaginada”, utilizando a acepção de Anderson (2005), no pressuposto de que se trata de uma realidade sem contornos fisicamente observáveis. As comunidades imaginadas são construídas simbolicamente, redes complexas de interações que ultrapassam a noção clássica e restritiva da comunidade (Redfield, 1947) como entidade autónoma, articulada no interior de um território, onde interactivam agrupamentos sociais de dimensão relativamente reduzida, destacando-se a homogeneidade social, o controlo e a solidariedade social acompanhados de um relacionamento próximo e directo dos seus habitantes. As comunidades urbanas como a deste trabalho são acima de tudo imaginadas porque os seus membros podem nunca se conhecer uns aos outros, mas “na mente de cada um existe a imagem da sua comunhão” (Anderson, 2005: 25).

² *Baghlos*: designação para a população *branca*.

Mas incorre-se nalguns perigos de enviesamento. Partindo da premissa que *o objecto sociológico fala*, o sociólogo deve estar consciente que a colecta de discursos, fictícios, forjados em contextos artificiais, não lhe permite por si só explicar o real. Como nos afirmam Bourdieu, Chamboredon e Passeron:

(...) Não basta que o sociólogo esteja à escuta dos sujeitos, faça a gravação fiel das informações e razões fornecidas por estes, para justificar a conduta destes (...) ao proceder desta forma, corre o risco de substituir pura e simplesmente suas próprias prenoções pelas prenoções dos que ele estuda (...) (1999: 50).

A narração das trajetórias de vida foi feita sob a forma de categorias que dividem o percurso de vida, e que por seu turno foram divididas em subcategorias, deixando margem para a expressão individual, tendo em conta diferenças na produção da resposta. As sequências narrativas denotaram um discurso predisposto à resposta socialmente adequada (Yow, 1994). Por esse motivo a triangulação metodológica revelou-se a estratégia mais conveniente (Burguess, 2001), combinando o método etnográfico, que na acepção de Moreira (2007) tende a confundir-se com a observação participante, com a entrevista. Dadas as características da população alvo, a observação participante pareceu reunir um conjunto de técnicas complementares, como refere Moreira (2007) ao citar Denzin:

Há uma curiosa mistura de técnicas de pesquisa na observação participante: entrevistam-se pessoas, analisam-se documentos, compilam-se estatísticas, recorre-se a informantes e realiza-se observação directa. Sendo assim, a observação participante será definida como uma estratégia de campo que combina simultaneamente a entrevista, a participação, a análise de documentos e a introspecção. (Denzin, 1970: 185-86)

Após a *batalha inicial* (Lahire, 2002) as mulheres confrontaram-se com tensão e indecisão, mescladas de suspeita e de temor da revelação pública, porque o investigador é um estranho que está ali a observar “de dentro para fora” o seu mundo (Fetterman, 1998; Denzin, 1997). Quando sossegadas pela liberdade de uma resposta anónima (Kvale, 1996) as narrativas tomavam por vezes contornos de desabafo, de expulsão de tensões reprimidas. Nesses casos surgiam pulsões e angústias, brotavam ódios e amarguras, qual trabalho psicanalítico para aquele que se dispõe a escutar mas não a julgar (Kaufmann, 1996; Bourdieu, 2003).

A utilização das entrevistas no decorrer do trabalho segue uma postura essencialmente ilustrativa (Demazière e Dubar, 1997), uma vez que o discurso dos entrevistados é utilizado de forma selectiva para elucidar aspectos considerados objectivos centrais da pesquisa. As migrações que estas mulheres e homens entrevistados realizaram no seu percurso de vida são focalizadas como momentos especiais, rupturas que reorientaram de forma profunda a estratégia de vida. Da mesma forma o divórcio, nalguns casos, ou o casamento noutros, constituíram importantes fases de modificação e transição na vida destas pessoas.

A heterogeneidade de casos de vida obtidos nas entrevistas, a interacção biunívoca entre investigador e informantes colocam em causa a velha problemática da subjectividade/objectividade, como a tentativa homogeneizante que muitas vezes se procura, nas pesquisas que envolvem minorias étnicas. Não só as biografias contêm aspectos bastante díspares, como as disposições de cada pessoa, porque contextuais e dependentes do capital social e mesmo cultural de cada uma, contêm um elevado grau de subjectividade, como ainda a relação que se vai construindo entre o investigador e informantes comporta modificações no comportamento e nas atitudes de ambos os intervenientes, influenciando muitas vezes na equação do problema de pesquisa.

Fetterman refere-se ao etnógrafo como aquele que é em simultâneo “um contador de histórias e um cientista” (1998: 2), porque a etnografia visa captar o ponto de vista do “nativo”, onde a observação participante apreende aspectos intimistas e quotidianos, onde a acção decorre sem palavras, num conjunto ordenado de expressões analógicas, sentimentos e acções que carecem de explicações para terceiros (Jorgensen, 1989). Finalmente, a opção metodológica seguida procura uma estratégia ilustrativa que, por um lado, segue de perto o método proposto por Demazière e Dubar (1997), valorizando os registos da entrevista, embora enquadrados num prévio quadro teórico. Mas, por outro lado, a utilização de uma estratégia analítica é feita por forma a que as categorias definidas não sejam mais uma tentativa de reificar a realidade, por aparentes necessidades lógicas de análise.

O trabalho encontra-se dividido em quatro partes que, por seu turno, se estruturam em capítulos. A primeira parte compreende uma reflexão teórica sobre os principais eixos em que a pesquisa repousa. A migração, especialmente a diáspora hindu, os debates sobre o género combinados com a problemática do poder. A abordagem decorre de um plano macro para o micro, enquadrando de forma crítica a problemática migratória hindu em Portugal. Neste capítulo discutem-se os modos de incorporação dos migrantes, referenciando particularmente os casos de assimilação e etnicização como modelos contrastantes referidos à

realidade portuguesa. Aprecia-se de forma comparativa e crítica as abordagens teóricas acerca do poder aplicadas ao género, e traça-se igualmente um estado da arte relativamente à abordagem académica sobre a problemática migratória, principalmente relativa às migrações indianas em Portugal, formulando um modelo teórico aplicado no decurso da análise. Esta primeira parte tem a função de enquadramento teórico, embora implique uma estratégia conceptual multifacetada, incluindo aspectos empíricos recolhidos no terreno, que se discutem de forma comparativa.

Na segunda parte desenvolve-se uma síntese do trajecto histórico e social da diáspora indiana, em especial a hindu dirigida para território português. Os primeiros capítulos dividem as diferentes fases e enquadramentos migratórios, os processos de inserção em Moçambique face à atitude discriminatória da administração portuguesa, as formas de evitamento e invisibilidade dos hindus, e os modos de autocentramento que levam mais tarde à criação de modelos de incorporação etnicizantes. Nos capítulos posteriores aborda-se a migração para Portugal após a independência da colónia e o protagonismo feminino nesse processo.

A terceira parte compreende uma análise empírica baseada em casos exemplares escolhidos pelas suas particularidades, exemplificando uma outra categoria de agência feminina que toma a forma de *contrapoder* através dos desvios ao modelo socializador preconizado para a mulher hindu. São enunciadas diferentes formas de margem social que se transformam do ponto de vista das sociabilidades em modelos de contravenção social, que tanto libertam psicologicamente e socialmente as mulheres neles classificadas, quando voltadas para a sociedade envolvente, portanto “para fora”, como exercem efeitos restritivos e punitivos na endogamia grupal.

A quarta parte, igualmente empírica, analisa algumas formas de estratégias femininas de obtenção de poder/autoridade ao longo do período colonial e pós-colonial, principalmente a influência na aliança matrimonial e no controlo dos casamentos “arranjados”, confrontando diferentes perspectivas segundo o grupo etário, o estado civil e a casta. Enquadra-se também a interacção feminina na manutenção da ordem social hindu em contexto migratório, o modo como a agência feminina desempenha um importante papel na manutenção de um modelo etnicizante hindu na realidade social portuguesa. Finalmente, equaciona-se a manutenção do modelo de autocentramento cultural, tomando como exemplo a crescente “profissionalização” feminina e o aumento da escolaridade.

Na conclusão realiza-se uma síntese interpretativa dos resultados empíricos e retiram-se algumas ilações quanto à agência feminina hindu, sobretudo ao nível das gerações luso-

indianas, em que a emergência de um revivalismo no campo religioso e cultural nessas gerações parece acompanhar igualmente uma crescente participação da mulher no mundo do trabalho, bem como o interesse na aquisição de maior nível educacional e participativo no domínio social e político do país.

PARTE I

ESTRATÉGIAS CONCEPTUAIS

1. DAS MIGRAÇÕES INTERNACIONAIS À CONSTRUÇÃO DA ETNICIDADE

1.1. Em torno dos conceitos

O conceito de migração é multifacetado e relativamente complexo, pois abarca um conjunto de factores estruturais, tanto restritivos como permissivos, tanto na origem como no destino, bem como motivações pessoais que determinam a agência dos intervenientes. Uma vez que o movimento migratório se encontra intimamente ligado com os movimentos demográficos e com os processos de transformação socioeconómica, tem recebido atenção multidisciplinar nas últimas décadas, em que as análises têm abordado a composição, causas e consequências da migrações, bem como as fontes e destino dos imigrantes, sistemas de redes e formas de integração.

Uma abordagem inicial acerca do fenómeno migratório surge num artigo de Ravenstain, em 1885, intitulado “As leis da migração”, apresentado no *Journal of Royal Statistical Society*, e cujas generalizações ainda mantêm validade científica.

As primeiras tipologias do fenómeno migratório, tal como a que foi apresentada por Petersen em 1958, partem do princípio de que a acção migratória segue um movimento unidireccional (origem-destino), embora uma década mais tarde, em 1966, Everett Lee, teorizando sobre o fenómeno, declare que este ocorre em ambos os sentidos, observando no âmbito internacional a existência de factores que interferem na acção migratória, constringendo-a ou possibilitando-a.

Lee define migração de forma muito genérica, assinalada como uma “mudança permanente ou semipermanente de residência” (1966: 49), mas onde a mudança não implica uma noção de distância. Nesse sentido, a mudança de residência poderia ser tomada como uma forma de migração de um lugar para outro, porque na sua acepção “(...) não importa quão pequeno ou longo, fácil ou difícil, cada acto migratório envolve uma origem, um destino e um conjunto de obstáculos intervenientes” (Lee, 1966: 49).

Distinguindo quatro importantes factores na decisão de emigrar (factores associados com a área de origem, factores associados com a região de destino, obstáculos intervenientes, factores pessoais), Lee entende o fenómeno migratório como um acto selectivo, onde cada momento migratório implica um conjunto interligado de factores que actuam tanto na origem como no destino, e que condicionam o tipo de migrante bem como as características da migração. Mas Lee observa igualmente o acto migratório como um rito de passagem, que tende a ocorrer durante uma fase do ciclo de vida:

Até certo ponto a migração é uma parte dos ritos de passagem. Dessa forma, as pessoas que entram para o mercado de trabalho ou se casam acabam por migrar das suas casas de origem, enquanto que as pessoas que se divorciam ou enviúvam também tendem a ir para mais longe. (1966: 57)

Efectivamente, os modelos explicativos do comportamento migratório funcionaram como tentativas preliminares de uma verdadeira síntese teórica, uma vez que em todos eles existem assunções específicas gerais que dizem respeito ao processo de mudança de residência. Por exemplo, Gale procurou encontrar alguma padronização na ordem implícita dos movimentos migratórios, através de “um diálogo entre as ideias que dizem respeito à forma e ao processo através do qual uma teoria explicativa fornece as regras para a estruturação da informação e para se fazerem inferências interpretativas” (1973: 270).

Já Nikolinakos observou o fenómeno migratório como fenómeno multifacetado, podendo ser analisado sob diferentes perspectivas, ou seja, ele é “(...) um movimento de população dentro de um país ou entre países; e é um fenómeno individual que afecta a vida de toda a família; mas também é um fenómeno de classe que envolve a proletarização de elevado número de indivíduos” (1975: 84). De acordo com o modelo explicativo de Gale, a mudança de residência é o resultado das decisões individuais, onde o padrão resultante da distribuição da população migrante é uma consequência directa das intenções e das acções dessas populações.

Na sua maioria os primeiros trabalhos sobre migrações procuravam explicar o movimento das populações rurais para as cidades, destacando-se nesse âmbito os trabalhos realizados pela Escola de Chicago (Redfield, 1989; Thomas e Znaniecki, 1927; Lewis, 1970), que vai liderar inúmeras pesquisas acerca do comportamento migratório. Seguindo de perto a ideia neoclássica, os migrantes são *tipos ideais* que têm um impacto positivo nos seus países de origem, pois levam para a sua terra natal inovações e conhecimentos que ajudam a quebrar o ciclo de tradicionalismo. As pesquisas desenvolveram-se em torno da ideia de comunidade, ideia essa que aliás ainda hoje se reflecte em muitos trabalhos (comunidades de imigrantes, comunidade cabo-verdiana, guineense, chinesa e outras), em que a tentativa de comunitarização e/ou e homogeneização dos migrantes em categorias espelha afinal a abordagem então utilizada (centramento sobre os indivíduos e sobre os espaços residenciais considerados como comunidades), como ilustra Kearney:

A unidade de análise é o indivíduo, cujos factores, tais como idade, género, estado civil, personalidade e situação económica, influem na decisão de migrar. Outra pesquisa associada diz respeito à forma como esses migrantes se adaptam, assimilam e ajustam – termos positivistas que reflectem a noção de progresso vitoriana (...) (1986: 333).

Actualmente a noção de comunidade esbate-se nos seus contornos físicos, e estende fronteiras para comunidades fictícias ou imaginadas, e é esse conceito de comunidade que vai ser aplicado à noção de comunidades étnicas e, finalmente, de etnicidade.

Até ao momento a literatura acerca do fenómeno migratório apresenta-se polarizada, fruto da controvérsia entre paradigmas teóricos e níveis de análise cujas posições teóricas despontam de contextos políticos, económicos e sociais de âmbito mundial. Na realidade ainda não existe uma teoria coerente das migrações internacionais, mas antes um conjunto fragmentado de abordagens, desenvolvidas no decurso das últimas décadas, de forma mais ou menos isolada (Massey *et alii*, 1993).

De facto, as grandes divergências que separam as teorias do comportamento migratório radicam nos níveis de análise em que se situam. Uma tendem a privilegiar a agência individual, enquanto outras apostam nos constrangimentos estruturais que cada agente enfrenta. Nesse sentido as explicações para o fenómeno migratório podem ser resumidas ao binómio motivação individual para migrar versus causalidade estrutural.

Um dos problemas é que a maioria das posições teóricas tendem a situar-se no nível macro e examinam essencialmente a forma como circunstâncias estruturais modelam a decisão e as acções dos actores individuais e das redes familiares, e como elas podem afectar as suas comunidades. Tanto sociólogos como antropólogos e economistas têm privilegiado esta perspectiva (minimizando na maioria dos casos as abordagens micro) para enquadrar o fenómeno migratório a nível internacional (Portes, 1999; Hollifield, 1998). As primeiras abordagens sobre as migrações internacionais emergem durante as décadas de 1950/60 como paradigmas dominantes da mudança cultural e económica e nascem de uma síntese dos modelos de mudança social baseados na economia neoclássica. São contudo explicações teóricas que reflectem o espírito eurocêntrico ocidental, assente na imagem do progresso civilizacional, muito à semelhança da visão unilinear da história do século XIX (Kearney, 1986).

Os modelos convencionais (Harris e Todaro, 1970; Petersen, 1958; Lee, 1966) explicam o comportamento migratório aplicando modelos de estabilidade, em vários níveis de análise, embora baseados na escolha racional do actor social. Como interpretação a-

histórica foi amplamente criticada pelos neomarxistas, cuja análise radica nos aspectos históricos, estando o comportamento migratório intimamente relacionado com o processo estrutural.

Por exemplo, as teorias baseadas no modelo de atracção-repulsão tendem a explicar a migração laboral como um produto da pobreza e do subdesenvolvimento de certos países, que originam factores de repulsão de diversa ordem: económicos, sociais e políticos; enquanto que os países receptores exercem atracção devido a factores cujas vantagens são percebidas pelos emigrantes como variáveis causais, que determinam o volume e a direcção do fluxo migratório em direcção ao países mais avançados (Portes, 1999).

O modelo de atracção-repulsão apresenta uma perspectiva algo darwinista da migração, uma vez que se baseia num processo de selecção onde os mais *aptos* responderiam de forma positiva aos obstáculos, originando desse modo uma selecção positiva, mas obrigando os menos aptos a desistir.

Portes (1999) apresenta algumas críticas a este modelo: a sua incapacidade para explicar por que motivo os movimentos unidireccionais (de países pobres para países ricos) não sucedem de forma idêntica em todos os países considerados menos desenvolvidos. E por que razão o fluxo migratório se apresenta desigual de região para região, dentro de um mesmo país. As razões desse insucesso são apontadas pela falta de integração das determinantes macroestruturais relativamente às causas microestruturais.

Por exemplo, na Índia existem estados considerados de “tradição” migratória, tanto de migração interna como internacional. O Gujarate é um estado indiano onde a percentagem de emigrantes é especialmente elevada, quase a par com Kerala, no sul do subcontinente. Em contrapartida existem estados onde a emigração é quase inexistente, como por exemplo o Maharastra. O que sucede é que na prática estas teorias não conseguiram explicar as duas principais diferenças que determinam a origem das migrações: as diferenças entre as colectividades, quer no volume, quer na direcção do fluxo migratório, bem como as diferentes propensões entre os indivíduos dentro de um mesmo país e dentro de uma mesma região (Portes, 1999: 156).

Ao apresentar as migrações como produtos da escolha racional, sobretudo uma escolha radicada em termos económicos, estes modelos ignoraram os constrangimentos que rodeiam a escolha dos actores, bem como os constrangimentos de ordem estrutural, por exemplo a história colonial e outras formas de dominação. Efectivamente, as migrações internacionais que têm vindo a ocorrer durante o último século estão intimamente relacionadas com o processo de colonização e descolonização. Nesta perspectiva, os países de emigração exibem

características muito próximas, isto é, quase todos estiveram nalgum momento da sua história formal ou informalmente dependentes dos poderes coloniais.³ E se durante o período colonial existiam fluxos controlados de emigrantes que se deslocavam no espaço colonial de certas potências económicas, no período pós-colonial os fluxos provêm especialmente das ex-colónias.

Mas esse efeito em sentido retroactivo não pode ser simplesmente generalizado. Após o processo de descolonização das colónias portuguesas em África, Portugal recebeu uma cota elevada de migrantes provindos das ex-colónias, mas também começa a receber um contingente de indivíduos provindos do Paquistão e mais recentemente do Bangladesh, regiões onde Portugal nunca exerceu qualquer influência. De qualquer forma a população indiana que se dirige a Portugal na década de 1975-1985 é principalmente oriunda da Índia Portuguesa (Goa, Damão e Diu), embora fizessem parte desse contingente de indianos de nacionalidade portuguesa muitas famílias provenientes do Gujarat que residiam em Moçambique havia muitas décadas.

A estrutura económica dos países de emigração bem como o seu desenvolvimento económico dependeram em larga escala da relação com as potências colonizadoras, e a sua estrutura de classes encontra-se igualmente afectada por essa relação. A migração operada por países ex-colonizados no pós-guerra parece ocorrer devido a determinados factores que os fragilizam internamente: economia dependente, com fraca industrialização, principais produtores de matérias-primas, elevados índices de desemprego.

Com a expansão capitalista da Europa Ocidental novas divisões de trabalho ocorreram entre países emigrantes e imigrantes. No sul da Europa, em especial na Grécia, Itália, Portugal e Espanha, com crescimento demográfico negativo, ocorreu, por um lado, uma industrialização dependente e, por outro, uma emigração recorrente. Esse fenómeno teve como consequência um défice de mão-de-obra que foi solucionado com a importação de imigrantes provenientes de países mais dependentes, sobretudo das ex-colónias. Nesta perspectiva, tal como refere Nikolinakos, a emigração pode ter uma função estabilizadora tanto para os países emissores como receptores. Isto é, através da emigração os governos “exportam o potencial de distúrbio social que emerge do desemprego, das condicionantes dos regimes e do próprio sistema capitalista” (Nikolinakos, 1975: 11).

Na sua visão marxista de longo prazo Nikolinakos prevê uma estabilização, tanto na migração permanente como temporária. Porque no caso da emigração permanente “o

³ Não se colocando neste ponto a hipótese de países que foram e ainda são sujeitos a processos migratórios intensos por motivos de guerra civil ou invasão.

sistema livra-se dos desempregados” e no segundo caso os imigrantes assimilam as normas e estilos de vida do país de imigração “adoptando o estilo de vida da classe trabalhadora nativa” quando regressam ao país de origem.⁴

Outros modelos explicativos, de base marxista, tenderam a enfatizar o papel dos modos de produção, neste caso aplicando uma explicação macro em oposição à escolha individual. Castles e Kosack (1973) observaram os emigrantes como subproletários que surgem devido ao desenvolvimento acelerado do sistema capitalista, constituindo uma força de trabalho de reserva sujeita ao poder do capital. A questão é que a abordagem marxista, pelo seu carácter reducionista, retira qualquer agência ao actor social e reduz o migrante à categoria de força de trabalho num mercado global. Este tipo de abordagem não consegue explicar de que modo são tomadas as decisões no interior da unidade económica, isto é como funcionam as redes formais ou informais que alimentam o processo migratório. De facto, a forma como os imigrantes se integraram nos países de destino, as práticas de discriminação ou de racismo não são contempladas no modelo marxista, nem podem ser explicadas por modelos economicistas das migrações.

Até ao final da década de 1970 as pesquisas sobre migrações, tanto no âmbito sociológico como antropológico, foram contextualizados dentro de modelos gerais de abordagem que se bipolarizaram, como refere Kearney, essencialmente em dois níveis de análise:

Se a teoria da modernização é essencialmente individualista, psicológica, microeconómica e a-histórica, a teoria da dependência económica teoriza relações e processos macroeconómicos ao nível nacional e internacional. (1986: 338)

A teoria da dependência radica numa ideia de presença ubíqua do capitalismo mundial, donde que o processo de subdesenvolvimento e consequente movimento migratório seria um fenómeno resultante das colonizações. Por outro lado, a perspectiva micro, de carácter historicista, debruça-se sobre o indivíduo, sobre a sua vontade individual como agente social, sem contudo procurar explicar a forma como as estruturas sociais podem afectar o seu comportamento (influenciando-o ou constringendo-o).

⁴ Um dos problemas da abordagem marxista é que se socorre do uso de um conjunto de chavões de carácter economicista: proletariado, relações de classe, capitalismo como força oligárquica; e tende a reificar as estruturas sociais, dotando-as de movimento teleológico. Por outro lado, não toma em linha de conta os processos migratórios assentes numa outra lógica que não a migração laboral.

A teoria da modernização foi centrada no desenvolvimento do urbanismo. Assumindo o postulado dualista da distinção rural/urbano, fez corresponder esse pólo a outro, muito em voga: modernidade versus tradição. Semelhante binómio procurou explicar o processo migratório de nível tanto nacional como internacional com base numa lógica de fluxo de migrantes das regiões ou países menos desenvolvidos para regiões ou países mais desenvolvidos. Um dos maiores problemas do modelo é que nunca apresentou critérios formais que possam determinar a tomada de decisão por parte do agente social.

Uma das mais antigas teorias macro das migrações internacionais foi desenvolvida para explicar as migrações laborais no processo de desenvolvimento económico (Harris e Todaro, 1970). As migrações internacionais são causadas pelas diferenças regionais na oferta e na procura de trabalho. Na prática, um diferencial entre um país de baixo salário para um país de elevado salário. Nos países emigrantes a procura de trabalho decresce aumentando o salário, enquanto nos países imigrantes a procura de trabalho cresce e o salário cai, resultando numa espécie de equilíbrio económico internacional.

Correspondendo à teoria macroeconómica foi desenvolvido um modelo microeconómico da escolha individual (Harris e Todaro, 1970; Massey *et alii*, 1993). Neste modelo os actores sociais decidem migrar tendo em conta um cálculo de custos/benefícios relativamente aos resultados monetários. A migração internacional é, neste âmbito, concebida como uma forma de investimento de capital humano. Os indivíduos esperam obter vantagens materiais da sua decisão, mas também têm em conta diversos constrangimentos, que podem ser de ordem material (custos de viagem, de alojamento, de aprendizagem de novas técnicas, formação profissional), bem como custos psicológicos (adaptação a um novo contexto, aprendizagem de uma nova língua, de outra cultura) (Bach e Schraml, 1982; Cohen, 1996a e b).

Numa linha de pensamento semelhante, desenvolvida por Piore (1979), as migrações internacionais são causadas por uma permanente procura de mão-de-obra imigrante por parte das sociedades desenvolvidas. As migração não estão relacionadas com factores de atracção (necessidade crónica de trabalhadores estrangeiros) ou por forças de repulsão (baixos salários, elevado desemprego), mas antes por outros factores inerentes às sociedades industrializadas.

Piore defende que os salários reflectem muito mais do que apenas condições de melhoria económica. São corolários de prestígio, estatuto e posição social inerentes à ocupação desempenhada. Porém este factor, apesar de se encontrar relacionado com o salário, exerce um poderoso efeito sobre uma variedade informal de expectativas, bem

como uma variedade formal de mecanismos institucionais que levam a que os salários correspondam às hierarquias de prestígio e de estatuto que os actores sociais perseguem. Se as hierarquias ocupacionais são um factor importante para a motivação dos trabalhadores, pois as pessoas não trabalham apenas pelo rendimento que auferem mas também pela acumulação de estatuto, os imigrantes estão na base da hierarquia, donde que a sua motivação consiste unicamente no rendimento, pelo menos no início da carreira migratória.

Os trabalhadores com maior grau de especialização são vistos como capital humano pelas empresas, que investem neles educação e especialização, enquanto que os trabalhadores pouco especializados possuem fraca força associativa e auferem salários baixos, com elevadas margens de insegurança. Os trabalhos pouco especializados e mal pagos não atraem os naturais do país de acolhimento, que por um processo de estigmatização passam ter relutância em aceitar esses empregos, reforçando mais a procura de imigrantes (no entanto o estigma do *emprego de imigrante* é bastante variável consoante a estrutura económica e social de cada país).

Por exemplo, em África, os *coolis* indianos desempenharam ofícios como construtores de caminhos-de-ferro, de portos, na construção civil e fábricas, enquanto os naturais africanos desempenharam, numa primeira fase, tarefas na agricultura, nas minas e no serviço doméstico. Com o decorrer do tempo alguns indianos passaram a exercer um tipo de comércio que não era comum entre os colonos brancos, gerando um nicho de mercado étnico, cujas repercussões são discutidas no capítulo seguinte (Shrestha, 1987).

A abordagem historicista, por seu turno, veio deslocar a visão binária do modelo atracção-repulsão, característico dos modelos de equilíbrio, para a interligação dos processos migratórios com os processos sociais de maior amplitude. A influência do pensamento marxista e da teoria da dependência desenvolvida por Gunder Frank (1967), bem como da teoria do sistema-mundo de Wallerstein (1974), condicionou a abordagem historicista, restringindo os migrantes a entidades sociais de fraca capacidade de acção. No entanto, na opinião de Bach, os migrantes “são agentes de transformação social que transportam em si as qualificações laborais necessárias para satisfazerem as exigências das regras gerais da acumulação capitalista” (Bach e Schraml, 1982: 324).

Este tipo de abordagem teórica defende duas variedades de relações sociais que afectam a migração, ambas de carácter abstracto e de tipo ideal: relações sociais pré-capitalistas equacionadas com a não existência de racionalidade de mercado, e relações sociais situadas no âmbito de economias capitalistas, dominadas pelos princípios do

mercado. É suposto que a penetração do capitalismo em áreas não capitalistas tenha gerado novas necessidades e dependências, formando igualmente novas formas de trabalho assalariado. Nesse processo os indivíduos dependentes de salários tendem a exercer influência na expansão do mercado bem como no volume e taxa de migração. Consequentemente o aumento do fluxo migratório varia em função do desenvolvimento do capitalismo nesses países.

O crescimento do movimento migratório pode ser considerado um processo de causalidade cumulativa (Massey, 1990b; Massey *et alii*, 1993; Myrdal, 1975). O processo é cumulativo, na medida em que cada acto migratório altera o contexto social no qual as decisões migratórias são feitas. Portanto a pressão ou motivação para emigrar decorre do reconhecimento pelas unidades familiares da sua própria situação, ainda que de forma geral os primeiros emigrantes não pertençam ao escalão mais baixo da sociedade, situando-se antes numa escala económica intermédia na comunidade local (Stark, 1984b; Stark e Bloom, 1985; Stark e Taylor, 1991).

Mas essa consciência só emerge após as primeiras migrações, e sobretudo após as primeiras remessas terem feito a diferença relativamente aos outros membros da comunidade. Uma vez iniciadas as migrações o indivíduo começa a alterar a sua percepção face ao mundo que o rodeia, modificando o seu modo de vida, hábitos, valores e motivações. E embora de início pareça existir apenas a motivação do aforro, com a passagem do tempo e com o aumento das vagas migratórias os migrantes começam a adquirir um forte sentido de mobilidade espacial e uma apetência por novos produtos que não encontram na terra natal. A migração pode então tonar-se para os jovens um rito de passagem e os novos valores trazidos pelos emigrantes espalham-se na região de origem alterando também as populações que não emigram (fenómeno de aculturação).

No entanto o fenómeno migratório levanta algumas questões que vão interligar as abordagens macro com as meso e micro: por que motivo apenas alguns indivíduos apresentam interesse e exibem motivação para emigrar? Ou ainda, se as forças de atracção são tão importantes em certos países receptores (por exemplo, os países ex-coloniais), porque é que só um pequeno número de indivíduos emigra?

A emigração nunca foi de forma alguma um fenómeno que afecte drasticamente a população de um país (embora possa afectar seriamente uma região). Lomnitz (1977), interligando os níveis macro e micro, depreende que a vontade individual de emigrar se interrelaciona com as condições institucionais, enquanto Portes chama a atenção para que “ao contrário da asserção de que o trabalho migrante é basicamente um produto de

decisões económicas governadas pela lei da oferta e da procura, o fenómeno é principalmente de natureza social” (Portes e Böröcz, 1989: 612). A motivação para emigrar não parece pois determinada pela ponderação dos custos/benefícios encontrados no país receptor mas antes pelo contacto prévio entre as sociedades envolvidas.

Não foi um acaso que a migração indiana para a África Oriental fosse maioritariamente da região do Gujarat. Uma história de quase 500 anos de contactos levaram à preferência por aquela região de África, contrastando com a sua quase ausência na África Ocidental.

Nesse sentido Portes refere que, de forma geral, as nações mais fortes intervêm nas instituições das nações mais fracas (ou ex-coloniais) de forma que o fluxo regular de trabalho migrante não seja mais do que uma consequência directa dessa relação de interesses (Portes e Böröcz, 1989: 608). As migrações internacionais são um fenómeno recente na história da humanidade. Produto, quer queiramos quer não, dos processos de descolonização que ocorreram no pós-guerra, e posteriormente de revoluções, de lutas pelo poder político e de guerras civis que vieram a abranger países que nunca viveram processos de colonização.

1.2. Redes e transnacionalismo

Nos anos mais recentes o desenvolvimento da abordagem micro (Stark, 1984a e b; Stark e Bloom, 1985; Massey *et alii*, 1993) passou a tomar em consideração não os actores isolados mas as unidades familiares. Neste caso, os indivíduos actuam colectivamente, não apenas para maximizar o rendimento esperado, mas também para minimizar os riscos, evitando constrangimentos que derivam de quebras do mercado. A forma de reconceptualização do processo migratório tem sido feita pela introdução do conceito de rede social, da família às inter-relações entre co-étnicos (Portes, 1981; Fawcett, 1989).⁵

Ao longo do processo cumulativo teórico neste domínio verificou-se que a tomada de decisão do acto migratório é muito mais de ordem colectiva, efectuada principalmente no âmbito da família ou de um grupo de proximidade, e não uma decisão de carácter estritamente individual (Kearney, 1986; Gale, 1973).

⁵ Embora já em 1975 Choldin houvesse referido a importância da rede de parentesco no processo migratório.

Esta perspectiva trouxe uma outra visão sobre a migração, uma vez que relaciona a actividade dos migrantes com os não migrantes, surgindo a ideia de transnacionalismo. “Transnacional” significa cruzar fronteiras, e o termo transnacionalismo tornou-se comum nas relações internacionais, sobretudo com o crescimento das organizações internacionais. Para Schiller e Basch o transnacionalismo é um processo pelo qual os migrantes constroem espaços sociais que ligam o país de origem ao de destino, sendo por isso chamados de transmigrantes. O transmigrante mantém múltiplas relações: familiares, económicas, sociais, religiosas, organizacionais e políticas que atravessam as fronteiras de ambos os países:

(...) migrantes transnacionais chegam ao seu novo país de residência com determinadas práticas e conceitos construídos no país natal. Pertencem a um conjunto de população mais ou menos politizada e encontram-se filiados em classes particulares. Tomam parte em actividades complexas, cruzando fronteiras nacionais que criam, moldam e potencialmente transformam as suas identidades (...) (Schiller e Basch, 1992: 4).

O conceito de transnacionalismo veio também operar uma crítica aos modelos bipolares das migrações, definindo o fenómeno como um processo onde os migrantes actuam em campos sociais que transgridem as fronteiras geográficas, políticas e culturais (Hannerz, 1992; Margolis, 1995; Brettel, 2000). Trata-se de um construto teórico que abarca a vida migratória, a identidade e os movimentos da população que através dos meios recentes de comunicação encurtam a distância entre as duas sociedades.

O transnacionalismo emerge da tomada de consciência dos migrantes quanto à possibilidade de manutenção dos seus laços, tornando “sociedade de origem e sociedade de acolhimento uma única arena de acção social” (Margolis, 1995: 29).

No actual momento histórico, devido aos movimentos de população que permanentemente cruzam fronteiras, pode ser difícil categorizar o migrante na sua forma clássica. Isto é, migrante permanente, temporário, de retorno, etc. O movimento migratório é hoje de circulação, dir-se-ia o ressurgimento de um novo tipo de nomadismo.

O estudo empírico dos indianos hindus em Portugal parece revelar uma certa tendência para um (semi)permanente estado ambulatório. Famílias que se reúnem após alguns anos de separação da unidade familiar em lugares distintos, mas que colocam a possibilidade de voltar a emigrar. Algumas famílias protagonistas de várias migrações residem em Portugal, que funciona como plataforma giratória. Aqui habitam os membros da família extensa, agora reunida, de onde alguns elementos mais novos partem

temporariamente para outros países europeus, enquanto elementos mais velhos rumam ao país de origem (por curtos períodos de tempo). São imigrantes temporários em países comunitários, imigrantes que se fixaram em território português, emigrantes na Índia e migrantes transnacionais numa óptica macro.

Os primeiros migrantes foram transmigrantes (Schiller e Basch, 1992) que permaneceram em contacto com o seu país de origem. Participaram, em certa medida, dos movimentos sociais que eclodiram nos locais onde residiam e mantinham-se informados das alterações políticas do seu país de origem, como o movimento de libertação e de independência. No entanto existe uma diferença de grau entre os primeiros transmigrantes e os actuais. Os primeiros migrantes indianos encontravam fortes constrangimentos na sua interacção com a Índia, devido principalmente às dificuldades na comunicação e à distância física. As viagens eram ainda bastante dispendiosas e demoradas (efectuadas por via marítima), pelo que a necessidade de manutenção de contactos incentivava a criação de uma rede transnacional por onde circulavam as informações. Rede essa que se adensava com a emigração de um número cada vez maior de membros da mesma família, de elementos pertencentes à mesma aldeia ou núcleo de conhecimentos, e finalmente com a circulação de esposas. Cada indivíduo que viajava até à Índia era o porta-voz da informação e muitas vezes de capitais de todo um grupo de migrantes, familiares e co-étnicos de uma mesma região, transportando igualmente em sentido inverso bens e informações.

A rede constituída ao longo de décadas mantém-se no presente mas com menor importância ao nível do transporte da informação, devido ao desenvolvimento dos média (canal indiano, venda de jornais e revistas) na Europa, associado ao aumento exponencial dos meios de transporte e às transferências de capital por meios tecnológicos (internet). Também o processo de mundialização da cultura facilitou a circulação de produtos alimentares e de vestuário, contrastando com os obstáculos à manutenção da cultura que ocorriam num passado ainda não muito distante.

Realmente o transnacionalismo é um movimento populacional que faz parte da tendência geral do processo de globalização, “centrado em dois ou mais espaços nacionais” (Anthias, 2000: 22), mas não se pode excluir que este se tivesse iniciado anteriormente àquilo a que hoje se chama processo de globalização.

Cada migrante transnacional também é incorporado nas relações de classe que ocorrem tanto no seu país como no país de acolhimento. O contexto político e cultural impõe disciplinas aos recém-chegados que desenvolvem auto-identificações de acordo com categorias mais amplas de identificação classista ou, neste caso, de casta. Esta

situação leva a questionar a problemática da assimilação e do pluralismo étnico. Pois enquanto a problemática da assimilação postula o potencial desaparecimento da população migrante no interior do novo meio societário, o pluralismo étnico coloca a questão da reprodução da cultura étnica. Na opinião de Anthias, se tomarmos os migrantes actuais como transnacionais, então nenhuma das anteriores abordagens acerca do processo migratório estaria adequada porque todas “(...) as redes migrantes envolvem material social, simbólico e laços entre as terras de origem, de destino e as relações entre destinos” (2000, 22).

A importância do transnacionalismo funda-se sobretudo na lufada de ar fresco que trouxe para a representação e incorporação dos imigrantes, na desterritorialização e, mesmo, na possível desintegração do conceito de estado-nação (Appadurai, 1996; Gupta e Ferguson, 1992; Hannerz, 1992; Bash *et alii*, 2000). Mas o desenvolvimento do conceito de transnacionalismo também acompanhou o crescimento da teoria das redes aplicada às migrações internacionais, cuja posição teórica sustém actualmente a teoria migratória. As redes são “construídas pelo movimento e contacto entre as pessoas através do espaço que constitui o núcleo do microcosmos que sustém a migração ao longo do tempo” (Portes e Böröcz, 1989: 612).

A teoria das redes assenta nas ligações interpessoais entre os migrantes e os não migrantes que se encontram tanto na área de destino como de origem. As ligações são de ordem pessoal: parentesco, amizade, co-étnica. Essa rede aumenta a tendência para o movimento internacional porque baixa os custos e os riscos do movimento e aumenta as expectativas de retorno. Por outro lado, as redes constituem uma forma de capital social em que os indivíduos podem adquirir acesso ao emprego no estrangeiro. A importância da rede social na migração é expressa por Portes da seguinte forma:

As redes ligam os indivíduos e grupos repartidos por locais diferentes, maximizando as suas oportunidades económicas através de deslocamentos múltiplos. A migração laboral é um mecanismo pelo qual os trabalhadores individuais e as suas famílias se adaptam às oportunidades distribuídas espacialmente de forma assimétrica. Dessa forma, as migrações desempenham uma dupla função: para o capital são uma fonte de mão-de-obra abundante e mais barata; para os migrantes são um meio de sobrevivência e um veículo de integração social e de mobilidade económica. (Portes e Böröcz, 1989: 614)

Esta teoria apresenta duas importantes dimensões. Em primeiro lugar, a existência da rede permite reduzir os custos inerentes ao processo migratório, isto é, a partir da segunda geração de imigrantes fixados num mesmo local, torna-se mais facilitada a adaptação das novas vagas migratórias (o que, de resto, se verificou no processo migratório da população indiana). Os seus custos diminuem porque vão ter amigos e familiares que geram uma estrutura em forma de teia.

Os migrantes ficam inevitavelmente ligados aos que não migram, mas ficam igualmente dependentes de relações de obrigação, de prestações e contraprestações para com os que estão fixados.

As redes são também extremamente atractivas como estratégia de diversificação do risco, uma vez que quando uma rede migrante já se encontra bem alicerçada pode facilitar emprego, habitação, ajuda na abertura de negócios para outros indivíduos. Trata-se de uma conceptualização das migrações como processo de difusão auto-sustentado, cuja teoria dinâmica aceita a visão da migração internacional como uma decisão individual ou de família, mas acrescenta que o acto de migrar altera o contexto no qual se dará a futura migração, potenciando a capacidade com que os próximos migrantes vão decidir migrar. A análise da rede funda-se nas teorias dos sistemas sociais, e o seu papel baseia-se nos laços primários de parentesco e nas relações face a face que decorrem das interacções nos grupos de amizade e da rede de vizinhança.

A assunção de que as migrações ocorrem dentro de um sistema em rede, numa cadeia de relações causais entre indivíduos com laços de proximidade, prevê que o migrante seja motivado em primeiro lugar pelo trabalho e pelo rendimento que pode obter, mas vai escolher o destino da migração em função de amigos ou da família. A cadeia migratória é fluida e facilitadora, tornando-se numa abordagem complementar que não se opõe às anteriores perspectivas economicistas, onde o destino é traçado em função do custo-benefício. Apresenta diferenças em relação às teorias baseadas na escolha racional e nos modelos de tomada de decisão, pois a abordagem do transnacionalismo baseada na rede social altera a unidade de análise, passando do indivíduo migrante para a unidade doméstica, como nos refere Hollifield:

(...) O esforço para combinar perspectivas de análise macro e micro, através do filtro doméstico, traz de volta para o centro da análise o migrante enquanto decisor, mas também reintroduz variáveis sociais e culturais que devem ser tomadas em linha de conta e cojugadas com as variáveis económicas. (Brettell e Hollifield, 2000: 107)

As redes sociais e as unidades domésticas mediam as mudanças macroestruturais, facilitando a resposta migratória a essas mudanças e perpetuando a migração como processo social auto-sustentado. As unidades familiares actuam controlando os riscos relativos ao bem-estar económico dos seus membros, diversificando a alocação dos recursos familiares. Mas também contabilizam os rendimentos, tanto dos membros que permanecem no país de origem, como dos que se deslocam para fora. Quando surgem situações de desemprego no mercado interno, os rendimentos auferidos pelos emigrantes podem constituir temporariamente um recurso. A abordagem baseada na unidade familiar apresenta algumas vantagens relativamente às teorias neoclássicas, em pelo menos três aspectos:

- as unidades familiares ou outras unidades de produção são as unidades de análise mais apropriadas para a pesquisa sobre migrações;
- a diferença salarial não é a única condição para a ocorrência de migrações internacionais; as famílias podem desenvolver outros incentivos para diversificar os riscos;
- as migrações internacionais e a empregabilidade local não são mutuamente exclusivas; as famílias integram, na maioria dos casos, as duas situações, diversificando as fontes de rendimento espacialmente diferenciadas.

Um dos casos exemplares encontrados no decorrer da pesquisa empírica reflecte a proposição anterior. Trata-se de um casal originário de Diu, estabelecido em Portugal desde a década de 1980. Provindo de um meio familiar com experiência comercial, abriram um pequeno estabelecimento numa área limítrofe de Lisboa. Quando o negócio estabilizou e começou a prosperar, o marido entregou a direcção do estabelecimento à esposa e decidiu abrir outro negócio paralelo, na sua cidade natal, em Diu, como estratégia de obtenção de rendimentos diferenciados. Toda a família tem nacionalidade portuguesa e neste quadro o elemento masculino da família inicia uma migração temporária, numa situação de retorno provisório. Este indivíduo não pretende o estabelecimento definitivo em Diu, nem a família quer regressar, mas antes quer manter uma exploração comercial por um período de 6/7 anos, findos os quais realiza o trespasse do estabelecimento, obtendo uma mais-valia que considera em termos de custos/benefícios financeiramente compensadora da sua migração.

Igualmente noutros casos foram observadas estratégias de (trans)migração temporária, apoiadas pelas redes de parentesco, com objectivos negociais, em que a estabilidade económica dos parentes que ficam no país de origem fica garantida através das remessas dos parentes emigrados.

As expectativas das famílias podem não ser idênticas, variando em função da localização das unidades familiares relativamente aos centros de distribuição de rendimentos, e variando em função das comunidades que têm também diferentes distribuições de rendimentos, porém admite-se, tal como Massey e España (1987) no seu trabalho sobre comunidades mexicanas, que a decisão de migrar deriva da experiência da família ao longo do tempo. Esse fenómeno ocorreu entre a população indiana que migrou para as colónias portuguesas de África Oriental e para as colónias inglesas.

Relatos de algumas famílias referem uma longa experiência migratória no interior das patrilinhagens, cuja destino migratório era determinado pelo conhecimento acumulado dos indivíduos que regressavam. Também eram geradas estratégias de regresso, propiciando a integração do familiar, nomeadamente através redes comerciais solidárias entre famílias.

As microestruturas permitem sustentar as migrações porque não apenas possibilitam a sobrevivência económica dos recém-chegados como desenvolvem circuitos económicos mais amplos (Werbner: 1990). Mas as redes sociais geradas nas correntes migratórias também trazem indivíduos que não participam directamente no mundo laboral: esposas, filhos, pais idosos. O que acontece é que mesmo que essa população possa permanecer inactiva durante algum tempo, irá progressivamente entrar no mercado de trabalho: com o crescimento e educação dos filhos; pela necessidade ou estabilização da unidade familiar que permite que surjam oportunidades de trabalho para as mulheres, ou pequenas tarefas para parentes mais idosos.

O caso de Hires é exemplar. Imigrou para Portugal na década de 1980, numa tentativa de “apalpar terreno” e sair de Moçambique definitivamente. A conjuntura económica favorável permitiu-lhe um contrato na Carris em Lisboa. Pouco tempo depois consegue trazer os pais, irmãos e irmãs solteiros, irmãs casadas e respectivos maridos. A família de Hires integrou-se no tecido social local, obtendo emprego ou estabelecendo-se por conta própria em pequenos negócios de bairro onde as mulheres participam. Alguns anos mais tarde Hires vai a Moçambique buscar noiva, que traz para Portugal. Observando o costume hindu, a esposa permaneceu alguns anos como dona de casa cuidando das crianças que entretanto nasceram. Surge depois a oportunidade de colocar a esposa a gerir um pequeno negócio de bairro (uma mercearia), acumulando o rendimento da loja com o

seu ordenado. Como forma de poupança salarial, Amita (esposa de Hireh) empregou uma cunhada e um cunhado, transformando o negócio numa pequena empresa familiar. Este tipo de situação leva a sustentar a tese de que a rede social providencia capital social, e nesse sentido o trabalho de Werbner sobre os processos de distribuição e crédito entre os imigrantes paquistaneses que formam aos poucos cadeias empresariais é disso exemplo:

O estilo de vida é caracterizado por uma intensa interacção entre a vizinhança, amigos e familiares, acompanhada por um fluxo de prestações cerimoniais e participações regulares nos rituais domésticos. Consequentemente está associado ao domínio das redes femininas. (Werbner, 1990: 43)

No entanto a migração actual apresenta um carácter muito mais institucionalizado que no passado, ligada a agências e organizações que operam no negócio das migrações internacionais. Massey *et alii* (1993) sustentam que o crescimento do controlo das fronteiras por parte dos países receptores gerou um nicho de mercado para determinadas organizações, que facilitam a imigração clandestina. A situação tem dado origem ao surgimento de outras instituições de apoio à migração, concluindo-se que todo este processo ultrapassa completamente os modelos de tomada de decisão de nível micro.

Uma vez iniciada a migração internacional, redes de instituições privadas e organizações voluntárias surgem para satisfazer a procura criada entre o enorme número de indivíduos que procuram entrar nos países de imigração e o número limitado de entradas permitidas por esses países.

As barreiras à imigração impostas pelos países receptores têm gerado um lucrativo nicho para determinadas empresas e mesmo instituições, que se dedicam a promover o movimento internacional de migrantes. Uma vez que assenta em formas subterrâneas de exploração da imigração ilegal, esse mercado é palco de situações de exploração e vitimização cujo controlo não tem revelado a eficácia pretendida, e que as organizações voluntárias de ajuda humanitária procuram debelar, promovendo a informação sobre direitos, tratando de documentos de legalização, etc.

Em síntese, pode dizer-se que as migrações internacionais se encontram no presente dominadas por dois tipos de redes com características muito diferentes: redes informais desenvolvidas pelas microestruturas de base familiar ou de interconhecimento, e redes institucionalizadas que promovem ou travam o movimento migratório.

1.3. Modos de incorporação: assimilação e etnicidade

A problemática da integração dos imigrantes inicia-se na Escola de Chicago e até aos anos 60 do século passado o paradigma dominante é a teoria assimilacionista derivada do paradigma funcionalista em sociologia, aplicado às minorias. A assimilação é então entendida “como o resultado das eventuais discordâncias, conflitos e fusões acidentais de pessoas e culturas resultantes das migrações” (Heisler, 2000: 77). De forma ainda mais pragmática, para Portes:

A fixação numa cultura dominante, a tónica na construção de consenso e a suposição de uma sequência básica e padronizada de adaptação constituem os elementos centrais da teoria da assimilação. (1999: 41)

Trata-se de uma visão unilinear do processo adaptativo, que parte do princípio de que existe um desequilíbrio social gerado por um contraste de valores culturais. A resolução desse impasse depende da absorção cultural e social feita pelos que chegam. A assimilação prossegue em estágios e a velocidade com que ocorre depende de factores tais como a raça, a língua e a religião, cujo processo, uma vez iniciado é irreversível.⁶

⁶ A questão da assimilação prendeu-se directamente com a problemática da raça, por esta ser considerada o elemento central que determinaria a língua e a religião. Durante muitos séculos o termo raça serviu para designar linhagem ou filiação familiar (observando-se, por exemplo na Bíblia, frases tais como “a raça de David”). Com o decorrer dos séculos a designação restrita de raça aplicada à linhagem passa a uma denominação mais ampla, referindo-se a grandes grupos humanos com determinados traços físicos comuns. Durante o século XVIII, Carl Von Linné (Lineu) inicia a classificação racial humana, estabelecendo uma relação intrínseca entre as características biológicas e as qualidades morais, psicológicas e culturais dos seres humanos. Na primeira metade do século XIX, os traços físicos tornam-se numa forma “científica” de explicação da diferença entre as raças. Por exemplo, Francis Galton entende como raça as propriedades relativamente homogéneas e hereditárias que tomando uma conotação sociocultural podem ser classificadas de “boas raças” ou “más raças”. A hierarquização racial é uma diferenciação social baseada num conjunto de classificações de âmbito social, cultural e físico, tomadas como evolutivas. No entanto, o termo raça também podia ser utilizado para classificar um grupo social, por exemplo, uma casta ou uma classe social de um determinado país ou região (facto esse que se verifica ainda hoje na autoclassificação entre algumas subcastas hindus). Até ao início do século XX a classificação dos grupos humanos é efectuada sob a noção essencialista da natureza dos grupos, assentando nos seus traços físicos, estes associados aos traços culturais, às características sociais e às particularidades de ordem linguística. As divisões humanas de base biológica tornam-se um facto social concreto irreversível com influência no comportamento dos povos. Tornando-se a biologia como eixo central da explicação da evolução histórica da humanidade, erege-se esta como determinismo racial. Nas primeiras décadas do século XX Robert Park, rejeitando parcialmente as teorias raciais, vai contribuir de forma decisiva para a

A teoria desenvolveu-se com base na observação parcial de imigrantes oriundos principalmente da Europa de Leste e do Mediterrâneo que se dirigiram para os Estados Unidos, mas o modelo veio a revelar falhas porque generalizou com base em casos específicos e não considerou as minorias “inassimiláveis” (termo aliás usado por agentes da administração portuguesa para classificar as minorias indianas-hindus e muçulmanas em território africano), nem aqueles que após um período de suposta assimilação retornavam à cultura originária (situação observada nalguns casos entre os migrantes hindus que residem em Portugal). A sociologia americana, pioneira neste tipo de pesquisas sobre o fenómeno migratório e formas de incorporação, começa por defender um tipo de assimilação segmentar (Portes e Zhou, 1993; Portes, 1995a e b), baseado na existência de um único modelo de incorporação composto por vários estádios, e evolui para a coexistência de diversos modelos. Essa transformação operada durante a década de 1970 tem como móbil a falta de explicação para a persistência de conflitos raciais e a emergência de etnicidades.

Dominante durante décadas, o paradigma assimilacionista foi substituído pelas novas abordagens sobre os modos de incorporação (Portes e Zhou 1993; Massey *et alii*, 1993; Pires, 2003; Machado, 2002). São modelos menos focalizados nos imigrantes, que centram a sua análise nos processos de interacção entre as instituições da sociedade de acolhimento e as características dos migrantes. Na última década, Alba e Nee (1997) propuseram o ressurgimento da teoria da assimilação mas despida da anterior formulação englobante.

reconceptualização do conceito de raça e de grupo étnico, influenciando indirectamente o conceito de pluralismo cultural (Rocha-Trindade, 1995; Quintino, 2004a e b). Para Park a consciência de raça deve ser vista como um fenómeno idêntico à classe social ou mesmo à casta, que reforça a distância social (Park, 2002). O seu trabalho, em conjunto com Burgess assenta nos processos de interacção social entre as raças em meio urbano ou mais propriamente entre os grupos étnicos. A visão dos processos sociais foi idealizada por Park através de um esquema de relações cíclicas, configuradas através de um ciclo integrativo composto por momentos inter-relacionados (competição, conflito, adaptação e, por fim, assimilação) que culminam numa forma estabilizadora entre o grupo étnico imigrante e a sociedade de destino. O que é interessante é que Park e Burgess não consideram que a assimilação signifique a total perda de valores e dos modos de vida tradicionais das culturas imigrantes, mas antes pressupõem que os grupos se tornam cada vez mais amplos e inclusivos na sociedade de destino.

Estes autores sugerem que a assimilação existe como um processo espontâneo nas interacções intergrupais, facto que se relaciona com a hipótese de Gans (1997), em que a integração é vista sobretudo como um processo geracional e não um projecto de vida. Logo não é coerente rejeitar a hipótese da assimilação, principalmente porque os estudos decorrem de forma geral entre as primeiras gerações e pouco se tem observado a reacção das segundas e terceiras gerações.

No entanto Gordon (1964), que apresenta um modelo assimilacionista multidimensional, identifica diversas barreiras ao processo de assimilação, relacionadas tanto com os grupos de filiação primários, como com as estruturas institucionais (mercado de trabalho, políticas públicas, políticas educativas). Gordon critica o enviesamento do modelo assimilacionista, por ser decalcado do modo de vida da classe média americana. Segundo este ponto de vista, os imigrantes adoptariam valores e hábitos da classe média, muitas vezes os nomes dos filhos, mas manteriam algumas barreiras, como hábitos alimentares e formas recreativas, que foram consideradas marginais.⁷

O problema desta abordagem é que a diferença nos hábitos alimentares, por exemplo, é motivo para enclausuramento de pessoas e grupos. Os imigrantes hindus, por exemplo, necessitaram de criar redes de abastecimento de produtos comestíveis para manterem o seu *habitus* alimentar, uma vez que a diferença entre vegetarianos e não vegetarianos divide os grupos em hierarquias de status. A diferença alimentar entre os hindus coloca-os numa permanente distância social entre os portugueses e os hindus. E essa distância é tanto maior quanto se estende aos espaços educativos, lugares de lazer e de trabalho, separando os indivíduos em espaços sociais cuja linha de demarcação é clara e rígida.

Por outro lado, existem situações em que os migrantes hindus adoptam nomes do país de acolhimento, não porque se tenham assimilado mas por constrangimentos externos, tais como medidas legais.⁸ O conceito de assimilação pode no entanto ser útil como instrumento de trabalho, servindo para identificar alguns processos sociais de tipo espontâneo (Alba e Nee, 1997).

Actualmente a literatura sobre migração sugere a existência de vários *melting-pots*, ou seja, diversos modos de incorporação (Glazer e Moynihan, 1963), na medida em que as pesquisas recentes não procuram encontrar processos de incorporação em termos

⁷ Gordon entendia o processo assimilativo como forma de mobilidade social para os indivíduos isolados e não para todo um grupo.

⁸ Durante as décadas de 1960 e 1970, a legislação portuguesa não permitia os nomes estrangeiros em crianças legalizadas.

religiosos ou culturais, mas fazem-no em relação à actividade económica, aos mercados de trabalho e ao posicionamento socioeconómico do migrante.

As minorias intermediárias, por exemplo, ocupam posições de classe distintas. Não sendo uma classe governante, têm poder para actuar sobre grupos subordinados. Nessa linha de pensamento Portes desenvolveu um modelo de enclave económico étnico em 1980. Com base na concepção teórica do mercado de trabalho dual ou segmentar é postulada a existência de dois tipos de mercados de emprego: um mercado primário com empregos de topo, ordenados razoáveis e elevada segurança, e um segundo mercado composto de trabalho não especializado, baixos salários e elevada insegurança laboral. A maioria dos imigrantes ficam confinados ao segundo tipo de mercado, com fracas possibilidades de mobilidade social e portanto dificuldade de integração segundo as perspectivas anteriores. No entanto, para uma minoria migrante o enclave étnico pode providenciar algumas vantagens, tais como oferecer benefícios ao nível linguístico, de protecção e de enquadramento (Portes, 1999).

O modelo de minorias intermediárias e de emigrantes empresários tem algumas características semelhantes ao modelo de enclave. Ou seja, a economia étnica é caracterizada pela concentração espacial do grupo imigrante e pela elevada estratificação dentro do próprio grupo, cuja característica leva à criação de uma rede de *clusters*. Enquanto o negócio étnico serve numa fase inicial as necessidades culturais dos seus co-étnicos, os ramos que se formam posteriormente vão servir um número muito maior de pessoas, podendo abranger toda a sociedade local. Para que isto suceda, tal depende do trabalho do grupo étnico, da sua capacidade de empreendimento, dos recursos financeiros e da disponibilidade dos co-étnicos menos habilitados.

O comportamentos de empreendimento étnico de enclave ou de nicho são potenciais recursos, em termos de redes e do capital social que geram, e cada um dos modelos reflecte um modo específico de incorporação (Portes 1995b; Portes e Sensenbrenner, 1993). Mas os novos modelos explicativos dos modos de incorporação dos migrantes procuram também captar a essência do conceito de comunidade étnica. Isto porque a comunidade étnica constitui um modo distinto de incorporação, mesmo tendo em conta os diversos tipos de estruturas étnicas comunitárias.

O conceito de etnicidade veio a impor-se nas ciências sociais norte-americanas a partir da década de 1970, devido à emergência de conflitos regionais e interétnicos (iniciados desde a década anterior), tanto nos países do terceiro mundo como nas nações industrializadas. Embora o fenómeno fosse conhecido, a academia do século XIX e até

meados do século XX tendeu a ocupar-se com modelos baseados no equilíbrio, na adaptação e no consenso.

A desintegração dos impérios coloniais, a emergência dos nacionalismos, bem como o desenvolvimento das comunicações e da informação que caracterizaram o fenómeno da mundialização (Warnier, 1999; Robertson, 1992), impulsionaram sentimentos de identidade e de preservação cultural, de resistência à uniformização e defesa de particularismos, assim como outras formas de “fechamentos” ontológicos dos grupos nos modernos estados-nações.

A tendência para perceber o fenómeno da etnicidade como produto do processo de modernização (Hannan, 1979), engendrado pela economia capitalista (Balibar e Wallerstein, 1988), colocou a hipótese da emergência de conflitos, obstáculos naturalmente ultrapassáveis através do processo de assimilação. Sociólogos como Dahendorf terão mesmo afirmado (por volta da década de 1970) que o ressurgimento do conceito de etnicidade não seria mais que uma espécie de revivalismo, produto de uma “idade anterior”, sem relevância para a modernidade (Isajiw, 1974).

Aparentemente a educação reduziria a consciência étnica, na medida em que os indivíduos tomariam contacto com o modelo educacional dominante. Participariam mais activamente em círculos cada vez menos etnicizados, de onde receberiam novas competências. A adopção de outros valores, bem como a angariação de um novo estatuto ocupacional, deveria funcionar como força integradora. Porém essa hipótese não se verificou e a crença no assimilacionismo e na enculturação veio a ser desmentida por Parsons (1975) e Glazer e Moyhan (1975). Portes (1984) vem mesmo a afirmar que a enculturação, ao invés de erodir sentimentos de identidade étnica, tem como efeito reforçar a significação da etnicidade e funcionou como foco central para o “fabrico” das identidades étnicas. É no reconhecimento do “outro” que se encontra o “nós”.

A este propósito levantam-se contudo algumas questões: por que motivo a etnicidade adquiriu tanta importância no mundo moderno? Como se actualiza? Que propósitos serve?

A emergência da etnicidade, mais do que uma resposta ao crescimento das sociedades modernas (como estratégia de segurança ontológica grupal, processo de evitamento de despersonalização e anomia), será antes uma resposta à necessidade organizativa de grupos de imigrantes (Cohen, 1978a; Cohen, 1978b; Parsons, 1975).

A revitalização do comportamento étnico foi analisada como um comportamento estratégico de actores racionais, como forma de organização social relacionada com as alterações macrossociais no mundo moderno (Poutignat e Streiff-Fenart, 1995; Gallissot e Rivera, 2000).

Efectivamente, o desenvolvimento do urbanismo não veio a demonstrar a teoria de Wirth (1928) relativamente ao aumento do individualismo que caracteriza a vida urbana face ao comunitarismo e às relações face a face próximas da vida rural (Redfield, 1989), ou a solidariedade orgânica de Durkeim (1960). O grupo étnico, como “unidade que engloba os indivíduos definidos através de uma herança cultural comum”, passa a constituir uma nova categoria social para o século XX, do mesmo modo que a classe social constitui o grande corolário da sociologia do século XIX (Poutignat e Streiff-Fenart, 1995: 26) .

O conceito de etnicidade pode então ser analisado como uma das dimensões do conceito de integração. Os processos de integração das populações migrantes não são uniformes, antes pelo contrário, “desenvolvem configurações várias de articulações entre etnicização e assimilação” (Pires, 2003: 103).

Afirma igualmente Pires que as condições de integração (características tanto do fluxo migratório como de políticas dos estados nacionais) podem exercer efeitos perversos nas dinâmicas assimilacionistas e potenciar dinâmicas de etnicização. Estas surgem através de processos impeditivos de “assimilação estrutural tomada como momento decisivo do processo de assimilação, por impedimento dos autóctones à participação dos imigrantes, se assimilação for considerada como o processo de inclusão dos imigrantes no espaço identitário definidor da pertença à sociedade de chegada (...)” (*idem*, 2003: 96).

No entanto, a problemática da etnicidade é uma velha preocupação que remonta ao início do século XX. Max Weber, em 1922, foi um dos primeiros autores a empregar o termo etnicidade, associando-o às questões raciais, à colonização e às migrações. Weber define, pela primeira vez, o conceito de grupo étnico como “aqueles grupos humanos que perseguem uma crença subjectiva na sua descendência comum devido à similitude de tipo físico ou de costumes, ou ambos, ou devido à memória da colonização ou migração” (Weber, 1996: 56).

Weber ressalta que a presença identitária difere do grupo de parentesco, pois apresenta uma identidade presumida, e não pode ser considerada um grupo capaz de acção socialmente orientada. Mas se a presença étnica não constitui um grupo, porém facilita a formação de grupos de outra natureza que podem actuar na esfera política. Nesse sentido, Weber percepcionava já naquela época a capacidade instrumental dos grupos de pertença étnica.

O termo etnicidade foi posteriormente abordado em torno de uma concepção de tipo primordialista, onde o comportamento étnico se encontra centrado na emoção e no sentimento identitário, contrário a uma acção racional. Um exemplo desta corrente é o modelo proposto por Geertz (1975; 1993), em que os grupos étnicos surgem pela necessidade de fixação da identidade e dos sentimentos comunitários, independentemente

da defesa dos aspectos económicos e políticos ou religiosos. A comunidade étnica protege os seus membros de possíveis “ameaças” externas e promove a união identitária, idealizada e reconfigurada. A abordagem primordialista situa a etnicidade num sentimento de coesão grupal relativo à sua cultura de origem, como evidencia Horowitz:

A pertença a um grupo étnico é uma questão de definição social, uma interacção entre as autodefinições dos membros e a definição de outros grupos (...) os atributos são, naturalmente, a chave que permite distinguir a etnicidade da filiação voluntária. A identidade étnica é por regra adquirida pelo nascimento (...) (1975: 113).

O paradigma de Geertz recebeu bastantes críticas, especialmente por o considerarem estático e de cunho irracional. O autor apresenta o conceito de identidade como algo que preexiste ao indivíduo e que exerce sobre ele algum tipo de coerção. Uma espécie de imposição à qual o ser humano não consegue escapar. Pressupõe-se nesta identificação um acto de fechamento, uma rigidez de actuação que manteria a distância social e espacial entre os diferentes grupos étnicos.

No entanto Barth (1969; 2004), cuja influência neste domínio provocou o abandono da noção de grupo étnico como entidade assente exclusivamente nos aspectos primordiais, defende que estes constroem sentimentos de pertença, cuja identidade é uma característica da organização social que implica uma noção de fronteira. São exactamente os processos de recrutamento e os processos de manutenção das fronteiras que mais importam na análise da etnicidade, pois os grupos étnicos são *construídos* em circunstâncias particulares: históricas, políticas, interaccionais ou económicas, o que os torna de carácter situacional e não primordial. A dedução teórica de Frederick Barth enfatiza a fluidez e a contingência da identidade étnica que é construída num contexto específico. Nesse aspecto, a abordagem instrumentalista coloca a etnicidade como um instrumento político. Uma estratégia para a prossecução de interesses. Como refere Brettell: “A etnicidade é uma resposta estratégica, invocada em situações particulares” (2000: 114).

O conceito de grupo étnico surge intimamente relacionado com a dinâmica da etnicidade, podendo assumir aspectos comunitários nalguns casos. Os grupos étnicos tendem a ser categorizados por terem características endogâmicas, engendrarem redes de relações de parentesco, patrilineares ou matrilineares, que se restringem ao espaço do grupo, acompanhadas de evitamento de relações de consanguinidade com elementos estranhos.

Mas as populações imigrantes, mesmo aquelas cuja integração é acompanhada de autocentramento defensivo ou etnicizante, possuem capacidade de ajustamento a novas

realidades, promovendo adaptações nos seus costumes e hábitos, recriando outros costumes e reinventando tradições. Para utilizar a expressão de R. Cohen, “o grupo étnico utiliza normas e ideologias tradicionais para reforçar as suas características de distinção no contexto de uma situação dinâmica contemporânea” (1978b: 118). Na prática, a construção da etnicidade comporta tanto a identidade como a cultura e a fronteira (Nagel, 1986; 1994; Gans, 1979).

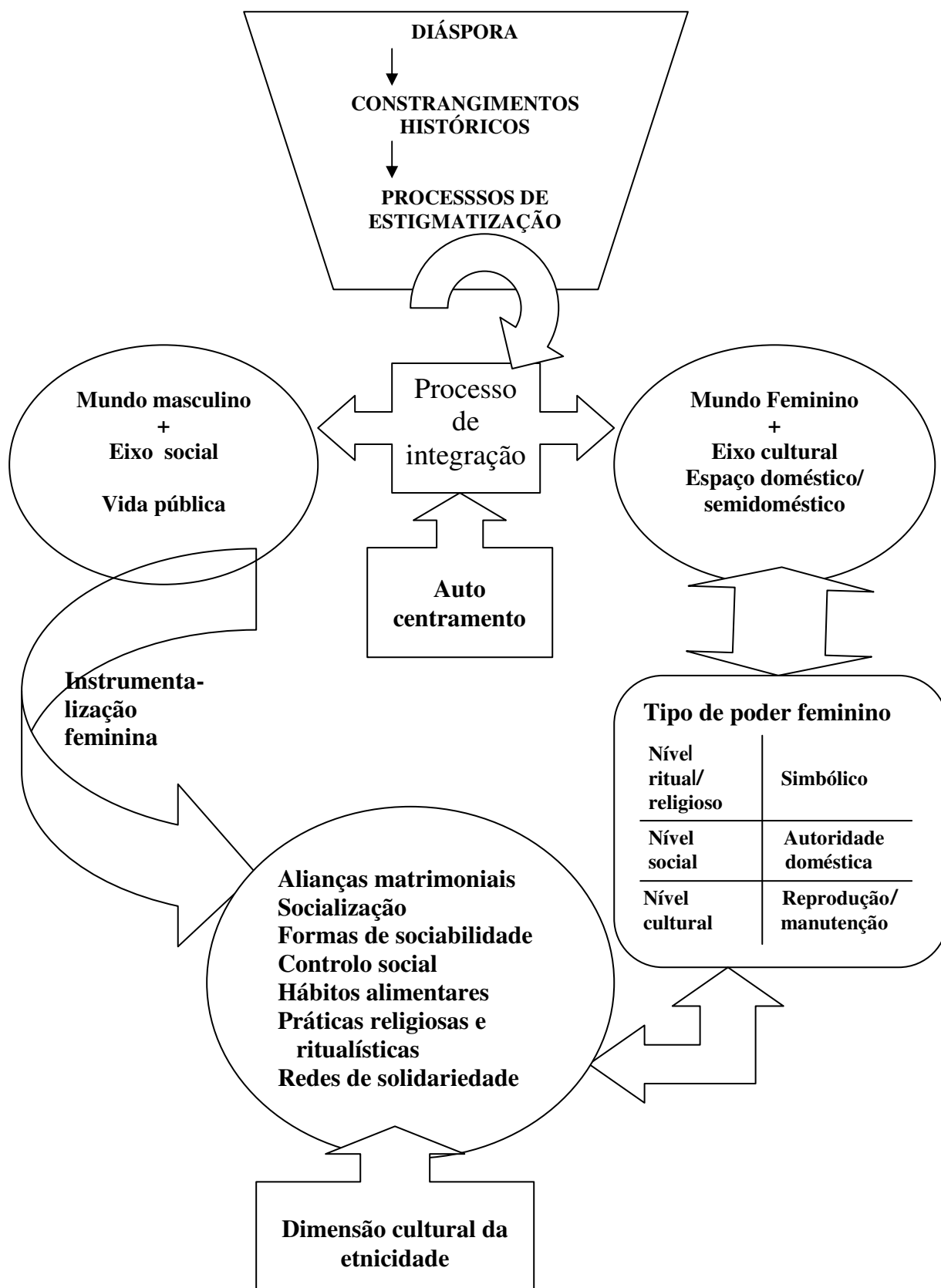
Os imigrantes ou outros grupos considerados minoritários tendem a agrupar-se e a reactualizar a cultura originária, criando eventos especiais e promovendo ou inventando a tradição na rotina diária. Mas também podem agir desse modo motivados por processos anteriores de estigmatização. Nesse sentido, Pires (2003: 109) afirma que a etnicização é consequência da procura de uma identidade positiva, com que possam enfrentar os processos de estigmatização. Identidade essa que se reproduz por via da herança das pertenças colectivas, e cujo processo é reproduzido na integração dos novos imigrantes.

Se para a análise da população hindu imigrada em Portugal tomarmos como ponto de apoio o trabalho de Machado (2002) e Machado e Abranches (2005), este revela contrastes que se manifestam ao nível da religião, da língua, da sociabilidade autocentrada, padrões matrimoniais caracterizados por forte endogamia e concentração residencial. A sociabilidade autocentrada favorece a concentração residencial e as redes de relacionamento de carácter interétnico, o que por seu turno favorece a comunitarização. Diga-se no entanto que a consciência étnica é um fenómeno ambivalente, isto é, pode ser usada tanto de forma expressiva quanto instrumental, como sublinha Quintino:

Os actores étnicos não têm que necessariamente assimilar a cultura dominante ou desenvolver uma identidade dupla, podem possuir uma identidade primária que é mais expressiva e alimentada na esfera do privado e uma identidade secundária que negociam permanentemente com o exterior e que compatibiliza fragmentos primordiais e fragmentos circunstanciais. (2004a: 65)

A etnicidade combina interesses com laços afectivos. Existe na etnicidade um conjunto visível de formas de identificação, tais como a linguagem, hábitos alimentares, música, nomes, mas a consciência étnica também compete na sociedade para que o grupo se realize politicamente. A etnicidade torna-se num meio para obtenção de poder e de vantagens para o grupo (Bell, 1975). A construção da etnicidade pode ser encarada como um dispositivo fechado que permite o seu reconhecimento pela colectividade, baseado em determinadas percepções distintivas partilhadas pelo colectivo e frequentemente avolumadas pela continuidade diacrónica (Das Gupta, 1975).

Figura 1 – Modelo de análise: integração, poder feminino, etnicidade



Das Gupta aponta para o significado demasiado lato do conceito de etnicidade, fazendo referência ao facto de uma mesma colectividade social poder subscrever diferentes filiações étnicas. Por outro lado, considera que a estabilidade dos grupos não é um facto consumado. Estes podem gerar fracturas internas que ao longo do tempo conduzem à sua fragmentação. A dimensão do grupo nada diz quanto à intensidade dos laços de coesão. No entanto Gupta reduz a noção de grupo étnico ao seu lado instrumental, colocando como factor de maior importância a acção politicamente orientada, isto porque em Das Gupta a “noção de primordialidade como atributo de um grupo social é relativamente pouco informativa acerca do seu estado e pouco instrutiva acerca da sua contribuição para a acção social” (1975: 469). A análise parcelar do autor não permite reconhecer a importância da ênfase nos sentimentos identitários e de coesão veiculados no interior dos grupos sociais com características etnicizantes. O facto é que ambos os aspectos (primordiais ou instrumentais) são gradações de estados e importâncias no seio dos grupos migrantes, que interactuam num processo de retroalimentação.

Os grupos étnicos ou com características etnicizantes no seu processo de incorporação têm características que parecem confundir-se com as da casta ou do grupo de linhagem. Na perspectiva de De Vos, as duas categorias anteriores percebem-se como uma unidade independente dentro da sociedade, enquanto que os grupos étnicos se encontram emersos na sociedade onde se encontram, mantendo consciência da sua posição independente anterior:

Um grupo étnico é uma inclusão auto-entendida por aqueles que num universo de informação partilham tradições comuns não compartilhadas por outros com quem se relacionam. Tais tradições incluem normalmente as práticas religiosas populares, a linguagem, um sentido da continuidade histórica e a pertença a um lugar ancestral de origem comum (1995: 18).

As matrizes étnicas podem, no entanto, ser relativamente distintas em algumas categorias analíticas. Por exemplo, a ideia de raça, como prática discursiva, tendeu nos últimos séculos a justificar as diferenças físicas, sociais e culturais com base na biologia. Concordando que raça seja uma construção política tendente a categorizar e acentuar desigualdades sociais com propósitos específicos, há que observar a mesma categoria nos povos hindus.⁹ A ascensão bramânica e a divisão política e social da sociedade em

⁹ A ideologia hindu de apartamento de casta (poderia ler-se também de raça) segue de perto a ideologia racista, onde também “ensinam secretamente no seio da família os princípios de orgulho e de pureza de raça” (Castelo, 1998: 158), segregando-se e sendo segregados nas suas pessoas e residências.

varnas (termo que significa literalmente cor), que têm como corolário serem divisões baseadas num complexo sistema hierárquico de corporações de ofícios, semelhantes a guildas, integradas e justificadas por um corpus teórico e religioso, veio unir a associação fenotípica com a estratificação das funções sociais, resultando numa sociedade profundamente discriminante, cujos efeitos ainda hoje estão presentes.¹⁰

A legitimação das assimetrias não teve apenas impacto entre os grupos sociais, mas também entre homens e mulheres, resultando numa combinação de retalhos de um *puzzle* gigantesco, onde cada peça é parte de uma engrenagem engenhosamente montada. A questão da raça não é apenas uma invenção política moderna, nem tão pouco foi originada pelos “brancos” ocidentais, como alguns autores tendem a explicar (Hall, 2003; Banton, 1971; 1979; Hurst, 2004).

Nas muitas oportunidades de contacto com os imigrantes hindus e também com a população de origem goesa, foi observada a tentativa de evitar casamentos com pessoas mais escuras, sendo comuns expressões de desagrado e de discriminação perante a cor da pele. Quando perguntei como se reconheciam as diferenças de casta no meio de um conjunto de pessoas aparentemente idênticas nos modos de vestir e actuar responderam-me:

As castas mais baixas são mais escuras. É fácil saber! Os hábitos também não são os mesmos. Às vezes até na roupa se percebia, mas agora não é tanto assim. Mas sabemos pela cor. [Manju, 1967]

A associação da cor da pele com a hegemonia política e social tornou-se um fenómeno bastante vulgar na época colonial. Os goeses, embora indianos, sendo cristãos e constituindo uma minoria intermediária ao serviço da administração portuguesa nas colónias, não se consideravam iguais aos restantes indianos residentes nas províncias.

Confunde-se facilmente a noção de casta com raça e com classe social, aliás categorias sociais que têm sido amplamente debatidas ao longo dos últimos anos entre os antropólogos e sociólogos indianos e britânicos. A destarte das primitivas classificações de casta como diferenciação de cor ou varna na sociedade indiana, subentendidas pelos portugueses que classificam como casta a diferenciação profissional a par da diferenciação por varna e que perpassa todo o longo processo colonial na Índia, os conceitos tomaram ramificações e regionalismos. Entre algumas populações rurais com origem em Diu casta é equivalente a raça, mas não a classe social. Actualmente esbate-se a ideia de raça/cor associada à casta, passando esta a representar a classe. Trata-se de um debate que poderia ser longo e esmiuçado, porque a representação de raça versus casta mantém-se até à actualidade.

¹⁰ A minoria estrangeira que invadiu o Norte da Índia, os Vedas, eram povos pastores que traziam consigo uma prática religiosa baseada no ritual sacrificial, afastando a população autóctone em que a predominância de figuras religiosas era feminina, pela endogamia dos casamentos e pela demarcação de profissões .

Numa relação quase oposta a outros grupos indianos, como por exemplo os hindus, os goeses cristãos partilham com os portugueses idênticos produtos culturais “porque são também o resultado da sua história política e social” (Sardo: 1994, 67), e por isso nas palavras de uma hindu ex-residente na Beira:

Tinham a mania que eram brancos! [Rani, 1952]

O *branqueamento*, mais do que uma questão fenotípica, parece ser uma associação ao poder político de hegemonia ocidental branca. Mas se a diferenciação racial funciona como um dos elementos separadores dos grupos étnicos, neste caso concreto não deriva tanto da separação levada a cabo pelos colonizadores, mas sobretudo da existência de castas como meio formal de estratificação. No caso dos indianos emigrados a formação de minorias intermediárias, e nalguns casos de minorias intermediárias em África, para além de garantir a continuidade do estatuto da casta, também teve um papel impulsionador na posição social de castas de menor estatuto, que puderam ascender economicamente graças ao modelo semicerrado deste tipo de economia (Portes, 1999; Machado, 2002; Machado e Abranches, 2005).

A junção de ambas as formas de diferenciação (racial e de casta) levou, através do processo histórico da diáspora, a uma espécie de “redefinição simbólica” de ambos os conceitos. A casta é comumente confundida com *raça* pelos imigrantes indianos de menor estatuto social, que se auto-intitulam como *raça* diferente dos seus congêneres de outras castas. Porém a emergência de sentimentos étnicos entre os migrantes indianos residentes em Portugal não obedece a um padrão e não corresponde a outros processos de etnicização que ocorreram entre populações indianas na diáspora. Brettell, citando Lessinger, refere um contexto social e político que não tem paralelo em Portugal:

Para muitos imigrantes hindus e seus descendentes, a identidade étnica de grupo e a etnicidade tornaram-se o ponto da entrada na sociedade dos Estados Unidos, e o veículo para a assunção de um papel social. Quando os hindus migraram pela primeira vez para os Estados Unidos, assumiram o papel de migrantes vivendo no exterior. Tal situação evoluiu para a assunção da identidade americana. No entanto, rapidamente perceberam que a sociedade americana se divide em linhas étnicas e raciais. Desse modo um elevado número de imigrantes hindus concluiu que seria preferível desenvolver uma identidade étnica do que aceitar uma categorização racial (Brettell, 2000: 115).

Se esta explicação parece ser plausível para o contexto social norte-americano, não se pode aplicar totalmente ao caso português, pelo menos no momento actual. A emergência da etnicidade entre a população hindu em Portugal não terá sido fruto de divisão ou categorização racial no contexto português pós-revolução. Teremos de procurar as raízes dessa construção na ideologia colonial portuguesa que acompanhou o processo colonial, pelo menos desde o século XIX, como será mais adiante analisado.

O autocentramento do grupo hindu tem sido um fenómeno constante ao longo do tempo migratório e dos contextos políticos e sociais. Pode-se questionar, partindo da ideia veiculada por Pires (2003), se esse comportamento se deveu a uma exclusão persistente por parte do grupo dominante na sociedade colonial. No entanto, outras questões ficam por colocar. Como resolveu o grupo migrante o “perigo” de assimilação, de perda identitária, durante mais de três gerações emigradas em território estrangeiro? Não existirá simultaneamente exclusão mútua? Se atentarmos em explicar o autocentramento por processos de geração de identidade positiva em resposta a anteriores processos de estigmatização, estaremos a observar apenas metade do problema. Ou talvez a simplificá-lo numa direcção unilinear de poder do tipo dominante versus dominado. O autofechamento etnicizante hindu é sobretudo de tipo cultural. Socialmente o grupo, de uma forma geral, realizou tanto nas ex-colónias como em Portugal uma integração bastante satisfatória, formando minorias intermediárias, actualmente quase diluídas na sociedade envolvente. Mas porque nunca o terão feito culturalmente, se alguns modelos apontam, como vimos, para uma progressiva integração de tipo assimilacionista ao longo das gerações?

A sociedade hindu, fortemente patriarcal, submeteu a figura feminina a modelos ideais, associados a figuras sobrenaturais de deusas exemplares representativas de normas e de valores, perfeitamente complementares dos seus pares masculinos, contradizendo no plano real o papel socialmente atribuído à mulher, condenada à domesticidade, como esposa, mãe e transmissora da tradição. Mas de que tradição se fala? Para qualquer hindu, tradição corresponde a cultura, que corresponde a modos de viver religiosamente compatíveis, aparentemente imemoriais, eternos. Para o hindu imigrado a tradição corre riscos de ser corrompida pelo contacto com os outros grupos em acção na sociedade envolvente. As mulheres imigradas pertencem sempre quer à última fase migratória, quer ao movimento de circulação de esposas, sendo por isso as que mantêm contactos mais estreitos e duradouros com a pátria.

Até que ponto as mulheres foram e são instrumentalizadas para perpetuarem uma tradição? Se tomarmos em linha de conta que mesmo os que se encontram em posições menos vantajosas para o exercício do poder (não apenas do poder político, mas também do poder de actuar em benefício próprio) ainda assim têm alternativas de acção, então as mulheres hindus encontraram uma forma de obtenção de poder a partir do seu círculo possível de actuação: a esfera doméstica e semidoméstica.

Uma vez imigradas não terá surgido a oportunidade para vincar esse poder, gerando e mantendo o autocentramento do grupo em torno da dimensão cultural? Nesse sentido, pode-se questionar se essas mulheres, actuando numa lógica hierárquica geracional, não serão responsáveis pela etnicização dos membros da população hindu, fomentando uma etnicidade primordial, baseada na criação da fronteira étnica simbólica através da manutenção e cristalização de sentimentos identitários, simbólicos e religiosos, logo secundadas pela instrumentalização masculina que torna mais visível semelhante actuação, através da fundação de associações culturais e de solidariedade. Instituições que têm em vista mobilizar o discurso étnico no sentido de angariar privilégios e prerrogativas na esfera pública.

Se num primeiro olhar não parecem existir diferenças entre os migrantes hindus provenientes das ex-colónias africanas e os que migraram da Índia para Portugal, um olhar mais atento permite compreender diferenças significativas entre os *duplos migrantes* e os *migrantes directos*, para usar a expressão de Bhachu (1996) e de Mandel (1989). A identidade étnica de um hindu em Portugal é também atravessada por diferenças de classe e de casta, que demarcam o contexto social destes indivíduos, cujo substrato religioso funciona como meio de integração e coesão grupal (ainda que possam existir no interior de um mesmo grupo étnico diferentes grupos afectos a outras tantas modalidades religiosas), e permite aos indivíduos afirmarem a pertença a um colectivo religioso e ideológico comum: *ser hindu*.

O hinduísmo é um fenómeno de contornos múltiplos. Ser hindu não consiste apenas em pertencer afectivamente a um colectivo religioso comum, mas constitui um *habitus*, com implicações em todas as áreas da vida individual e comunitária. O hinduísmo providencia um comportamento normativo que enche de sentido a acção social, onde quer que se desenrole.

Ainda que o termo *hinduísmo* se tenha tornado parte de uma corrente de pensamento orientalista, construída por ocidentais (os quais imaginaram um hinduísmo

segundo os modelos religiosos ocidentais, em particular cristãos), tornou-se sob esse mesmo olhar um sistema de doutrinas, de crenças e de práticas mais ou menos semelhantes às que constituíram o cristianismo. Na realidade, o hinduísmo tal como hoje é estudado assemelha-se mais a “(...) um artefacto da epistemologia ocidental assumida no quadro da etnografia (...), ou seja, por outras palavras, o seu âmbito de pesquisa não é mais do que uma errónea interpretação da cultura hindu observada segundo a óptica de um orientalismo ocidental” (Fuller, 2004: 9).

Nos dias de hoje, ainda que subsistam profundas diferenças entre os vários hinduísmos praticados no subcontinente indiano, o termo designa uma espécie de unidade religiosa adoptada por cerca de 700 milhões de indivíduos. Portanto, ser hindu num contexto étnico tem implicações muito vastas. Móbil recriador de fronteiras, constrangimentos e graus de pertença que afectam e condicionam os modos sociais e culturais de integração dos migrantes.

Os hindus em Portugal, aliás como noutros países onde se fixaram, mantêm, com ligeiras alterações decorrentes da necessidade de adaptação local, costumes e hábitos alimentares demarcados. E os hábitos alimentares distintos, modos de vestir, de pentear, de decorar as habitações, mas também gestos, gostos e interesses culturais distintos constituem elementos culturais de pertença étnica.

Os elementos que compõem o sistema alimentar são de tal forma diferenciados que a necessidade da sua aquisição levou à criação de empresas especializadas em importação de bens alimentares, bem como de todo um conjunto de pequenas lojas étnicas que servem as necessidades da cultura material do grupo. O mesmo sucedeu com o vestuário, sobretudo o feminino.

Os homens hindus emigrantes desde os finais do século XIX recorreram ao traje ocidental, como forma de minorar a sua diferenciação e por influência assimiladora britânica, mas as mulheres que integram mais tarde a diáspora, instrumentalizadas pela necessidade masculina de enraizamento cultural, sempre foram impelidas a adquirir e usar (sobretudo nos momentos rituais) os trajes usuais da Índia. Não deixa de ser interessante observar a importância da demarcação cultural face à inadequação do traje perante as variações climáticas, tão acentuadas nos territórios europeus onde a diáspora se fixou. Usar sari ou mesmo punjabi em Dezembro ou Novembro (durante o Navrati ou o Diwali) é quase um acto de estoicismo, ao qual as mulheres respondem contristadas:

Ao princípio custa um pouco, mas já estamos habituadas! [Indira, 1970]

A par da religião, a língua constitui um dos maiores factores de separação e de fronteira que compõem a identidade étnica. Em Portugal a língua da diáspora é o gujarati, falado entre os elementos do grupo doméstico, ensinado pelas mães como primeira língua, e ensinado nas associações hindus existentes para que os jovens nascidos em Portugal nunca percam as suas raízes identitárias. Nas palavras de uma das professoras:

É importante ensinar a nossa língua aos nossos filhos para que não se perca a nossa cultura.

O forte sentido identitário produzido pela manipulação linguística produz também efeitos separadores entre o grupo e a restante população. Dá-se uma espécie de isolamento linguístico, um relativo encerramento do grupo, em que os seus elementos falam a coberto de uma protecção ou barreira face ao entendimento dos “outros”, principalmente dos portugueses.

A língua nacional fala-se no exterior, na confluência das fronteiras. No interior da casa predomina a língua materna, de uma mátria longínqua, nalguns casos nunca visitada, mas eternamente presente. Assume-se pois, à semelhança de Parekh (1998), que as comunidades asiáticas são étnicas por natureza, isto é, são visivelmente diferenciáveis, ligadas por laços sociais derivados de costumes, línguas e práticas intermatrimoniais compartilhadas; possuem história, memórias colectivas, origens geográficas, visões do mundo e modos de organização social próprios.

Os traços étnicos servem para a diferenciação entre grupos, tornando emblemáticos os traços que os distinguem (De Vos e Lola Romanucci-Ross, 1975). No entanto, a questão da assimilação mantém-se. As segundas ou terceiras gerações dos luso-indianos permanecem hindus? Mantêm e reforçam a sua pertença étnica ou acabam por desaparecer na sociedade envolvente? A pertença a um grupo étnico, a recriação da etnicidade pode em certos casos ser um fenómeno geracional ou temporal?

Quanto à problemática da integração Pires refere que os migrantes podem ser incluídos totalmente na sociedade receptora, e nesse caso estaríamos perante um processo de integração de tipo assimilacionista, ou podem não conseguir ou não o desejar, o que Pires designou como impossibilidade de “inclusão naquele espaço simbólico de pertença colectiva” (2003: 96), ocorrendo desse modo processos de etnicização.

Admitindo que o processo de assimilação não tenha necessariamente uma componente homogeneizante, mas “seja a construção de referências de uma pertença

nacional comum”, Pires define assimilação como “o processo de inclusão dos imigrantes no espaço identitário definidor da pertença à sociedade de chegada, e portanto, definidor também da possibilidade de participação alargada dos imigrantes nos quadros de interacção preexistentes” (*idem*, 2003: 96-7). Contudo, o processo de assimilação apresenta gradações, permitindo a coexistência de *identidades plurais*.

Deste ponto de vista, a assimilação constitui mais uma das possibilidades de integração, sendo a outra via a da etnicização. Mas Pires considera que as diferentes dinâmicas de assimilação ou de etnicização decorrem das condições de integração características dos fluxos migratórios e das políticas dos estados nacionais, reforçando que a “auto-exclusão” tem tendência a ocorrer em situações cujo processo migratório decorre “como circulação num espaço transnacional” (*idem*, 2003: 104). A etnicidade será portanto uma das estratégias utilizadas por determinados grupos populacionais existentes numa sociedade, cuja identidade permanentemente é reconstruída e adaptada ao contexto social envolvente, por forma a garantir presença pública e actuante. No entanto, considera-se que essa estratégia também pode ser sexualmente diferenciada em torno da prossecução de interesses colectivos de género, através da reafirmação das pertenças culturais e sociais, elaborando fronteiras simbólicas distintivas, contendo um duplo sentido: adquirir e reforçar poderes geracionais relacionados com o género, garantir a coesão da população como “comunidade” linguística e cultural, ainda que de natureza contextual, operando simultaneamente uma integração socialmente bem sucedida.

2. MIGRAÇÃO NO FEMININO

Até há poucas décadas atrás a maioria dos estudos sobre processos migratórios não incluíam mulheres como categoria distintiva. As razões são essencialmente de duas ordens: em primeiro lugar, as teorias migratórias foram fortemente condicionadas pela teoria económica, sendo o papel económico feminino considerado de menor importância; em segundo lugar, porque a figura feminina estereotipada surge unicamente na literatura em papéis instrumentais de esposas de homens migrantes, mães de migrantes, viúvas de migrantes, filhas de migrantes... ou seja, a mulher migrante surge como um ser dependente da figura masculina, essa sim protagonista dos processos migratórios.

Apesar disso, as mulheres nunca estiveram ausentes das teorias migratórias, mas apenas faziam parte integrante destas uma vez que o processo não era individualizado. Enquanto os homens foram sempre o protótipo do emigrante, aquele que tomava as decisões dentro da família (Anthias, 2000: 18), as mulheres surgiam como dependentes, seguindo apenas as decisões do elemento masculino.

Na Europa, a pesquisa sobre a problemática migratória começa efectivamente a ganhar peso após a Segunda Guerra Mundial, caracterizada pela dicotomia entre a incorporação e a exclusão. Na Grã-Bretanha a abordagem orientou-se para as relações entre raça e as questões étnicas. É nesse sentido que surgem os primeiros estudos sobre o papel do género na diáspora (Anthias, 2000; Brah, 1996; Perista, 1998; Piselli, 1998; Nayoun, 1998), e sobretudo a importância da mulher na reprodução da fronteira étnica (Yuval-Davis, 1998).

Actualmente as novas formas de migração para a Europa são conduzidas por uma crescente feminização. As mulheres interligam com maior facilidade os locais de origem e de destino, mantendo fortes laços com o meio familiar. A migração feminina encontra-se muitas vezes no centro do funcionamento das redes migratórias (Brettell, 2000; Werbner, 1990), e a importância das redes informais femininas tem sido posta em evidência através de pesquisas sobre imigrantes em vários lados do mundo.

Os primeiros trabalhos a abordar a mulher migrante colocam-na no pólo da tradição, o *continuum* que liga o migrante ao país natal, enquanto os homens representaram a modernidade e a inovação. Estudos recentes demonstraram que a mulher exerce importância considerável na decisão de imigrar, bem como no processo de fixação e adaptação na sociedade de destino.

Até aos anos 70 as mulheres faziam essencialmente parte de uma migração colectiva de família (Morokvasic, 1984; Buijs, 1996), e o seu papel como força de trabalho consistia numa reserva de mão-de-obra barata, com empregos a tempo parcial, nas pequenas indústrias locais, muitas vezes sem contratos de trabalho. O seu salário funcionava como adjuvante secundário do salário do marido ou do pai, sendo a sua principal tarefa o papel de esposas, filhas ou mães dos migrantes, como aliás sucedia com as mulheres que permaneciam nos países de origem.

Na Europa do Sul, principal região migratória antes da década de 1970, as mulheres migravam enquadradas em processos de reunificação familiar. Após essa data começa a surgir uma mudança significativa no movimento migratório, e surgem mulheres que migram sozinhas, provindas da Europa de Leste, do Brasil mas também de países africanos e até asiáticos, movimento este que marca uma importante viragem no tipo de migração feminina, tornando-se mais qualificada, sobretudo a que envolve mulheres de Leste (Perista, 1998). O trabalho de Anthias (2000) sugere que as mulheres que migram para os países da Europa do Sul concentram a sua actividade no sector dos serviços, nos trabalhos domésticos e na indústria do lazer, particularmente nos serviços sexuais. A crescente integração das mulheres portuguesas no mercado de trabalho teve como contrapartida a necessidade da sua substituição ao nível das tarefas domésticas, que passa a ser efectuada por mulheres migrantes. Por outro lado, é preciso ter em conta que nos países da Europa do Sul a manutenção de uma empregada doméstica está associada ao prestígio e ao estatuto. Desse modo um elevado número de mulheres africanas e, mais recentemente, brasileiras e indianas desenvolvem actividades nessa área.

As mulheres migrantes desempenham muitas vezes tarefas com determinadas características: trabalho a tempo parcial, trabalho temporário, trabalho não pago em contexto de empresa familiar (Ávila e Alves, 1993; Alves e Ávila, 1994; Oliveira, 2004).

Porém a migração feminina não é motivada unicamente pela melhoria económica, mas pode ser um meio para escapar às estruturas patriarcais, uma vez que a mudança de contexto permite sempre alterações na sua mobilidade. Para as mulheres provenientes de países islâmicos ou hindus, onde a posição da mulher como trabalhadora fora do lar é rara (principalmente das regiões rurais), a migração tem vindo a transformar esse papel, dotando-as de maior capacidade económica.

Mesmo continuando as pressões para manter e transmitir os valores e normas do grupo, existem ao longo do tempo transformações importantes no estatuto feminino. Novas

formas de integração social libertam essas mulheres de uma clausura doméstica e encerramento comportamental. O caso de Indira é exemplar. Quando começou a trabalhar num hotel em Lisboa, passou a dispor de uma autonomia que não era possível ter até então:

O meu trabalho às vezes é um bocado pesado, mas eu não me importo. Ganho para mim e sou independente. Gosto de comprar roupas ali num armazém, que fica ao pé do hotel: compro camisolinhas, daquelas pequenas (e faz um gesto para mostrar o tamanho das blusas, pelo umbigo), coisas da moda, calças curtas, mas aqui (refere-se ao bairro) ninguém sabe muito da minha vida senão... Estão sempre a tentar controlar para depois criticarem tudo, porque não te comportas assim... porque não é o nosso costume... coisas de gente velha! [Indira, 1970]

Tendo em conta a origem de casta e as suas implicações estatutárias, para a população hindu a situação laboral na migração pode indicar um movimento descendente. Mulheres de castas estatutariamente mais elevadas trabalham hoje nos serviços domésticos, ou em lojas de outros co-étnicos de menor estatuto, facto esse impensável enquanto migrantes em Moçambique.

A sua capacidade adaptativa leva-as, neste contexto sócio-histórico, a privilegiar em primeiro lugar a sobrevivência e o melhoramento das condições económicas, em segundo lugar a classe social e, finalmente, a casta. Muitas das mulheres hindus residentes em Portugal trabalham em casa, vendendo vestuário e tecidos indianos a outros co-étnicos, confeccionando comida para fora, que vendem tanto a vizinhos indianos como aos portugueses. Costuram para fora, tomam conta de crianças dos vizinhos e de familiares. Trabalho pago e não pago que jamais é contabilizado em termos económicos e estatísticos. Oficialmente estas mulheres são domésticas, exercendo, portanto, trabalho não pago. No entanto, devido ao agravamento das condições de vida dos maridos (trabalho precário, desemprego, quebra acentuada de rendimentos), esse trabalho feminino constitui uma importante parcela da economia do agregado familiar. Sita e Vina constituem dois desses exemplos:

Quando o meu marido ficou desempregado eu comecei a vender roupa aqui em casa... foi assim aos poucos... e tem sido uma grande ajuda. Há meses que tiro quase metade do que precisamos. [Sita, 1972].

Eu dantes não trabalhava para fora. As mulheres indianas não costumam trabalhar fora. Mas isto não é bem trabalhar para fora. Faço costura... arranjos e também coisas novas. Tive de resolver isto porque meu marido tem estado de baixa por causa de um problema cardíaco e somos muitos cá em casa. [Vina, 1962]

Alguns investigadores acusam os países de estrutura fortemente patriarcal de impedirem as mulheres de trabalhar. Saifullah-Khan refere situações de exploração feminina por parte dos seus co-étnicos masculinos:

O trabalho que as mulheres asiáticas fazem (ou não) num determinado momento é usado pelos empregadores como justificação pela preferência étnica, ou no quadro de competências próprias, justificando a exclusão dessas mulheres de outro tipo de trabalho. Quando as mulheres interpretam essa exclusão como fruto da imutabilidade do meio circundante, as limitações na procura de outras tarefas acentuam-se. (1979: 117)

As relações patriarcais no contexto laboral restringem a mobilidade feminina, legitimando as formas ancestrais de trabalho feminino. As mulheres hindus que ousam quebrar as regras patriarcais de sujeição laboral ou de acatamento das normas comunais sofrem severas represálias por parte de ambos os sexos, como se analisa mais adiante.

Por outro lado, a migração feminina pode ser facilitadora, no sentido de proporcionar a algumas mulheres oriundas de situações menos favoráveis uma alteração do seu papel de submissão, possibilitando um certo grau de independência económica e igualdade de direitos (Morokvasic, 1984; Anthias, 2000; Levi, 1975; Kosack, 1976).

A migração no feminino, sobretudo das mulheres asiáticas provindas da Índia e do Paquistão (Bhachu, 1996), do Bangladesh e mesmo da China (Rodrigues, 2007) tem vindo a ser alvo de contestação por parte das investigadoras feministas não ocidentais. Reclamam do enviesamento das análises, que supostamente estariam assentes na ideia de uma pseudo-opressão originada por um sistema patriarcal, pelo controlo do homem e pelos constrangimentos do sistema cultural. Essas feministas acusam tais explicações de enfermarem de etnocentrismo e da incapacidade das mulheres “brancas e de classe média” de observarem as mulheres de outros países não ocidentais como agentes activos da construção do seu modelo de vida.

Os protestos aguçaram-se contra os estereótipos sobre as mulheres asiáticas, as quais são sempre vistas como incapazes de exercerem controlo sobre as suas vidas. Os valores

culturais são tomados como repressivos, como “traços que devem acatar, ao invés de valores que continuamente adaptam, escolhem aceitar, reproduzem, modificam, recriam e elaboram de acordo com as circunstâncias em que estão situadas” (Bhachu, 1996: 100).

Mas semelhante protesto poderá ser equacionado noutros termos. Não terão essas investigadoras construído ou mesmo engendrado uma nova imagem das mulheres desses países, já que neles o conceito de patriarcado nem sequer costuma ser discutido, antes é um dado adquirido? Será que as mulheres asiáticas de que nos fala Bhachu têm consciência dos valores que escolhem aceitar e reproduzir? Será que, sendo essas investigadoras provenientes dos países cujos valores defendem, não serão elas mesmas influenciadas, porque enculturadas em semelhante contexto? O investigador nunca é objectivo, nem tão-pouco livre de (pre)conceitos que rodeiam as circunstâncias da sua existência. Por outro lado, também é questionável se as experiências das mulheres dos países não ocidentais serão tão diferentes das de mulheres ocidentais, a ponto de tornar as culturas irreduzíveis. Se assim fosse não haveria nada de comum entre as experiências femininas, em última instância, entre a experiência humana.

O pós-modernismo feminista afirma que as diferenças são incontornáveis entre as mulheres dos países não ocidentais e as ocidentais, mas estão implicitamente a afirmar a impossibilidade de efectuar pesquisas comparativas. É mais provável que, independentemente do país de origem, existam nas narrações de vidas femininas muito mais semelhanças que diferenças. Por tudo isto, é lícito questionar se existirá realmente uma outra identidade de género nessas culturas ou se será esta que é meramente arquitectada ou recriada pelas autoras feministas, num esforço de contestação ideológica e crítica ao sistema social e cultural que emergiu no Ocidente.

Sendo as mulheres asiáticas agentes activos que planeiam e negociam a sua etnicidade (Rodrigues, 2007), principalmente o cerne dessa etnicidade, momento primordial onde se manipulam os valores culturais, não se pode deixar de questionar porque o fazem, sem que isso possa cair sob a crítica de “etnocentrismo ocidental”.

Se tomarmos a perspectiva do actor racional, a sua acção teria objectivos concretos, seria uma estratégia. Que utilidade existe na acção feminina de manutenção e recriação de valores culturais originários enquanto migrantes? Ou essa acção contém outra estratégia, cujo objectivo reflecte uma posição voltada para as dinâmicas da interacção no interior do grupo, mas com consequências visíveis na formação de um comportamento que pretende a demarcação do “outro” na sociedade envolvente?

Partilhando da posição de Anthias (2000) existem pelo menos dois tipos de relações de género entre as mulheres migrantes pertencentes aos grupos étnicos: relações internas, no interior do seu próprio grupo, e relações que implicam a interação com a sociedade envolvente. No caso concreto das mulheres hindus, as relações internas estendem-se por várias categorias: pertença de casta, local de nascimento, modelo socializador, geração, posição no interior da família. Na relação dual nós/outros, as mulheres de outros locais do mundo são muitas vezes observadas segundo modelos ideais, de acordo com um modelo ocidentalizado. De modo geral a população dominante refere-se às “outras” mulheres através de adjectivações classificatórias que as homogeneízam e as categorizam em grandes grupos.

As mulheres indianas, por exemplo, são frequentemente vistas como um só grupo sem distinção de religião ou de local de origem. Curiosamente, até para aqueles que conviveram de perto com essas populações, em África (Moçambique), verifica-se que, apesar da distância espacial muito próxima, a distância social foi sempre imensa, encerrando as populações em grupos demarcados por fronteiras guardadas por normas e preceitos impeditivos de interrelacionamento. Barti, imigrante em Portugal desde a década de 1980, proveniente de Moçambique, exemplifica a separação dos mundos:

Nós não convivíamos com os brancos. Falamos com eles nas lojas, conhecíamos as pessoas, mas não costumávamos ir a casa uns dos outros. Era só entre nós! [Barti, 1931]

Também Manju, quase 40 anos mais nova que Barti, refere a mesma situação:

Andava na escola juntamente com as outras crianças, portuguesas, indianas, mulatas... e tinha amigas portuguesas porque brincava com elas na escola, mas depois não íamos a casa uns dos outros. Cada um tinha o seu lugar, não nos misturávamos em nada. Aqui já é diferente. [Manju, 1967]

Vai ser pois o balanço das relações internas externas que as migrantes hindus estabelecem que definirá a sua importância como elementos integradores. A migração feminina proveniente da Índia é hoje muito baixa e tem vindo a mudar. Inicialmente migrantes em contextos de reunificação familiar, começam a ser migrantes em contexto de alianças matrimoniais e, em casos ainda raros mas que já ocorrem, na imigração de mulheres sozinhas. Como iremos analisar ao longo do trabalho, o enclausuramento doméstico é uma situação que começa a desaparecer do quotidiano das hindus migrantes

que, lentamente, ocupam postos de trabalho em negócios familiares, mas também abrem o seu próprio negócio. A segunda ou terceira geração de luso-indianas, dotada de maior nível educacional, encontra emprego em ocupações e sectores de actividade muito diferentes daqueles que a família ou casta ocupavam.

3. GÉNERO E PODER

O poder não se define apenas por constituir uma relação, mas também pelos efeitos que engendra. O poder produz transformação de propriedades, disposições ou condutas, de um dos pólos em proveito de outro, embora tal fenómeno possa ser reversível. As implicações do conceito têm sido abordadas na teoria sociológica, tanto ao nível da acção como da estrutura, podendo ser analisadas como uma intenção ou como um padrão inconsciente da organização/estrutura. As relações de poder são as dinâmicas dos vínculos sociais, porque o poder faz parte das relações humanas, actuando quer como uma condição intrínseca das mesmas, quer como recurso que se intercambia entre os actores sociais ou entre as relações.

Sociólogos e antropólogos actuais (Vincent, 2002; Gellner, 1995; Friedman, 1998; Wolf, 1990; Edelman, 1999; Ferguson, 1990) investigam o poder na perspectiva política dos estados e das acções dos governos, das lutas pelo acesso ao poder formal, dos fenómenos de dominação e subordinação entre povos, e dos conflitos entre grupos étnicos e nações. Na maioria dos casos, a visão dos investigadores limitou-se unicamente às dimensões macro ou meso. Mas existem variadas formas de poder que pertencem a outros níveis das relações sociais. É possível distinguir o poder pessoal, relacionado com a influência e capacidade de liderança, do poder gerado nas relações interpessoais, relativamente ao poder estratégico levado a cabo para, conscientemente, limitar ou dirigir as acções alheias, e ainda o poder estrutural, que molda o campo social de acção em grande escala, envolvendo regiões, sociedades e nações (Wolf, 2001).

O género é um dos princípios organizadores do mundo social, responsável tanto pela identidade dos indivíduos quanto pela estrutura das interacções sociais, constituindo uma base sobre a qual se encontra acolhida a fonte social do poder e seus recursos (Connel, 2005; Mascia-Lees e Black, 2000).

A vida social produz e reproduz as relações de género, que por seu turno reproduzem a vida social. São na realidade forças sociais originadas no processo histórico que tendem a produzir e a manter desigualdades de género.¹¹ Forças aparentemente invisíveis aos olhos da sociedade ou mesmo do indivíduo, pouco conhecidas e normalmente mal compreendidas. Essa invisibilidade é a verdadeira

¹¹ Expectativas que orientam as interacções individuais e grupais, contextos de adaptabilidade sócio-histórica e cultural que formaram determinadas composições dos grupos sociais, as ideologias emergentes que modelaram as estrutura e práticas das instituições e, por fim, a própria agência individual.

responsável pela criação das relações de poder sobre os indivíduos, porque estas são reproduzidas de forma inconsciente sem um verdadeiro intento (Wharton, 2005).

Pode-se afirmar que a noção de género é um produto ocidental, posteriormente exportado para outras sociedades não ocidentais devido aos processos coloniais e ao crescimento do processo de globalização. Mas mesmo durante a inexistência do conceito, as relações de género sempre existiram. Durante o período vitoriano, por exemplo, as mulheres eram consideradas seres sexuais, perigosos, devido ao seu natural défice de vontade relativamente aos homens, cuja superioridade espiritual e intelectual superava de forma controlada as tendências sexuais desregradas.

Desde os finais do século XVII e durante todo o século XIX o imaginário masculino ocidental concebeu a mulher como sua extensão, ou melhor, como um homem invertido. A mulher seria antes de mais um ente com características de macho em potência, que por subdesenvolvimento de certos órgãos permanecia fêmea (Broch-Due *et alii*, 1993; Guillaumin, 1995).

O século XIX fabricou uma noção da mulher socialmente correcta: a mulher decente, esposa dedicada e mãe, mulher virtuosa, devota e... casta. A mulher idealizada deveria ser desprovida de corpo, especialmente de comportamento sexual. Uma vez que a matriz ideológica definidora dos valores, dos comportamentos e dos papéis de cada género estava pré-definida, de acordo com um modelo histórico social, os primeiros debates académicos sobre o género, que surgem a partir da década de 1920, tiveram por base as diferenças biológicas entre homens e mulheres. Na década seguinte surgem os primeiros testes estandardizados que medem atitudes e classificam personalidades, na base conceptual dicotómica masculinidade versus feminilidade.

No entanto, o conceito de papel sexual aparece somente nos anos 40, por influência da teoria social de Parsons e de Komarovsky, conquistando uma importância crescente devido ao desenvolvimento da psicanálise de Freud, cuja teoria é baseada na consciência genital. Esta surge dependente da valorização dos atributos masculinos, uma vez que do seu ponto de vista o pai é o principal disciplinador e enculturador da criança. As críticas vão naturalmente focalizar a sua excessiva ênfase no papel masculino, e nesse sentido a psicóloga Nancy Chodorow (1974; 1993) inverte os termos, colocando o papel feminino como o principal, senão único enculturador nos primeiros tempos de vida da criança.

Facto bastante interessante é que essa ideia é plenamente aceite na sociedade hindu, fenómeno cujas consequências têm sido abordadas em recentes trabalhos no

âmbito da psicanálise e da psicologia (Pye e Pye, 1985). Chodorow refere pois que a identidade masculina é obtida através do sintoma psicológico de separação da mãe. A identidade feminina é, ao contrário, uma continuação dos valores maternos que são transmitidos por enculturação e que permanecem ao longo da vida.

Na década de 1950, Parsons (1967; 1968) elabora uma teoria funcional dos papéis sexuais, sistematizando o conceito de papel sexual. Analisando a família norte-americana, formulou uma distinção entre o que chamou papéis expressivos e instrumentais, conceitos que obtiveram enorme repercussão na ciência social norte-americana durante as décadas de 1950 e 1960. O papel feminino foi associado à maternidade, à vida doméstica e às relações familiares, cujo modelo parte do estereótipo da passividade e da docilidade associadas ao feminino. Durante as décadas seguintes quase todos os estudos acerca das diferenças entre os géneros vão partir de semelhantes pressupostos, tornando-se a sociologia de Parsons uma das principais bases da pesquisa sobre o género.

Na mesma época surgem os trabalhos de antropólogos tais como Margaret Mead, que demonstra a inadequação das explicações biológicas das diferenças socioculturais nas identidades de género; e Murdock (1959) que, embora se tenha dado conta que as ocupações não estavam relacionadas com o sexo, vai posteriormente, ao longo da sua obra, desenvolver explicações baseadas na compatibilidade/incompatibilidade sexual, de base psicológica e física, para o desempenho de certas tarefas. Assim, as mulheres pareciam estar constantemente bloqueadas para o exercício de actividades que exigem dinamismo exterior, agressividade e competitividade, devido à sua natureza biológica (gravidez, aleitamento, cuidados primários das crianças).

Malinowski (1933; 1970) e Mead (1969; 1971), partindo da ideia, então assente, de que o complexo de Édipo é universal, portanto presente em todas as culturas, traçaram a conexão entre a estrutura social e a dinâmica emocional da sexualidade. Na década seguinte foram publicados algumas obras fundamentais, oriundas da sociologia, da antropologia e da filosofia, transformando o debate do género na sua forma contemporânea.¹² Sob um ponto de vista filosófico existencialista, a obra de Simone de Beauvoir (1975; 1976) veio a revolucionar a visão dicotómica rígida, ao estruturar as relações entre homens e mulheres focalizando a alteridade. Enquanto Beauvoir observou as dimensões de poder existentes em tais relações, principalmente a subordinação

¹² Margaret Mead com *Male and Female*, na antropologia, Talcott Parsons com *Family Socialization and Interaction Process*, na sociologia, e na fenomenologia existencialista, *Le Deuxième Sexe* de Simone de Beauvoir.

feminina, Mead, Murdock e Parsons centraram o estudo do género em torno da ideia do costume/tradição e da estabilidade social. Os debates sobre o género e o poder passaram a estar intimamente relacionados. As primeiras teorias que se debruçaram sobre a questão do género perfilharam-se, numa fase inicial, na explicação da desigualdade entre os sexos fundada, por seu turno, na desigualdade de acesso aos recursos materiais, e portanto ao poder.

Os trabalhos teóricos sobre a desigualdade e assimetria de género radicaram no conceito de patriarcado como sistema de dominação fundado na subordinação da mulher ao homem (Reiter, 1975). O patriarcado não é mais que um sistema de estruturas de práticas sociais em que as relações de género são sempre relações de poder, incluindo tanto a esfera pública como o domínio doméstico (Walby, 1990).

Durante as décadas de 1970 e 1980 o debate desenvolveu uma tendência para a criação de teorias e princípios explicativos da diferença das relações entre os sexos.¹³

Invariavelmente os itens abordados radicaram no discurso de ideologia pró-marxista, sobre o poder masculino relativamente à carência do poder feminino, sobre a opressão relacionada com as relações de produção do sistema de classes e com o desenvolvimento do capitalismo de base patriarcal. De qualquer forma, a ideologia marxista tornou-se bastante popular entre as feministas, sobretudo na utilização de modelos teóricos e correntes de âmbito objectivista e estruturalista, que por sinal não levavam em consideração o homem real, histórica e socialmente situado. São modelos explicativos que enfermam pela sua elevada abstracção, e pela reificação da estrutura social, em que o indivíduo é conduzido por leis invisíveis, resultantes do tecido social, mas cuja origem ou intenção nunca é verdadeiramente analisada.

Mais tarde o conceito evolui e Connel (1987; 2002) estabelece a ponte entre a estrutura patriarcal universal e a estrutura das relações de género. Observa que as pesquisas sobre o género são efectuadas ou no nível micro (relações interpessoais) ou

¹³ Os primeiros debates tiveram como base o conceito de poder desenvolvido por Max Weber, em que este autor percebe o poder como “a possibilidade de encontrar obediência a uma ordem determinada”. Nesse sentido o poder “pode assentar em diferentes motivos de acatamento: pode ser considerado apenas pela situação de interesse, portanto, por considerações teleológicas-rationais das vantagens e desvantagens por parte de quem obedece. Ou, além disso, mediante o simples costume, pela habituação monótona à acção tornada familiar, ou pode ser justificado pela tendência puramente afectiva (...) do governado (2005: 19).

Os defensores da abordagem conflitual vão, entretanto, desenvolver posições teóricas na base no domínio de A sobre B. Trata-se de um paradigma em que a visão do poder é assimétrica, um poder de “soma zero”, em que as relações sociais entre os agentes envolvem um potencial conflito, entre interesses convergentes. Esta tem sido a posição defendida pelos clássicos, desde Maquiavel, Hobbes, Max Weber e, mais tarde, por Robert Dahl, Lukes, Blau, Wrong e Clegg, actualmente por Giddens e Bourdieu.

macro (instituições), dando pouca atenção ao nível meso, o qual é “(...) o mais importante para ser entendido” (Connel, 2002).

Connel sublinha que as relações de género estão presentes em todos os tipos de instituições, mas existe uma instituição particular, talvez a mais importante nas relações sociais, a que chamou *gender order*, uma macroestrutura que define os padrões das relações de género na sociedade, ou *gender regime*. As relações de género são estruturas sociais, e como todas as estruturas sociais são caracterizadas pelo seu dinamismo interno, sempre em negociação.

Actualmente as questões do género têm sido conceptualizadas em torno de pressupostos fundamentais sobre a forma como o poder é exercido. Este pode ser idealizado como um recurso, um bem social positivo, coisificado, passível de ser distribuído, embora a sua redistribuição entre os sexos seja desigual. Ora o poder como recurso tem sido amplamente veiculado e defendido pelas teorias que abordam a desigualdade entre os géneros (Mill, 1997; Okin, 1989). Isto porque é uma concepção que permite defender a igualdade de oportunidades para as mulheres, sobretudo no que diz respeito ao exercício do poder político, uma vez que o poder político é um recurso que os homens possuem numa quantidade muito elevada em comparação com as mulheres (Mill, 1997; Yeatman, 1997).

Neste sentido o poder é um recurso constantemente negado à mulher. Não apenas quanto ao seu relacionamento face ao estado e ao poder político, mas também quanto ao sistema tradicional de estrutura de género (Yeatman, 1997). Defender que a mulher deve usufruir de igualdade em relação ao recurso do poder nos domínios familiar, profissional e na esfera pública, implica uma completa redistribuição do poder, que passa a ser objectivado como um bem social, tal como o trabalho (pago ou não), o prestígio, as oportunidades de autodesenvolvimento, a segurança física, psicológica e económica.

A distribuição desigual do poder no seio da família é o resultado de uma variedade de factores sociais institucionais e estruturais. O sistema cultural vigente nas sociedades ocidentais e ocidentalizadas faz pressupor, por exemplo, que o trabalho pago é produtivo e portanto mais poderoso e importante que o trabalho reprodutivo, que não tem valor (Okin, 1989; Komter, 1991).

Entre as feministas radicais o poder é equiparado a dominação (Mackinnon, 1987; Dworkin, 1987; Pateman, 1988), concebido de molde simplista como uma relação de dominação versus subordinação. Semelhante conceptualização do poder encontra-se intimamente relacionada com o desenvolvimento da noção de diferença de género.

Assume-se que as diferenças entre os géneros não são inatas, e que as diferenças de poder correspondem aos preconceitos engendrados ao longo do tempo acerca dos géneros. As diferenças entre homens e mulheres são sumariamente explicadas como meras relações históricas de dominação.

Para o radicalismo feminista a construção da diferença, entre masculinidade e feminilidade, é de origem patriarcal e resume a diferença política entre a liberdade e a sujeição (Dworkin: 1987; Pateman, 1988; Irigaray, 1985). Segundo este ponto de vista apenas os homens podem exercer poder, enquanto as mulheres carecem sempre dessa capacidade. A cultura patriarcal atribui aos homens a liberdade e a independência, reservando às mulheres a sujeição, incapacitando-as de exercerem o livre arbítrio.

Esta posição teórica defende que todos os homens estão numa posição de poder perante as mulheres, embora existam gradações de poder tendo em conta o contexto (dependente do grupo étnico, do estatuto social, da educação, da classe social), mas o homem como ser dominante está sempre em condições de usar o poder (mesmo quando não o faz) porque a sociedade o legitima nesse sentido. A desigualdade entre os sexos não é, neste aspecto, um dado apreendido, mas sim um fenómeno universal, uma vez que basta ser homem para ser dotado de poder, enquanto ser mulher é equivalente a ter falta dele.

O sistema patriarcal, vigente num grande conjunto de sociedades, é uma forma de contrato que controla os direitos políticos dos homens sobre as mulheres, controlando igualmente os direitos sexuais de acesso ao corpo feminino. Num prisma ainda mais radical algumas feministas defenderam que a relação sexual é um paradigma da dominação sexual (Allen, 1999; Wartenberg, 1990).

Estas teorias referem-se, de um modo geral, às sociedades ocidentais contemporâneas, não tomando em linha de conta sociedades quer afastadas no tempo, quer culturalmente diferentes. No entanto, embora o modelo patriarcal também tenha sido uma constante em sociedades orientais, nem sempre é possível aplicar este ponto de vista, de forma linear, às relações entre homens e mulheres ou às diferenças de género.

Por exemplo, a dominação masculina, como ponto central da teoria não se debruça sobre outros aspectos, tais como o racismo, as lutas de classes e de castas e outras formas e desigualdade social. O tipo de dominância que é exercido pelo homem depende, em última instância, do seu contexto. No entanto, a teoria prevê que as mulheres possam oferecer resistência, mas não toma em conta os recursos necessários para essa resistência. De facto, de que falamos quando nos referimos a resistência? Por que meios é ela

efectuada se a teoria, na sua radicalidade, observa as mulheres como seres desprovidos de poder? Como podem as mulheres usar alguma forma de poder na sua luta contra a dominação masculina, uma vez que o modelo de poder dominante se encontra invisível? Se as mulheres se encontram emersas numa teia que estrutura as relações de dominação, sem recursos aparentes, como podem ter consciência de alguma forma de luta?

A análise feminista encontrou em Foucault a explicação alternativa para conceptualizar as relações género ao longo da história, uma vez que este filósofo desenvolve mecanismos de poder alternativo, que servem para quebrar tanto o poder estatal assente na teoria da soberania, como o poder paralelo disciplinador baseado no discurso disciplinar que a sociedade veicula.

Para Foucault, tudo na vida social e na história deve ser analisado em termos de poder, segundo um método que consiste em apreender a totalidade dos conteúdos históricos, que chamou formas terminais, onde se inscrevem as múltiplas relações de forças que são imanentes ao domínio onde se exercem. Desse modo, o poder está em toda a parte, e as relações de poder são imanentes a todos os tipos de relações. Por seu turno, as relações de poder produzem todas as outras formas de relação e de actividade social.

Do ponto de vista do género o poder feminino pode então ser contraditório em termos sociais, uma vez que o conceito é por definição masculino. O conceito, segundo essa perspectiva, revela-se estático e dual, não conseguindo explicar como pode uma mulher ser dominada por outras mulheres (dependendo, por exemplo, do estatuto no interior da família ou mesmo do grupo social).

Esta concepção de poder enfatiza a dominação mas ignora a dinâmica entre a dominação e o *empowerment*, bem como o poder e o contrapoder. Nas abordagens mais recentes o poder tem sido concebido como uma forma de *empowerment* relativamente ao género. E embora parta do princípio de que nas sociedades patriarcais o homem se encontra numa posição de domínio sobre a mulher, a perspectiva é mais abrangente e sintética. O poder como *empowerment* pode ser a habilidade para a transformação pessoal de outros, bem como do ambiente em redor.

Trata-se de uma concepção que retoma de certo modo uma base naturalista, onde a psicologia feminina se orienta para a responsabilização relativamente aos outros, para a cooperação, as relações interpessoais e de interdependência, enquanto a psicologia masculina se orienta para a individualidade, a competição, o desafio e a independência (Gillian, 1982). Servindo-se das perspectivas interaccionistas, a abordagem do

empowerment coloca a tónica nas práticas relacionadas com os cuidados básicos maternos, e com práticas domésticas, consideradas de extrema importância para o funcionamento da sociedade (Shiva e Mies, 1993).

As mulheres possuem técnicas, habilidades e características que têm sido negligenciadas pela cultura patriarcal. O acto de criar e cuidar providencia uma base positiva e revolucionária de entendimento sobre o poder no feminino, e que pode servir para uma revisão da posição da mulher na sociedade. O que parece ser contraditório é o *volte-face* nas práticas femininas anteriormente consideradas como factor de dominação masculina. Se as teorias radicais condenavam a sociedade patriarcal que relegava a mulher para o interior do lar, agora parece legitimar as funções domésticas como parte do poder feminino. Não existe necessidade de explicar as diferenças de poder através de noções de exploração, de controlo, submissão ou falta de recursos, porque o acto de cuidar, manter e desenvolver relações sociais em determinados contextos é uma forma única de exercer poder.

Ainda que semelhante tipo de poder possa ser aparentemente menos visível e muitas vezes se confunda com influência, é na realidade um exercício de poder. Por exemplo, as mulheres que são mães exercem um tremendo poder ao gerar, criar e educar os filhos. Perante esta perspectiva das relações de poder, a mulher jamais se encontra subjugada ao poder masculino, porque

(...) o poder de uma pessoa que exerce cuidados materno-infantis, da educadora, que por seu turno vai conferir poder a outros indivíduos, transformando o seu crescimento, é um poder diferente daquele que provém da espada ou de uma vontade dominante (Allen, 1999: 21).

O poder feminino é, nesta perspectiva, construtivo e expansivo, enquanto o poder masculino é constrangedor. Assim, as mães têm poder sobre os filhos e sobre outros agentes sociais que as rodeiam, mas o seu poder é utilizado com diferente propósito da dominação. Deste ponto de vista o poder feminino é transformador e benevolente, opondo-se ao poder masculino dominador e malevolente (Allen, 1999; Wartenberg, 1990; Shiva e Mies, 1993; Irigaray, 1985). E ainda que o poder feminino também envolva o seu exercício sobre terceiros, esse poder é considerado um benefício para o agente subordinado.

O facto é que esta abordagem continua a utilizar as mesmas referências de oposição dualista para explicar o poder. As teorias feministas que se têm debruçado

sobre a questão do género e do poder são concebidas numa base diádica, em oposições binárias, onde um poder feminino se confronta com um poder masculino e hegemónico. A compreensão do poder é nesta última abordagem baseada na inversão original do poder, tornando o poder feminino socialmente superior ao masculino. O facto de a mulher estar, aparentemente, mais vocacionada para exercer um poder de tipo transformador parece antes assentar nos modelos educativos e socializadores. Isto é, as mulheres são tradicionalmente ensinadas a proceder segundo formas de comportamento que as condicionam para esse exercício do poder.

Na prática, não existe qualquer evidência de que as mulheres estejam “naturalmente”, ou biologicamente, inclinadas para o desenvolvimento das relações humanas e pouco ou nada predispostas a ocuparem lugares na política, na justiça, ou mesmo na forças armadas. As teorias são socialmente construídas sob um pano de fundo ideológico e as práticas femininas são antes condicionalismos culturais e muito menos uma questão de disposição particular ou natural.

A subordinação feminina não pode ser explicada somente pela biologia, que segundo Oakley nem sequer é “um dom atribuído”, mas sim através do contexto sócio-histórico e do meio social. As assimetrias de género são relações de poder socialmente reproduzidas, mas também objecto de transformações e adaptações históricas (Oakley, 1972; Butler, 1997).

A partir dos finais da década de 1980 emergem as críticas aos modelos repressivos da relação poder/género e questiona-se a possibilidade de elaboração de uma teoria feminista do poder. Utilizando o *apport* conceptual dos teóricos do poder, Hartsock (1983) realizou uma crítica compreensiva das teorias tradicionais sobre o poder em filosofia política (Blau, Parsons, Dhal; Bachach e Baratz; Lukes), demonstrando que as teorias se encontram assentes no modelo contratual do poder (relação de poder como encontro competitivo entre o interesse e a autonomia individual). Hartsock confronta o modelo tradicional com várias teorias feministas sobre o poder (Arendt e Emmet), as quais acentuam os aspectos comunais do poder ou a habilidade para agir em conformidade. A autora assume a existência de uma oposição fundamental nas relações entre homens e mulheres, baseando-se num tipo de poder unilateral, sinónimo de opressão e conflito. Por seu turno, Meyer utiliza a posição teórica de Lukes para compreender o poder na sua íntima relação entre homens e mulheres, procurando incluir um espaço conceptual para o amor nas relações de poder e género. De onde:

A teoria do poder é relevante para as mulheres devendo, por um lado, incorporar os conceitos que são empregues para definir a posição relativa do poder feminino, as características usadas para definir o valor atribuído às mesmas como categoria social e, por outro lado, devendo incorporar mecanismos de mudança, isto é, ser um processo orientado. (Meyer, 1991: 3)

A crítica feminista, patente nos trabalhos de Ortner (1996), Wolffensperger (1991), Connel (2002), Davies *et alii* (1991), Risseuw (1991), procura adequar as teorias de síntese de Giddens e Bourdieu ao binómio género/poder. Numa primeira fase teórica as análises sobre o poder caracterizaram-se por uma dualidade simplista, com base no conflito ou focalizada nos aspectos consensuais. As teorias mais recentes procuram gerar modelos conciliadores destas posições, tendentes a ultrapassar a noção de poder como prática intencional do indivíduo, ou como traço estrutural do sistema social. O que sucede habitualmente é que as teorias sobre o género não lidam com o poder explicitamente e as teorias sobre o poder raramente referem o assunto do género. No entanto uma das grandes questões motivadoras deste debate prende-se com a proveniência das estruturas e como são estas mantidas. Qual a conexão existente entre as estruturas do poder e as acções diárias dos indivíduos e dos grupos?

Giddens procurou resolver esse dilema, redefinindo o conceito de agência, enquanto fluxo contínuo da conduta humana, colocando a questão da intencionalidade. A teoria da acção, ao colocar a existência entre a racionalidade da acção e a própria acção em si, apoia a hipótese de a intencionalidade estar ligada a impulsos que poderiam afastar-se da noção de racionalidade. Nesse sentido enfatiza o interaccionismo simbólico pela importância atribuída aos actores como agentes intencionais e cognoscíveis, participantes da construção activa da vida social. Na verdade, o poder envolve um sistema de regras sociais, normas interiorizadas pelos agentes que actuam intencionalmente, podendo alterar e redefinir o próprio sistema de regras, mas constringidos pela estrutura, que normaliza as formas de distribuição do poder.

Os diferentes padrões relativos ao poder radicam tanto na forma como nos recursos e valores de base que se encontram distribuídos entre os agentes e as estruturas sociais, tendo em conta os grupos de interesses nas sociedades e nos contextos históricos, que dependem das capacidades de acção dos agentes dentro de determinado quadro social. O conceito de poder de Giddens tem-se manifestado de grande utilidade aplicado aos estudos de género porque, evitando a dicotomia submissão/controlo e opressão/dominação, permite uma

análise onde ambas as situações se conjugam porque estão sujeitas tanto à agência dos actores sociais quanto às estruturas que os constroem.

Davis (1991) propõe uma crítica feminista às teorias existentes sobre o poder, de forma a explicar como o poder actua nas relações de género. Ao propor a teoria da estruturação de Giddens (1976; 1979; 1984) aplicada ao género, Davies utilizou aquelas dimensões que se tornam relevantes para o estudo do poder ao nível da interacção face a face, ou seja a forma “como os actores lidam com regras e recursos de forma a influenciar o curso da relação e no processo constroem relações assimétricas de poder” (1991: 71). Esta abordagem revelou-se de grande utilidade para analisar assuntos microscópicos, nos quais as mulheres, de modo rotineiro, enfraquecem as relações (assimétricas) de poder, podendo inclusive provocar mudança ou reajustamentos no decurso da sua história social e pessoal.

As feministas viram igualmente nos conceitos elaborados por Bourdieu um terreno importante de análise. Os conceitos de Bourdieu não envolvem relações dicotómicas nem pensamento linear, mas partem de algumas premissas cuja utilidade para a teoria feminista do poder tem sido inegável: (1) a acção humana é limitada; (2) é intencional e estratégica; (3) os conceitos de *doxa* e *heterodoxia* pressupõem uma relação dialéctica da história. O *habitus* é formado pelo processo de enculturação do indivíduo, enquanto que heterodoxia e doxa são conceitos que dizem respeito às possibilidades e estratégias que envolvem diversos graus da mudança social e distinguem diferentes níveis de adesão à ordem social instituída. A doxa indica o consenso, a evidência do senso comum. Por exemplo, a tradição é baseada no senso comum e pode por isso ser bastante arbitrária no modo de classificar os sistemas baseados no sexo, na idade, nas posições no processo produtivo e nos processos de reprodução social. Cada sistema tem uma contribuição específica para as relações de poder, das quais é também um produto. A ortodoxia representa a opinião dominante, uma forma de censura (ou de superego) manifesta que impõe socialmente o que está certo ou errado, determina os limites e a opinião, o universo do discurso possível, ou também o que é politicamente correcto, procurando em última análise restaurar o estado de doxa, interpretado como tradição.

Para Bourdieu (2001) existem estruturas que provocam desigualdade e dominação, e existem práticas que reproduzem essas estruturas, de tal forma que as tornam irreconhecíveis pelos agentes sociais. No entanto Bourdieu tem uma visão economicista dessas práticas, ao pressupor que os agentes procuram maximizar as formas de capital

para demarcar as suas posições dentro das estruturas. O problema é que existem práticas e actores, mas parece não existir intenção. Isto é, os actores concebem estratégias, mas essas estratégias são enformadas dentro do *habitus* interiorizado, que em si mesmo não passa de um espelho virtual dos limites e das possibilidades externas.

Aqui, um pouco à semelhança do discurso disciplinador de Foucault (1971; 1975), deixa pouca ou nenhuma margem para a acção consciente. As abordagens acerca das relações de género não estão agora interessadas em afirmar as assimetrias estruturais nos recursos disponíveis para homens e mulheres, quando exercem controlo sobre as inter-relações. O que parece importante é delinear a forma como as relações de poder são negociadas. Por que processo as relações que envolvem dominação e subordinação são produzidas, reproduzidas e transformadas. Como é que as mulheres exercem controlo mesmo quando os seus recursos são limitados. Este assunto leva-nos, por outro lado, ao conceito de fronteira. Isto é, de que forma homens e mulheres delineiam as suas relações no espaço e no tempo. As fronteiras são fluidas e mudam com o passar do tempo e os contextos. O que importa compreender é a forma como são reproduzidas as negociações de poder, não apenas entre géneros diferentes mas também entre indivíduos do mesmo género.

4. A ABORDAGEM ACADÉMICA DO FENÓMENO MIGRATÓRIO INDIANO

Nos finais da década de 1980, inicia-se em Portugal a produção sobre a temática migratória, cujas pesquisas foram iniciadas por sociólogos, antropólogos e geógrafos quando o fenómeno ainda não tinha adquirido visibilidade pública.

Um dos primeiros trabalhos realizados em Portugal sobre a temática, intitulado *Portugal, País de Imigração*, foi organizado por Maria do Céu Esteves, em 1989 (embora só venha a ser publicado em 1991), e vai apresentar dados originais sobre a situação da emigração e da imigração em Portugal. A imigração constituía, segundo Esteves e Pires, “um fenómeno pouco conhecido e de reduzida visibilidade em Portugal, não sendo nem temática privilegiada nos estudos da população, nem objecto de representações enraizadas no conjunto da população” (1991: 5).

Após a revolução de 1974, o repatriamento de cerca de 500.000 portugueses residentes nas ex-colónias africanas, arrastou consigo outras populações não portuguesas, sendo que em 1981 “residiam em Portugal cerca de 45.000 estrangeiros provenientes das ex-colónias de África, os quais representavam 42% do número total de estrangeiros então estabelecidos no país” (Saint-Maurice e Pires: 1989: 203).

Se até meados de 1960 a política salazarista continha e controlava a presença de imigrantes, estando estes localizados em áreas muito específicas, tais como comércio do vinho do Porto e o sector mineiro, com a entrada de Portugal na EFTA vai crescer a residência de estrangeiros, bem como o turismo, que então passa a ter um forte incremento nos países europeus. Nessa mesma época, para compensar a mão-de-obra portuguesa emigrada, inicia-se um lento mas constante fluxo imigratório, sobretudo de Cabo Verde, fruto de políticas migratórias cujos indivíduos vão ocupar postos de trabalho menos especializados. Num curto período de vinte anos a população imigrante vai aumentar cerca de 12% (Esteves, 1991), alterando-se radicalmente o tipo de migração, bem como a origem dos migrantes. No entanto, vai ser apenas na década de 1990 que as categorias imigração e imigrantes entram no discurso público e passam a ser alvo de atenção dos académicos (Machado, 1994).

A visibilidade pública do fenómeno motivou dezenas de investigadores, criando-se em consequência diversos centros de estudo pós-graduações e mestrados sobre a temática migratória, associada a temas como a etnicidade, o multiculturalismo, a

transnacionalidade, estudos de género, políticas migratórias e, igualmente, as questões do racismo, da xenofobia e diversas formas de discriminação.¹⁴ Actualmente a temática imigratória encontra-se no topo da agenda política, muito centrada e divulgada pelo Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas (ACIME), especialmente porque a União Europeia encara como um dos assuntos prementes a integração dos imigrantes, debatendo políticas de integração, embora ainda sem consenso quanto a essas políticas. Na mesma década de 1990 começa surgir interesse pela migração feminina, analisada segundo parâmetros semelhantes àqueles que rodeiam a problemática do género.

As temáticas incidem sobre a trajectória familiar na diáspora (Perista, 1998) e sobre discriminação laboral e de género. São sobretudo estudos localizados nas dinâmicas de bairro, nos quotidianos femininos, nas estratégias identitárias de manutenção das memórias de origem, nas condições de habitação e na educação dos filhos. Seguindo o modelo clássico das abordagens sobre as diferenças de género, as mulheres são estudadas nos espaços domésticos e apenas muito recentemente se realizam estudos sobre mulheres que migram sozinhas, em projectos de migração laboral, nomeadamente no caso das imigrantes de Leste e das brasileiras. Os estudos das dinâmicas migratórias durante a década de 1990 focalizam a emergência de um novo objecto sociológico: as trajectórias migrantes, as modalidades de integração e a existência de contrastes culturais e sociais entre populações imigrantes e a sociedade portuguesa. O conceito de integração, fulcral para a compreensão do fenómeno migratório, vai ser clarificado tanto por Machado (1992; 1994; 2002), Machado e Abranches (2005), como por Pires (1993; 1999; 2002; 2003).

Pena Pires debruça-se sobre as grandes questões teóricas que rodeiam a problemática do conceito de integração, e apresenta um contributo importante para a teoria das migrações. Procedendo ao reexame do conceito de integração como parte das “dimensões da ordem”, uma vez que se relaciona directamente com a questão da padronização da vida social, a discussão em torno do domínio da integração é remetida “para os processos de construção dessa ordem” (Pires, 2003: 4), ou seja, a integração social pode ser encarada como incorporação de variabilidade no plano sistémico, a que Pires chamou integração sistémica.

¹⁴ Surgem durante a década de 1990 diversos centros situados em várias universidades portuguesas que passaram a tratar temas associados às migrações: CIES-ISCTE, CES-FIUC, GEG-FLUL, CEM-UI, CEMRI-UA, Numena, em parceria com o ACIME, Socinova Migrações da FCSH.

A reconceptualização do conceito foi elaborada com base na discussão crítica da teoria da estruturação de Anthony Giddens, bem como de Margaret Archer, Tom Burns e Nicos Mouzelis. Pires aplica o seu modelo analítico ao estudo da imigração em Portugal, e em especial à integração da população repatriada após a descolonização, analisando paralelamente, no plano da integração social, o tipo de redes actantes e, no plano da integração sistémica, as políticas estatais que vão nortear com intensidade crescente a entrada de estrangeiros em Portugal.

Um dos trabalhos de Fernando Luís Machado, editado em 1997, vai analisar o tipo e processo de imigração que tem ocorrido em Portugal, tendo em conta a transição de um país sem tradição imigratória para o protagonismo, quer nas rotas internacionais de fixação, quer como plataforma de passagem. Machado, relacionando as migrações internacionais com o fenómeno da globalização, conclui que este tem estado na base da modificação do tipo de migrações, gerando outras formas migratórias. A nova conjuntura internacional aponta para o acréscimo das migrações internacionais, devido à distância social e económica que separa neste momento os países ricos dos países mais pobres.

Os trabalhos realizados sobre a população indiana têm revelado uma impossibilidade de avaliar correctamente o número de indianos e de hindus residentes em Portugal. Vasco Franco (1991) avança uma explicação para esta questão: após a descolonização de África, o estado português aprovou o decreto-lei nº 308-A/75, a partir do qual os indivíduos residentes em território ex-colonial perderiam o direito à nacionalidade se não manifestassem vontade de a manter e se encontrassem nas seguintes condições: “fossem naturalizados; tivessem nascido no estrangeiro de pai ou mãe nascido em Portugal ou ainda naturalizado; tivessem nascido no antigo Estado da Índia, desde que declarassem querer conservar a nacionalidade portuguesa” (1991: 133). A maioria dos indianos residentes em Portugal já possuía nacionalidade em Moçambique, ou pediu-a durante o processo de descolonização ao abrigo do mencionado decreto. Por outro lado, existe uma certa tendência sua para a invisibilidade e concentração em áreas específicas da região de Lisboa.

Ávila e Alves (1993; e também Alves e Ávila, 1994) foram as primeiras sociólogas a trabalhar o tema da imigração indiana em Portugal, muito embora a antropóloga Susana Bastos tivesse abordado o tema em 1990. De facto, no caso concreto das mulheres hindus a produção é escassa, quase exclusivamente realizada por antropólogos de orientação cognitiva, cuja abordagem se centra na questão da identidade (Bastos,

1990; 1992; Bastos e Bastos, 2001). Susana Bastos privilegia a população hindu-gujarati e, de modo geral, a sua obra sobre os hindus centra-se na população feminina originária de Diu, onde pela primeira vez a mulher hindu é estudada num contexto das representações simbólico-identitárias.¹⁵

Alves e Ávila debruçam-se sobre a questão da integração profissional da população indiana, distinguindo no seu trabalho as diferentes religiões. Clarificam o conceito de identidade destes indivíduos como um “processo de construção e reconstrução, sendo a identidade decorrente da articulação de uma multiplicidade de referências” (1994: 287). Definem o processo migratório da população indiana em dois tempos geracionais, em que o primeiro tempo é passado entre a Índia e Moçambique, entre os pais e avós dos entrevistados, e um segundo tempo é passado entre Moçambique e Portugal, percurso efectuado pelos entrevistados.

As autoras chamam igualmente a atenção para a indispensabilidade de não homogeneizar a categoria indianos, uma vez que se trata de pelo menos três grupos distintos: hindus, islâmicos e ismaelitas, cujas pertenças não são sobreponíveis. Nesse sentido, procuram clarificar a existência de três processos migratórios com distintas estratégias, onde a demarcação das comunidades é feita em função da religião e das estratégias matrimoniais. A comunidade hindu apresenta, segundo as autoras, maior visibilidade (o que contradiz de certo modo a conclusão de Gubentif), devido à forte interacção com a União Indiana, o que não sucede com as restantes populações, islâmica ou ismaelita, provenientes de outras origens para além da União Indiana.

As autoras concentraram a investigação em torno das associações, por considerarem que estas contêm “estratégia(s) de integração que aposta(m) na continuidade da diferenciação e solidariedade comunitárias” e oferecem como hipótese explicativa a estratégia profissional dos indianos comerciantes como resultado do *habitus* profissional existente naquela população enquanto viviam em Moçambique, procurando separar os ramos de comércio onde se concentram as diferentes populações indianas, demarcando igualmente as zonas de concentração comercial.

Ávila e Alves retratam a comunidade hindu como a mais pobre de entre as três comunidades, caracterizando-a por um maior fechamento cultural, enquanto a comunidade ismaelita apresentaria uma maior abertura à sociedade portuguesa.

¹⁵ Posteriormente a investigadora tem a trabalhado o mesmo tema com Gabriel Pereira Bastos.

Um interessante estudo de Machado (1994), embora tenha como principal foco a imigração africana, debate a problemática migratória ao nível da segunda geração de migrantes luso-africanos, apresentando explicações para a não integração dos africanos de nacionalidade portuguesa na crescente politização da etnicidade. Pegando na expressão de Machado, “se considerarmos que a etnicidade é tão mais forte quanto maiores forem os contrastes sociais, em termos de composição socioprofissional, de níveis de qualificação escolar ou de localização residencial, e culturais, de língua, religião, estilo de vida, entre as minorias étnicas e as populações de acolhimento” (1994: 117), os luso-africanos e os luso-indianos, pela sua posição anterior na sociedade portuguesa, não se consideram imigrantes.

De facto, aqueles que já se encontravam inseridos na sociedade portuguesa antes da independência dos territórios ultramarinos possuíam um estatuto diferenciado, tanto económico como social. O que Machado pretende é mostrar que a categoria social de luso-africano é distinta da de imigrante, independentemente da colónia de origem. Provavelmente estaríamos na mesma situação de paridade relativamente aos luso-indianos. Esta categoria compreende indivíduos provenientes de casamentos mistos entre sobretudo goeses e portugueses. E pode compreender os hindus de segunda e terceira geração nascidos em Portugal.

Em Portugal as estimativas apontam para cerca de 11.000 goeses, mas não se consegue determinar números quanto aos luso-goeses. Com uma presença antiga em Portugal (estudantes e casais mistos), produto da relação entre um homem português e uma mulher indiana, a miscigenação teve lugar especialmente em Goa, mercê das políticas de casamento levadas a cabo desde Afonso de Albuquerque. A tendência foi a dissolução dos descendentes no contexto social e cultural da sociedade portuguesa. Segundo Malheiros, que publica em 1996 uma tese de geografia humana sobre a imigração indiana na região de Lisboa, a população goesa, maioritariamente católica, contava-se entre as mais escolarizadas, ocupando posições elevadas na escala social (profissões liberais ou na administração portuguesa), contraste que será observado em relação à população de imigrantes hindus originários de Diu ou Damão, ou mesmo do Gujarate, que residiam em Moçambique, embora naturalizados. Outro motivo de contraste é a sua dispersão geográfica, relativamente à população indiana imigrante que tendeu à concentração residencial.

Machado, ao reflectir sobre o conceito de imigrantes de segunda geração, como aqueles que devido ao prolongamento no tempo de estadia de seus pais nasceram em

território português, vai delimitar um outro espaço de problemáticas, tais como a herança do estatuto social dos pais e as dificuldades de integração, que podem funcionar como uma “espécie de reprodução mecânica” (1994: 120), chamando igualmente a atenção para o perigo de esta noção de imigrante de segunda geração comportar um certo essencialismo ingénuo na formação das identidades sociais dos filhos dos imigrantes. Esta situação encontra eco na população hindu.

A tendência para a invisibilidade, que permitiu aos pais manterem a sua identidade cultural, pode ser um factor problemático para os filhos que convivem com outros jovens portugueses e que vão obter um elevado capital escolar e cultural. Para evitar as limitações do conceito, Machado propõe o de *novos luso-africanos*, de forma a distingui-los do primeiro grupo. Os descendentes de imigrantes não são já imigrantes e estão socializados no quadro de referência do país de acolhimento, mesmo que a cultura dos pais possa ser o espaço fechado de reprodução da cultura de origem. Machado levanta a problemática da multiculturalidade, bem como da segunda geração de imigrantes, em que ambos os conceitos se podem tornar essencialistas ao nível das identidades, actuando como se fosse possível isolar cada jovem num só universo de referências.

Machado e Abranches apontam para a inexistência de estudos sobre mobilidade social dos imigrantes, em especial devido à escassez de tempo de residência para que o fenómeno possa ser efectivamente analisado, e definem como factor principal da integração a trajectória socioprofissional. Os casos de trajectórias ascendentes que colocam os imigrantes numa situação estrutural idêntica aos membros da sociedade receptora são considerados casos de sucesso integrativo; aqueles que, apesar de longos anos no país receptor, permanecem numa situação laboral precária indiciam sinais de dificuldades de integração. Definem os autores o seguinte:

Os processos de integração ou exclusão dos imigrantes podem ser conceptualizados em termos dos respectivos contrastes e continuidades face à população da sociedade receptora em que estão fixados, afirmando-se que o grau de integração é inversamente proporcional ao grau de contraste, particularmente de contraste social. (Machado e Abranches, 2005: 67)

Seguindo a tipificação de Portes (1999) quanto às modalidades principais de incorporação de imigrantes nos mercados de trabalho das sociedades receptoras, Machado conduziu um estudo empírico extensivo, realizado no âmbito do projecto internacional

Limits, na cidade de Lisboa. As populações estudadas, cabo-verdianos e hindus, apresentam fortes diferenças quanto ao estatuto jurídico, calendário migratório e as modalidades de inserção no mercado de trabalho em Portugal. Tomando por referência tanto a sociedade de partida como a de chegada, foi observado que no caso cabo-verdiano o assalariamento continua a ser comum e é uma experiência de continuidade social. No caso hindu parece existir uma maior continuidade ao nível do trabalho por conta própria.

Para o caso feminino, as mulheres cabo-verdianas apresentam menor taxa de emprego doméstico, contrastando com a elevada percentagem de domésticas entre a população hindu. Machado assinala as razões da manutenção de tão elevado número de domésticas: peso das imposições culturais nas relações sociais de género e resistência ao assalariamento onde a norma é o trabalho por conta própria. Efectivamente já se havia verificado para o caso hindu a existência de factores endógenos em que se combinam capitais económicos e profissionais transportados com a migração de Moçambique para Portugal, associados ao capital social resultante de uma densa rede de contactos e solidariedades intragrúpis.

Ao tentar classificar a minoria hindu na tipologia de Portes, Machado não encontra uma explicação plena para minoria intermediária, uma vez que existem 40% de indivíduos que são trabalhadores por conta de outrem. Refere a possibilidade de serem uma minoria intermediária incompleta. Em Moçambique os hindus eram 83% do sector comercial, portanto constituíam uma minoria intermediária completa (dir-se-ia antes uma minoria intermediária), no sentido que Portes lhe atribui. No entanto, existe um segmento da população hindu ligado à construção civil, que seguia esta profissão na Índia como em Moçambique por pertencer a uma casta particular de pedreiros (*khania*), ainda que aquando a sua chegada a Portugal muitos deles procurassem integrar ramos de pequeno comércio.

A conjuntura de desemprego elevado que atinge o país manifesta-se nos dois grupos, embora na comunidade hindu exista menor vulnerabilidade que na cabo-verdiana. Mesmo abandonando Moçambique por razões políticas, as mulheres hindus vão aos poucos começar a ter uma mudança de condição perante o trabalho, participando de forma mais ou menos directa na gestão dos negócios familiares, em paralelo com as tarefas domésticas.

Quanto aos cabo-verdianos, a vinda para Portugal representou uma modificação total em relação à experiência anterior (agricultura e pescas, administração), e os serviços domésticos passam a ser uma das áreas de maior empregabilidade feminina. Os cabo-verdianos continuam a ser o grupo profissional quantitativamente mais importante, mas parecem ter esgotado as oportunidades de novas transições para segmentos

superiores do mercado de trabalho, embora haja algumas mulheres que passaram de empregadas domésticas para empregadas em situações laborais mais formalizadas, e já se destaque um aumento de profissões intelectuais e científicas de indivíduos que atingiram um nível elevado de escolaridade em Portugal.

Em síntese, o perfil socioprofissional cabo-verdiano está classificado como inserção no mercado de trabalho secundário. Porém, entre os hindus, Machado e Abranches consideram que houve continuação das profissões seguidas em Moçambique, embora dos 21% dos trabalhadores da construção civil numa fase inicial apenas subsistam 6%. Também se verifica a tendência para passar a profissão de pais para filhos dentro de categorias de mobilidade de tipo simétrico. Ambos os casos revelam caminhos limitados de integração social. Uns porque não conseguiram sair do mercado de trabalho secundário, outros porque, embora proprietários de pequenas unidades comerciais ou empregados em ramos subalternos do comércio ou serviços, se situam abaixo de outros grupos de origem indiana que, neste momento, se encontram em concorrência com outras minorias intermediárias, como a chinesa.

Pedro Alcântara da Silva publica em 2000, numa edição organizada por José Luís Garcia, *Portugal Migrante*, um artigo intitulado “Imigração, minorias étnicas e comunidade cigana”, onde analisa um inquérito aplicado a nível nacional acerca das variáveis de percepção dos portugueses quanto à presença de imigrantes (topologia sociológica dos imigrados), que demonstrou algumas concepções curiosas. Relativamente à população indiana o estudo concluiu que esta população é percebida como tendo um nível socioeconómico e escolaridade baixos, mas com mão-de-obra razoavelmente qualificada, bom nível de pagamento de impostos e descontos para a segurança social, nível elevado de postos de chefia e elevadíssima participação partidária, porém médio prestígio social.

O trabalho de Silva (2000) também concluiu que os imigrados indianos apresentam uma contribuição negativa ou nula para a cultura, enquanto o contributo para o trabalho é extremamente positivo. Neste questionário a tipologia social da opinião pública quanto à contribuição que os indianos dão à sociedade portuguesa, no que diz respeito à riqueza, ao trabalho e à cultura, bem como à convivência plural é considerada deficiente ou nula.

Alguns anos mais tarde, em 2004, Catarina Reis de Oliveira apresenta um estudo dentro da mesma linha orientação de Ávila e Alves, em que a população indiana é analisada segundo parâmetros de inserção económica, sem aprofundamento das suas particularidades

religiosas e culturais. Oliveira utilizou na sua análise o modelo teórico de encastramento misto de Kloosterman e Rath (2001), que lhe “parece ser válido para explicar as iniciativas empresariais dos chineses e indianos em Portugal, ao realçar por um lado o encastramento social e cultural no grupo co-étnico (...) e pelas oportunidades que os indivíduos detectam no mercado de trabalho e no contexto institucional português” (Oliveira, 2004: 74).

Segundo esta pesquisa, os indianos radicados em Portugal definem a sua integração no mercado de trabalho em função de recursos pessoais, isto é, da rede familiar e de amigos. Nesse sentido Oliveira apresentou uma tipologia de três tipos ideais de estratégias empresariais de origem migrante: uma *estratégia étnica*, que utiliza como recursos a rede de solidariedades e de reciprocidades do grupo étnico; uma *estratégia individual*, que embora assente na classe social e nas qualificações e experiência profissional, tem como principal aspecto as poupanças; uma *estratégia familiar*, onde os indivíduos têm como recurso a protecção de uma rede familiar, onde as estratégias empresariais resultam de projectos familiares e são nesse sentido herdadas, usando os meios financeiros e sociais da família. O caso indiano apresenta-se-lhe como uma estratégia de família empresarial de “receita de inserção económica”, mas onde a rede de contactos étnicos funciona como recurso primordial. Por outro lado, afirma que os indianos definem a sua intenção empresarial “a partir de recursos pessoais da família ou do próprio indivíduo” (Oliveira, 2004: 83).

Nas três últimas décadas a sociologia portuguesa produziu, ao nível da sociologia do género e das migrações, uma produção vasta e relativamente diversificada. No entanto, a pesquisa sobre mulheres imigrantes ainda é escassa, em particular sobre as mulheres indianas (hindus, muçulmanas ou ismaelitas). Os trabalhos realizados sobre a população indiana podem ser resumidos apenas a quatro publicações, não focalizando o universo feminino. Concretamente sobre mulheres hindus apenas se encontra, no domínio antropológico, a obra de Susana e Gabriel Pereira Bastos, onde a identidade cultural é tema central, mas onde também é possível deduzir a possibilidade de estereotipização na explicação de comportamentos colectivos e de género, e mais recentemente a dissertação de mestrado em antropologia de Inês Lourenço, onde esta aborda o universo feminino de uma forma genérica, focalizando as diferenças geracionais na conservação e transmissão da identidade, e ainda a dissertação de mestrado de Pedro Matias Santos, igualmente em antropologia, privilegiando o mundo simbólico dos ritos femininos na calendarização do ciclo anual religioso.

PARTE II

TRAJECTOS

5. A DIÁSPORA HINDU

5.1. O *hinduísmo* e a sua expansão transnacional

O conceito de diáspora esteve no seu início relacionado com a ideia de emigração forçada ou de violência sobre um povo. Derivada do termo grego *διασπορα*, que significa dispersão, a palavra surge pela primeira vez com o exílio dos judeus no século VI a.C. Construído em torno de um estereótipo negativo, uma vez que a diáspora judaica foi considerada uma “consequência dos seus pecados” (Safran, 1991: 163), portanto uma forma de punição, o termo sofre uma revisão no decurso do século XX e generaliza-se como metáfora. Actualmente o termo diáspora refere-se a um vasto conjunto de situações onde estão incluídos os refugiados, os expatriados e as minorias étnicas, ou seja, de um modo geral as *comunidades* migrantes.

O termo é utilizado “para descrever praticamente qualquer população que seja considerada desterritorializada ou transnacional, ou seja, que é originária de uma região diferente daquela onde reside, e cuja rede social, económica e política atravessa as fronteiras do estado-nação, ou se espalha pelo mundo” (Vertovec e Cohen, 1999: XVII).

Trata-se contudo de um conceito que deverá ser aplicado em casos cujas populações migrantes contêm elementos comuns, tais como: dispersão original a partir de um centro geográfico para outras regiões periféricas ou longínquas; procura activa de manutenção da memória colectiva, real ou mítica, associada a sentimentos de não aceitação plena das características da sociedade onde se inserem (Safran, 1990; Vertovec, 1999). A ideia de diáspora parece pois implicar a conexão de múltiplas *comunidades* de uma população dispersa, como sublinha Clifford:

A travessia sistemática de fronteiras pode ser parte desta interconexão, mas as diásporas plurilocais não são necessariamente definidas por uma fronteira geopolítica específica. Vale a pena retermos as especificidades dos paradigmas históricos e geográfico, ao mesmo tempo que reconhecemos que as condições concretas denotadas pelos termos fronteira e diáspora se entrelaçam um no outro. (Clifford, 1994: 304).

Clifford distingue diáspora de migração, uma vez que a população em diáspora mantém uma narrativa nacional, um mito originário que de certo modo gera uma fronteira protectora contra a assimilação e mantém a conexão entre os que se encontram

dispersos. Os migrantes concebem um lugar ideal para onde eles ou os seus descendentes voltarão um dia, quando as condições forem apropriadas, pelo que a manutenção do mito deve ser permanentemente reactivada, qual momento de segurança ontológica que os impele a manter laços próximos com a terra de origem através de uma “consciência etnocomunal” (Safran, 1990; Vertovec e Cohen, 1999).

Porém, se o tipo ideal diáspórico foi o judaico, existem outras diásporas que se afastam dos critérios inicialmente considerados, a questão é que nem todas as minorias podem ser consideradas diásporas. O caso dos ciganos é um exemplo ilustrativo: uma população de cultura e tradição nómada, embora hoje fixada em vários países europeus, mas que não possui qualquer mito de retorno e não tem consciência de uma terra de origem ou pátria mítica.

Em suma, o movimento diaspórico enquadra-se no fenómeno migratório, desenvolvendo redes de pertença étnica que podem passar pelo interconhecimento e apoio dos seus membros, ou pelo fomentar de laços e reactivação de sentimentos identitários referentes a um centro cultural comum.

A diáspora que os hindus têm vindo a realizar contribuiu para a alteração e adaptação de alguns aspectos do hinduísmo (Vertovec: 2000; Bastos, 1990; Bastos e Bastos, 2001). Mas que significado podemos atribuir à palavra hinduísmo? Uma mera religião? Uma ideologia?

O termo hindu deriva do persa, de Sindhu, nome sânscrito dado ao rio Indo (actualmente no Paquistão), e significou originalmente *nativo da Índia*, aquele que habitava o vale do rio Indo. Apenas quando a palavra hinduísmo entrou no vocabulário inglês, durante o século XVII, se tornou sinónimo daqueles que professavam a religião hindu, e não se tinham convertido ao islamismo.

O termo *hinduísmo* só aparece no Ocidente após a colonização europeia, tornado-se uma abstração com o decorrer do tempo. Vertovec (2000) acrescenta que a palavra só ganha expressão no Ocidente depois de 1829, devido a um conjunto de factores interligados, principalmente a presença política do British Raj e a emergência de estudos académicos dos chamados orientalistas do século XIX. Os orientalistas vão apresentar ao longo de algumas décadas uma visão bastante etnocêntrica da sociedade indiana, cujo (pre)conceito é engendrado no modelo civilizacional assente nas categorias religiosas judaico-cristãs. Por outro lado, no decorrer do século XIX surgem as teorias raciais que vão influenciar decisivamente a interpretação da história do subcontinente indiano.

Segundo essa interpretação, o povo ariano teria conquistado a Índia e imposto a sua religião e cultura por todo o território, transformando-o numa grande e unitária *comunidade* religiosa e cultural. Von Stietencron (1989) explica que os indianos instrumentalizaram semelhantes ideias, construídas pelo espírito positivista europeu, para alicerçarem a identidade nacional durante o período de luta pela libertação nacional.

Também Vertovec (2000) acrescenta que o próprio Raj influenciou a produção conceptual da Hindu Samaj. O facto é que os movimentos nacionalistas que emergiram durante o século XIX, tais como a Bramo Samaj,¹⁶ Arya Samaj¹⁷ e outros movimentos¹⁸ que defendem o regresso aos vedas, conduzem à emergência do fundamentalismo religioso, mas embora constituam uma reacção aos valores ocidentais, utilizam de forma estratégica a criação hinduísta unitária do Ocidente.

Os movimentos nacionalistas desenvolvem-se durante a ocupação britânica mas vão desempenhar um papel importante na diápora hindu, sobretudo no processo de adaptação a um novo meio, impedindo a perda dos valores identitários. O facto é que durante toda a história da civilização indiana existiram diferentes doutrinas, autoridades e práticas, sendo operativas em religiões com segmentos sociais relativamente discretos, definidos pela casta, subcasta ou seita. As diferenças de línguas, as histórias particulares regionais e os costumes provinciais combinam-se para produzir religiões e práticas localizadas. Dessa forma, tentar encontrar uma categoria unitária no que se entende por hinduísmo só pode conduzir a um artifício.

Depois do apogeu da civilização muçulmana na Índia, os povos indígenas e os praticantes dos *hinduísmos* não se viram a si mesmos em termos de tradição religiosa monolítica, mas em termos de castas distintas e separadas no seio de um *continuum* social. A religião hindu, dotada de extrema complexidade é porventura das únicas religiões do mundo que produziu no seu conhecimento teórico uma teoria do autoconhecimento. Autores como Smith (1994), Biardeu (1981), Von Stietencron (2005) e Sontheimer (2005) procuraram encontrar, sob diferentes perspectivas, uma unidade dentro do hinduísmo, de molde a ajustar uma definição plausível para o conceito.

¹⁶ Movimento surgido durante o século XIX, cujo mentor, Ram Mohan Roy (1772-1883), introduziu uma espécie de catecismo hindu (uma antologia dos *upanishads* e das *smritis*) que colocava o hinduísmo em paridade com o cristianismo.

¹⁷ Movimento fundado por Daynanda Sarasvati (1824-1883), que enfatizava uma antiga herança hindu baseada nos Vedas.

¹⁸ Por exemplo, Ramakhrisna (1834-86) e Vivekananda (1863-1902) pregaram um hinduísmo universalista e não sectário.

Enquanto Sontheimer, Biardeu e Smith desenvolvem uma visão holística do hinduísmo e divergem em termos da estrutura, Von Stietencron nega a existência de um hinduísmo como entidade homogênea, admitindo a natureza diferenciada mas coerente das tradições religiosas dos grupos hindus. A posição de Biardeu situa-se numa linha de pensamento do tipo estruturalista mas não historicista. Toma como referência universal para a definição de hinduísmo o corpus filosófico-religioso védico, aproximando-se de Smith, cuja definição não essencialista aponta para um processo de ordem interna, um autoconhecimento cuja base se encontra na literatura védica. A tradição religiosa seria desse modo perpetuada e legitimada com referência à autoridade dos vedas, através de uma variedade de estratégias.

No entanto Smith baseia-se num conjunto de textos específicos da tradição hindu, textos cujo corpo e perspectiva filosófica estão longe de abarcar todo o hinduísmo. De qualquer modo, Smith não considera os textos sagrados no seu contexto histórico, nem presta atenção às várias adaptações efectuadas pela religião popular, pela literatura oral, pelas encenações rituais ou até pelas múltiplas formas de adoração. O hinduísmo de Smith é uma estrutura filosófica/religiosa bastante limitativa do ponto de vista social e profundamente elitista.

Mesmo que pudéssemos traçar um *continuum* entre a tradição védica e os desenvolvimentos populares, a reinvenção da tradição, as sucessivas adaptações e modificações fazem emergir novos hinduísmos. Nesse sentido, Von Stietencron (1989) procura demonstrar a inutilidade da procura de um corpo uniforme para o que se entende por hinduísmo. Um dos problemas dessa investigação reside na tentativa de ver no hinduísmo um sistema religioso, ao invés de o conceberem como uma pluralidade de religiões que se aparentam entre si.

Existe uma tendência para perceber a religião como um conceito que pressupõe um sistema corporativo universal na natureza humana, onde se encontram religiões tais como o budismo, o islamismo, o judaísmo e o cristianismo. Porém o hinduísmo é um caso diferente. Não contém traços que possam colocar esta religião num sistema coerente de uma religião histórica, porque é constituído por aglutinações religiosas.

A solução de Von Stietencron consiste em colocar o hinduísmo numa categoria à parte. Uma religião única, discreta, ao lado dos grandes sistemas religiosos universais ou universalizantes. Sontheimer (2005), na mesma linha, sugere que o hinduísmo é constituído por componentes que se interligam colectivamente. Sem fragmentar o

hinduísmo, este autor tende a observar o fenómeno de uma perspectiva holística. O que se concebe como hinduísmo é um fenómeno total, composto de inter-relações dinâmicas e fluidas entre os elementos constituintes.

Enquanto Biardeu entende o hinduísmo como estrutura profunda que opera em vários níveis da tradição através da ideologia Bakti, Sontheimer enfatiza a religião popular alertando para o pouco interesse que os investigadores prestam a tal fenómeno, que afinal parece ser a chave para a compreensão do complexo sócio-religioso que é o hinduísmo.

Biardeu e Smith operam numa visão a-histórica e essencialista do fenómeno, pretendendo encontrar nos textos filosóficos e nos mitos de origem védica a essência da religião. De qualquer modo a interpretação efectuada pelos investigadores do hinduísmo, na sua maioria orientalistas ocidentais, radica na complexa mensagem filosófica, elitista e descontextualizada do bramanismo. A interpretação mais pragmática do hinduísmo pode ser entendida como uma estrutura que conecta as categorias social e religiosa que, embora diferentes, pertencem a um mesmo nível de discurso.

O bramanismo diz especialmente respeito a uma categoria social, cujos textos normativos, o ritual e o mito fundamentam a agência de um grupo social específico. Embora seja um grupo que contém grande variabilidade no seu interior, o ascetismo, a renúncia e alguns modos específicos de comportamento religioso e social (práticas meditativas, aprendizagem de filosofias transcendentais) constituem acções correntes sem o abandono da vida social, e são formas de reforço da identidade de casta.

No entanto, também Sontheimer concebe o hinduísmo como uma espécie de essencialismo cujo modelo inclui elementos constitutivos e princípios organizadores da sociedade. De uma forma muito abrangente, o hinduísmo pode ser perspectivado como uma construção social e cultural, donde o hinduísmo popular é criado e recriado de acordo com a ordem colectiva de experiência, onde todos são participantes e também construtores e ao fazerem-no constroem um mundo pleno de significado.

Embora neste sistema filosófico-religioso não existam modelos interpretativos únicos, nem centros eclesiásticos, mas antes várias posições religiosas paralelas e com igual peso, alguns académicos, como sublinha Smart (1987), tendem a negar a existência do próprio hinduísmo, enquanto outros preferem o argumento da multiplicidade de práticas e crenças contidas naquilo a que se convencionou chamar hinduísmo. No entanto, se quiséssemos “representar realisticamente uma religião com base na Índia” (Smart, 1987: 293), não se poderia encontrar um conjunto unitário susceptível de coerência.

O hinduísmo não traduz qualquer palavra, e na Índia ainda não consegue representar uma união religiosa, sendo talvez uma forma de identidade face aos outros grupos étnicos e religiosos que habitam o mesmo território.¹⁹ Ser hindu “(...) não é uma identidade primordial que possa ser alterada, nem infinitamente flexibilizada. Não se encontra dependente da vontade. Trata-se de uma identidade adquirida com a prática social e constantemente negociada em contextos em mudança” (Vertovec, 2000: 7).

No entanto, é importante ter em linha de conta que mesmo subsistindo profundas diferenças entre os vários hinduísmos praticados no subcontinente indiano, o termo designa hoje (por questões instrumentais) uma espécie de unidade religiosa e de algum modo constitui um modelo de vida que une milhões de seguidores. Segundo o censo de 2001 existem 827.578.868 de crentes no subcontinente indiano, com 89% de hindus no Gujarat.

Ser hindu é viver num universo religioso onde o simbolismo divino interage na vida quotidiana dos indivíduos (Fuller, 2004). A existência de um hindu exige devoção, oração e oferenda, porque existe a convicção de que segundo a forma de actuação do indivíduo os deuses sancionam ou protegem e honram a pessoa e toda a sua família (Eschmamm, 1989). Independentemente das diversas posições teóricas e das tentativas de explicar o fenómeno, o hinduísmo pertence actualmente ao discurso indiano, tal como o termo *dharma*, retirado das suas conotações mais complexas de lei e dever, de ordem sócio-religiosa, para significar mais ou menos a mesma coisa: a religião eterna. Esse desenvolvimento linguístico também reflecte de forma significativa o impacto do pensamento reformista hindu na sua busca de um sistema unitário de crenças religiosas e de práticas que lhe possa conferir identidade. A ideologia do hinduísmo moderno, a *smarta*, constitui “a maior dificuldade na compreensão da tradição hindu, uma vez que implica tolerância mútua e sentido de unidade entre os ramos da religião, bem como as práticas que se aproximam da versão neovedântica” (Smart, 1987: 294).²⁰

¹⁹ Seria melhor chamar ao hinduísmo *sanatana-dharma*, por ser o nome da religião seguida pelos indianos que professam as doutrinas védicas. No entanto a *sanatana-dharma* não é uma organização religiosa formal, mas antes é composta por inúmeras formas religiosas e escolas de pensamento.

²⁰ Existem quatro movimentos filosófico religiosos principais entre os hindus: *shivaitas*, *saktismo*, *vaishnavismo* e *smartas*.

5.2. A diáspora e o hinduísmo adaptado

Ao analisar a diáspora hindu Smart (1987) aponta a crescente dinâmica de contactos entre a população emigrada e a terra de origem, favorecendo o aparecimento de instituições à escala mundial, sobretudo religiosas, e outras económicas e até de cariz político, embora de menor dimensão. Devido ao carácter relativamente periférico dos migrantes, estes tendem a acentuar e por vezes exacerbar os sentimentos religiosos, criando formas de tradicionalismo ainda mais arreigadas que no próprio país (raizando nalguns casos o fundamentalismo). Ainda assim a manutenção dos rituais religiosos sofre necessárias adaptações.

O complexo religioso/ritual hindu é tradicionalmente transmitido às novas gerações através de práticas supervisionadas pelos mais experientes. Quando se inicia a diáspora em direcção às colónias inglesas de África, os migrantes não dispunham com facilidade dos serviços dos brâmanes para a perpetuação do serviço religioso, originando uma brecha no processo de transmissão da cultura religiosa e ritualística. Como forma de superar a lacuna da liderança religiosa os migrantes colocaram brâmanes com menores conhecimentos formais e mesmo indivíduos não brâmanes a protagonizar determinados ritos (pelo menos os mais importantes do calendário religioso). A situação durou algumas décadas, pois somente nos últimos trinta anos os hindus tiveram possibilidade de recriar rituais mais elaborados, começando a construir templos e a afirmar visivelmente a sua identidade religiosa, levando as *comunidades* migrantes a procederem à reconstrução de um hinduísmo “originário”.

A diáspora indiana apresenta igualmente algumas singularidades. Os seus membros encontram-se espalhados por três continentes. As trajectórias das *comunidades* geradas no decorrer da sua permanência, os modos de fixação e as formas de integração variam do “integracionismo ao particularismo” (Safran, 1990) e contêm aspectos bastante divergentes entre si, embora mantendo no seu conjunto expressões tanto sociais como culturais que lhes permitem serem considerados como diáspora.

Safran aponta algumas características que tornam a diáspora hindu diferenciada da diáspora judaica ou arménia: “(...) a pátria hindu apresenta existência contínua, pátria essa que não foi considerada como incentivadora ou impulsionadora da diáspora hindu, nem a mesma diáspora foi associada à instabilidade política ou ao estatuto de minoria” (*idem*, 1990: 88). O facto de a diáspora indiana apresentar características diferentes da

judaica não radica na exacerbação da terra original, *mother Índia*, o que aliás é um fenómeno sempre presente, mas de essa terra natal nunca ter servido para encorajar dissensões políticas ou movimentos de perseguição. “O mito da terra prometida não é particularmente operativo onde a diáspora indiana se encontra, numa dominante e bem estabelecida minoria” (*idem*, 1990, 169).

O mito do eterno retorno também aqui se pode questionar. Este serve para solidificar a consciência étnica e a solidariedade quando a religião não o pode fazer, operando como fenómeno social catalisador e aglutinador das memórias colectivas. O mito da terra prometida ou do eterno retorno resulta de uma relação triangular, relação maioria-minoria com consequências políticas. De acordo com Marcus (1995), Stack (1996), Gemlich (1980) e Rocha-Trindade (1986), existem diferentes tipologias de retorno. Uma das distinções, porventura a mais primária, consiste na oposição entre migração temporária ou definitiva.

Estes autores observaram que no caso de retorno são os laços familiares e não os factores económicos que têm preponderância na tomada de decisão. O retorno constitui, na maioria das vezes, a hipótese inicial do migrante, ainda que seja continuamente adiado. No caso da migração portuguesa, o projecto migratório apresentou sempre um plano de retorno (Feldman-Bianco, 1992; Brettell, 2000; Rocha-Trindade, 1983; 1985; 1986), comportamento a que Massey chamou cultura de migração, onde a partida funciona como rito de passagem e o próprio acto de migrar, na busca de novas condições de existência implicando o desconhecido e a aventura, consiste numa atitude estratégica concebida durante uma fase do ciclo de vida (Massey *et alii*, 1993). Por exemplo, o caso dos imigrantes brasileiros parece situar-se numa migração temporária em que a motivação principal é o aforramento com objectivos de investimento mais ou menos definidos: construir uma casa, comprar um carro, pagar estudos, montar um negócio. O imigrante pode realizar várias incursões migratórias ao longo do seu ciclo de vida, retornando ao país natal logo que as condições económicas forem atingidas e regressando ao país de imigração para novos aforros, “uma vez que apenas 22,7% dos brasileiros não têm planos para voltar” (Linhares, 2004: 13). Já Margolis (1995) havia observado esse de tipo de migração oscilante entre os imigrantes brasileiros em Nova Iorque.

A diáspora indiana não parece contudo instrumentalizar o mito de retorno. O indiano imigrado (de primeira ou seguintes gerações) na maioria dos casos não pretende regressar. Fá-lo apenas em situações concretas de dificuldades ou perseguição política, como foi o

caso da expulsão de indianos emigrados em Moçambique provenientes da Índia britânica e dos que eram afectos ao movimento nacionalista, logo após a independência das colónias da Índia portuguesa. Porém existem casos na migração hindu para Portugal que se assemelham ao tipo de migração iô-iô observada por Margolis (1995).

Alguns indivíduos (na sua maioria homens) regressam temporariamente à terra natal por motivos bastante concretos: tratar de um parente idoso, ajudar um irmão ou um parente próximo num negócio, resolver heranças ou fazer investimentos. No entanto esse retorno tem data de regresso marcada. Durante o trabalho de terreno assistiu-se a um caso, em Diu, que constitui um exemplo dessa situação: um pequeno empresário hindu com residência em Lisboa mandou construir uma vivenda na zona abastada da cidade. Sem qualquer intenção de regresso definitivo, pretende apenas manter uma habitação para gozo de férias, motivo para visitar de forma mais assídua a família que ali permanece. Coloca apenas a hipótese de quando estiver reformado tirar maior proveito da casa e do lugar, passando ali seis meses por ano. Um novo bairro, composto por vivendas semelhantes, de traçado europeu foi construído por indivíduos em idênticas situações. Existem áreas da cidade que se encontram em expansão devido ao investimento de emigrantes que procuram manter laços afectivos com a sua terra, embora sem projecto de retorno definitivo.

A maioria das diásporas, ainda que comportem no seu âmago um certo elemento de exílio, não ocorrem tanto pelas extremas dificuldades económicas ou sociais da população, mas antes decorrem sem pressões excessivas. Smart refere-se a esse fenómeno migratório como “(...) fruto da oportunidade tal como a vida e a morte são necessárias (...) e que pode proporcionar chaves para transformação religiosa. São possíveis desenvolvimentos similares em diferentes comunidades, que reflectem soluções semelhantes para problemas paralelos” (Smart, 1987: 289). O fenómeno da diáspora é um dos maiores fenómenos sociais do mundo moderno, onde as grandes cidades se tornam lugares multiétnicos, como Smart salienta:

(...) novas diásporas vêm sendo criadas, quer durante ou logo após o período colonial, e onde os povos envolvidos tinham tido antes de migrarem algum contacto com as sociedades do país de acolhimento. Nalguns casos migraram de uma área de dominação ocidental para a outra de igual preponderância política, caso dos trabalhadores hindus que partiram para as plantações de açúcar no Natal ou na Guiana. Em qualquer das situações houve uma exposição aos valores ocidentais (...) (Smart, 1987: 29).

Para Vertovec e Cohen (1999) a diáspora gera um tipo de consciência e um modo de produção cultural. A consciência diaspórica reflecte tanto um comportamento instrumental quanto um comportamento expressivo, conceitos úteis para caracterizar grupos étnicos de características transnacionais. Por outro lado, as diásporas têm capacidade de se autodefinirem, devido ao crescimento da comunicação entre as *comunidades* e a terra de origem. Os membros de uma religião transétnica encontram novas formas de trabalharem juntos, obtendo com isso mútua protecção e cooperação. A cooperação entre hindus de diferentes línguas na diáspora é fruto do decréscimo da herança linguística em proveito da língua do país de acolhimento. Por outro lado, a diáspora que os hindus têm vindo a realizar contribuiu para a alteração e adaptação de alguns aspectos do hinduísmo (Vertovec, 2000; Bastos, 1990; Bastos e Bastos, 2001).

A consciência de pertencer a uma comunidade mundial é um fenómeno que tem crescido nos últimos anos. Em consequência, as divergências entre as *comunidades* da diáspora relativamente à origem têm vindo a diminuir, verificando-se esse facto tanto na África do Sul, principalmente na região do Natal, como nas ilhas Fidji, onde a Arya Samaj tem demonstrado grande vigor.

As mudanças sociais ocorridas no Natal, por exemplo, conduzidas por uma política de habitação baseada na unidade familiar, geraram unidades de famílias nucleares, destruindo lentamente o sentimento colectivista que caracteriza a inserção numa família extensa. Esse facto, aliado ao crescimento do capitalismo e dos valores do consumo e da urbanização, tem vindo a provocar uma crise no hinduísmo tradicional.

Os fundamentalismos religiosos nascidos durante os finais do século XIX dotaram a mente hindu de um certo conservadorismo e criaram uma atracção nacionalista que vai servir de lastro ideológico às *comunidades* emigradas. Smart salienta alguns temas centrais para a manutenção da tradição e do fundo ideológico e religioso que alimenta as práticas culturais na diáspora, mesmo que alterados e readaptados inúmeras vezes:

(...) a prática do ioga, bakti, peregrinação, ida ao templo, rituais de austeridade, homens santos, instrução sobre as escrituras tradicionais, variação regional, os punditas, o sentimento do puro e do impuro, os rituais domésticos, a veneração da vaca, a astrologia, a crença na reencarnação, a importância do mérito sofrem variações e adaptações mais ou menos importantes (Smart, 1987: 292).

Apesar do efeito integrador que ocorre nas sociedades migrantes, o seu carácter periférico leva-os à necessidade de afirmarem o seu patriotismo, gerando fenómenos de hipertradicionalismo. Surge uma espécie de “consciência religiosa diaspórica”, no sentido em que os imigrantes reforçam elementos religiosos que por vezes no seu contexto local já não têm ou perderam importância (Rayaprol, 1997; Vertovec, 2000). A diáspora indiana tem sido um tema debatido recentemente na Índia e nos países anglófonos em geral. Em 1977 o governo indiano realizou um seminário no India International Centre, em Nova Delhi, com o objectivo de analisar e avaliar as características, os problemas e situação das *comunidades indianas* no estrangeiro. Nesse seminário o ministro do Negócios Estrangeiros proferiu um discurso onde ressaltava a dimensão identitária dos emigrantes.

(...) Todos os hindus com origem no ultramar são representantes da Índia e retêm muitos aspectos das nossas tradições culturais e civilização. Os filhos e filhas que partiram para trabalhar ou residir no exterior, a Índia nunca os esquecerá ou duvidará do seu respeito e lealdade para com a cultura e a herança da sua terra mãe. (RNRPIO, 2001)

Essa data marcou o início de uma nova problemática sociológica na Índia: a da emigração indiana. A diáspora em 2001 havia atingido 20 milhões de indivíduos espalhados por 128 países. Apesar de representar apenas 1% da população total do subcontinente (avaliada em cerca de dois mil milhões de pessoas), tem vindo gradualmente a ser objecto de análise por parte do governo, com objectivos estratégicos de fidelização das populações.

O facto é que a diáspora indiana tem revelado uma extraordinária capacidade de adaptação e de integração em todos os países onde se fixou, tratando-se igualmente de um fenómeno que compreende diferentes *comunidades* regionais: Punjabis, Gujaratis, Sindhis, Tamils, Malayalees e Telugus, compostas por uma extensa diversidade cultural e linguística.

O termo diáspora é utilizado pelo governo indiano em relação a toda a migração realizada pelos cidadãos indianos, mas que mantêm alguma forma de ligação à sua região de origem. Estão incluídos neste conceito os indivíduos filhos de pais indianos de segunda e posteriores gerações. De acordo com o *Report of the High Level Committee of Indian Diaspora*, realizado em 2000, a diáspora indiana inclui três categorias de pessoas:

- quem possui passaporte indiano;
- quem tem familiares (pais ou avós) nascidos na Índia ou que sejam residentes no país (como foi definido no Government of India Act em 1935);
- quem for cônjuge de um cidadão indiano ou de alguém com origem indiana que esteja contido nas duas categorias acima.

Quadro 1 – Distribuição da diáspora indiana pelos principais países da Europa

| Europa | Indivíduos com origem indiana | Cidadãos indianos | Sem cidadania | TOTAL |
|---------------------|--------------------------------------|--------------------------|----------------------|--------------|
| Grã-Bretanha | | | | 1.200.000 |
| Holanda | 200.000 | 15.000 | 2.000 | 217.000 |
| Itália | 36.000 | 35.500 | | 71.500 |
| Portugal | 65.000 | 5.000 | | 70.000 |
| França | 55.000 | 10.000 | | 65.000 |

Fonte : MEA, Report of the High Level Committee on Indian Diaspora, New Delhi, Indian Council of World Affairs, 2001 (adaptado).

Quadro 2 - Distribuição da diáspora indiana pelos principais países da América do Norte

| América do Norte | Indivíduos com origem indiana | Cidadãos indianos | Sem cidadania | TOTAL |
|-------------------------|--------------------------------------|--------------------------|----------------------|--------------|
| EUA | | | | 1.678.765 |
| Canadá | 700.000 | 150.000 | 1.000 | 851.000 |

Fonte: MEA, Report of the High Level Committee on Indian Diaspora, New Delhi, Indian Council of World Affairs, 2001 (adaptado).

Quadro 3 - Distribuição da diáspora indiana pelos principais países da América do Sul

| América do Sul e Caraíbas | Indivíduos com origem indiana | Cidadãos indianos | Sem cidadania | TOTAL |
|----------------------------------|--------------------------------------|--------------------------|----------------------|--------------|
| Trinidad e Tobago | 500.000 | 600 | | 500.600 |
| Guiana | 395.250 | 100 | | 395.350 |
| Suriname | 150.306 | 150 | | 150.456 |
| Jamaica | 60.000 | 1.500 | | 61.500 |

Fonte: MEA, Report of the High Level Committee on Indian Diaspora, New Delhi, Indian Council of World Affairs, 2001 (adaptado).

Quadro 4 - Distribuição da diáspora pelos principais países de África e Oceano Índico

| África e Oceano Índico | Indivíduos com origem indiana | Cidadãos indianos | Sem cidadania | TOTAL |
|-------------------------------|--------------------------------------|--------------------------|----------------------|--------------|
| África do Sul | | | | 1.000.000 |
| Tanzânia | 85.000 | 5.000 | | 90.000 |
| Omã | 1.000 | 311.000 | | 312.000 |
| Maurícias | 704.640 | 11.116 | | 715.456 |
| Ilhas de Reunião | 220.000 | 55 | | 220.055 |

Fonte: MEA, Report of the High Level Committee on Indian Diaspora, New Delhi, Indian Council of World Affairs, 2001 (adaptado).

Quadro 5 - Distribuição da diáspora pelos principais países da Ásia

| Ásia | Indivíduos com origem indiana | Cidadãos indianos | Sem cidadania | TOTAL |
|-----------------------|--------------------------------------|--------------------------|----------------------|--------------|
| UAE | 50.000 | 900.000 | | 950.000 |
| Arábia Saudita | | 1.500.000 | | 1.500.000 |
| Omã | 1.000 | 311.000 | | 312.000 |
| Qatar | 1.000 | 130.000 | | 131.000 |
| Iémen | 100.000 | 900 | | 100.900 |
| Mynanmar | 2.500.000 | 2.000 | 400.000 | 2.902.000 |
| Malásia | 1.600.000 | 15.000 | 50.000 | 1.665.000 |
| Tailândia | 70.000 | 15.000 | | 85.000 |
| Indonésia | 50.000 | 5.000 | | 55.000 |

Fonte: MEA, Report of the High Level Committee on Indian Diaspora, New Delhi, Indian Council of World Affairs, 2001 (adaptado).

Quadro 6 - Distribuição da diáspora pelos principais países da Oceânia

| Oceânia | Indivíduos com origem indiana | Cidadãos indianos | Sem cidadania | TOTAL |
|----------------------|-------------------------------|-------------------|---------------|---------|
| Austrália | 160.000 | 30.000 | | 190.000 |
| Fiji | 336.579 | 250 | | 336.829 |
| Nova Zelândia | 50.000 | 5.000 | | 55.000 |

Fonte: MEA, Report of the High Level Committee on Indian Diaspora, New Delhi, Indian Council of World Affairs, 2001 (adaptado).

Ao observar os quadros acima, cujos dados são fornecidos pelo governo indiano, observa-se de forma clara o tipo de migração que foi e está a ser realizado nas várias regiões. Nas migrações mais antigas, actualmente com população fixada com carácter permanente, nota-se uma preponderância dos indivíduos com origem indiana face à fraca proporção dos que ainda são cidadãos indianos. Trata-se de regiões de migração mais antiga, iniciada durante o período colonial, que se encontram hoje numa fase de estabilização. A região que acusa a migração mais recente é a Ásia, sobretudo os países do Golfo, que recebem migrantes indianos providos sobretudo do Sul do subcontinente. Trata-se de um tipo de migração temporária, nalguns casos sazonal.

Na Europa as populações indianas concentram-se em primeiro lugar na Grã-Bretanha, seguida da Holanda, Itália e Portugal. Ainda que os dados se refiram aos indianos em geral, incluindo as “comunidades” muçulmanas, ismaelitas e hindus, é significativa a permanência e a fixação desta população em Portugal. Ao contrário da Holanda e da Itália em que os motivos de migração são quase estritamente de carácter económico, Portugal e a Inglaterra foram destinos determinados por ligações históricas (ex-colónias, proximidade linguística e cultural).

A diáspora indiana inicia-se de forma significativa a partir do século XIX, motivada pelo desenvolvimento económico dos sistemas coloniais e abolição da escravatura em 1833-1834. A migração assentava no recrutamento através de contratos

laborais (*indentured labour*) em regime de semiescravidade para as colônias inglesas sediadas em vários territórios do globo.

Neste trabalho focaliza-se apenas a migração para a África Oriental, uma vez que a imigração de indianos para outras regiões africanas foi bastante limitada, sobretudo devido aos acordos entre o governo britânico e os países coloniais que actuavam em África. Por exemplo, a presença indiana em Angola, Senegal, Gana, Namíbia e Sudão foi sempre muito restrita, ao contrário de Moçambique, Quênia, África do Sul, Uganda e Madagáscar. Tanto no que diz respeito ao continente africano como ao australiano, a diáspora indiana ocorre como um produto da expansão colonial do império britânico, e em menor parte do português.

Durante todo o século XIX e até meados do século XX, as migrações indianas são de carácter laboral (com algumas excepções) e tendencialmente temporárias, formadas por um conjunto de operários que trabalhavam nas plantações de cana-de-açúcar, na construção dos caminhos-de-ferro que cruzavam o continente africano, na construção dos portos das cidades em expansão, nas minas de carvão de pedra que alimentavam a revolução industrial. A partir de 1860 a África do Sul começou a importar indianos *coolies* para as plantações de açúcar, e em 1895 surge uma nova vaga de trabalhadores para a construção dos caminhos-de-ferro do Quênia e do Uganda. Estes trabalhadores raramente regressavam à Índia uma vez finalizados os contratos, “tornando-se criados domésticos, comerciantes ou empregados dos caminhos-de-ferro e obras públicas (Zamparoni, 2000: 193), exemplo esse que nos é narrado pelo Sr. Jigar:

Os indivíduos da minha casta são carpinteiros. Como trabalhavam a madeira tiveram contrato com uma companhia inglesa para irem para África, para a construção dos caminhos-de-ferro, e foram para a Tanzânia e depois Zanzibar que era Mombaça. Quando terminaram o contrato a Companhia ofereceu mais trabalho mas noutra sítio, mais a sul, e foram para a África do Sul. Naquela altura estavam a construir na Beira, em Moçambique, o cais para atracar os navios, que ainda era em madeira. A cidade estava toda em construção, não existiam estradas e as casas eram de chapa de zinco. O meu avô veio com o meu pai para a Beira e decidiram ficar ali a residir. Depois o meu pai foi à Índia para casar e trouxe a minha mãe para Moçambique e ficou lá a viver durante 40 anos. [Jigar, 1937]

Os núcleos asiáticos cresceram em grande número na África do Sul, em especial na região do Natal. Após a independência da Índia essas minorias começam a ocupar uma

posição económica e política importante, pois se antes do início do século XIX a população indiana não ultrapassava as 5.000 pessoas na África Oriental, em 1948 já haviam alcançado 168.000. De acordo com o prognóstico realizado por Pattee em 1959, o crescimento da população era exponencial, com cerca de 425.000 pessoas em 1970 para toda a África Oriental. “Em certas cidades, como Nairobi, 33% da população era indiana; em Kampala 45% e (...) no Tanganica 29%” (Pattee, 1959: 716).

Porém a população indiana que se concentrava na região do Natal vivia em condições bastante difíceis. A sua ligação à Índia, a manutenção de códigos de conduta demarcados, a forte adesão à religião hindu e o contacto directo com as populações não brancas conferiam a este grupo uma importância a que a União Indiana não seria alheia, até porque servia de “(...) argumento contra a política de discriminação dos sul-africanos e como possível penetração da África pela população indiana” (*idem*, 1959: 716). Com o passar do tempo estas populações desenvolveram características bastante específicas:

- habitavam as mesmas regiões que os europeus;
- apresentavam forte concentração populacional nas zonas costeiras africanas voltadas para a Índia (provavelmente devido a maior facilidade de contacto e de transporte);
- mantinham uma relação de proximidade com os elementos africanos, de tal modo que governo da África do Sul ponderou a possibilidade de o nacionalismo indiano vir a influenciar o nacionalismo africano, o que de certo modo sucedeu.

Por outro lado, os dirigentes dos países africanos supunham que o crescimento acelerado da população na Índia levaria à emigração de muitos milhares de indianos em direcção a África, uma vez que “os espaços vazios da África, onde já tantos milhares de indianos se têm estabelecido poderiam (...) servir de íman irresistível de expansão” (*idem*, 1959: 719).

Os processos diaspóricos não foram contudo todos idênticos, podendo-se inclusive questionar os critérios de distinção entre movimentos pertencentes ao mesmo país. Os indivíduos que apresentavam maior literacia ou maior capacidade económica conseguiam fundar prósperos negócios, ou encontrar posições importantes na administração colonial (caso dos indianos cristãos). O facto de ser hindu ou católico condicionou de forma muito marcada a posição na diáspora. Um dos maiores exemplos de indianos cristãos são os goeses, cujas relações sociais e políticas incrementadas na metrópole favoreciam a sua ida

para Moçambique. Uma vez que as colónias inglesas a oeste de Moçambique não tinham porto de mar, necessitavam de atravessar o território para fazer chegar as mercadorias à costa, o que levou à abertura de dezenas de transitários na província. Tornou-se então uma prática comum a contratação de goeses, bem instruídos em língua inglesa, para funcionários dessas empresas e das companhias ferroviárias.

Inúmeros goeses cristãos educados nas escolas portuguesas tornaram-se também auxiliares da administração inglesa. Os que não possuíam habilitações elevadas procuravam emprego como comerciantes ou empregados em hotéis, casas comerciais inglesas, bancos, companhias de seguros, empresas de navegação, e aqueles que tinham obtido educação das escolas paroquiais arranjavam empregos como músicos de orquestras e bandas. Os ocidentais (ingleses e de outras nacionalidades) preferiam contratar indianos cristãos, porque ao contrário dos hindus não se encontravam restringidos a tabus alimentares, sendo amiudadamente contratados como cozinheiros. Saber inglês e português, ser cristão, ter contacto com hábitos alimentares e costumes ocidentais constituía uma mais-valia na migração.

Também a diáspora gujarati apresentou assimetrias entre si, que se traduziram em diferenças de atitudes e comportamentos nos padrões de integração das populações, o mesmo sucedendo com a diáspora proveniente de outras regiões indianas. Por exemplo, o movimento migratório indiano, sobretudo do Gujarate, cedo constituiu um núcleo, pequeno mas próspero, de comerciantes que, competindo no comércio com a maioria “branca”, formavam verdadeiras minorias intermediárias (como aliás foi referido por Machado, 2002). A imigração hindu-gujarati e gujarati-muçulmana revestiu-se ao longo do tempo de contornos diaspóricos em direcção à África Oriental, tratando-se de um tipo de migração que se foi transformando, num esforço de adaptação às condições económicas e políticas encontradas nos países onde se sediavam.

De forma geral a diáspora indiana implicou uma gradual modificação da paisagem urbana onde as populações se implantaram. Na Europa, o caso inglês é exemplificativo. No espaço de cerca de cinquenta anos, as pequenas lojas de bairro passam para as mãos de comerciantes indianos de várias religiões. Em Portugal, particularmente em Lisboa, a aparência de alguns bairros situados no centro económico da cidade modifica-se a partir dos anos 80, tornando-se “território” indiano.

Nos Estado Unidos, onde a migração indiana atingiu quase 1.700.000 mil indivíduos, a *comunidade* indiana ocupa um lugar de considerável privilégio e muitos indianos esperam

com ansiedade o momento do reconhecimento da chamada “indianidade”. A rede criada entre os elementos da diáspora tem gerado uma forma de pertença e a consciência de pertencer a uma comunidade mundial é um fenómeno que tem crescido nos últimos anos. Em consequência, as divergências entre as *comunidades* da diáspora relativamente à origem têm vindo a diminuir, verificando-se esse facto tanto na África do Sul, como nos Estados Unidos, na Inglaterra ou em Portugal. A crescente consciência da “indianidade” é, por outro lado, uma forma de etnicidade, de demarcação de fronteiras culturais onde parece emergir a identidade de um grupo com uma origem comum.

No entanto as diásporas raramente consolidam identidades, o que produzem são memórias fracturadas e uma multiplicidade de histórias individuais, de percursos de vida. Não é possível definir diáspora de uma forma simplista, privilegiando os traços essenciais ou o recurso às oposições entre diásporas, no entanto é consensual que o fenómeno da globalização conferiu um novo sentido ao conceito, uma vez que o movimento envolve a produção e reprodução de fenómenos sociais e culturais transnacionais. A memória diaspórica serve para o reconhecimento da diferença e para empenhamento na defesa e mobilização étnica (Appadurai, 1996).

As experiências na diáspora levantam no entanto questões quanto ao envolvimento de homens e mulheres. Será que reforçam a subordinação de género ou pelo contrário libertam? Se, por um lado, as mulheres mantêm fortes conexões com as suas terras de origem, também reforçam as tradições culturais e religiosas, o que pode fortalecer as estruturas patriarcais. Por outro lado, a migração proporciona novos papéis, novas solicitações, com ganho de independência económica e social que leva à renegociação das relações de parentesco. As mulheres indianas na diáspora podem encontrar nos novos meios sociais tanto formas de suporte como a perpetuação de velhas opressões. É nesse sentido que se procura equacionar a noção de diáspora, como uma nova forma de abordagem da construção da etnicidade, cujos “valores fundamentais de pertença e religião, discursos e padrões sociais, alimentos, corpo e preceitos no vestir, são preservados e adaptados numa rede de conexões fora do país anfitrião” (Clifford, 1994: 314).

6. COLONOS, MERCADORES E CANTINEIROS

6.1. O processo de migração e fixação da população indiana em Moçambique

O movimento migratório indiano pode ser classificado em quatro grandes períodos: (1) uma primeira fase pré-colonial caracterizada principalmente por migrações internas e pelas primeiras migrações gujaratis; (2) uma segunda fase durante o período colonial, iniciado na década de 1830 em direcção às principais colónias dos países ocidentais (Inglaterra, França, Alemanha e Portugal); (3) uma terceira fase, considerada migração pós-colonial em direcção aos países ex-colonizadores; e finalmente (4) uma quarta fase, muito recente, para o Oeste Asiático (Sahoo, 2006).

Esta classificação, proposta por Sahoo, revela-se contudo demasiado lata para dar conta dos particularismos que envolveram as migrações regionais, como no caso dos gujaratis e mesmo dos goeses, em direcção aos territórios portugueses. Efectivamente terá existido um período migratório pré-colonial, pois existem registos, pelo menos desde o século VI, de contactos provindos da Pérsia, da Índia e da Indonésia com as populações costeiras da África Oriental. A tese da contribuição asiática para a difusão de novas plantas alimentares na África Oriental, defendida por Rita-Ferreira, refere no século XVI as descobertas portuguesas de plantas de origem asiática na costa sueste africana: arroz, coqueiro, citrinos, bananeira, mangueira, cana sacarina, feijão nhemba, alguns produtos hortícolas e cânhamo indiano (*Cannabis sativa*).

A disseminação de novas plantas alimentares ao longo da costa oriental de África, desencadeou “profundas repercussões no seio das sociedades africanas, como o arroz, a bananeira, o coqueiro, mangueira, citrinos e cana sacarina” (Rita-Ferreira, 1982a: 617), acrescidas mais tarde das novas culturas provindas da América do Sul e introduzidas pela presença portuguesa: milho, amendoim, mandioca, ananás, cajueiro, abacateiro, goiaba, batata-doce e tabaco. A presença sul-asiática deixou traços culturais que ainda hoje se manifestam ao nível das crenças no sobrenatural, sendo possível encontrar sobrevivências de um hinduísmo popular em certas populações do Sul de Moçambique, tais como alguns métodos peculiares de adivinhação (Grilo, 1958; Rita-Ferreira, 1982a; Lobato, 1989). Contudo foram os laços estabelecidos pelos comerciantes que levaram à fixação de um conjunto de indianos na região costeira de Moçambique (Rita-Ferreira, 1982b; Spence, 1965), cuja presença se manteve até aos nossos dias.

Entre os séculos IX e X os mercadores asiáticos frequentavam o Golfo da Cambaia, na África Oriental, especialmente motivados pela exploração de minas de ouro. Mais tarde incluem as trocas comerciais com os africanos, que atingem o seu apogeu por volta do século XIV. Será no entanto o estabelecimento português na Costa do Malabar, em Goa, Damão e Diu, que irá fomentar a imigração de indianos para Moçambique. É hoje possível afirmar que os primeiros colonos de Moçambique terão sido indianos, principalmente da casta dos baneanes, ou *vaniyan*,²¹ do Guzarate que, impulsionados pelo sistema de capitalismo mercantil, estendem as suas actividades à África Oriental (ainda que também a Malaca, à Arábia e às ilhas do Oceano Índico).²²

Antunes apresenta uma análise crítica acerca da natureza dos baneanes, verificando a existência de versões contraditórias. Para alguns autores a designação corresponde a uma categoria profissional, enquanto para outros se trataria de uma categoria identitária religiosa e cultural. Antunes conclui que estes deveriam ser “uma comunidade composta por comerciantes de religião hindu e jaina de diferentes castas” (Antunes, 2001: 8).

A discussão da identidade dos baneanes é curiosa, por vezes díspar, entre os historiadores. Bragança Pereira classifica os *vaniyas* ou baneanes da seguinte forma: “(...) entre os hindus de Damão e Diu existiam 36 e 25 castas (...) em Damão, os *vaniyas* (vulgo baneanes) distinguiram-se pela sua riqueza e compreendiam quatro castas que podiam comer em linha, mas não se entrecruzavam” (Bragança Pereira, 1940). O autor parece aplicar idêntico termo para casta e *jati*. Se os *vaniyas* fossem da *varna vaishia*, então poderiam naturalmente compreender diversos *jatis* e faria sentido que pudessem comer em linha mas não se entrecuzassem.

Alpers (1975) descreve os baneanes de Diu como um grupo dedicado à mesma actividade comercial que transcende a filiação de casta e delibera sobre preços, adjudicações e representação externa, possuindo um órgão representativo, o Mahajan. Os baneanes concentraram-se na Ilha de Moçambique e em Madagáscar devido às necessidades de manutenção das regras alimentares de casta, isto é, pela proximidade de

²¹ Baneane é uma palavra derivada da lingua gujarati – *vanya* (*vaniyan* no plural), que significa mercador. Pertencem à terceira varna – *vayshia* –, a que se dedica por tradição ao comércio e actividades bancárias. Ainda hoje existem em Portugal *vaniyas*, que pertencem a um *jati* de grandes negociantes.

²² No século XVII os mercados do Guzarate eram considerados dos mais prósperos da Índia, e Diu, com um porto natural dentro da região, começa a ganhar importância a partir dos meados do século XVI, devido ao assoreamento dos portos do Guzarate, tornando-se gradualmente um dos portos mais importantes, até à chegada dos ingleses.

plantações de coqueiros, base da alimentação purificada, e ainda pela possibilidade de, ritualmente, poderem incluir algum peixe na alimentação.

Era no porto da Ilha de Moçambique que se concentrava toda a navegação de longo curso do comércio internacional importador e exportador. Os grandes comerciantes (situação seguida mais tarde pelos portugueses) construíam na ilha casas e feitorias de enormes dimensões: “Eram compostas de casa de habitação e quintal, loja e arrecadação no primeiro piso e a moradia no segundo, mantendo os escravos no quintal em dependências para o efeito” (Lobato, 1966a).

O número de mercadores não parece ter sido elevado, e aliás nem interessava. O negócio exigia muitos recursos: crédito, casa própria, pessoal, navios, agentes e amizades em todos os portos. Uma rede de contactos que demorava muitos anos a solidificar. Os comerciantes, por seu turno, tinham de ter recursos suficientes para esperar o retorno durante muitos meses, o que nem sempre acontecia devido aos naufrágios ou actos de pirataria. Era igualmente necessário fazer face ao pagamento de juros e moras bastante elevados, de tal modo que “os próprios mercadores eram banqueiros todos uns dos outros” (Lobato, 1966a: s/n).

Os indianos ligavam-se em redes de parentesco, igualmente empresariais, importando mantimentos da Zambézia e exportando para as ilhas do Índico, Sofala, Inhambane e Lourenço Marques. “Importavam fazendas de lei pelos barcos de viagem que vinham da Índia, vendiam aqui a retalho, por atacado aos negociantes dos portos subalternos, recebiam ouro, marfim, cera, escravos, exportavam, pagavam e arrecadavam.” (*idem*, 1966a: s/n)

Os negociantes mais importantes eram armadores-mercadores que mantinham comissários para negociar de porto em porto. A complexidade de instalações e de manutenção de reservas de depósitos no porto de armamento levava a que estes empresários tivessem grande número de pessoas a seu cargo, em que cada grupo étnico se especializava num tipo de mercadoria.

(...) os baneanes em fazendas do norte, isto é de Damão e Diu (que eram também de Bombaim e Surate) (...) os goeses em mantimentos, utilidades e comodidades de Goa, e todos em escravos, que era o grande e legítimo negócio colonial internacional do tempo (*idem*, 1966a: s/n).

Antunes, com base nas descrições da administração portuguesa, retrata a imagem que estes tinham dos baneanes, mais tarde classificados como comunidade gujarati:

Exteriormente a sua aparência era semelhante, moldada no mesmo tipo de vida quotidiana. (...) Semelhança entre os caixeiros, os contabilistas e os seus empregadores (...) Com efeito, alimentavam-se na base de um regime vegetariano muito frugal e vestiam roupas simples e pobres (...). (Antunes, 2001: 305)

Conquanto existissem diferenças exteriores entre os hindus, estas só podiam ser reconhecidas por um olhar atento e provido de conhecimentos que os portugueses não possuíam. Quanto à alimentação frugal, nada podia estar mais errado. A alimentação vegetariana dos hindus pode ser confeccionada de molde a obter um menu diferente todos os dias do ano. Porém, de acordo com os hábitos alimentares dos portugueses daquele tempo, qualquer alimentação vegetariana pareceria frugal e pobre. No entanto, cerca de 50% da população hindu da Índia come carne e peixe, sobretudo os habitantes das zonas costeiras, como os de Diu, de Damão e alguns grupos de Goa. Naturalmente que a alimentação não vegetariana tem sido associada às castas mais baixas, sendo uma das formas de emulação social a alteração dos hábitos alimentares, a par de outros costumes. As castas consideradas de menor estatuto não raro procedem a alterações dos seus hábitos alimentares, bem como afectações religiosas, como forma de emulação social relativamente às castas mais prestigiadas. Existe o objectivo, nem sempre racionalizado, de alterarem a sua posição no sistema hierárquico de castas, o que pode ocorrer por modificação do quotidiano laboral, por exemplo devido a um movimento migratório.²³ Ora, para quem apenas contactava superficialmente os hindus, estes alimentavam-se de caril e... pouco mais. No entanto, existe uma forte hipótese de que a alimentação dos hindus antes da década de 1930 fosse mais simples, porquanto faltasse a presença feminina, principal responsável pela variedade alimentar e pela afirmação da “indianidade”. Durante o século XIX, a presença feminina deveria ser quase nula, pois Rau apresenta a seguinte descrição retirada de uma Memória da Província de 1822: “Os seguidores de Brama de casta baneane são nesta terra numerosos, e presentemente podem chegar a 180 tão-somente homens, porque nenhum traz para cá sua mulher” (Rau, 1963: 138).

²³ Algumas castas actualmente existentes em Diu são provenientes do Golfo de Kutch, tendo no passado exercido outras profissões, que alguns informantes designaram como afectas ao exército. São patentes algumas tradições e costumes, nomeadamente durante a cerimónia de casamento de uma pertença *kshatria*, embora actualmente pertençam a *jatis* da *varna sudra* por desempenharem profissões ligadas às pescas ou à agricultura.

Frei Bartolomeu dos Mártires, citado por Rita-Ferreira (1982a), refere igualmente uma população hindu composta por homens. As poucas mulheres indianas que existiam eram bailadeiras “mandadas vir da Índia ou de Zanzibar ou Mombaça por algum baneane mais rico, que se deleitava vendo-as dançar nuas” (Zamparoni, 1998: 358).

Os homens imigrados deixavam as mulheres na Índia, com a sua família extensa, e viviam durante muitos anos com raparigas locais, a quem deixavam “no máximo vinte libras de ouro” (Reis, 1973; Lobato, 1970). Embora existindo frequentemente filhos destas uniões era raro que os reconhecessem como legítimos. Mas os migrantes provenientes de Diu, que chegam muito mais tarde a Moçambique, pescadores e pequenos comerciantes, costumavam perfilhar os filhos que tinham de africanas, chegando a levá-los consigo para a Índia quando regressavam, facto que é ainda hoje visível na fisionomia de muito habitantes daquela região.

Quando Vasco da Gama acostou pela primeira vez em Moçambique, a Costa Leste Africana há muito que se relacionava com a Índia por uma rede de transações comerciais. Rede essa que, com oscilações devido aos contextos políticos e económicos europeus, foi mantida até ao século XX, levando a coroa portuguesa a deparar-se desde logo com uma situação irresolúvel: a incapacidade de concorrência directa com os indianos naquela região africana. Os primeiros navegadores portugueses naquelas paragens (Pedro Álvares Cabral, Francisco de Almeida, Lopes de Sequeira e Simão Miranda) deram conta das actividades comerciais existentes entre a Índia, partindo do porto de Diu e do Surate, e a África Oriental, onde se incluía Moçambique, bem como do tipo de mercadorias que eram transacionadas: tecidos, marfim, cobre e ouro africanos.

Desde 1392 que o Gujarate era governado por um sultanato muçulmano, que vem a atingir o seu apogeu nos finais do século XV, embora durante o início do século XVI Cambaia ainda seja o porto comercial mais importante da região. Contudo o seu progressivo assoreamento veio a dar preponderância ao porto de Diu e ao de Surate. A partir de 1577 a coroa portuguesa declarou livre o tráfego e intercâmbio com a Índia. Anos mais tarde (1595) sujeitou esse tráfego ao capitão de Sofala e Moçambique, o que arrastou dezenas de portugueses e outros europeus para aquela região na ânsia obtenção de riqueza pela facilidade de comércio. Muitos clandestinos operavam nas aldeias indígenas do interior e prosperaram ao ponto de eclodir um conflito de interesses entre portugueses e indianos comerciantes do mato (Hoppe, 1970; Lobato, 1960; Rita-Ferreira, 1985).

A criação em Goa do tribunal da Junta do Comércio de Moçambique e Rios, em 1673, procurou alterar o sistema mercantil, tornando monopólio da coroa as mercadorias que incluíam as chamadas “fazendas de lei”: marfim, tecidos, ouro, missangas, pólvora e armas de fogo. As restantes “fazendas livres” poderiam ser comercializadas por particulares (Boleo, 1959).

Alguns anos mais tarde, em 1686, surge a concessão do monopólio comercial à Companhia dos Manzanes de Diu. A criação dessa companhia, assente na casta dos baneanes, permitia aos importadores e exportadores hindus sediados na Ilha de Moçambique dominar por completo a economia da colónia, transformando aquele grupo económico numa estrutura encastrada devido à densa rede social de apoio (Portes, 1999).

Uma vez que a circulação monetária era feita sobretudo em xerafins (moeda indo-portuguesa), o regulamento de comércio entre a Índia e a África Oriental veio a favorecer os comerciantes do Gujrate, que obtiveram com isso lucros muito elevados. Estima-se, por exemplo, que o marfim de Moçambique rendesse cerca de 100% na Índia, mas em Cambaia poderia chegar aos 500% (Castro, 1861; Hoppe, 1970).

Semelhante capitalismo mercantil, transmitido de geração em geração, combinado com as rígidas regras do sistema patrilinear hindu, veio indirectamente a influenciar a política central de subordinação económica de Moçambique à Índia Portuguesa. O encastramento económico decorreu como produto da forma de organização social da casta, cujos membros se encontravam ligados por laços de parentesco, obrigações normativas e laços ocupacionais. As transações económicas efectuadas pelos baneanes encontravam-se inseridas num conjunto mais amplo de relações sociais, uma vez que, de acordo com a tradição patrilinear hindu, as famílias pertencentes à casta *vania* (baneane), habitavam segundo o modelo de família indivisa, formando grandes agregados.

A organização social das castas assume geralmente a forma de círculos inseridos noutros círculos cada vez maiores, onde a propriedade é por tradição pertença colectiva da família patrilinear. A patrilinearidade constitui para o hindu o eixo central das relações sociais, económicas e políticas, uma vez que funciona como unidade reprodutora da linhagem, modelo de sociabilidade para os seus membros, unidade de habitação, de produção e consumo, bem como meio de aliança com os outros *gotra*, como reforço dos interesses de cada casta.

A família extensa encontrava-se sob autoridade do patriarca, o qual regulava despesas, providenciava às necessidades do agregado, impunha a observância dos

costumes do *gotra*, e decidia em última instância dos negócios da família. No seio de cada *gotra* da casta baneane era o patriarca quem decidia qual dos filhos deveria migrar, garantindo à mulher deste e aos filhos assistência material e psicológica durante a ausência do marido. Quando o indivíduo regressava ocupava de novo o lugar que lhe correspondia na hierarquia da família, entregando ao patriarca os ganhos auferidos. Esta solidariedade institucional encorajava, por exemplo, o casamento infantil previamente acordado pelas famílias, assunto que mais adiante se discute (Rita-Ferreira, 1985).

Em suma, o papel preponderante dos baneanes do Gujarat no comércio de Diu parece dever-se às solidariedades de casta, que acumulavam experiência e capital na actividade profissional. Os baneanes actuavam no comércio como grossistas, intimamente ligados aos centros de produção têxtil, localizados no Gujarat (Fege, 1977), mas também adquiriam mercadorias do reino português, como prestamistas (Rita-Ferreira, 1985), remetendo os lucros sob a forma de ouro e prata para os agregados familiares que permaneciam em Diu ou no Gujarat.

Devido aos seus conhecimentos mercantis, facilidade de trato com estrangeiros, capacidade negocial e diligência, tornaram-se auxiliares preferidos da administração portuguesa, que pretendia eliminar a presença islâmica. No entanto, a necessidade de prescrição das actividades do *jati*, bem como a obediência ao patriarca, explicavam a dedicação exclusiva deste grupo de migrantes temporários às actividades comerciais, bem como a transferência dos lucros para a Índia, sem interesse no investimento local. Os baneanes de Diu sediados em Moçambique possuíam um tremendo poder económico, chegando a fundir moedas de ouro e prata pelos seus ourives para enviarem para a Índia, desta vez como moedas com aceitação internacional.

A partir de 1737, quando foi proclamada a liberdade de comércio na África Oriental para todos os naturais da Índia Portuguesa, os baneanes intensificaram os negócios no interior. E devido à solidez da organização material puderam sobreviver à expulsão dos jesuítas (1759-1760), que haviam sido seus protectores e parceiros comerciais. Os comerciantes hindus, através da ligação aos seus manzanes em Diu, vendiam tecidos a preços sem concorrência, aproveitando igualmente o resgate do marfim. E embora a companhia venha a extinguir-se em 1777, os baneanes continuaram controlar directa e indirectamente a quase totalidade das trocas comerciais no interior, mantendo a supremacia comercial em todo o território. Durante todo esse período operou-se de uma migração de carácter temporário, quase exclusivamente masculina,

portanto sem estratégia de fixação. Semelhante atitude custou-lhes as mais duras críticas, reiteradas ao longo do tempo pelos agentes da administração portuguesa, conduzindo lentamente à criação de estereótipos étnicos bastante negativos.

Apenas em meados do século XIX os baneanes começam a perder a sua importância na economia moçambicana. As razões interligam-se com três grandes factores: a elevação dos preços do marfim, que levou os importadores do Guzarate a procurá-lo ao norte do Rovuma; o tráfico escravagista, que passa a ser dominado por outros grupos afro-islâmicos; e, finalmente, a concorrência dos tecidos ingleses e americanos produzidos em máquinas movidas a vapor (Rita-Ferreira, 1985; Rau, 1963; Ribeiro, 1930).

Por todos estes factores os baneanes passam, com o advento do liberalismo, a enfrentar os maometanos da Índia britânica que lhes fazem concorrência na migração devido à abertura dos portos à imigração asiática. Fica-lhes no entanto o privilégio de gozar de todos os direitos sociais e políticos dos cidadãos portugueses, tais como possuir terras e residir na capital ou em qualquer parte do território moçambicano. Depois da consolidação do liberalismo, novas vagas de imigrantes indianos, tanto da Índia portuguesa como britânica, acorrem a Moçambique, motivados pela liberdade comercial que então se instaura.

Será a substituição das formas mercantilistas por uma integração efectiva das colónias de África e Ásia no sistema capitalista emergente, implicando o desenvolvimento da produção de bens alimentares e de matérias-primas, e a progressiva abolição da escravatura (Inglaterra em 1834; França em 1846; Holanda em 1873), que realmente vai ter implicações no movimento da diáspora gujarati em direcção à África Austral.

A migração indiana, empreendida agora por necessidades económicas, transforma-se neste período em diáspora. Milhares de indianos passam a ser recrutados para as possessões britânicas, holandesas, francesas e, por arrastamento, para as colónias portuguesas em África.

O sistema de recrutamento para as colónias britânicas efectuava-se sob a forma de contrato, cujo regime laboral raiava a semiescravatura. Os trabalhadores migrantes (*coolis*) eram recrutados por um período fixo de tempo (entre 5 a 10 anos), em que recebiam salário, alojamento e alimentação, estando também previsto, findo o contrato estipulado, o pagamento da viagem de volta para a Índia. Na realidade só um terço regressava (Vertovec, 2000; Lal, 2006).

Contudo os fenómenos responsáveis pelo crescimento das *comunidades* de origem indiana em Moçambique foram diferentes e paralelos às migrações *coolis*. A principal causa residiu na limitada ocupação portuguesa do território e nas vantagens de uma longa experiência de contactos que os indianos livres haviam estabelecido durante séculos naquelas paragens. De facto, a migração indiana para Moçambique esteve rodeada por circunstâncias um pouco diversas das que se verificavam nas colónias britânicas na África Oriental. A Ilha de Moçambique, outrora centro comercial de grande importância e principal ponto de concentração hindu no primeiro ciclo migratório, estava no século XIX praticamente desactivado. A colonização, sempre escassa, limitava-se às zonas costeiras (Ilha do Ibo, Ilha de Moçambique, Quelimane, Sena e Tete), de tal modo que a colónia de Moçambique havia chegado aos finais do século XIX sem conseguir um povoamento europeu suficientemente denso, e isto porque “(...) não houve no passado correntes migratórias europeias para Moçambique e apenas no século XIX se estabeleceu uma dupla corrente luso-indiana e guzarate” (Lobato, 1952: 37).

Na opinião de Lobato, “a vida social de Moçambique não se estruturou, no passado, na ocupação da terra, na agricultura ou na indústria de matérias-primas locais, baseava-se apenas na permuta de fazendas, primeiro pelo ouro, depois pelo escravo e marfim” (1952: 38), porque Moçambique nunca fora perspectivada como uma colónia de povoamento, e a prosperidade de algumas regiões era de carácter circunstancial, terminando quando o contexto económico mudava.

A ocupação efectiva do território só se inicia com a finalização das campanhas de Mouzinho contra os vátuas (culminando com a derrota de Gungunhana) e a criação das companhias magestáticas: Companhia de Moçambique em 1891, com sede na Beira, e a Companhia do Niassa. No entanto, a presença indiana em Lourenço Marques e na Beira demarcava o território de Moçambique de outras colónias. A longa tradição comercial (primeiro com características de enclave migratório e, mais tarde, de minoria intermediária) motivava tanto hindus portugueses como hindus britânicos de origem gujarati para migrarem para aquela região de África. Após a construção do porto de Lourenço Marques e depois da primeira grande guerra mundial forma-se a verdadeira vaga de colonos, tanto europeus como asiáticos. As primeiras estatísticas efectuadas na colónia dão-nos conta, ainda que de forma imperfeita, do número possível de indianos que habitavam Lourenço Marques.

Quadro 7 - Síntese estatística de europeus e asiáticos em Moçambique

| | | |
|------|-------------------|---|
| 1885 | Europeus 109 | Asiáticos 52 |
| 1893 | Europeus 738 | Asiáticos 279 |
| 1908 | Europeus 4671 | Indo-port. 728 Indo-brit. 678 Amarelos 284 |
| 1912 | Europeus 6324 | Indo-port. 1301 Indo-brit. 729 |
| 1927 | Europeus 8304 | Indo-port. 1459 Indo-brit. 1164 |
| 1935 | Europeus 12162 | Indo-port. 2001 Indo-brit. 1146 Amarelos 483 |

Fonte: adaptado de Zilhão (1938).

Dos 279 asiáticos (que eram indianos) apenas 8 eram mulheres. No entanto é preciso ter em linha de conta que até 1928 não houve recenseamentos oficiais da

população em Moçambique. Os censos que existem são dados dispersos, carecidos de rigor, o que aliás se observa quando se procede à comparação da informação proveniente de autores diferentes.

Os processos utilizados eram ainda bastante empíricos e os meios de acção pouco eficientes. Na realidade torna-se quase impossível depreender o número exacto de indivíduos indianos, e muito menos o número de mulheres que viviam naquela época em Moçambique. Por exemplo “falta até distinguir os amarelos dos indianos, globalmente designados por asiáticos, de outros como australiano, brasileiro e do Cabo da Boa Esperança, ao mesmo tempo que nas nacionalidades se registam a arábica e colonial!” (Reis, 1973: 17).

Um outro dilema estatístico é o facto de os filhos dos indo-britânicos, nascidos e registados em Moçambique, passarem a ser classificados como indo-portugueses independentemente da religião praticada pelos seus pais. Esta medida legislativa, consignada nos termos do § 2º do artigo 18º do Código Civil Português, previa que os indivíduos nascidos na colónia de Moçambique de pais indo-britânicos pudessem ser registados como portugueses, com a finalidade de nacionalizar uma parte dessa população com posterior fixação definitiva. A nacionalização dos filhos de pais indo-britânicos engrossa o número de indo-portugueses, não exprimindo realmente a dimensão do fenómeno.

No entanto, as estatísticas de 1930, bem como as de 1940, revelam uma baixíssima proporção de mulheres indo-britânicas, cerca de 25,5%, face às mulheres indo-portuguesas, que atingiam uma proporção de 55,5% (Bettencout, 1945).

Bettencourt associou esse facto à “omissão voluntária de mulheres nos boletins de recenseamento, verificada em censos da Índia Britânica” (1945: 45), embora a explicação mais evidente seja a fraca fixação de famílias indo-britânicas na colónia durante esse período. Os hindus, e muito naturalmente os maometanos do Gujarate, procuravam as zonas costeiras de Moçambique, onde comerciavam o caju, faziam empréstimos cobrando juros elevados tanto a co-étnicos como a portugueses, nalguns casos tornando-se grandes cambistas e intermediários no comércio com o interior. Diu, por seu turno, encontra-se no início do século XX em situação económica precária. A pequena indústria limitava-se à pesca do bambolim e sua secagem, corte de pedras para construção civil, fabrico de *chelkas*, cobertas estampadas e tinturaria (Moura, 1902). Território muito pequeno, sem capacidade de concorrência, tinha ainda a seu desfavor

uma legislação uniforme para toda a província da Índia Portuguesa, o que favorecia Goa mas limitava a economia dos pequenos territórios de Diu e de Damão. Quando se inicia a construção das cidades muitos operários de Diu e alguns indivíduos de Goa acorrem a Moçambique, sendo, no primeiro caso, pedreiros e trabalhadores da construção civil que vão trazer consigo rituais do ciclo hindu-gujarati e recriam ritos anteriormente da exclusividade dos brâmanes e, no segundo caso, goeses ajudantes da administração portuguesa, maioritariamente católicos, distantes dos seus congêneres indianos.

Entre 1895 e 1897 inicia-se uma nova fase nas relações económicas entre Moçambique e as colónias britânicas do Natal e do Cabo. O governador de Moçambique, ao publicar em 1897 o primeiro regulamento sobre o recrutamento de mão-de-obra moçambicana para as minas da África do Sul, torna-se o maior fornecedor de homens para a indústria mineira sul-africana, cujos contratos tinham a duração de dois anos. É neste contexto que aumenta a presença de comerciantes hindus no Sul da colónia, precisamente nos locais onde a mão-de-obra africana era prioritariamente recrutada. É também esta a fase da abertura de cantinas no distrito de Gaza, onde os hindus vão acumular grandes somas de dinheiro, em libras esterlinas, vendendo aos africanos todo o tipo de produtos. Esta vivência pode ser ilustrada pelas memórias de alguns indianos de Diu que, aproveitando o clima de euforia negocial, se vão aventurar em África. O avô de Bakul migrou para Moçambique durante o contexto acima descrito:

O meu avô foi Sarpanch cerca de 30 anos em Diu. Depois já velho emigra para Moçambique, para Inhambane, num barco à vela. Uma vez em Moçambique começou a puxar os filhos e aí criou outra ramificação. Voltou à Índia e trouxe portas, janelas, fachadas de madeira exótica, e depois ainda não contente resolveu ir até Morrumbene e ali se instalou. Conseguiu criar cerca de 40 lojas. Em cada zona punha os filhos de uma mulher. Depois o avô chama o segundo ramo, que eram os filhos de outra mulher e instala-os a 60 km de Inhambane. Em Morrumbene eram quatro irmãos. E o velho foi explorar outras zonas e fazendo lojecas pelo interior, que naquela época era muito duro e perigoso. O meu tio contava que às 5 h aproximam-se os leões! [Bakul, 1945]

Entre 1896 e 1906 constituem-se cerca de 1563 cantinas que serviam uma população de aproximadamente 220.000 africanos (Covane, 1988; Godinho, 1962). O desenvolvimento da região de João Belo (actual Chai Chai) deveu-se ao incremento da população de origem hindu que ali se fixou. Estes novos migrantes têm uma diferente

postura perante o acto negocial. Já não se tratava de grandes empresas comerciais importadoras e exportadoras mas de pequenos negócios a retalho, exercidos por particulares hindus provindos de Diu, e em menor número do Gujarate (onde também existiam portugueses). A população provinda do Gujarate emigrava por proximidade linguística para as colónias britânicas da África Oriental e mais tarde espalhavam-se por outros territórios limítrofes, como Moçambique. Porém a vida de cantineiro e de negociante do mato era dura e exercida por indivíduos de castas menos prestigiadas:

Os meus antepassados viviam em pequenas casas de madeira, e deslocavam-se burro para ir buscar as avenças e outros bens monetários das lojecas alugadas. Levava-se um dia inteiro para chegar a casa e quando chegava a noite amarravam o burro e subiam para cima de uma árvore por causa dos animais. Ate às cinco horas era preciso estar tudo fechado. [Bakul, 1945]

Semelhante descrição é feita por Godinho:

(...) o indiano ou indo-português (...) iam ao sertão com alguns fardos de fazenda que o patrão lhes confiava ou que ele tinha comprado a crédito. Andava a pé ou de burro e comia o que lhe surgisse pelo caminho, ou que o indígena lhe oferecesse, dormia ao relento. Estabelecia o seu poiso numa palhota sempre à mercê dos animais selvagens, sujeito a doenças tropicais... (Godinho, 1962: 41).

Apesar da opinião negativa dos governantes portugueses quanto ao efeito que os indianos exerciam no tráfico comercial, totalmente contrário aos interesses de económicos de estado, a sua influência foi de extrema importância. A presença destas populações vai proporcionar a difusão da economia monetária entre as populações meridionais, e influenciar a formação espontânea da corrente migratória para os novos centros mineiros da África do Sul (Serrano, 1894).

Os cantineiros procuravam estabelecer-se estrategicamente junto às fronteiras com a África do Sul, beneficiando do intenso tráfego dos mineiros que regressavam às suas aldeias. Mukesh narra pedaços dessa vivência, que correspondia um pouco ao quotidiano dos cantineiros estabelecidos nas zonas fronteiriças:

A empresa E tinha um campo onde se concentravam os homens para as minas. Ficavam ali seis, quatro dias à espera de um autocarro para os levar. Havia um homem que fazia a

inspecção de saúde. Ele não percebia nada de saúde mas fazia a inspecção e depois contactava os patrões, e dizia: Eu já tenho tantos trabalhadores mandem vir o autocarro!

Havia um acordo entre o governo e a empresa. Eles na altura recebiam um x quando acabavam o contrato e depois vinham *explodir*. Vinham gastar! Começavam primeiro por esse entreposto em Ressano Garcia, essas lojecas. Aí vinham carregar e depois vinham finalmente acabar onde os meus pais tinham negócio. Os homens vinham de várias localidades e quando chegavam ali diziam: Eu agora cheguei na minha terra, quero ir para o interior onde estão as minhas mulheres, e a minha mãe. E quando chegavam ali diziam para os nossos pais: Eu agora quero comprar isto, e isto e aquilo para a minha filha, para o meu filho e faziam uma carga. No fim diziam: Vocês têm transporte para me levar ?

No interior não havia transportes públicos, eram as carrinhas dos nossos pais que carregavam aqueles homens e os levavam até à aldeia. Quando chegavam era uma alegria, uma surpresa. Que ele tinha ali coisas que nunca mais acabavam. Há cenas que ficaram gravadas na nossa mente. Como não tinham espaço para levar tudo, então amarravam no cinto um candeeiro, lanternas, um rádio, não tinha mãos para aquilo tudo. Não precisavam de malas, não se usava. Arranjava-se uma capulana e punham tudo no centro e davam um nó. Cada mulher, cada filho, cada filha, tinha seu tratamento. Gastavam metade do vencimento deles nessas coisas que nós vendíamos. [Mukesh, 1943]

As cantinas do mato pertencentes a indianos eram dirigidas inicialmente apenas por homens que migravam primeiro e se aventuravam a rentabilizar o negócio. Mais tarde, por volta da década de 1930 o negócio começa a ser dirigido pela família, tendo em simultâneo a mulher como colaboradora activa na loja, e em interacção com a população africana local. O papel feminino começa a ganhar, lentamente, importância na diáspora, devido à sua influência tanto ao nível da adaptação das famílias dos cantineiros e comerciantes do mato, como na interacção entre indianos e africanos.

As mulheres indianas aprendiam a língua local, os costumes, as práticas medicinais que combinavam com o conhecimento da medicina popular hindu, de raiz ayurvédica, e tornavam-se, nalguns casos, parteiras, mulheres de virtude cujos conhecimentos surtiam respeito e prestígio entre os dois grupos étnicos.

Mitha narra a sua memória sobre a sogra que, habitando no mato, explorava uma cantina conjuntamente com o marido e os filhos:

A minha sogra vivia numa zona longe da cidade, e naquele tempo, quando ela veio da Índia, o médico ia lá uma vez por mês, então as pessoas tinham de se arranjar. Os partos

dos filhos, do meu marido, os meus cunhados foram ajudados por senhoras africanas, que eram amigas dela, e também lhe ensinavam as ervas: Olha vai buscar aquela planta, faz aquele chá. [Mitha, 1960]

A sogra de Mitha viveu durante parte da sua vida na proximidade das aldeias do mato e aprendeu medicina africana, tornando-se uma mulher de virtude, parteira e curandeira, consultada tanto pelos indianos locais como por africanos:

Aqueles clientes que vinham fazer compras falavam:

– Ah a minha mulher está doente.

E minha sogra respondia:

– O que tem?

– Tem dor de barriga!

– Então espera que eu vou dar umas folhas!

Então ela ia lá dentro e preparava as plantas, fazia um chá, como ela sabia e dava às pessoas. Toda a gente lá a conhecia e era muito respeitada. [Mitha, 1960].

A interacção feminina entre hindus e africanas transformou práticas alimentares, acrescentou sabores e aumentou a capacidade adaptativa entre os dois grupos. Mitha relata um exemplo dessa importante interacção:

Eu lá na Índia só sabia fazer rotli, rotlá, peixe e vegetariano. Depois aprendi a fazer comida africana, comida portuguesa, comida indiana, até *mithá* (doce tradicional indiano que se come em especial nos dias festivos). Aprendi com a minha sogra que sabia misturar as duas comidas muito bem. Ela fazia o melhor *achar* da região. [Mitha, 1960]

A fixação de hindus, bem como de muçulmanos, em Moçambique depreende-se através de algumas portarias do governo-geral. Por exemplo, em 1906 um indivíduo de nome Quelu Douça pede ao governo de Moçambique a concessão e aforamento de 2000 metros de terreno situado na povoação da Matola. O terreno veio a ser concedido, tendo o seu dono realizado benfeitorias de valor elevado. Igualmente no mesmo ano Framji Pestanji Dhandi, outro indiano de origem britânica, pediu aforamento de um terreno na povoação de Magide no distrito de Lourenço Marques (B.O.M. nº 18, 1906). Mais tarde outros elementos da família Dhandi pediram aforamentos de terrenos contíguos, revelando não só um projecto de fixação, como interesse no investimento local. Também o governador Álvaro de Castro,

em 1917, refere a abertura de negócios no sector secundário e primário, por parte de indianos, sobretudo investimentos na cultura de arroz no distrito de Gaza.

Os “amarelos e os indianos constituíam verdadeiras minorias étnicas de homens adultos, profissionalmente especializados” (Reis, 1973: 38), dos quais um contingente apreciável se dedicava aos serviços e administração pública. Pela situação histórica e contextual anterior depreende-se que seriam os goeses quem ocupava os lugares administrativos. Os indo-britânicos dedicavam-se ao sector do artesanato e comércio de importação e exportação e um grupo proporcionalmente menor, mas com importância crescente, eram operários provenientes de Diu.

Quadro 8 – Repartição profissional segundo os tipos somáticos em 1930

| Grupos profissionais | Brancos | Amarelos | Indianos | Negros |
|------------------------------------|----------------|-----------------|-----------------|---------------|
| Agricultura e pesca | 17 | 2 | | |
| Operários e artesãos | 71 | | 18 | 3 |
| Construção e obras públicas | 49 | 22 | 5 | |
| Comércio e banca | 138 | 11 | 161 | 7 |
| Transportes e comunicações | 66 | | | 5 |
| Serviços e administração | | 85 | 27 | 5 |
| Serviços domésticos | 22 | 2 | 22 | 39 |
| Situações não profissionais | 143 | 2 | 12 | 56 |

Fonte: adaptado de Reis (1973: 36).

Ao analisar o tipo de actividades cruzadas com o grupo étnico verifica-se que os negócios de fazendas, moda e confecção estavam principalmente entregues a indianos, bem como mercearias e bazares. Na década de 1930 foram recenseadas 32 casas comerciais de indianos muçulmanos e hindus, para além de 38 caixeiros e cozinheiros. Existiam algumas mulheres indianas que trabalhavam como cozinheiras ou como criadas

(Zamparoni, 1998: 178). No entanto a situação era rara e as mulheres existentes eram domésticas, empregando assalariados africanos, ou mais esporadicamente outras mulheres indianas de condição económica mais modesta.

Uma década e meia mais tarde a situação profissional dos indianos não se havia alterado muito. A maior percentagem dedicava-se às actividades comerciais, cantinas, comércio com as aldeias do mato, pequenas indústrias de confecção, onde se incluíam sapataria, ourivesaria, bijuteria, e ainda um número pequeno na agricultura. A capacidade de empreendimento desta população (em especial dos hindus) era elevada e visível. Refere o governador Bettencourt a construção de excelentes edifícios comerciais em Lourenço Marques por firmas indo-britânicas: “(...) a Casa Coimbra que honra a cidade e representa um notável emprego de capital” (1945: 45).

Entre a década de 1930 e 1940 foram contabilizados 15.536 imigrantes de origem indo-britânica e apenas 1.311 de origem indo-portuguesa. No entanto residiam na colónia apenas 3.952 indo-britânicos em 1940. Comparativamente os dados referentes à imigração e emigração parecem muito elevados. O facto é que os indianos que viviam nos territórios adjacentes a Moçambique, sem acesso à costa, necessitavam de percorrer o território até aos portos costeiros da Beira e de Lourenço Marques onde podiam embarcar, sendo cada deslocação contabilizada como imigração e posterior emigração. Ao fim de várias décadas observa-se uma população em trânsito entre indo-britânicos que se deslocam por entre os territórios africanos, tanto ingleses como portugueses, sugerindo uma forte tendência transnacional.

Os dados estatísticos indicam uma forte interligação entre o local onde residiam e os locais onde estavam fixados outros membros da linhagem, em África e na Índia. Em contrapartida, os imigrantes indo-portugueses que primeiramente afluem à colónia são provenientes de Goa e migram com um projecto de fixação, em parte organizado e manipulado pelo governo português. Kamal explica de forma enfática essa situação:

Não eram os de Diu que estavam em Moçambique antes dos meados do século XX, eram poucos. Eram os de Goa! Os fulanos de Goa nunca exigiam um gabinete para trabalhar como os portugueses, trabalhavam em condições rudimentares. Os portugueses não queriam trabalhar nas fronteiras porque exigiam condições, secretária, máquina de calcular, depois fazia muito calor e não havia naquela altura ar condicionado... enquanto que estes (os goeses) bastava dizer: Está aqui o seu vencimento. Agora como trabalhavam não importava. Usavam o papel e dobravam-no para escrever por trás, as máquinas, mesmo

na época moderna eram rudimentares, e eles não se inportavam. O governo português poupava nos gastos com estes seus quadros administrativos. Depois falavam bem português em relação aos de Diu, e muitos também inglês, se bem que a maioria tinha a 4ª classe. Mas como muitos tinham uma mistura de branco com indiano, ainda melhor falavam porque lá em casa falavam português e também concani. Como se expressavam bem tinham melhor acesso aos concursos públicos. Eram goeses e alguns de Diu que eram contratados. Os de Diu diziam: Vou para Moçambique, que tenho um vizinho, um *sutar*, um *kania* que me ajuda... E depois escrevia-lhe e o amigo respondia: Pode vir que eu mando-lhe a documentação. E era fácil naquela altura. [Kamal, 1939]

Quadro 9 – Movimento migratório de indianos e indo-portugueses em Moçambique

| ANOS | IMIGRAÇÃO | | | | EMIGRAÇÃO | | | |
|------|-----------|------|-------------|-----|-----------|------|-------------|-----|
| | ÍNDIA | | ÍNDIA PORT. | | ÍNDIA | | ÍNDIA PORT. | |
| | H | M | H | M | H | M | H | M |
| 1940 | 2301 | 582 | 294 | 116 | 2031 | 507 | 254 | 70 |
| 1950 | 3527 | 1645 | 700 | 295 | 3439 | 1471 | 633 | 268 |

Fonte: Anuários Estatísticos da População de Moçambique para os anos de 1940 e 1950.

Os censos de 1950 apresentam um conjunto de informação acerca das características do movimento migratório indiano em Moçambique, discriminando o movimento por idades, sexos, raças e nacionalidades, situação que não se repetirá nos censos seguintes.²⁴ Estas estatísticas permitem-nos observar que o fluxo de indivíduos

²⁴ A partir da segunda metade do século, depois da independência da Índia, cessa a designação de indo-britânico passando à categoria geral de asiático, subdivididos em amarelos, indianos e indo-portugueses. Logo após a anexação pela Índia dos territórios de Goa, Damão e Diu, as estatísticas passam a utilizar uma denominação geral de indianos.

do sexo masculino provindos da Índia Britânica era especialmente elevado, face ao mesmo movimento relativamente aos indo-portugueses.

No entanto, tendo em conta a evolução da população na província, e face a informações junto de pessoas que viveram em Moçambique durante este período, a fixação dos indivíduos provenientes do Gujarate não era elevada. O número de mulheres que acompanha esta migração revela-se muito baixo, só aumentando significativamente após a década de 1940. Semelhante situação parece demonstrar um projecto de migração temporária, o que aliás se verificou durante os duzentos anos de migração gujarati em África.

O moderno processo migratório gujarati para Moçambique só se inicia a partir da década de 1920, relacionado com a agitação anti-indiana verificada na África do Sul, que mais tarde se repercutiu nas restantes colónias inglesas. Entre as décadas de 1910 e 1920 a situação dos indianos contratados em regime de semiescravidão para as possessões britânicas alterou-se completamente. Em 1916 termina o regime de *indentured labour* e os salários sofrem um aumento significativo. Muitos indivíduos abandonam os trabalhos nas plantações e procuram outras ocupações mais lucrativas. A história parece no entanto revelar que, pelo menos nesta fase, os descendentes dos trabalhadores das plantações não obtiveram êxito como comerciantes (Palmer, 1957), mas teriam buscado emprego noutros sectores como artesãos, seguindo profissões de família, ou continuando a trabalhar no sector primário mas como trabalhadores assalariados.

Quem actuava no comércio eram indianos livres, que jamais haviam estado nas plantações. Esse grupo, encarado com reserva e suspeita, tanto por parte dos sul-africanos como dos próprios compatriotas, vai amealhar consideráveis fortunas, principalmente durante a Primeira Guerra Mundial. Paralelamente, no Transval um elevado grupo de indianos adquire propriedades de grandes dimensões, instrumentalizando as chamadas *leis de ouro* que, se por um lado restringiam a permanência dos indianos em determinados locais, por outro eram omissas quanto à posse de empresas e propriedades por parte destes. As companhias indianas tornaram-se no Transval de tal dimensão que em 1919 atraíram as atenções dos empresários sul-africanos, iniciando-se uma campanha com o intuito de restringir os direitos dos indianos quanto à aquisição ou exploração comercial, espalhando-se a agitação pelas restantes quatro províncias da União Sul-Africana.

Forma-se uma comissão com o intuito de fiscalizar e avaliar a posição dos indianos em toda a África do Sul, com base nas seguintes proposições: (1) os indianos não investem no território onde habitam, enviando as suas poupanças para o estrangeiro; (2) os indianos não produzem e não consomem os produtos da terra, uma vez que importam os alimentos da Índia; (3) constituem redes de apoio que impedem a acção dos europeus; (4) como comerciantes tornam-se demasiado familiares com as mulheres brancas, destruindo a distância e o respeito dos nativos pelos europeus (Palmer, 1957).

O processo termina apenas em 1923 com a segregação residencial dos indianos e com a limitação da sua fixação às áreas costeiras. No início do *apartheid* muitos homens procuram sair da África do Sul e dirigem-se para Moçambique, vindo posteriormente a constituir família, trazendo esposa da Índia.

Quadro 10 – Entradas de imigrantes em Moçambique na década de 1950

| | HM | H | M | Fronteira marítima | | Fronteira terrestre | | Via aérea | |
|-------------------------|-------|-------|------|--------------------|-----|---------------------|-----|-----------|----|
| Indianos | 5.172 | 3.527 | 1645 | 1.200 | 882 | 2.229 | 731 | 93 | 32 |
| Indo-portugueses | 993 | 700 | 293 | 463 | 192 | 94 | 9 | 9 | 7 |

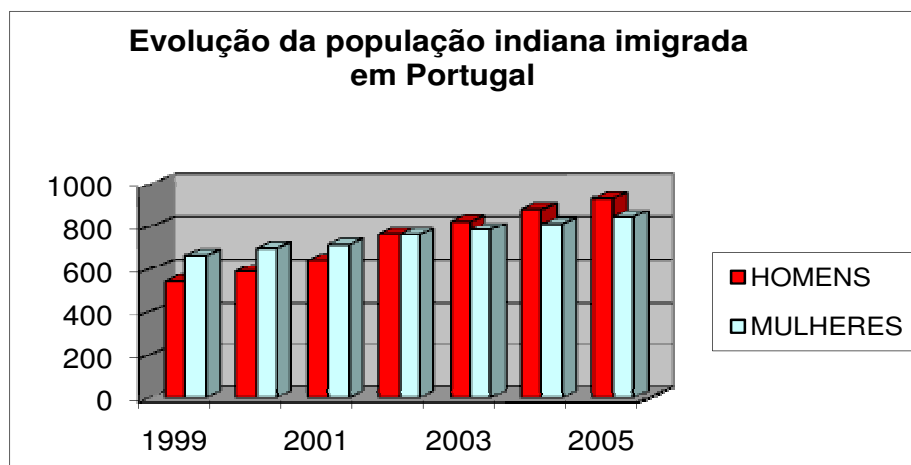
Fonte: Anuário Estatístico da Colónia de Moçambique, 1950, Imprensa Nacional, Lourenço Marques, 1952

Quadro 11 – Saídas de imigrantes de Moçambique na década de 1950

| | HM | H | M | Fronteira marítima | | Fronteira terrestre | | Via aérea | |
|-------------------------|-------|-------|-------|--------------------|-----|---------------------|-------|-----------|----|
| Indianos | 4.970 | 3.499 | 1.471 | 772 | 382 | 2.533 | 1.056 | 134 | 33 |
| Indo-portugueses | 901 | 633 | 268 | 404 | 164 | 213 | 97 | 16 | 7 |

Fonte: Anuário Estatístico da Colónia de Moçambique, 1950, Imprensa Nacional, Lourenço Marques, 1952

Figura 2 – Movimento da população indiana em Moçambique



Fonte: Anuário Estatístico da Província de Moçambique, 1965.

Quadro 12 – Entradas e saídas de imigrantes em Moçambique na década de 1970

| | HM | H | M | H | M | FRONTEIRA MARÍTIMA | | FRONTEIRA TERRESTRE | | VIA AÉREA | |
|---------------|------|----------|----------|--------|--------|--------------------|--------|---------------------|--------|-----------|--------|
| | | Entradas | Entradas | Saídas | Saídas | Entradas | Saídas | Entradas | Saídas | Entradas | Saídas |
| ÁSIA | 2265 | 1610 | 655 | 2057 | 1489 | 217 | 101 | 1380 | 1224 | 668 | 732 |
| China | 414 | 295 | 119 | 393 | 288 | 24 | 22 | 278 | 254 | 112 | 117 |
| Japão | 419 | 382 | 37 | 380 | 26 | 7 | 8 | 91 | 46 | 321 | 326 |
| Paquistão | 959 | 611 | 348 | 832 | 542 | 146 | 42 | 674 | 642 | 139 | 148 |
| Outros países | 473 | 322 | 151 | 452 | 147 | 40 | 29 | 337 | 282 | 96 | 141 |

Fonte: Anuário Estatístico de Moçambique, 1970.

Quadro 13 – Síntese da evolução da população de Moçambique

| Síntese da evolução da população de Moçambique | | | | | | | |
|--|-------------|------------|------------|------------|------------|------------|------------|
| | | | | Indo-port. | Indo-port. | Indo-brit. | Indo-brit. |
| | Total geral | Total eur. | Total ind. | H | M | H | M |
| 1940 | 5.081.266 | 27.438 | 9147 | 3340 | 1855 | 3150 | 802 |
| 1950 | 6.764.362 | 65.798 | 15.235 | 6429 | 4615 | 1408 | 921 |
| | | | | | | Indianos | Indianos |
| | | | | | | H | M |
| 1960 | 6.592.994 | | 15.235 | | | 8910 | 6325 |
| 1970 | 8.168.933 | | 3510 | | | 11.994 | 10.537 |

Fonte: Anuários Estatísticos da População de Moçambique para os anos de 1940, 1950, 1960, 1970.

6.2. O ensino e as prioridades culturais entre a população indiana

As estatísticas respeitantes ao ensino sofreram variações durante três décadas, tanto na forma de apresentação como no tipo de informação fornecida. Os dados colectados não conseguem de per si proporcionar uma informação que corresponda à realidade social do ensino em Moçambique para as décadas pesquisadas. Os motivos foram em 1936 apontados por Armindo Monteiro,²⁵ que aponta as deficiências nas estatísticas que se recolhiam em todo o território português e no ultramar.²⁶ Estatísticas feitas por “(...) organismos dispersos, trabalhando sob a inspiração de princípios diferentes, por vezes colhendo elementos nos mesmos campos e para fins muito próximos, mas seguindo métodos diversos e desconhecendo-se mutuamente” (Sousa, 1995: 213).

Por outro lado, durante a década de 1930 o discurso antropológico que legitimava o colonialismo científico buscava as suas explicações nas definições essencialistas da raça. A esse propósito, refere Pereira que “a prática antropológica nas colónias (...) se limitava à antropometria, (...) em atenção a um certo modismo que então grassava pela

²⁵ Armindo Monteiro ocupou o cargo de director-geral de estatística de 1928 a 1938 e começa a editar a partir de 1929 o Boletim Mensal da Direcção-Geral de Estatística. Em 1935, a lei nº 1911 cria o INE, do qual Armindo Monteiro será o primeiro director com funções acumuladas com as de ministro dos Negócios Estrangeiros. Vai ser nessa década que se procura uniformizar as nomenclaturas para facilitar a homogeneidade na produção de dados.

²⁶ O Ressurgimento do Império Português, na década de 1930, acompanha a emergência das teses raciais deterministas e evolucionistas, num momento em que a fixação indiana ganha maior dimensão na colónia.

Europa e que mandava mensurar e qualificar os tipos raciais, promovendo a afirmação valorativa da ‘diferenças naturais’, isto é, biológicas, que pudessem justificar as relações de dominação entretanto adquiridas” (Pereira, 1986: 211).

Ora o conceito de raça é ambivalente no Estado Novo. Em especial nas décadas de 1940 e 1950 as categorias usadas para a distinção dos grupos sociais são as de raça, que tanto comportavam uma diferenciação fenotípica como sociocultural. No entanto, antes da vigência do Estado Novo a designação classificatória para diferenciação dos indivíduos é do tipo somático, que vai ser arbitrariamente utilizado em conjunto com a noção de raça durante o levantamento estatístico.

O indiano, que de forma efectiva surge durante a segunda fase do chamado projecto colonial voltado para África, são olhados como um grupo homogéneo pela administração portuguesa, classificados, como veremos, muitas vezes apenas como asiáticos. Ora, as teorias darwinistas utilizadas na política colonial categorizaram os indianos em função do seu modo de vida e dos costumes observáveis. Quando surgem as primeiras estatísticas na colónia, estes são categorizados como estrangeiros, civilizados, mas inferiores aos europeus.

Curiosamente Valentim (1999) não considera a ideologia da década de 1930 propriamente racista, mas antes etnocêntrica. Porém esse etnocentrismo encontra eco nas teorias racistas, se atentarmos na expressão de Vala: “(...) a simples enunciação das diferenças culturais tem subjacente a ideia de hierarquias culturais ou a distinção social do endogrupo. Dito de outra forma, quando dizemos que somos culturalmente diferentes, estamos a dizer que somos culturalmente superiores” (Vala, 1999: 148). A ideia segregacionista com base na diferença cultural reflectia já uma adesão aos modelos raciais que então circulavam pela Europa.

No decurso da década de 1940 o funcionamento dos serviços estatísticos sofre um forte abrandamento, em grande medida provocado pela manobra política “(...) centralizadora e ocultadora da informação de Salazar que procurava impedir a visibilidade de dados como a elevadíssima taxa de analfabetismo e outras questões sociais” (Sousa, 1995: 219).

Na década de 1960 os serviços sofrem finalmente uma reorganização “indispensável ao planeamento de todo o espaço português” (*idem*, 1995: 219), ficando a braços com o rescaldo de décadas em que o conjunto estatístico se encontrava enfermo de inexatidão, inadequação e alguma arbitrariedade. Ainda assim, a

reorganização dos serviços não trouxe a melhoria pretendida. Continuou a mesma dificuldade de adopção de classificações internacionais, de entrega de dados em tempo oportuno, de indefinição na especificação das categorias.

Logo a seguir à reestruturação dos serviços estatísticos nas colónias, os primeiros censos editados em Moçambique dividem-se quanto à classificação: os territórios sobre administração directa (Inhambane, Lourenço Marques, Quelimane e Tete) executaram uma classificação com base no sexo e na raça: europeia, amarela, indo-portuguesa, indo-britânica e mista. Porém a Companhia de Moçambique efectua outra distinção quanto à classificação racial: branca, negra, mestiça e asiática, incluindo nesta os indivíduos de nacionalidade portuguesa e britânica.²⁷

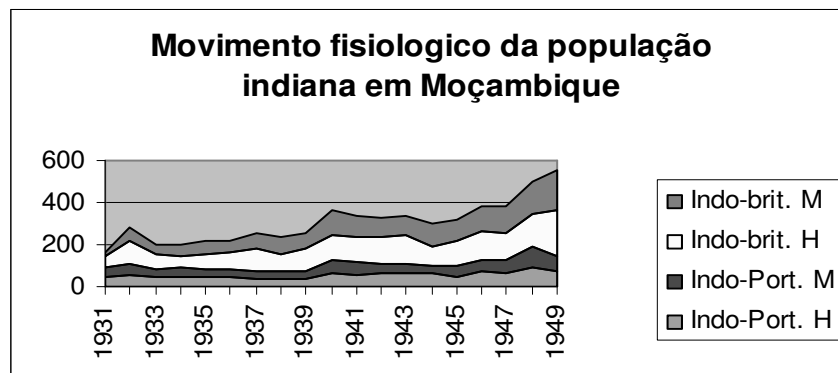
Só através da memória viva dos informantes é possível apreender as causas da variação estatística entre os alunos indo-portugueses e os indo-britânicos, uma vez que composição social obtida estatisticamente obscurece fenómenos de mobilidade e transnacionalismo que já ocorriam nesta população.

Ao comparar o movimento fisiológico da população com a frequência do ensino, verifica-se que nem os indo-portugueses nem os indo-britânicos que migravam para Moçambique tinham os seus filhos nas escolas daquela província, à excepção do ensino primário.

Os goeses ali fixados preferiam enviar os filhos para Goa, onde a qualidade de instrução aliada à manutenção dos laços com a linhagem conferiam um passaporte para o êxito na carreira profissional. Os jovens eram enviados para Goa durante o período liceal e mais tarde, quando pretendiam ingressar no ensino superior, migravam para Portugal ou frequentavam a Escola Médico-Cirúrgica de Goa. A instrução primária, que aliás era obrigatória (B.O.M. nº 2, 1917), fazia-se junto da família de procriação. Situação quase idêntica sucedia com os indo-britânicos, embora estes (com excepção de um número muito reduzido) não tivessem por hábito continuar o ensino para além do secundário.

²⁷ Durante os censos de 1940 e 1950, de acordo com as instruções para a elaboração das estatísticas ultramarinas, o conceito aplicado para a divisão racial é o seguinte: de raça branca são todos os indivíduos com ascendentes de raça europeia ou caucásica; de raça mista os indivíduos que tenham pelo menos um dos seus quatro ascendentes mais imediatos de raça negra ou mista; de raça negra os indivíduos cujos ascendentes sejam todos de raça negra; de raça amarela todos os indivíduos cujos ascendentes sejam de raça mongólica; de raça indiana os indivíduos cujos ascendentes sejam de raça hindu.

Figura 3 - Movimento fisiológico da população indiana em Moçambique (1931-1949)



Fonte: Anuários Estatísticos da População de Moçambique para os anos de 1932-1949.

Quadro 14 – Resumo de alunos matriculados nos vários tipos de ensino, segundo a classificação em 1940

| Tipo de ensino | Número de alunos matriculados | | | Raças | | | | | |
|---------------------------|-------------------------------|--------|----------|----------|----------|--------|-----------|----------|-------|
| | Total | Homens | Mulheres | Europeus | Aparelos | Mistos | Africanos | Indianos | |
| | | | | | | | | Port. | Brit. |
| TOTAL GERAL | 97.368 | 69.082 | 28.286 | 3.934 | 116 | 3.788 | 88.564 | 744 | 222 |
| Secundário oficial | 528 | 377 | 151 | 416 | | 33 | 1 | 78 | |

Fonte: Anuários Estatísticos da População de Moçambique para os anos de 1932-1949.

Quadro 15 – Resumo de alunos matriculados nos vários tipos de ensino, segundo classificação em 1950²⁸

| Tipo de ensino | Número de alunos matriculados | | | Raças | | | | | |
|--------------------------------------|-------------------------------|---------|----------|----------|----------|--------|-----------|----------|-------|
| | Total | Homens | Mulheres | Europeus | Amarelos | Mistos | Africanos | Indianos | |
| | | | | | | | | Port. | Brit. |
| TOTAL GERAL | 176.630 | 115.768 | 59.862 | 4.084 | 167 | 1.676 | 12.117 | 255 | 814 |
| Oficial | 12.284 | 8.341 | 3.943 | 4.207 | 103 | 2.259 | 5.656 | 990 | 284 |
| Particular | 1.708 | 1.081 | 627 | 549 | | 254 | 387 | 144 | 260 |
| Missionário port. e estrang. | 161.638 | 106.346 | 55.292 | 387 | 19 | 2.841 | 158.343 | 48 | |
| Secundário oficial/particular | 845 | 523 | 322 | 639 | | 59 | | 147 | |
| Profissional | 1.572 | 1.110 | 462 | 1.034 | 14 | 158 | 42 | 204 | 12 |

Fonte : Adaptado do Anuário Estatístico da colónia de Moçambique, 1950

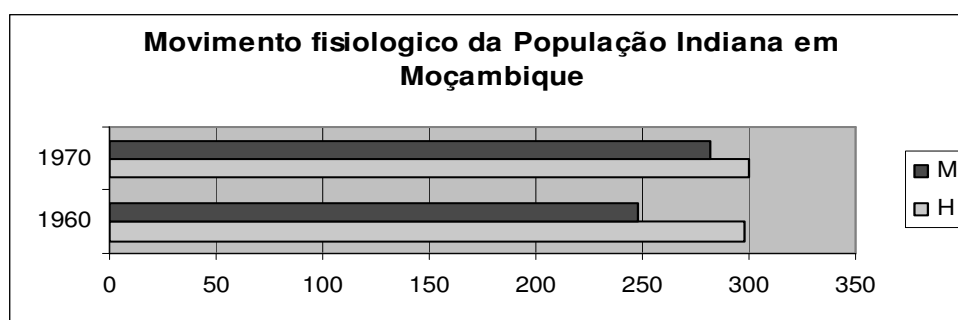
O caso das raparigas também oferece contornos um pouco diferenciados para os dois tipos de origem indiana. As raparigas indo-portuguesas, de origem goesa, frequentavam, de modo geral, todos os graus de ensino em Moçambique, mas destacam-se sobretudo no ensino técnico da escola comercial. O número de raparigas indo-britânicas de origem gujarati e mesmo de Diu a frequentar a escola é muito baixo, só aumentando ligeiramente durante as décadas de 1960 e 1970. Estas raparigas ficavam normalmente pela instrução primária.

Durante as décadas de 1940 e 1950 surgem duas escolas particulares com especial destaque relativamente ao ensino neste grupo populacional: a Escola da Associação Hindu, sediada na Beira, que ministrava o ensino elementar principalmente aos indo-britânicos; e a Escola Bharat Samaj situada em Lourenço Marques, que se mantém

²⁸ O ensino primário de adaptação era levado a cabo pelas missões católicas portuguesas ou estrangeiras, enquanto o ensino técnico compreendia a aprendizagem de profissões manuais: alfaiate, artes gráficas, carpintaria, enfermagem, serralharia, topografia, agricultura, encadernação, dactilografia e estenografia.

aberta até aos nossos dias (com um pequeno interregno durante a guerra civil). Os hindus gujaratis tinham preferência por essas escolas para que os seus filhos continuassem a ter contacto com a língua materna, e pudessem usufruir igualmente de todo um conjunto de elementos identitários de expressão hindu.

Figura 4 – Movimento fisiológico da população indiana em Moçambique



Fonte: Anuários Estatísticos da População de Moçambique para os anos de 1960 e 1970

Existe um hiato estatístico relativo à existência de raparigas em idade escolar na colónia, cuja explicação se encontra na sua ausência do território. As famílias gujaratis com meios económicos mais elevados enviavam as suas filhas para a Índia, logo após a instrução primária, internando-as em colégios particulares, onde recebiam uma socialização totalmente enformada pelos valores do hinduísmo. Eram educadas afinal para serem as guardiãs e reprodutoras das tradições hindus, tendo em consideração um contexto migratório onde as necessidades adaptativas com frequência distorciam a pureza da transmissão do sentido do *dharma*. Outras jovens migravam para Índia, não para estudar mas por imposição de um casamento precoce, o que muitas raparigas, principalmente das castas de menor estatuto de Diu, eram compelidas a fazer:

Eu fiz a 4ª classe em Moçambique e depois casei e fui para a Índia, para a casa dos meus sogros, tinha 16 anos. [Radha, 1962]

Eu casei com 14 anos. Ele já tinha o pedido feito desde os 12 anos e depois a minha mãe disse que quando eu tivesse 14 já podia casar, e foi assim. Nós não podíamos falar nada, na nossa religião é assim, a mãe é que mandava e nós tínhamos que casar. Fiquei só com a primeira classe. [Kirti, 1958]

As jovens permaneciam na Índia, geralmente desde os 9/10 anos até perto dos 18/20 anos, regressando durante o início da idade adulta, quando terminavam os estudos e quando noivavam por arranjo parental ou mesmo após o casamento.

De forma geral os pais não estavam interessados em que as filhas estudassem durante muitos anos, mas unicamente o indispensável para saberem ler e escrever e estarem perfeitamente aptas a desempenhar as tarefas domésticas, de molde a agradar à família do futuro marido. A sua permanência na Índia fazia-se em casa de familiares próximos ou, no caso das famílias mais abastadas, em colégios internos, e o verdadeiro intuito era a preparação das jovens para serem os veículos de transmissão cultural em contexto migratório.

Ficar na Índia durante alguns anos era importante. Os estudos não eram muitos, mas era a aprendizagem de toda a nossa cultura, no sítio onde os nossos pais e antepassados tinham nascido. Depois quando casávamos podíamos transmitir essa cultura para os nossos filhos. [Kasturi, 1946]

Mas se as raparigas se ausentavam da colónia e em geral apenas estudavam até aos primeiros anos do ensino liceal, também a educação dos rapazes, principalmente os de Diu, não contemplava muitos anos.

Eu quase tive que me impor, em 1950. Mas os hindus punham os filhos a estudar perto deles, para os poder controlar e não andarem com outras pessoas. Depois havia a questão monetária. As pessoas às vezes não tinham capacidade monetária para poder sustentar um filho a estudar longe de casa, porque em casa onde comem três comem quatro ou cinco. Por isso os rapazes estudavam pouco. [Devraj, 1950]

Até à independência das colónias portuguesas, os indianos com origem no Gujate habitavam o território moçambicano e colocavam os seus filhos na escola primária, como se deduz dos quadros anteriormente apresentados, contrastando com o número manifestamente inferior de crianças indo-portuguesas. No entanto, enquanto os filhos da população gujarati raramente ultrapassavam a instrução primária, os indo-portugueses distribuem-se de forma mais equitativa por outros graus de ensino. De facto, o que estas estatísticas não demonstram é que os jovens indo-portugueses só frequentavam o ensino comercial ou industrial na colónia, pois quando queriam ir para o liceu e mais tarde seguir um curso superior as famílias preferiam enviá-los para Goa ou mesmo para Portugal, situação que não ocorria entre a população de origem gujarati (ex-indo-britânicos).

Quadro 16 - Resumo de alunos matriculados nos vários tipos de ensino, segundo a classificação em 1960

| Tipo de ensino | Número de alunos matriculados | | | Raças | | | | | |
|--|-------------------------------|--------|----------|----------|----------|--------|-----------|--------------------|------------|
| | Total | Homens | Mulheres | Europeus | Amarelos | Mistos | Africanos | Indianos de origem | |
| | | | | | | | | Indo-port | Indo-brit. |
| TOTAL GERAL | 37.418 | 23.307 | 14.111 | 9.987 | 329 | 6.985 | 16.283 | 569 | 2.606 |
| Escola industrial ciclo preparatório | 784 | 784 | 0 | 503 | 25 | 106 | 57 | 37 | 56 |
| Escola geral de comércio/ciclo preparatório | 471 | 199 | 272 | 343 | 8 | 40 | 27 | 20 | 33 |
| Escola comercial/curso geral de comércio | 590 | 0 | 590 | 374 | 13 | 98 | 37 | 52 | 16 |
| Técnico oficial | 584 | 475 | 109 | 75 | 1 | 19 | 476 | 13 | 0 |
| Técnico missionário católico | 4.127 | 2.665 | 1.462 | 61 | | 327 | 3.737 | | 2 |
| Primário comum | 30.862 | 19.184 | 11.678 | 8.631 | 282 | 6.395 | 11.949 | 447 | 2.499 |

Fonte: Adaptado do Anuário Estatístico da colónia de Moçambique, 1960

6.3. O movimento associativo indiano em Moçambique

Logo nas primeiras décadas do século XX formaram-se associações socio-profissionais, separando os grupos indianos sediados na colónia. Em 1922 surge a primeira Câmara de Comércio Indiana, e em 1925 a Associação de Socorros Mútuos União Indiana, que vai integrar principalmente indo-portugueses. No mesmo ano é dado alvará para a Nova Associação Hindu de Lourenço Marques. A Câmara de Comércio Indiana pretendia ser a reunião dos comerciantes indianos portugueses e estrangeiros mas, ao contrário da opinião de Zamparoni (2000), que considera esta câmara governada por hinduístas, parece-nos que seria repartida por hinduístas (9) e muçulmanos (10) não constando nela um só comerciante de Diu.

**Quadro 17 - Relação entre hindus e muçulmanos
na Câmara de Comércio Indiana**

| ÓRGÃO | CARGO | NOME |
|-------------------------|-----------------|-------------------------|
| Assembleia geral | Presidente | Bhaguandas Vithaldas |
| | Vice-presidente | Purshottandas Amerchand |
| | Secretário | Natwarlal HarIlal |
| | Sec. substituto | Adeshir Hormasji |
| Direcção | Presidente | Purshottam Gearj |
| | Secretário | Adeshir Hormasji |
| | Tesoureiro | Jackaria Haji Sidik |
| Direcção | Vogais | Bhanji Sundarji |
| | | Abdulla Osman |
| | | Hajee Esmael Aboo |
| | | Govind Damadar |
| | | Ebhahim Mahomed Sivani |
| | | Bhimbhai Savaram |
| | | RatIlal Kakubhai |
| | | Suleiman Adam |
| Conselho fiscal | | Ebrahim Tarmahomed |
| | | Mahomed Mussa |
| | | Esmael Begmahomed |
| | | Abdool Karim Ayob |
| | | Noormahomed Ebrahim |

Fonte: B.O.M. nº 50, 1922

A número de operários indianos na colónia era bastante elevado, embora as estatísticas e mesmo alguns relatórios não nos dêem conta da dimensão total do fenómeno. Em 1947 foram aprovados os Estatutos da Associação de Mútuo Auxílio dos Operários Indianos, com sede em Lourenço Marques, embora a data da sua fundação remonte a 1921. A associação destinava-se a defender os interesses dos indo-portugueses, em especial os operários que se encontravam na colónia, cuja proveniência era principalmente de Goa e Diu. Os sócios tinham direito a auxílio pecuniário, socorro médico, medicamentos, instrução e assistência no repatriamento, caso fosse necessário, e em situação de desemprego ou de falência os membros da família receberiam um montante previamente acordado para fundar ou encontrar novo posto de trabalho.

A composição social dos indo-portugueses nas colónias africanas não somente assentava na elite intermediária da administração portuguesa como incluía uma heterogeneidade de indivíduos que desempenhavam diversas profissões artesanais e

serviçais. A diferença social e de castas manifestava-se no quotidiano, sendo patente nos movimentos associativos da diáspora em territórios portugueses, relacionada com a origem, o local de nascimento e a descendência. Em Moçambique a população goesa era extensa, bem integrada mas alicerçada num sistema social hierárquico bastante rígido, à semelhança do tipo de sociabilidade existente na Índia. Por exemplo, no caso dos goeses:

Os de origem brâmane constituíam a alta sociedade, a classe alta. Os chardós eram a classe média e os sudras eram os operários; em Moçambique ainda foi um bocadinho assim, nos clubes, nas associações. [José M., 1951]

No caso dos hindus as diferenças também eram visíveis:

Nos primeiros tempos não havia templo em Lourenço Marques, só mais tarde. Mas as pessoas reuniam-se nas associações, onde faziam os ritos e as festas, mas estavam divididos por castas. Em Moçambique, em Lourenço Marques, era rígido. [Parul, 1952].

Ocupando importantes lugares na administração da província, foram muitas vezes contestados pelos órgãos de comunicação social mais controversos, que denunciavam a influência indiana na colónia tanto ao nível das relações comerciais como da sua presença na administração da província, como é o caso do jornal *O Brado Africano*, que refere “a inconveniência de encherem as repartições públicas com o elemento indiano, ao invés do elemento africano ou mesmo o europeu” (12/10/1921).²⁹

Os indo-portugueses constituíam na província uma força política que não podia ser ignorada,³⁰ e que frequentemente se unia aos indo-britânicos para defender interesses que consideravam comuns.³¹ As associações comerciais e de recreio serviam não apenas para preservar os interesses e fomentar a coesão da população indiana face aos europeus,

²⁹ *O Brado Africano* foi criado pelos irmãos Albasini em 1892, com o nome *O Clamor Africano* até 1924. Jornal bilingue, editado em português e landin, esteve ligado ao movimento dos *assimilados*, em defesa dos naturais da província.

³⁰ Afonso de Albuquerque, num esforço político para angariar aliados num território onde a influência e força das tropas portuguesa era diminuta, encetou uma política de casamentos, fomentando uniões entre militares da baixa nobreza portuguesa e jovens goesas de elevado estatuto local. As uniões geraram linhagens chamadas de *descendentes*, diferenciando-se dos goeses hindus que se converteram posteriormente ao catolicismo e adoptaram nomes portugueses, donde que os apelidos encontrados são em número muito limitado e de fácil identificação quanto à origem geográfica. A conversão ao catolicismo funcionou como uma forma de demarcação de estatuto social. Ser cristão significava a possibilidade de participação nas estruturas políticas locais, a ascensão social e económica e a manutenção do estatuto, sobretudo entre os brâmanes goeses.

³¹ Os indo-portugueses, principalmente de origem goesa, eram apelidados de forma depreciativa como canarins ou canecos, ou ainda mascarenhas.

como institucionalmente garantiam a transmissão de um modelo de vida, num contexto em que as segundas e terceiras gerações ganhavam predominância.

O movimento associativo indiano foi constituído numa dupla base, classista e religiosa, em que castas e classes iniciavam a sua fusão. A pequena burguesia goesa funda o Instituto Goano, a média burguesia indiana a Câmara de Comércio Indiana, o operariado indiano de origem goesa e diuense a Associação de Mútuo Auxílio de Operários Indianos, e pequena burguesia e operariado hindu a Nova Associação Hindu. As associações recriam um modelo de estratificação social patente na sociedade indiana, embora também recebam influências da estrutura classista, as quais se vão reflectir mais tarde, aquando da migração para Portugal.

6.4. A organização do espaço e o fechamento étnico

A partir da década de 1930 realizam-se as primeiras estatísticas sobre a distribuição da população nas cidades de Moçambique e simultaneamente inicia-se a classificação para os grupos somáticos. Os indianos são divididos em dois grupos com diferentes origens, o que é explicado pelo governador-geral de Moçambique, José Tristão de Bettencourt, ser devido à “necessidade de terem de se considerar em separado, na resolução de vários problemas da colonização, os que viessem de território nacional e os que viessem de território estrangeiro” (Bettencourt, 1945: 43). Do que não se consegue ter a certeza é se essa distinção englobava os maometanos e os hindus ou apenas os hindus. É de supor que, por desconhecimento e por vantagens classificatórias, estivessem os dois grupos englobados.

Quadro 18 - Distribuição da população indiana pelas vilas e cidades de Moçambique

| Cidades e vilas de Moçambique | População indiana | | | | | |
|-------------------------------|-------------------|-------|-----|------------------|-----|-----|
| | Indo-britânicos | | | Indo-portugueses | | |
| | Total | H | M | Total | H | M |
| Lourenço Marques | 1.338 | 1.152 | 186 | 1.901 | 930 | 971 |
| Vila de Quelimane | 88 | 73 | 15 | 595 | 300 | 295 |
| Vila de Inhambane | 134 | 119 | 15 | 402 | 187 | 215 |
| Vila de Tete | 56 | 56 | | 225 | 133 | 92 |
| C. de Moçambique | 251 | 196 | 55 | 434 | 239 | 195 |
| C. de Porto Amélia | 51 | 46 | 5 | 34 | 19 | 15 |
| C. da Beira | 641 | 557 | 84 | 614 | 293 | 331 |

Fonte: Anuário Estatístico da Colónia de Moçambique, 1930.

A sociedade moçambicana, influenciada pelo modelo sul-africano, engendrou diferenciações sociais não apenas com base na classe social, mas também com base na cor da pele e no grupo étnico, “numa separação territorial dos corpos, criando assim as condições e atitudes de limpeza para construir um mundo no qual todas as coisas, criaturas e corpos estariam no seu próprio lugar” (Zamparoni, 2000: 93).

A população repartia-se então por bairros com diferentes composições raciais, facto que aliás se observa através das primeiras estatísticas residenciais. Forma-se uma estrutura espacial autocentrada em compartimentos que prevalecem até à década de 1970, onde o espaço habitacional e profissional é organizado em função de um estatuto em que “negros, chineses, indianos e mistos eram considerados de baixa categoria social (Henriques, 1999: 264). Pelo menos desde 1898 que os indianos se haviam instalado na Baixa, bairro principal da cidade de Lourenço Marques e também o mais antigo, bem como no bairro indígena. Hindus e muçulmanos ocupavam este último, constituído por pequenos comerciantes de cantinas do mato que foram obrigados a habitar nas vias próximas das localidades, de acordo com a legislação de Mouzinho de Albuquerque. Noutra descrição, feita por Zilhão em 1938, os europeus concentravam-se preferencialmente em Ponta Vermelha, Polana e Alto Mahé, decrescendo o seu número à

medida que se caminhava para os subúrbios, enquanto que a maior percentagem de indianos se concentrava na Cidade Baixa. No entanto, já nessa década se verificava uma tendência para a dispersão desta população por outros bairros.

A forma de viver dos indianos refletia a rede de interajuda da família extensa conjugada com a empresa familiar. Era no bairro da Baixa, principalmente na rua das Gáveas e nas seis travessas circundantes que a população indo-britânica comerciava e residia (Rufino, 1929). E nem os planos habitacionais de modernização, como os que foram propostos por Garret em 1940, fizeram demover os indianos da Baixa, local considerado menos salubre para fins habitacionais.³² Os indianos comerciantes não estabeleciam separação entre a casa de comércio e a moradia (Zamparoni, 2000). “(...) tinham ali o seu gueto com lojas, moradias, escritórios e armazéns, ou mesmo tudo junto, na mesma casa atulhada” (Reis, 1973: 63; ver também Lobato, 1970).

Quadro 19 - Distribuição somática da população por bairros de Lourenço Marques

| | PONTA VERMELHA | POLANA | ALTO MAHÉ | CIDADE BAIXA | SUBÚRBIO OCIDENTAL | SUBÚRBIO ORIENTAL |
|------------|----------------|--------|-----------|--------------|--------------------|-------------------|
| EUROPEUS | 89% | 88,2% | 73% | 45% | 48% | 41% |
| INDO-PORT. | 6% | 5,2% | 11% | 22% | 9,5% | 6,5% |
| INDO-BRIT. | 1% | 0,3% | 2% | 19% | 5% | 5% |
| AMARELOS | 1% | 0,5% | | 7% | 1,5% | 3% |
| MISTIÇOS | 3% | 5,8% | 14% | 7% | 36% | 44,5% |

Fonte: Adaptado de Zilhão (1938).

Na década de 1950, a população indiana constitui cerca de 9,20% da população considerada civilizada, contra 53,37% de brancos e 29,41% de mistos (Patee, 1959: 302). Em 1954 os migrantes provindos da União Indiana perfaziam 5.777 indivíduos relativamente a 9.533 indo-portugueses, cuja população detinha grande influência junto dos locais, sendo aquela “(...) que dedica maior proporção dos seus efectivos ao contacto directo com as populações indígenas” (*O Século*, 23/2/1958). No entanto, os migrantes asiáticos sediados em Moçambique eram olhados com suspeita porque “no comércio, na

³² Os planos dividiam a cidade em quatro partes, fazendo corresponder os bairros salubres, onde os ventos são dominantes, às habitações destinadas aos brancos, e o lado oposto à indústria e às moradias dos indígenas.

indústria incipiente e na vida pública, indianos, chineses e outros influem desproporcionadamente ao seu número” (Patee, 1959: 303).

No Moçambique colonial as populações viviam juntas mas não conviviam. Tão-pouco se conheciam, apenas se reconheciam pelas diferenças exteriores. Toleravam-se mutuamente, como elementos constantes de uma paisagem que não se explora, nem oferece curiosidade, apenas existe. Para os brancos, os indianos eram todos iguais, não distinguindo entre goeses cristãos,³³ goeses hindus, hindus gujaratis e muçulmanos, embora fizessem compras nas suas lojas e fossem apelidados de *baghlos*³⁴ pelos hindus gujaratis. *Monhés* de um lado, *baghlos* do outro. Mundos à parte, estanques.

A distância social iniciava-se na infância e continuava na escola até à idade adulta. As crianças indianas brincavam apenas entre os elementos da sua família extensa ou entre os amigos mais próximos do seu bairro, também eles indianos. Para além do espaço público, da escola ou do trabalho, nenhum dos grupos frequentava a casa dos outros.

Nós na escola brincávamos com os colegas portugueses mas não passava dali. Nunca íamos a casa deles, nem eles à nossa. [Virmati, 1968]

Em Moçambique havia uma separação muito grande até entre os indianos. As pessoas não se davam com as outras castas, eles eram mais baixos e nós superiores. [Barti, 1931]

Geralmente os indianos trabalhavam só com indígenas. Tinham pouco contacto com brancos. Acho que realmente quase não tínhamos contacto. [Vina, 1962]

O indiano vivia um bocado à parte. Dedicava-se ao comércio, sabe. Vendiam quantidades muito pequenas, tecidos, etc. Os chineses também tinham pequenas lojas e tinham pequenas quintas onde produziam hortaliças para vender no mercado. Mas o indiano em contrapartida não trabalhava nas hortas, não costumava trabalhar a terra, era mais o comércio, era só entre o nosso grupo. [Moti, 1935]

³³ Ainda que estes se procurassem comportar como europeus (Zamparoni, 2000: 192)

³⁴ Termo depreciativo empregue para classificar a população branca.

7. INDIANOS E PORTUGUESES: DISPUTAS E CONFLITOS

7.1. Conflitos comerciais

A presença indiana em Moçambique nem sempre foi pacífica, nem tolerada de bom grado pela administração portuguesa. Raras vezes foi alvo de protecção, oscilando entre períodos de indiferença e períodos de manifesta hostilidade, consoante os contextos políticos e económicos. Os poucos documentos que referem a presença asiática denotam, por um lado, uma marcada indiferença face ao contexto social e cultural indiano, ainda que lhes reconheçam competência mercantil e, por outro, deixam transparecer hostilidade e anulação. Provavelmente a penúria documental deriva exatamente da vontade de aniquilar, de tornar invisível uma realidade pouco confortável. O processo de estigmatização da população indiana (principalmente hindu e muçulmana) começa com a ocupação efectiva dos territórios ultramarinos e com a competição mercantil entre portugueses e indianos que daí decorreu.

A partir da segunda metade do século XIX os indianos passam a ser perseguidos pelos vários agentes da administração portuguesa, que vão fomentar toda uma postura ideológica que terá consequências na criação de sentimentos de coesão identitária e etnicização dos seus membros.

Quando se inicia a tentativa de fixação da população portuguesa na colónia de Moçambique, os indianos constituíam um obstáculo aos pequenos comerciantes que em vão tentavam competir com preços e margens de lucro. Situação essa que se encontra registada nos primeiros relatórios dos governadores da província. Sebatião Chaves d'Aguiar escreveu a seguinte menção à população asiática de origem indiana:

Há alguns que no meu modo de ver são extremamente prejudiciais ao Distrito, sobretudo os baneanes. É uma raça que se acha hoje espalhada por todos os distritos da Província, e que se pode chamar uma verdadeira praga. São homens sem necessidades nenhuma, que vestem um bocado de algodão que lhes vem da Índia, e que com respeito à alimentação se sustentam de arroz e de açúcar daquela proveniência, e isto em dias de suas festas, porque de ordinário a sua alimentação é de ervas que colhem no campo. Tudo quanto ganham entesouram e remetem para suas casas na Índia, em moeda, em mão dos capitães dos paquetes, ou na de compatriotas que, já ricos, se retiram (...) (D'Aguiar, 1882).

Na descrição dos habitantes da Índia, o relatório do governador Carvalho e Menezes refere a necessidade de impedir que os indianos possam exercer cargos elevados, devido à sua natural incapacidade de isenção e imparcialidade na sua própria terra. Aludia, naturalmente, ao exercício de cargos na Índia, mas não deixa de os considerar excelentes trabalhadores, e reconhece-lhes capacidade para o exercício de funções subalternas, uma vez que, para além de conhecerem as línguas faladas, desempenhavam funções por menos de metade do preço de um português.

Mouzinho de Albuquerque, no seu relatório anual, faz referência à disseminação da população hindu por todo o território, embora na realidade esta estivesse concentrada em maior proporção em Lourenço Marques e na Beira.

A opinião manifestada pelo governante não deixa de ser interessante, tendo em conta a criação de estereótipos negativos associados a outros preconceitos para com esta população, que começam nessa altura a ser disseminados e que vão perdurar até ao momento actual:

A concorrência a temer para estas classes de emigrantes portugueses é dos asiáticos, negociantes hindus e muçulmanos, e operários chineses. Vivendo de nada, se pode dizer, humildes, gananciosos e destituídos de escrúpulos de qualquer espécie, os imigrantes da Índia drenam o dinheiro do país onde se estabelecem, sem que deixem um único rasto útil da sua passagem. Contra este mal estão lutando as colónias inglesas e o Transval, e dele carecem de nos defender. (Albuquerque, 1899: 117)

A presença dos indianos (de qualquer grupo religioso) rapidamente se tornou o alvo responsável pela decadência do comércio e pela dificuldade de implantação do europeu naquele território. A facilidade de adaptação ao clima e aos condicionalismos locais afrontava os negociantes europeus, incapazes de falarem a língua nativa e de se deslocarem para o interior, ou de competirem ao nível de preços e da capacidade de oferta, por isso são acusados de impedir o *movimento civilizador* na África Oriental.

Para o clima de hostilidade latente entre a administração portuguesa e os indianos, também contribuía os soldados portugueses que mostravam visivelmente o desprezo pela população, hostilizando-os amiudadas vezes, sem que estes pudessem obter protecção das autoridades. Face a esse constrangimento social o indiano refugiava-se o mais longe possível da influência portuguesa, afastando-se das estradas, tornando-se invisível para os “brancos”, abrindo lojinhas no interior junto às aldeias indígenas, com quem mantinha

maiores afinidades, tanto linguísticas como sociais. Durante os governos de Mouzinho de Albuquerque e António Ennes as medidas de repressão e tentativas de contenção do comércio indiano, aparentemente contrárias ao espírito liberal, são justificadas pela necessidade de proteção do comércio português que procurava prosperar na colónia. De qualquer modo, desde o final do século XIX e durante praticamente todo o século XX, os agentes da administração, políticos, académicos e escritores expressaram preocupação e repúdio pela presença asiática em Moçambique, e o governo português vai oscilar entre medidas restritivas e facilitadoras quanto à entrada de indianos na província. Porém, se em algumas décadas essa preocupação recai sobre os indo-britânicos, noutras atinge de igual modo os “canarins” e “baneans” portugueses.

De facto, o monhé, o indiano ou o indo-português é o grande detentor do comércio de Moçambique, tendo criado na rede dos tempos, uma teia mercantil existente hoje e praticamente impossível de bater, cujo segredo reside fundamentalmente na sua inigualável adaptação de condições físicas e sociais, na intimidade estabelecida com o indígena da costa e do interior, no nível de vida extremamente baixo dos seus agentes no mato. (Godinho, 1962: 83)

Mouzinho de Albuquerque tentará em vão fazer aprovar medidas legislativas tendentes a desalojar o comerciante indiano, sobretudo o de comércio a retalho. Propôs a criação de um imposto sobre cada indiano que desembarcasse em Moçambique, a proibição de lojas situadas a mais de 500 metros do comando e postos militares, a aplicação de uma taxa militar a todos os naturais da Índia, bem como o pagamento de contribuição industrial. Na prática as medidas nunca chegaram a ser implementadas, mas surtiram efeito na atitude reprovadora do “branco”. Para proteger o comércio europeu Mouzinho de Albuquerque altera o tipo e montante de impostos pagos pelos pequenos comerciantes, em especial aqueles que empregavam caixeiros de balcão:

Cada loja de mouro ou baneane tem imensos caixeiros, fazendo-lhes pagar por cada um de 10.000 réis a 60.000 réis, conforme a localidade e a classe, dificultava-se a imigração crescente dos asiáticos e obsta-se a que avançassem mais no sentido de monopolizar o pequeno comércio a retalho. (Albuquerque, 1899: 312-13)

Tributar dez vezes mais as lojas de indianos localizadas fora dos povoados das sedes de governo, de distrito ou de comando militar originou uma onda de protestos que se fizeram ouvir na metrópole. A população comerciante indiana pediu a prorrogação do

regulamento instituído pelo prazo de um ano, e como retaliação deixaram de enviar artigos comerciais para Gaza, do que resultou o decréscimo acentuado das receitas aduaneiras. Como resultado as autoridades provinciais tiveram de retroceder, gesto esse que constituiu uma vitória para os indianos que começam a compreender o seu peso social como grupo de pressão económica. Mas outras medidas restritivas chegaram a ser implementadas. As lojas exploradas por população indiana foram obrigadas a empregar indivíduos portugueses, europeus ou indígenas da localidade. Cada loja deveria ficar situada em locais determinados, principalmente junto a estradas, de forma a servir de apoio a viajantes e forças militares e de albergues. E tudo isto porque, na opinião do governador Albuquerque:

É do isolamento do mato, livre de concorrência longe de toda a espécie de fiscalização que o mercador triunfa, monhé, banenane, tira os seus maiores lucros. Um garrafão de álcool destemperado com água do pântano mais próximo constitui para o preto uma tentação irresistível (...) e o asiático com tudo isso faz negócio e tudo troca em libras que manda para a Índia. (*idem*, 1899: 313)

As restrições abrageram as importações indianas, obrigando a que os produtos comercializados fossem portugueses ou de produção nacional. Em contrapartida, os comerciantes portugueses estabelecidos gozariam de isenção de contribuição industrial face aos seus congéneres. Facto curioso, Salazar, logo após a Segunda Grande Guerra, adoptou uma medida bastante semelhante, tendo recusado a concessão de licenças comerciais a estrangeiros (indianos), instituindo que cada comerciante estrangeiro deveria ter pelo menos dois empregados de nacionalidade portuguesa. Tratava-se de uma manobra estratégica para fomento da política de emprego e de incentivo ao investimento português, mas que afectava os comerciantes hindus não nacionalizados. Barti explica como era feita a solução:

Empregado português? Como iam arranjar? Os portugueses brancos eram geralmente funcionários públicos, ou trabalhavam em companhias nacionais, caminhos-de-ferro, etc. Por outro lado, a restrição à emigração para as colónias era grande. Havia poucos brancos. Os indianos de Diu em contrapartida tinham nacionalidade portuguesa e passaram a ser contratados para trabalharem em Moçambique. Como as famílias às vezes nem tinham dinheiro para as passagens, o patrão pagava e depois o empregado lá de Diu ia amortizando. Até que ao fim de uns anos estabeleciam-se também por conta própria. [Barti, 1931]

A Associação Comercial de Lourenço Marques, liderada por europeus, sempre se insurgiu contra a influência dos comerciantes indianos, impedindo-os de participar nas

associações comerciais e de lojistas e exercendo pressão nos órgãos do governo da colónia para que fossem tomadas medidas que pudessem expulsar aqueles adversários do território. Logo em 1899 é publicada uma portaria que proibia a entrada de indivíduos provenientes da Índia. Mas como a actividade dos indo-britânicos constituía uma importante fatia da receita fiscal, no ano seguinte a mesma portaria foi revogada. Ainda no mesmo ano, a 24 de Novembro de 1900, o governo-geral emite nova portaria, reactivando as medidas contidas na portaria de 1899. Medida de curto prazo, aliás como tantas outras, dependentes de contextos políticos locais e não de uma visão de conjunto, ou de uma estratégia económica de longo alcance.

Os indianos, em especial os de origem britânica, foram sempre sujeitos a impedimentos e medidas discricionárias por parte da administração portuguesa. Em 1906, o Ministério dos Negócios da Marinha e Ultramar publicou um decreto, a 27 de Junho, que facilitava a admissão, residência e trânsito de estrangeiros nas províncias ultramarinas. Logo no artigo 1º admite a entrada de estrangeiros nas províncias sem que lhes seja exigido passaporte ou mesmo qualquer outro documento de identificação, ficando os imigrantes de se apresentarem ao fim de três dias às autoridades administrativas da fronteira a fim de legitimar a sua residência. No entanto, essas medidas não se aplicavam aos indivíduos provenientes da Índia. Eram sobretudo destinadas aos estrangeiros provenientes da Europa. Para os indianos foi publicada uma outra portaria, que lhes exigia o pagamento de 30.000 réis para obterem autorização de desembarque, ainda que o seu destino fosse a África do Sul.

Após a constituição da República Portuguesa foi proclamada liberdade de crença e o reconhecimento de igualdade política e civil de todos os cultos (pelo decreto nº 233, de 22 de Novembro de 1913), sendo tal legislação aplicada igualmente às colónias:

A República trata igualmente todos os Portugueses da metrópole como das colónias, sem distinção de castas ou religiões (...) nas disposições da Lei Fundamental da República não se encontrará nenhuma que coloque os indo-portugueses em pé de inferioridade, nem qualquer excepção se encontra aberta para qualquer cidadão, seja qual for a origem (Ribeiro, 1930).

No entanto os indianos nunca obtiveram esse reconhecimento. Em 1912 é publicado um regulamento para o policiamento e fiscalização da entrada de asiáticos e equiparados nos territórios da província de Moçambique sob a directa administração do estado, extensivo a toda a província, que deliberava no sentido de impedir a entrada de

asiáticos por via marítima no porto de Lourenço Marques, sem prévia licença emitida pela administração do concelho. A emissão da licença só era concedida a quem possuísse salvo-conduto para a prática de negócio, que permitia as constantes deslocações dos indianos entre os territórios africanos e a Índia, tendo autorização de regressar ao distrito. Pouco tempo depois o ministro das Colónias delibera a anulação desta legislação “(...) temeroso de reacções diplomáticas por parte de Inglaterra, uma vez que muitos dos atingidos eram súbditos britânicos” (Zamparoni, 2000: 197).

Era igualmente exigido aos indianos um certificado passado pelo consulado português no Transval, do qual deveria constar uma declaração de permissão para regressar àquela colónia. Mas o salvo-conduto era reservado àqueles que, mediante documentação oficial, provassem ter fixado residência no distrito antes de 30 de Novembro de 1907, e que demonstrassem ter pelo menos quatro meses de residência efectiva.

A legislação diferenciava os indianos consoante o estatuto económico, tendo naturalmente em conta os interesses fiscais da Tesouraria Provincial, uma vez que o governo da colónia arrecadava as contribuições e impostos destes, avaliando os seus rendimentos pela posse de bens imobiliários, ou pela avaliação do montante auferido no exercício de profissões relacionadas com o comércio ou indústria.

Por exemplo, aos indivíduos que possuíssem bens imóveis registados na conservatória, ou que tivessem investido um capital não inferior a 10.000 réis na actividade comercial ou industrial não lhes era exigido tempo mínimo de residência, sendo-lhes inclusive concedida permissão para se fazerem acompanhar da mulher legítima e filhos menores.

Aqueles que provassem ser herdeiros de asiáticos que naquele distrito tivessem deixado bens também tinham permissão para desembarcar e permanecer o tempo necessário para a liquidação da herança, ou mesmo estabelecer residência. Tendo em conta que a colonização e consequente ocupação do território tinha por ideal de base um princípio de selectividade, subsistia neste caso o princípio da riqueza. Em caso de herança, esta deveria consistir num capital não inferior a 10.000 réis, para que os herdeiros tivessem direito de residência.

Noutras situações dificultava-se a permanência de indianos no território, podendo em casos extremos chegar à prisão, punição e expulsão, diferenciando-se os indianos cristãos, aos quais não era aplicada qualquer prescrição. O motivo subjacente é bastante

simples: os indo-portugueses não ocupavam lugares no comércio, pelo menos de relevo, eram funcionários públicos, operários ou assalariados de outros indianos gujaratis.

Para a administração colonial, bem como para os comerciantes portugueses, todas as formas serviam para legitimar o afastamento e a exclusão do grupo da colónia. Para além dos ataques legais que periodicamente ocorriam, a informação veiculada acerca desta população reflete a opinião estereotipada e estigmatizante de que foram alvo durante quase 100 anos. Por exemplo, em 1926, Camacho refere-se aos hindus nos seguintes termos:

O monhé [aqui a palavra expressa tanto o hindu como o muçulmano] expreme o negro como se fosse um limão, e faz-se pagar pelos maus tratos que o negro muitas vezes se permite infligir-lhe como se fossem úteis serviços que prestasse. O asiático não se fixa na província, em se apanhando rico recolhe à terra natal. (Camacho, 1926: 216)

Também Lopes de Castro, em 1932, acusa os indo-britânicos de se dedicarem apenas ao comércio e “cantinas não procurando agricultural a terra porque (...) não os seduz o desenvolvimento do território”, e adverte para que os indianos “sejam impedidos de entrar em Moçambique”, considerando-os “uma raça inferior e inassimilável etnicamente e irreductível à nossa civilização e mentalidade”, pelo que a imigração indo-britânica não passaria de um “elemento de perturbação na vida nacional” (1932: 136).

De uma forma geral e até aos anos 60, as publicações que referem a população indiana tendem a confundir a origem geográfica dos indivíduos com a religião e com os hábitos culturais. Foram elaboradas extensas críticas por estes não adoptarem vestuário, alimentação, usos e costumes europeus, por viverem em famílias extensas, no interior dos seus estabelecimentos comerciais, por não efectuarem contabilidade organizada ou regular.

É certo que ambos os grupos se encaravam mutuamente como “o outro”, cuja convivência ou cooperação estavam excluídas por motivos bem mais complexos que meramente os de âmbito económico. Tratava-se também da oposição entre duas culturas aparentemente irreductíveis, mas onde os indianos estavam mais próximos, historicamente e talvez mesmo socialmente, da população local.

7.2. Conflitos políticos

A independência da Índia, em 1947, veio a despoletar o movimento nacionalista que desemboca na descolonização da Índia Portuguesa, e conduz a um novo processo migratório por parte desta população em direcção aos territórios africanos.

Gandhi proferiu um discurso contra o colonialismo português, editado num jornal indiano de grande tiragem, que causou forte impressão entre os indianos das províncias portuguesas, em especial os goeses. Influenciados pelas palavras do líder, começam a formar movimentos pró-independentistas. Quando, a 27 de Fevereiro de 1950, Nehru pede ao governo português para iniciar conversações no sentido da integração do território na União Indiana, já o problema vinha de longe. Desde os anos 30 que o comité do Congresso de Goa era um prolongamento local do partido India National Congress, que iniciara um movimento subterrâneo de defesa do nacionalismo, embora só comece a ter visibilidade em 1945. Porém, ainda antes da independência da Índia, a 18 de Julho de 1946, Ram Manohar Lohia, um dos fundadores do movimento socialista na Índia,³⁵ organiza um comício em Goa, que vai ter repercussões para o despertar das consciências nacionalistas. E embora o governo português declarasse sistematicamente a lealdade dos indo-portugueses para com Portugal, as políticas integracionistas ganhavam cada vez mais adeptos, espalhados por todo o mundo.

Salazar, recusando liminarmente todo o tipo de negociações, contra-ataca alterando o Acto Colonial, modo de justificar *in extremis* a existência das colónias.³⁶ Alterando a Constituição, o governo de Salazar muda o termo *colónias* para *províncias*, legitimando aqueles territórios como extensão do país. Supunha o governo português que sendo os territórios ultramarinos parte integrante do território português estariam a salvo da fúria independentista que grassava desde o final da Segunda Grande Guerra.

Em Junho de 1953, sem obter êxito nas negociações com Portugal, Nehru fecha a legação em Lisboa, enquanto membros afectos ao *Satyagraha Sabha* invadem os enclaves de Dadrá e Nagar Aveli. Portugal apela para o tribunal de justiça internacional em Haia, na tentativa de obter reconhecimento do direito secular de trânsito entre Damão, Dadrá e Nagar Aveli, mas no ano seguinte os enclaves foram formalmente anexados pela Índia.

Na sequência deste conflito, a União Indiana iniciou uma política de embargo aos territórios portugueses, que gerou graves problemas de abastecimento e comunicações, ao

³⁵ Membro fundador do partido socialista do Congresso em 1934.

³⁶ Em 1933 Salazar faz aprovar a Constituição da República e publica o Acto Colonial, medida que constitui um retrocesso face à legislação anterior. Durante a monarquia liberal a Constituição considerava províncias os territórios sob administração portuguesa, onde cada uma podia eleger pelo menos um deputado às Cortes, chegando a província da Índia Portuguesa a ter seis deputados no Parlamento. Entre 1820 e 1920 todos os cidadãos da colónia asiática, independentemente de serem hindus ou cristãos, tinham garantias de liberdade, consignadas pelo Código Civil. Com a subida de Salazar ao poder, e com a promulgação da Constituição de 1933, onde se funda o Acto Colonial, os cidadãos da província de Goa vêem recusadas todas as anteriores liberdades e prerrogativas.

ponto de Salazar considerar fora do controlo português o trânsito dos estrangeiros e dos goeses entre os territórios portugueses e os da União, bem como as remessas dos emigrantes:

Isto pode andar à volta de umas escassas dezenas de milhares de contos por ano, que nas contas internacionais da União Indiana não representam nada e não é mesmo difícil compensar na balança do Estado da Índia, mas que na pequena Goa representam a mediania de numerosas famílias. (Salazar, 1954)

Durante a conferência de Bandung, em 1955, os países recém-independentes vão condenar o colonialismo e apelam à unidade dos povos. Mais uma vez Portugal procurou por várias tentativas mobilizar a comunidade internacional, nomeadamente a intervenção da Inglaterra. No entanto, perante o contexto político mundial não interessava à Inglaterra adiantar acções contra a sua antiga colónia, com a qual pretendia desenvolver relações comerciais. E embora a 12 de Abril de 1961 o tribunal internacional de Haia reconheça o direito de trânsito nos enclaves de Dadrá e Nagar Aveli, a opinião internacional tinha mudado radicalmente.

No final de Agosto desse mesmo ano Nehru alvitra, durante a reunião do Lock Sabha, a possibilidade de recorrer à violência no caso de Goa. Dá-se uma total falência da intervenção diplomática, enquanto a estratégia derradeira de Salazar consiste em tornar visível aos olhos da opinião pública internacional a falacidade do movimento *Satyagraha* (resistência pacífica), reduzindo os efectivos militares na Índia Portuguesa.

Após a independência da Índia, um pequeno número de indianos emigrados regressaram ao seu país, mas a maioria, que se encontrava perfeitamente integrada, permaneceu em Moçambique mantendo passaporte britânico. Naquela época as famílias provenientes da Índia britânica, que haviam optado pela fixação definitiva, não tinham por hábito renovar o passaporte, nem tiveram informação de que deveriam fazê-lo, mantendo-se na ignorância e na indefinição quanto à nacionalidade.

Quando a Índia, em 1953, anexou os enclaves de Dadrá e Nagar Aveli, o governo português procurou apurar a nacionalidade dos indianos que residiam nas colónias. Estes, ao dirigirem-se ao consulado britânico, verificavam que os passaportes estavam caducados. Por outro lado, como a Índia se havia tornado independente, esta população foi compelida a receber nacionalidade indiana, sendo obrigados a tratar dos assuntos legais em Nairobi, uma vez que a União Indiana tinha cortado relações diplomáticas com

Portugal. A 17 de Dezembro de 1961 quando o exército indiano, com 50.000 homens, invade Goa, com apenas 3.500 militares da defesa portuguesa, Portugal reage retaliando em relação aos cidadãos indianos de origem indo-britânica que residiam em Moçambique. Nas palavras de Adriano Moreira:

(...) nós tínhamos uma comunidade importante em Moçambique e havia uma distinção a fazer, uma coisa é ser goês (entendiam-se como goeses todos os luso-indianos), outra coisa é ser indiano ou paquistanês; e mandámos internar os indianos em Moçambique. Aquilo foi feito sem brutalidade, acho que a maior parte ficou em casa, mas para quê? Foi o recado que se mandou ao Sr. Nerhu – se o senhor não respeitar os bens dos portugueses nós confiscamos os bens dos seus cidadãos. E ele respeitou os bens e nós também respeitámos. (Adriano Moreira, entrevista)

Durante esse processo os bens mobiliários e imobiliários dos cidadãos indianos tornavam-se objecto da providência conservatória prevista no artigo 1502º do Código do Processo Civil. Forma-se à pressa uma Comissão Coordenadora dos Assuntos Relativos a Bens Pertencentes a Súbditos da União Indiana, subordinada ao governador-geral, por forma a evitar o extravio ou perda dos bens dos indianos.

A 8 de Agosto de 1962, com a publicação do decreto nº 44.416, caducavam todas as autorizações de residência dos cidadãos indianos na províncias ultramarinas, estendendo-se a aplicação do diploma aos filhos de pais de nacionalidade indiana nascidos em território português que não tivessem pedido nacionalidade anteriormente. Com ordem para abandonar a província, seriam igualmente liquidados todos os bens (mobiliários ou imobiliários) pertencentes tanto a pessoas singulares como colectivas. Em consequência desta legislação alguns milhares de indianos abandonaram a província, retornando à sua região natal, enquanto outros enveredavam pela fixação nos territórios africanos circundantes: Tanganica e Zanzibar (hoje Tanzânia), Niassalândia (hoje Malawi), Rodésia do Norte e do Sul (hoje Zâmbia e Zimbabwe), Quénia, e mesmo África do Sul.

Uma vez que a legislação previa a autorização de residência aos filhos de cidadãos indianos, mediante processo de justificação administrativa, ou àqueles que estivessem a prestar serviço activo nas forças armadas ou a exercer funções públicas, muitos indivíduos de segunda geração puderam permanecer em Moçambique.

A primeira geração migrante, após uma passagem pela prisão domiciliária, relatada como campo de concentração, é expulsa do território, sendo parte dos bens

vendidos em hasta pública. Dharmesh tinha apenas 10 anos quando ocorre a anexação de Goa e recorda o assunto tal como o vivenciou:

Havia um armazém de Luzalite e meteram lá os indianos, isto na Beira, e seriam umas 50 ou 60 pessoas. Puseram lá tropa e só os familiares podiam entrar. Um de cada vez. Só os filhos nascidos em Moçambique é que forneciam a alimentação a esses familiares. Ficaram lá durante algum tempo. Então transferiram-nos para um bairro com moradias pequenas, próximo do aeroporto, que ainda estava em construção. Mas muitos filhos não tinham transporte para lá irem e depois só os podiam visitar em determinado horário. Talvez lá vivessem entre 6 e 10 meses, e depois foram libertados. Em 1962 foram expulsos. Muitos regressaram à Índia e outros ficaram pela Tanzânia e Quênia. O meu pai foi para a Tanzânia, onde havia trabalhado como técnico dentista. [Dharmesh, 1951]

Os filhos e parentes próximos que se encontravam com direito de residência tiveram facilidades na aquisição desses bens, de forma que, nas palavras de Dharmesh “acabou por ficar tudo em família!” As relações entre Índia e Portugal ficaram cortadas, só sendo reactivadas após a revolução de 1974, e todos os assuntos consulares que os indianos necessitavam de resolver eram tratados através da embaixada do Brasil em Nova Deli.

Quando eu casei foi através da embaixada do Brasil em Deli que pude obter passaporte português. Para resolver qualquer assunto era um problema, tudo muito demorado e com muitos custos. [Dharmesh, 1951]

Durante este período ocorre uma transformação relativamente ao tipo de migrantes indianos em Moçambique. Decresce significativamente o número de pessoas provenientes do Gujarate (ex-colónia britânica), aumentando os de Goa e Diu. Por outro lado, dá-se uma renovação das gerações que permanecem em Moçambique, uma vez que os mais idosos partem para a Índia ou para outros países africanos. Será a geração mais nova que ali vai ficar até à guerra civil, depois da independência da colónia.

7.3. A ideologia luso-tropicalista e o processo de estigmatização

A colonização efectiva dos territórios ultramarinos é um facto recente na história; ao contrário do que pretende o discurso do “paradigma multiseular – 500 anos de colonização” (Torres, 1990: 107), a ocupação económica é feita, em grande parte, após a partilha de África pelas potências europeias em meados do século XIX.

Nos finais do século XIX os *outsiders* indianos, mas também chineses foram alvo de perseguição por parte dos *estabelecidos* (mais recentes que os outros) europeus, através de atitudes que, como vimos, variaram desde a simples censura às medidas legislativas mais repressivas. É certo que o discurso colonialista foi sempre enformado por um sentimento de superioridade da civilização colonizadora contra a inferioridade dos “não civilizados”, os africanos, mas também uma inferioridade hierárquica, consoante o indivíduo se aproximava culturalmente e ideologicamente do modelo do colonizador, porque o seu discurso é de tipo unidireccional.

Mas se o colonizador reduziu o colonizado ao estatuto de indígena, amorfo, sem identidade e sem civilização, também procurou reduzir o indiano hindu ao estatuto de *inassimilável*, de estrangeiro. Elemento perigoso, passível de desestabilizar a norma social. Mais tarde operou ainda mais essa redução, uniformizando os indianos com palavra depreciativa *monhés*.

Na “perspectiva colonialista, cuja visão é sempre de fora para dentro (ignorância etno-cultural), e sobretudo de cima para baixo (dominação/superioridade)” (Torres: 1990: 134), o indiano é naturalmente inferior, porque diferente. Quando a partir da segunda metade do século XIX os hindus passam a ser perseguidos pelos sucessivos agentes da administração portuguesa, gerando toda uma postura ideológica e social de estigmatização, a consequência indirecta foi o encasulamento dos indivíduos, fomentando sentimentos de coesão identitária e etnicização dos seus membros. Esse processo torna-se ainda mais premente no século XX, durante a onda ideológica luso-tropicalista, engendrada pelo regime de Salazar.

Nos finais da década de 1950, o problema asiático era especialmente sensível para Portugal, tanto pelo estreitamento das suas relações com a África do Sul, como pelo número de indianos que em Moçambique mantinham ligações quer com os países africanos limítrofes quer com a Índia. A crescente tensão entre Portugal e a União Indiana desde a anexação de Dadrá e Nagar Aveli também não favorecia as simpatias entre indianos e portugueses.

Finalmente, numa época em que o conceito de assimilação começava a ser posto em causa, em parte devido à pesquisa de Hilda Kuper (1947),³⁷ ainda existia nos finais da década de 1960 (processo que continuou de forma mais velada até aos nossos dias) a

³⁷ A autora realizou uma extensa pesquisa sobre a população indiana no Natal, concluindo que as populações migrantes transformavam os seus modos de vida no contacto com um novo ambiente, invalidando desse modo a velha noção de assimilação, como factor desejável no processo de integração de uma população estrangeira.

convicção de que “os Indianos da União Indiana são inassimiláveis em África, como até hoje tem demonstrado a experiência” (Patee, 1959: 720).

A perda dos territórios indianos no início da década de 1960 coloca Portugal ante um novo problema político: a necessidade urgente de justificar a presença colonial perante as potências mundiais. Salazar, isolado em termos internacionais, obstinando-se num anacronismo histórico, rege-se pela célebre máxima “orgulhosamente sós”, e concebe uma estratégia que utiliza até às últimas consequências para evitar o inevitável, a perda das colónias. Instrumentalizando a corrente sociológica elaborada por Gilberto Freire, o luso-tropicalismo,³⁸ adopta os seus conceitos, que utiliza habilmente na sua manobra política.³⁹

A abordagem de Freire dota o colono português de características mais humanas, capaz de fazer prevalecer entre os povos colonizados uma maneira diferente de estar no mundo. Surge então um movimento não formal, mas disciplinarmente conduzido pelo regime, que aposta na elevação da importância e da diferença portuguesa no processo colonizador.

Surgido em 1933,⁴⁰ o luso-tropicalismo só foi plenamente aceite em Portugal quando instrumentalizado pelo governo na década de 1950. A tese de Freire defende que os portugueses são um povo vocacionado para a miscegenação, cuja colonização feita pela via integracionista e assimilacionista não obedeceu ao tipo de colonização efectuada por outras potências, levada a cabo pela imposição e pela força.

Os defensores do regime apressaram-se a elaborar conjecturas sobre o modelo teórico, procurando demonstrar a excelência do colonialismo português, face ao sistema colonial inglês e francês. Uma vez que os goeses eram considerados portugueses de pleno direito e exerciam com frequência cargos elevados, tanto na administração colonial como na própria metrópole (professores nas universidades e liceus, médicos, advogados, magistrados dos tribunais ordinários, da Relação e do Supremo, oficiais das forças armadas, investigadores e até governadores na Índia – Lobato, 1952: 50), procurava-se demonstrar que Portugal era movido por uma filosofia política que implicava a lenta assimilação dos colonizados. Os goeses eram o exemplo máximo da integração voluntária da nacionalidade e dos valores europeus, constituindo *o ex-libris* do regime.

³⁸ Que aliás se vem a manifestar mais tarde contra a política colonialista de Salazar.

³⁹ Freire, que adquiriu formação universitária na Universidade da Colúmbia (entre 1918 e 1922), contacta com importantes sociólogos e antropólogos da época (Franz Boas, Seligman, J. B. Moore), bem como com a corrente da ecologia humana de R. E. Park, surgida em Chicago entre 1915 e 1925, e que vão influenciar a estrutura ideológica da sua obra.

⁴⁰ Com a publicação de *Casa Grande e Sanzala*.

A ideia do luso-tropicalismo passou a ser propagada no discurso público, em conferências, na comunicação social, na informação transmitida no ensino. Fazia-se crer ao mundo que o colonialismo português foi um “convívio intenso” nos trópicos, “mais íntimo e mais constante que em qualquer outro tipo de colonização europeia” (Videira, 1962: 6). Freire chegou a afirmar “o carácter singularmente simbólico de união do europeu com o trópico, união esta que em nenhum outro europeu como no português chegou a ser tão intensa e com tamanha dose de simbiose” (*idem*, 1962: 7).

Debaixo da fraternidade cristã, e na apregoada harmonia e uniformidade de comportamentos no interior desta *civilização* imaginada, permanecia a desigualdade e o preconceito racial, commumente expresso em discursos e textos cujo conteúdo, transfigurado em pretensão religiosa, poderia ser resumido em palavras tais como: o que fraterniza os homens é o vínculo cristão; os homens estão unidos pela mesma fé e pelo mesmo Deus; todos os que tenham a mesma religião pertencem ao mesmo grupo e à mesma nação.

Quadro 20 – Categorias classificatórias para a ideologia colonial portuguesa

| |
|--------------------------|
| Espírito de missão |
| Messianismo |
| Integração luso-tropical |
| Fraternidade cristã |
| Cristocentrismo |

O discurso político assentava em corolários ideológicos de base religiosa e o poder político de Salazar associou a igreja aos desígnios do estado.

O colonialismo português tomava como assimilação “o processo pelo qual o povo colonizador procura elevar até si, por todos os meios ao seu alcance, os indivíduos ou indígenas colonizados” (Rego, 1958: 12). Processo que, por seu turno, constituía um esforço do colonizador, uma missão eivada de significação religiosa, até atingir o auge da “assimilação integrante”.

A propaganda utilizada pelo regime para a integração dos povos colonizados na chamada comunidade portuguesa por via da “propagação da fé” era supostamente

efectuada com “espírito fraternal e humano” (Lobato, 1952: 77; Rego, 1958). O discurso defensivo levava a crer que os portugueses tudo fizeram para oferecer civilização a povos bárbaros e subdesenvolvidos, sem que lhes fosse pedido algo em troca, apenas que os colonizados se sentissem portugueses através do “indelével e humano vínculo espiritual do cristianismo” (Lobato, 1952: 77).

Uma vez que a integração dos povos estava relacionada com a sua “natural” assimilação aos valores e interesses da cultura dominante, a nação portuguesa deveria integrar todas as suas províncias num modelo de unidade política “aliada a uma grande descentralização administrativa” (Fonseca, 1963: 11). Porém, na sociedade integrada multirracial, não deveriam coexistir “duas sociedades mais ou menos diferenciadas, pelo que se impõe a restauração da tradicional convivência plurirracial animada pelo espírito cristão” (*idem*, 1963: 11).

A aposta estava no vínculo religioso, considerado o principal elemento aglutinador dos dois grupos. O ideal transmitido pautava-se “pela condição moral de homens (...) livres que descobriram no convívio fraterno e simples com os portugueses, que há na pessoa humana, com a sua dignidade e valor” (Lobato, 1952: 77). O discurso político, de reflexão ingénua, contemplava uma noção idealizada da fusão de interesses entre colonizadores e colonizados. Na realidade, o sistema político português exacerbava e institucionalizava a desigualdade, utilizando uma forma de paternalismo racista, mas tomando medidas para que a posse da terra e seu rendimento estivessem apenas ao alcance das raças *superiores* e dos *assimiláveis*.⁴¹

O vínculo religioso era a primeira fonte integradora. O hindu de Goa ou de Damão fora persuadível e a sua integração religiosa considerada um êxito, supondo alguns autores que “(...) toda a questão de sobrevivência católica na Índia se pôs, portanto, perante o muçulmano apenas, e foi fundamentalmente com este que os portugueses lutaram (...)” (Lobato, 1952: 55; ver também Penvenne, 1979). Mas as lutas não ocorreram somente com os muçulmanos, mas também com os hindus, sendo este grupo, como vimos, alvo de um longo processo de estigmatização. Os documentos portugueses

⁴¹ Em 1917 era considerado assimilado o indivíduo de raça negra ou seu descendente que tivesse abandonado os usos e costumes locais, que soubesse ler e escrever português, tivesse adoptado o regime casamento monogâmico e exercesse profissão, arte ou ofício “compatível com a civilização europeia” (B.O.M. nº 2 de 1917). Os assimilados requeriam um alvará de isenção dos preceitos especiais aplicados aos indígenas, gozando os estrangeiros ali residentes desse alvará à semelhança dos europeus. Deste modo os indianos (hindus ou muçulmanos) nunca estiveram sujeitos à aplicação de semelhante estatuto, porém a evolução do conceito, não numa base jurídica mas moral, veio a classificar os hindus como inassimiláveis.

categorizam ao longo de muitas décadas os habitantes indianos pela sua profunda diferença perante os costumes ocidentais. São *o outro*, aqueles que não adoptavam nem os usos nem os costumes europeus.

Durante o período colonial o discurso auto-referencial encontrava-se impregnado de preconceitos raciais que opunham a raça branca superior e civilizada às outras raças *atrasadas*. Os indianos hindus foram reputados segundo um conjunto de preconceitos, cujo epicentro se encontrava na África do Sul. A influência desse centro colonizador rapidamente se espalhou pelas colónias inglesas, e por osmose ao pensamento dos governantes e dos comerciantes europeus residentes em Moçambique.

Os europeus construíram toda uma projecção negativa da imagem indiana nos seus territórios, com base em estereótipos relacionados tanto com a cor da pele, como com a diferença cultural. E porque a cultura tornada dominante visava a destruição das outras culturas, “indígenas” ou “estrangeiras”, “selvagens” ou “atrasadas”, impondo a mudança para o modo de vida ocidental do colonizador, logo que as condições políticas se tornam propícias, os hindus são acusados de inferiores aos europeus. O seu modo de vida diferente, tanto ao nível dos códigos de conduta como dos modelos de civilidade, estigmatizam-nos como fraudulentos, desonestos e aldrabões *por natureza*.

São acusados de venderem artigos estragados e adulterados aos brancos e pagarem salários muito mais baixos que os europeus (Palmer, 1957; Zamparoni, 2000), de não investirem no território onde habitavam, de provocarem uma desvalorização das propriedades situadas na sua vizinhança, uma vez que deixam de ser consideradas de interesse pelos “brancos”, que não se queriam misturar. Como refere Elias:

(...) a estigmatização dos *outsiders* exhibe traços comuns numa vasta gama de configurações de estabelecidos-*outsiders*. A anomia talvez seja a censura mais frequente que lhes é feita. Constata-se que *outsiders* são vistos pelo grupo estabelecido como indignos de confiança, indisciplinados e desordeiros. (Elias, 1988: 27)

Versão semelhante é elaborada pelos *estabelecidos* colonialistas, que atribuem aos hindus características de imoralidade, usura e ganância. Por exemplo, os hindus eram considerados (a par com outros grupos minoritários e os indígenas) um grupo de perigo para a saúde pública. De tal forma que o regulamento geral dos serviços de saúde de Moçambique apresenta, em 1917, diversas disposições que visam, para além da população local, os muçulmanos e os hindus, estes conhecidos como baneanes. O artigo

111º declara que as autoridades sanitárias têm o direito de visitar “acampamentos de pretos, habitações de indígenas, mouros, gentios, *baneanes* e outros indivíduos de baixa condição social (...)” (B.O.M. nº 3, 1917)

As doenças e epidemias encontram-se sempre associadas aos indígenas e aos asiáticos. Os europeus, em contrapartida, jamais são mencionados. Segundo o Conselho de Higiene, os médicos que se ocupavam com as epidemias davam especial atenção às habitações dos indígenas e dos asiáticos, e podiam, de forma não explícita, remover as famílias de suas moradas, desterrando-as para locais designados pelo mesmo conselho.

A sua religião, a sua língua, a sua cor, o seu modo de pensamento, os seus ideais e formas de estar totalmente diferentes dos dos europeus, tornavam-nos um grupo indivíduos “inassimiláveis”, portanto uma presença incómoda e ameaçadora para a implantação europeia. O racismo colonial institucionalizado hierarquizava as raças em função da sua impureza relativa. Por comparação, a impureza atribuída à divisão por castas parece estar muito próxima daquela que as políticas coloniais atribuíram às raças colonizadas. A diferença está em que o indivíduo é tanto menos impuro quanto mais assimilado se encontrar, mesmo que o seu tom de pele denuncie, segundo os padrões raciais de então, uma “impureza” relativa.

Balibar chama a atenção para a dificuldade de explicar a ambivalência do duplo movimento de assimilação e de exclusão dos indígenas e dos “estrangeiros”, uma vez que “a herança do colonialismo é na realidade uma combinação flutuante de exteriorização continuada e de exclusão interior” (Balibar e Wallerstein, 1990: 62).

As “castas” coloniais de diferentes nacionalidades, que protagonizaram a conquista do outro lado do mundo (menos branco), fundaram-se na ideia de uma superioridade racial e civilizacional branca, cuja missão seria absorver o “outro” no seu âmago cultural e ideológico. A conclusão dessa missão constituiria igualmente “o fim da colonização na perspectiva evolucionista” (Leclerc, 1973: 35).

O evolucionismo histórico, emergente no Ocidente cristão a partir do século XVIII, classificou os africanos num estágio atrasado face à cultura ocidental, quais crianças em crescimento que necessitavam de protecção. Condenou e estigmatizou os outros povos, cujos costumes e cultura constituíam obstáculos à uniformização civilizadora. Os indígenas são uma espécie de sobrevivências, antepassados contemporâneos, cujo contacto com os colonizadores lhes permitiria ultrapassar as suas práticas primevas, tornando-se seres evoluídos. Essa situação não se podia, no entanto,

aplicar aos indianos. Estes pertenciam a uma velha civilização, que fascinava e confundia o colonizador branco. Porém, se estes não podiam ser considerados indígenas, também não pertenciam ao grupo dos assimilados, à cultura europeia.

Os indianos não praticavam uma economia de reciprocidade, concebida pelos africanos, mas antes uma prática centenária de economia mercantil, baseada em instituições complexas. Gentios é certo, mas pertencendo a uma categoria dúbia de estrangeiros, inferiores pela diferença de hábitos e costumes, praticantes de uma complexa religião não compreendida, dotados de características adaptativas invejáveis e de um comportamento colectivista que, no mínimo, os tornava perigosos. Fomentar a estigmatização seria certamente a forma mais efectiva de lhes retirar poder, minorando a sua influência.⁴² Balibar frisa, nesse sentido, que:

O fenómeno de “minorização” e de “racialização”, que visa simultaneamente diferentes grupos sociais de natureza muito diferente, em particular as comunidades “estrangeiras”, e as “raças inferiores”, as mulheres, os “*déviants*”, não representa uma justaposição de comportamentos e de discursos simplesmente análogos, aplicados a uma série potencialmente indefinida de objectos independentes uns dos outros, mas um sistema histórico de exclusões e de dominações complementares, ligadas entre si. (Balibar e Wallerstein, 1990: 71)

Racismo e sexismo funcionam pois em paralelo. São fenómenos interligados, manifestações de exclusão social e de desigualdade que se alimentam de um tipo de dominação ao qual se confere subtilmente a palavra *norma*. A normalização dos dominados permite a sujeição destes ao controlo mais efectivo de quem exerce o poder. Embora Balibar analise o racismo moderno como um fenómeno emergente de condições estruturais tanto simbólicas quanto institucionais, não parece que o racismo seja um fenómeno moderno. O racismo na sua forma estrutural tem servido ao longo da história, e particularmente da história de certas regiões como a Índia, para fomentar a desigualdade do sistema social e da submissão da mulher. Instrumentalizando a mulher das *varnas* superiores como exemplo e pilar da tradição, ela foi simultaneamente consagrada e detentora de um poder aprisionante. Um entrelaçamento de círculos

⁴² As descrições sobre os baneanes ou hindus em Moçambique, feitas pelos portugueses, revelam uma profunda ignorância da religião hindu. Por exemplo, o Padre Daniel da Cruz confunde-os com budistas, mas apresenta uma foto onde mostra uma deusa hindu (provavelmente Lakshmi). No entanto, as explicações e descrições de portugueses (muitos padres) residentes na Índia (em Goa) são de um grande rigor, embora tendam para a generalização de práticas meramente locais.

fechados onde o interesse elitista e histórico se torna sagrado e intemporal. A lógica do poder que subjaz ao sistema social hindu é de justificações e legitimações religiosas que se tem servido para a perpetuação da desigualdade social.⁴³

Os indianos hindus, estigmatizados por um racismo de estado que os considera “não assimiláveis”, construíram estratégias de evitamento e de invisibilidade, elaborando uma forma de *racismo heterodiferencial*, para utilizar a expressão de Balibar. É também nessa sequência que surge a preocupação com a purificação intragrupal, para além da purificação da casta e pessoal, que se manifesta na segregação recíproca. A população hindu sediada em Moçambique mantinha estritas regras sociais e religiosas e “manteve-se fechada socialmente à comunidade circundante (...)” (Zamparoni, 1998: 359).

A constante pressão para a conformidade durante o processo migratório hindu em Moçambique levou, em especial os homens, ao perigo de assimilação por miscigenação com as africanas, com conseqüente abandono do *dharma*.

A progressiva vinda de mulheres da Índia para a colónia e a constituição de famílias extensas teve uma funcionalidade inesperada. Uma vez que o processo de estigmatização fora accionado havia algumas décadas, a constituição e fixação de famílias hindus e a necessidade de manutenção do sistema de castas geraram relações de proximidade endogâmicas entre o grupo hindu (independentemente da casta) com afastamento em relação aos europeus.

Nesse sentido a estigmatização favoreceu a união e identificação dos membros hindus e a formação de relações e de redes de contactos, na medida em que “(...) os membros de uma categoria de estigma particular tendem a reunir-se em pequenos grupos sociais cujos membros derivam todos da mesma categoria, estando esses próprios grupos sujeitos a uma organização que os engloba em maior ou menor medida” (Goffman, 1988: 32).

A criação de redes de inter-relações levou, por seu turno, ao estabelecimento de uma consciência identitária, a um autofechamento etnicizante que também servirá de grade de protecção. Mas embora os processos de autocentramento possam dar origem à criação de organizações que representam os interesses de um grupo heterogéneo que pode avançar para a sua comunitarização, não se procura defender que o grupo hindu tenha desenvolvido um verdadeiro processo de comunitarização, nem em Moçambique

⁴³ Ainda que nos tempos védicos o conceito de nação não fizesse sentido, o processo expansionista do grupo ariano, ele mesmo etnicizado, procurara diferenciá-lo dos povos colonizados, mais tarde englobados e misturados, através do processo da endogamia de casta (*varna*).

nem em Portugal. A afirmação da sua pertença à “comunidade hindu” tem como objectivo um referencial identitário religioso, mais que uma verdadeira comunidade no sentido sociológico que o termo implica.

São no entanto as mulheres hindus, de imigração mais recente, as principais responsáveis pelo processo de etnicização, que se inicia em Moçambique e que continua em Portugal, após a independência daquele território. E são-no por dois motivos: em primeiro lugar, porque a crescente presença feminina implicava uma maior preservação da pureza das castas e, por outro lado, porque a mulher como continuadora da linhagem patrilinear é o centro da vida doméstica, cuja importância é vital para o homem hindu.

Uma vez que os signos portadores de informação social podem dar conta dos sinais de assimilação dos indivíduos, os homens hindus adoptaram vestuário ocidental para os dias de trabalho, reservando para a sua intimidade doméstica e para as cerimónias religiosas o traje tradicional. Porém as mulheres, menos expostas publicamente e menos observadas pelo olhar dos “outros”, investidas de uma responsabilidade social que implica a representação visível da sociedade hindu, vestem ainda os trajes indianos. Mas a influência da sociedade receptora e a necessidade de “não dar nas vistas” também as levou em certos momentos, de acordo com a idade, a classe social e o contexto (trabalhar no comércio juntamente com o marido, idas ao médico ou a outro organismo estatal, viagens), à adopção de um vestuário mais ocidental.

O fechamento étnico poderia ter constituído uma estratégia para minorar o estigma, mas o controlo das mulheres sobre si mesmas, e o controlo masculino sobre as mulheres, na estrita observância dos códigos e valores patriarcais, fomentou da parte feminina a criação de estratégias de obtenção de poder. Poder esse que só faz sentido num contexto migratório, onde a ameaça de perda identitária é mais premente e onde a presença feminina se torna subitamente muito mais importante e valorizada que na sua terra natal.

8. A MIGRAÇÃO PARA PORTUGAL

8.1. Enquadramentos geral

A primeira vaga de imigração indiana para Portugal ocorre logo após a independência da província de Moçambique. O fluxo migratório indiano dirigiu-se maioritariamente para território português, embora também para a África do Sul, Zimbabue, Índia e Paquistão. Na continuidade do processo de descolonização foi elaborado um decreto-lei nº 308-A/75, onde o legislador fez operar a perda da nacionalidade para os indivíduos nascidos ou domiciliados nas ex-colónias africanas. Observou-se, no entanto, uma situação especial para os naturais do antigo Estado da Índia, de molde a resolver aspectos ambíguos que ainda persistiam relativamente àqueles territórios, desde a sua anexação em 1961, nomeadamente a questão da nacionalidade, pois nenhuma lei sobre a nacionalidade destes indivíduos fora revogada desde 1959.⁴⁴

Uma vez que Goa, Damão e Diu se integraram na União Indiana em 1961, e os efeitos do reconhecimento da soberania indiana se reportam a 1975, todos os indivíduos que nasceram nos territórios indianos antes da anexação pela União Indiana permaneceram sempre cidadãos portugueses.

O decreto-lei nº 308A/75, de 24 de Junho, permitiu a conservação da nacionalidade portuguesa aos domiciliados em território ultramarino, desde que fossem naturais do antigo Estado da Índia e declarassem querer conservar nacionalidade portuguesa. O nº 2 do artigo 1º do mesmo decreto estipulava que os descendentes até ao terceiro grau também podiam conservar a nacionalidade.

Esta situação legal conduziu à falsificação de muitas identidades de indivíduos provenientes dos territórios da Índia ex-britânica, que apresentavam documentos como sendo originários nos territórios da Índia Portuguesa, situação essa que já havia ocorrido em 1961. Uma vez que o fluxo migratório provindo da Índia Portuguesa, e mesmo das colónias africanas, era considerado migração inter-regional, os indivíduos estavam ausentes “das estatísticas sobre entrada de estrangeiros no território nacional” (Esteves,

⁴⁴ Após a integração na União Indiana dos territórios de Goa, Damão e Diu, em 1961, as relações entre Portugal e a Índia foram diplomaticamente cortadas. O diferendo só foi resolvido em 1975, com a ratificação do tratado relativo ao reconhecimento da soberania da Índia sobre aqueles territórios, pelo decreto-lei nº 206/75, de 17 de Abril. De acordo com a Constituição Portuguesa de 1933, que ainda vigorava em 1962, os territórios do Estado da Índia faziam parte integrante do território português. Por outro lado, a Lei nº 2098, de 29 de Julho de 1959, que considerava portugueses todos os indivíduos nascidos em território português, também não fora revogada. O arrastamento da situação chegou a 1975, na esperança de reapropriação dos territórios.

1991: 20). Nessas circunstâncias tornou-se estatisticamente impossível determinar o número exacto de pessoas provenientes desses territórios que chegaram a Portugal.

A primeira vaga migratória é sobretudo composta de indianos cristãos (goeses e damanenses), envolvendo um menor número de hindus. Os hindus, tanto com origem em Diu como no Gujate terão procurado permanecer em Moçambique, por motivos comerciais, o que não acontecia com os indianos cristãos, em especial os goeses, na maioria afectos à administração pública portuguesa.

Alguns anos mais tarde, entre 1980 e 1985, a deterioração das condições sociais, políticas e económicas do país: a dificuldade/impossibilidade de deslocação das populações pelo território, a inexistência de transporte de matérias-primas e bens de primeira necessidade, o aumento dos estados de carência alimentar, a destruição geral das infra-estruturas económicas, o fecho de escolas com partida de pessoal docente, o encerramento de unidades hospitalares, a escassez de recursos médicos em todo o país, associados ao aumento de violência perpetrada por ataques aos habitantes europeus e asiáticos nas zonas de subúrbio das cidades, vão determinar a segunda migração de hindus para Portugal. Como refere Rita-Ferreira a esse propósito:

A mais grave das repercussões económicas a longo prazo derivou do saque de milhares de estabelecimentos comerciais, essas designadas de “cantinas”, que aos olhos de milhões de destituídos surgiam abarrotadas de tantos e tão cobiçados bens de consumo e, naturalmente, sob a suspeita de haverem explorado clientes indefesos e acumulado lucros excessivos. Os cantineiros, muitos dos quais de origem asiática, buscaram refúgio nos centros que ainda gozavam de relativa segurança (Rita-Ferreira, 1988: 130).

Muitos hindus, assistindo à destruição das suas unidades comerciais e bens pessoais pelas acções da guerrilha que, associada à crise política e económica e à seca que se fez sentir durante os anos de 1982-83, fragilizou ainda mais a periclitante economia moçambicana (Malheiros, 1996) tomaram a decisão de partir. O medo grassava entre a população asiática, que via os seus postos de trabalho subitamente destruídos, os ordendaos congelados, os pequenos postos de comércio incendiados e assaltados. As famílias evitavam sair à rua, como nos relata Parul:

Estava muito perigoso nesse tempo. Por três ou quatro vezes assaltaram a nossa casa, eu vivia ali sozinha e só havia pretos. Não podia mais ficar. O meu marido só vinha à noite, meia-noite e às vezes até mais. Ele lá era mecânico. Quando vinha do trabalho era muito

perigoso. Quando eles assaltavam queriam dinheiro e outras coisas e se não tivéssemos eles matavam. Depois não pagavam o ordenado. Durante quatro meses não pagaram nada, nada, nada e depois até o dono morreu. O dono era maometano. Eu morava em Malengalena e só havia pretos e já nem saía para fora, estava sempre em casa cheia de medo. Só quando o meu marido chegava mais cedo é que íamos fazer algumas compras. Às vezes o meu marido ficava na bicha a noite toda. Eles diziam assim: vocês são moçambicanos ou portugueses? Se dizia português até matavam, se disséssemos moçambicano, então gostavam muito, vinham falar connosco. Eles às vezes tocavam à porta na campainha e eu não ligava nada, até nem sabiam que estava dentro de casa. Até que um dia decidimos vir embora. Já não dava para estar mais tempo ali. [Parul, 1952]

Durante o processo de integração em Portugal a população indiana dispersa-se pelo território, demonstrando os indianos cristãos uma maior dispersão geográfica e enquadramento, com sociabilidades próximas da restante população portuguesa, resultado de um longo processo de miscigenação e de um elevado nível de integração. Os restantes grupos concentraram-se em bairros da capital, na região de Almada, e um pequeno número de famílias no Porto.

Entre 1985 e 1991 os pedidos de solicitação de cidadania portuguesa cresceram por parte daqueles que haviam nascido nas regiões da Índia Portuguesa antes de 1961, implicando a concessão de nacionalidade aos filhos menores, ao abrigo do estipulado no artigo 2º da lei nº 37/81.

Depois de 1961 os indianos não podiam entrar em Moçambique, e também não podiam ter nacionalidade. Sabe o que que faziam? Tiravam certidão de nascimento como tendo nascido em Diu. [Kirti, 1960]

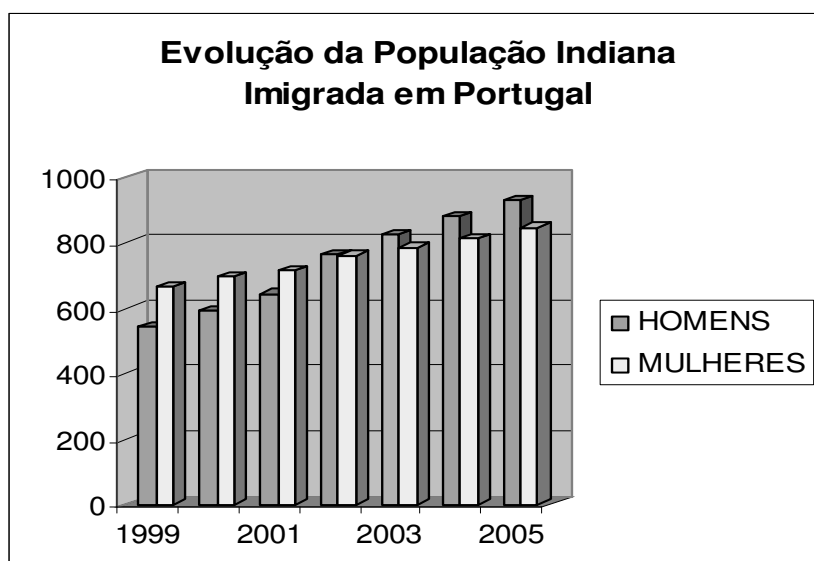
Após 1989, os novos migrantes hindus provêm principalmente da Índia, devido às crescentes dificuldades de emigração para Inglaterra, tornando-se Portugal o “pólo de atracção europeu para uma população que se identifica como grupo étnico-linguístico de língua gujarate” (Malheiros: 1996: 144).

No continente europeu, Portugal é o quarto país com maior número de indianos, depois da Grã-Bretanha, Holanda e França. Malheiros (1996) tem, no entanto, outra opinião e considera que, mesmo sem informação estatística disponível, Portugal constitui o segundo país de acolhimento a seguir à Grã-Bretanha. No entanto, é possível que Portugal seja para certos conjuntos de imigrantes de nacionalidade indiana uma plataforma giratória por onde passam numa estadia curta em direcção a outros países europeus.

A população que se fixou em Portugal apresentava já uma larga experiência de contacto com os portugueses. Até 2003 verificou-se claramente uma tendência para a reunificação familiar, através do número crescente de mulheres que chegavam, tendência que começa a diminuir a partir de 2005, voltando a aumentar a migração masculina. No entanto, os números actuais são pouco significativos. Em 2005 residiam em Portugal 923 homens e 847 mulheres provenientes da Índia, que ainda não tinham obtido nacionalidade.

A rede de amigos e familiares permitiu a algumas famílias reconstituir o *modus vivendi* e o padrão cultural seguido em Moçambique, porque “(...) a formação das comunidades de origem indiana em Portugal implica, apesar de algumas nuances, uma reprodução dos sistemas endógenos de organização social e económica já existentes em Moçambique (...)” (Malheiros, 1996: 153).

Figura 5 – Evolução da população indiana imigrada em Portugal



Fonte: SEF.

Nalguns casos, em que os chefes de família não eram comerciantes mas empregados por conta de outrem, viram surgir oportunidades de negócio e elaboraram estratégias de integração económica. Cada família entrevistada teve um percurso adaptativo único onde, nalguns casos, não houve reprodução da profissão exercida pelos parentes patrilineares, assistindo-se antes a uma reconversão profissional, orientada pela experiência económica da rede de parentesco e de co-étnicos, como foi o caso do comércio a retalho.

Adquiriram quiosques de fruta e legumes, bem como lojas de pronto-a-vestir, retrosarias e bijutarias, mercearias com produtos importados da Ásia (Índia, China e Tailândia). Outras famílias seguiram a profissão ancestral de empregados da construção civil que exerciam em Moçambique.

No plano específico da reintegração habitacional, os programas de reinserção de habitantes de bairros degradados promovidos pela Gebalis (caso dos bairros do Areeiro e da Quinta da Vitória) tiveram um papel importante.

Se para este grupo indiano as instituições portuguesas não exerceram forte influência na sua integração económica, o mesmo não aconteceu quanto à integração social dos filhos, que assimilaram as “regras” do país de acolhimento.

Algumas das pessoas dão-se por satisfeitas com a actuação das instituições portuguesas, outras apresentam razões de queixa. Circunstâncias aparentemente fora de controlo desestabilizaram alguns quotidianos. Papéis que se perderam ou que foram ignorados, tentativas de extorsão por parte de funcionários do estado português e outros equívocos. Em muitos dos casos as dificuldades foram ultrapassadas mas ficaram sentimentos de raiva e de impotência face a arbitrariedades injustificadas:

Quando cheguei a Portugal a minha mulher não teve problema nenhum com o pedido de nacionalidade, mas tínhamos tirado o passaporte português em Maputo e aqui afinal não valia. Disseram-nos que pelo artigo 5º podíamos ter nacionalidade, então nessa altura tive de me inscrever na contribuição industrial, por causa do IVA, mas quando lá fui não me aceitaram porque não tinha BI português, isto em 1985. Depois passados uns dias recebemos uma carta para pagar o IVA com multa, porque tinha feito a entrega fora de prazo. Pagámos quatro contos! Naquela altura quatro contos era dinheiro. Só obtive nacionalidade portuguesa ao fim de cinco anos e foi preciso pagar ao ex-chefe de repartição, que me avisou assim: se você não pagar eu para o ano saio porque vou para a reforma e depois não sei quando vai conseguir os seus documentos. Mesmo com nacionalidade portuguesa em Moçambique tivemos tantos problemas! [Jaideep, 1952]

Residir em Portugal resultou num processo de agregação de famílias extensas e de co-étnicos em bairros situados no concelho de Loures e em Lisboa, em bairros de habitação social, mas também em zonas degradadas. Inicialmente alojados em acomodações precárias, bairros de barracas construídas à pressa, assolados pelas dificuldades financeiras, conseguiram mercê de esforços constantes e de persistência transformar a suas vidas em projectos de futuro, garantindo a segurança dos seus filhos.

A preferência por núcleos habitacionais concentrados reflecte a necessidade de manutenção dos laços de solidariedade. Algumas famílias que já se conheciam de Moçambique viviam próximas, conviviam; outras, com pertenças entre si, co-habitavam juntas (ou no mesmo edifício); outras ainda, oriundas de diferentes cidades, eram desconhecidas, mas partilhavam uma identidade religiosa comum, cujas representações sociais conduziram a um certo grau de organização e acção colectiva. A criação de centros religiosos e de convívio social repartiu-se em função dos bairros habitacionais, e também da casta e da classe social.

São espaços que procuram reafirmar identidades, sobretudo socializar as gerações mais novas. Mas, muito embora a diáspora hindu tenha contribuído para a alteração, adaptação e integração de aspectos particulares do hinduísmo (Vertovec, 2000; Bastos, 1990; Bastos e Pereira, 2001), este parece reinventar-se em cada quotidiano, em cada geração, em cada mobilidade. De um projecto inicial sem retorno, que conduziu a redes reprodutoras de espaços de “estruturação da integração social dos migrantes” (Pires, 2003: 104), desenha-se hoje uma certa insegurança quanto ao futuro, principalmente o das gerações mais novas.

A conjuntura social e económica que Portugal atravessa tem tido um efeito repulsor para estes indivíduos, que começam a preferir a Inglaterra como destino temporário, onde os salários são mais elevados e onde adquirir e exercer competências é uma aspiração cada vez mais realizada. Ser transmigrante é um modo de estar. E esta população que tem vindo a encetar ao longo dos últimos 200 anos um percurso diaspórico agencia um circuito de interconhecimentos e redes familiares em diversas partes do planeta. Rede que se auto-activa permanentemente e suporta uma mobilidade populacional quase semelhante a um novo nomadismo.

8.2. Percursos de migração feminina

A história da diáspora indiana em direcção aos territórios portugueses é essencialmente contada no masculino. Analisando textos históricos, informação bibliográfica e literatura, verifica-se que a presença indiana é sempre examinada em relação aos actos exercidos por homens, já que as mulheres eram normalmente domésticas, e portanto não tinham papel relevante fora do lar. A mulher hindu, durante todo este contexto histórico, existia ontologicamente mas não socialmente.

De acordo com a tradição consignada nos textos sagrados do hinduísmo, a esposa tem um papel bastante secundário perante o seu esposo, e a vida pública não lhe diz respeito. Jigar ainda se recorda das mulheres submissas, caladas, sem opinião própria, vivendo em função do seu marido, que as mais das vezes as consideravam apenas como a mãe dos filhos, e muito menos como companheiras.

As mulheres dantes eram capacho! Eram mais uma espécie de criadas. Os homens iam à Índia para procriar, e depois voltavam para Moçambique e estavam às vezes por lá durante 20 anos seguidos. As mulheres e os filhos na Índia com os pais dele e eles a trabalhar em Moçambique. [Jigar, 1937]

Nos finais do século XIX a diáspora hindu-gujarati começa a integrar a presença feminina, ainda que esta esteja praticamente invisível nos textos históricos, surgindo pela primeira vez nas estatísticas demográficas.

Tal como afirma Havik em relação à forma como tem sido tratada a questão do género em África, “(...) o protagonismo económico dos homens, esqueceu-se do papel das mulheres como dinamizadoras no plano social, cultural e político, fenómeno esse que se pode verificar ao longo dos séculos através de estudos arquivísticos e da história oral” (1995: 29). A migração para Moçambique e posteriormente para Portugal, necessidade de adaptação a um novo meio social, acarretou maiores transformações nos padrões de vida da população feminina. Embora a figura masculina ainda seja dominante, e algumas mulheres dependam dos maridos para a manutenção da sua vida diária, estas adquiriram proeminência nos processos de tomada de decisão, tanto no seu núcleo familiar como em assuntos públicos.

As mulheres provenientes de várias castas e estratos sociais vão refletir na diáspora diferentes modos de estar em família. Algumas vão reproduzir pacificamente os seus modelos enculturadores, reinventando a tradição por forma a reajustar os papéis de género na família patriarcal, outras vão amenizar a influência da tradição na hierarquização dos papéis. Libertam as filhas e as noras, permitindo-lhes outro modo de vida, onde as relações familiares surgem mais igualitárias.

A família de Ila educou-a dessa forma. Embora existam dois irmãos mais novos, Ila sempre teve permissão para exercer a sua vontade. De tal forma que seu pai chega a comentar:

Lá em casa ela dispunha ainda mais do que eu! Fazia a lide como é normal, mas também mandava em todos, decidia tudo! [Jaideep, 1952].

O pai de Ila fala da sua filha com orgulho, da forma como a educou e a dotou de capacidade de decisão:

Sai a mim com aquele feitio. É uma verdadeira *khan!* Todos que a conhecem costumam dizer que ela tem o meu tipo de personalidade, que ninguém lhe passa a perna! Então a sogra nunca lhe passou pela cabeça o que havia de apanhar pela frente. [Jaideep, 1952]

Provocando uma inversão nos valores tradicionais, alguns pais incentivam a emancipação das filhas. Permitem que estudem, que frequentem a universidade, trabalhem fora do lar, em carreiras que outrora lhes seriam negadas.

Os percursos migratórios das mulheres estudadas podem ser agrupados em tipologias migratórias, na maioria decorrentes do processo de descolonização e repatriamento. Alguns destes casos constituem interessantes exemplos, paradigmáticos até, dos percursos encetados por tantas outras mulheres indianas nas mesmas condições e no mesmo período de tempo. O percurso migratório no âmbito da família diz respeito a todo o conjunto de acções que originam e materializam a migração, envolvendo mulheres casadas acompanhadas nesse processo pelos elementos do seu núcleo familiar.

O percurso de reunificação familiar compreende a vinda da mulher e, nalguns casos, dos filhos e restante família extensa para Portugal, após a imigração e estabelecimento do elemento masculino principal.

O percurso migratório de casal diz respeito à imigração da família nuclear composta por marido e mulher, ainda sem filhos ou num momento em que estes se encontram ausentes e não participam nos preparativos da viagem, nem na primeira fase de instalação. Nalguns casos os filhos chegam numa fase posterior e reúnem-se à família que entretanto se integrou na sociedade de acolhimento. O percurso migratório para constituição de família diferencia-se dos anteriores porque não decorre do processo de repatriamento. Trata-se de um percurso que começa a decorrer alguns anos após a instalação das famílias e a sua integração. Tende a suceder no início da idade adulta dos filhos varões que, por motivos de manutenção das alianças matrimoniais, vão buscar esposa à Índia ou a Moçambique. O último dos percursos é atípico. Apenas encontrado num único caso, ocorreu por um conjunto de factores associados: processo de

descolonização, dificuldade de terminar estudos universitários, instabilidade de uma futura carreira na área pretendida e, finalmente, desavenças familiares. Cada percurso é exemplificado através de um caso, em que o relato na primeira pessoa é privilegiado.

Migração no âmbito da família

Mitha nasceu em Diu, tem 47 anos, nacionalidade portuguesa. Estudou até ao 9º ano na Índia e casou em 1976 com um “estrangeiro”, um emigrante de terceira geração que vivia em Moçambique. Foi a penúltima filha de uma família nuclear de seis irmãos (três raparigas e três rapazes) em que o pai, embarcadiço, auferia um salário elevado. Migrou para Portugal na década de 1980 juntamente com o marido e dois filhos menores, habita actualmente na periferia da cidade de Lisboa e exerce a profissão de comerciante num pequeno quiosque situado nas proximidades da sua residência.

O projecto migratório desta família acarretou profundas transformações no seu modo de vida, constituindo uma segunda migração para Mitha, bem como o início de uma profissão:

A gente estava em Moçambique e o marido trabalhava numa empresa há 17 anos, de exportação de camarão. Nós ficámos lá como imigrantes, com contrato, porque éramos portugueses. Quando acabou o contrato não entrava dinheiro e tivemos de tirar os filhos da escola particular portuguesa e pô-los na escola nacional moçambicana. A gente não queria que os nossos filhos passassem por isso. Como somos portugueses foi muito fácil. Tratámos dos papéis e viemos só com as malas da roupa. Quando chegámos cá tínhamos um casal amigo que já conhecíamos há muito tempo, até porque vínhamos passear a Portugal de dois em dois anos. Uma vez íamos para a Índia, outra vínhamos para Portugal. Conhecíamos o país, e pela televisão conhecíamos todos os problemas de Portugal. Depois os nossos amigos arranjaram uma barraca e ficámos lá um mês e meio. Mas como o tal casal tinha uma casa vazia em St.º António, emprestaram para ficarmos lá. Esse casal ajudou muito, muito. Ofereceu carro e tudo. Estava também cá o meu cunhado que também ajudou. Então ficámos lá na casa e começámos à procura de emprego. Aí é que a história começa. Esperámos três, quatro meses... respondeu-se a anúncios, nada. O meu marido dizia: Não há solução, tem de se procurar outra coisa. Outra coisa o quê? A gente não sabia.

Então quando chegámos aqui tínhamos que tratar de muita coisa, matricular os miúdo, pedir transferências porque eles estavam na escola portuguesa para ficarem na mesma classe. Fui à freguesia e nessa altura estávamos a pensar em construir um quiosque. Muitos

indianos tinham quiosques. “Era uma coisa assim que a gente resolvia a nossa vida” – era o que o meu marido dizia. Então o marido foi lá e perguntou da possibilidade de abrir um quiosque. Estava lá um funcionário que disse: “Agora eles não autorizam a construir mas tem aí um que querem dar de trespasse.” E ele deu o número e fomos ver. Então o marido pensou: “Olha ficamos com o quiosque e eu continuo à procura de emprego.” E fomos lá ver mas não conhecíamos nada. O marido foi até lá à escola e voltou, não conhecia aquele lugar. Ligámos para o dono do quiosque e ele veio para nos mostrar. A gente gostámos, gostámos porque de princípio a gente não tinha nada, dava para sobreviver e depois logo se via. Marido trazia umas economias e estava parado. Barco parado não faz frete. Porque não investir em qualquer coisa que dê para comer? A casa também não era nossa eternamente e por outro lado tínhamos de pagar luz, água, essas coisas todas. Mas toda a família criticou. “O que vão fazer, isso não vai dar!” “Se der para comer chega, a gente quer é sobreviver”. O nosso quiosque era só de fruta. O meu cunhado tinha carro e no primeiro dia fomos no mercado de fruta, a gente de Moçambique nunca tinha feito nada de trabalhos, os empregados é que faziam. Tínhamos de carregar aquelas caixas e logo o meu marido, “Ai a gente não vai aguentar, não a gente não aguenta!” E eu dizia: “Calma, calma! A gente vai conseguir!” E conseguimos. E acabámos por arranjar o nosso próprio trabalho. E depois o meu marido arranjou outro lugar de vendas em Lisboa. E os miúdos cresceram, estudaram. Uma casou, o outro já arranjou o seu emprego, só falta o mais novo, que nasceu cá, também tem muito boas notas. [Mitha, 1960]

Kamla tem 27 anos, filha mais velha de Mitha, nasceu em Moçambique e estudou em Lourenço Marques até ao 8º ano. Após a vinda para Portugal completou o 12º ano, mas não continuou os estudos porque casou aos 22 anos com um colega do liceu, da mesma casta. Tem hoje um filho de três anos e vive próximo da família de procriação, com quem mantém laços de grande proximidade e entreaajuda. Acompanhou os pais para Portugal quando tinha 14 anos, abandonando todo um mundo de vivências e pertenças, sofrendo a adaptação a uma terra que não lhe pertencia.

Quando vim para Portugal tinha 14 anos, tive de deixar todos os meus amigos lá e adaptar-me a outro sítio. Foi triste ao princípio. Nós só vínhamos de um sítio onde tudo era muito diferente. As pessoas, o falar, a maneira como nos dávamos uns com os outros. [Kamla, 1980]

Ingressou no liceu em Lisboa e prosseguiu os estudos com boas classificações. Surgiram novos amigos e novos círculos de convivência (sobretudo entre hindus provenientes de Moçambique). A sua personalidade marcou desde sempre as interacções quotidianas da família e depois dos amigos. Dotada de forte iniciativa, Kamla organizava a vida doméstica em casa dos pais, dado que a mãe se ocupava do quiosque que havia adquirido pouco depois da sua vinda. Mais tarde a mãe teve outro filho e Kamla ajudou a cuidar do irmão. Muito organizada e voluntariosa, realizava quase todas as tarefas domésticas, estatando a mãe ocupada durante a maior parte do dia. Com o passar do tempo e a família dispersa nos seus empregos, Kamla adquire proeminência no interior da casa de família.

Eu talvez seja um bocado mandona, mas habituei-me a organizar e a decidir, como sou a mais velha os meus irmãos tinham toda a confiança em mim e também os meus pais.
[Kamla, 1980]

Quando Kamla casou a família do marido tentou manter a tradição patrilocal, mas Kamla não se adaptava a viver com a sogra e as cunhadas no mesmo espaço, pelo que compraram um apartamento para o casal. Kamla sente que as relações entre as famílias tanto de procriação como de afinidade se alteraram com a vinda para Portugal. Em Moçambique o peso de uma herança colectiva que delimitava o comportamento feminino era mais marcante.

Aqui acho que apesar de mantermos as nossas tradições existe mais liberdade. Também há muito mais desunião, as pessoas não se encontram tanto como dantes, são mais egoístas...
[Kamla, 1980]

Kamla abriu em conjunto com o marido um pequeno supermercado onde participa activamente na gestão do negócio. No entanto, após o nascimento do primeiro filho preferiu fazer um pequeno interregno na sua actividade para se dedicar à maternidade.

Eu gosto da loja e gosto de gerir as coisas, mas não há nada mais importante que a educação de um filho. Para nós indianas é mesmo o principal! [Kamla, 1980]

O caso de Chetna constitui outro dos exemplos deste tipo de migração. A família de Chetna é proveniente do Gujarate, tendo o seu avô paterno migrado para Moçambique.

O meu avô, pai do meu pai veio da Índia numa caravela, ele disse que levou mais ou menos um mês, mês e meio a chegar da Índia à Ilha de Moçambique, portanto a primeira cidade que ele esteve lá foi na Ilha de Moçambique. [Chetna, 1957]

Os pais e avós de Chetna tornaram-se prósperos comerciantes, proprietários de empresas de exportação/importação, que “importavam de Portugal e da China e exportavam para a Índia e para Portugal” [Chetna, 1957].

Depois da independência de Moçambique a família ainda procurou ficar no território, mas o clima de insegurança social, a falta de professores para os filhos e os riscos económicos impulsionaram-nos a deixar o país. A opção não foi tomada de ânimo leve. Para Chetna era a terra da sua família, de uma família extensa que abrangia os parentes tanto do lado materno quanto paterno. Ali estavam raízes sentimentais, a ligação indelével a África, mais forte que à terra dos antepassados.

Quando deixei Moçambique sempre pensei que deveria ser um mau *karma* para mim. Mas foi-se passando o tempo e afinal não foi assim tão difícil como eu estava a imaginar. Venho para aqui com dois filhos menores, não sabia trabalhar. Lá tinha empregados, e portanto nunca tinha feito nada em casa, mas fui aprendendo e lá me adaptei à vida europeia. Mas às vezes penso, se calhar é dos *karmas* que nós temos que nos dão força de aceitar e resistir e até de ter mais sorte. [Chetna, 1957]

Chetna chega a Portugal com seu marido e dois filhos na década de 1980, e vai estabelecer-se como comerciante, profissão de casta e de família. Trazendo consigo um pecúlio considerável adquiriram um apartamento espaçoso num bairro elegante da cidade e investiram o capital num armazém na rua do Bem Formoso.

Através do interconhecimento e da ligação negocial de base familiar pediram dinheiro a familiares e ao banco, pagando juros a ambos. Aos poucos o negócio floresceu, tornando-se numa das famílias mais influentes da *comunidade* sediada em Lisboa. Chetna refere a sua integração como um processo de aculturação composto por fases que, à semelhança da proposta de Furnham e Bochner (1986) transitaram de uma fase de choque cultural para outra de aculturação, até à estabilidade.

Nós em Moçambique íamos à tardinha passear até à praia. Tínhamos carro. Quando viemos para cá não tínhamos, andávamos de transporte público. A nossa vida mudou quase radicalmente nessa altura. Era preciso poupar, era preciso que nos adaptássemos. Depois logo que pudemos comprámos um Renault 5 e foi uma alegria que não lhe digo nada. Podíamos

voltar outra vez a passear e a levar os meus filhos a algum sítio. Engraçado que sempre que me recordo parece que nunca tive tamanha alegria como naquela altura. [Chetna, 1957]

Migração para reunificação familiar

Kirti pertence à terceira geração nascida em Moçambique, proveniente de uma família operária com raízes em Diu. Participando do modelo educativo formalmente instituído para as raparigas da sua casta, cujo principal objectivo é o casamento, a família nunca teve interesse em proporcionar educação às suas filhas, e Kirti apenas frequentou a 1ª classe.

Em 1973 a mãe, através dos seus contactos com os familiares de Diu, arranhou o casamento a Kirti, quando esta tinha 16 anos. As núpcias foram contraídas em Diu, e de acordo com a tradição de família indivisa passou a residir conjuntamente com a família do marido, enquanto este permaneceu imigrado em Moçambique.

Os meus pais disseram-me que tinha de casar e eu era nova, muito nova. E eu só disse: “Está bem você quer assim e eu tenho de aguentar!” Eu não sabia de homens, a minha mãe nunca tinha explicado nada. Tive muito medo, não tinha experiência da vida. [Kirti, 1958]

Em 1978 o marido de Kirti, avaliando as dificuldades por que passava o país, decidiu migrar sozinho para Portugal, deixando a esposa na Índia, junto da sua família. Após algum tempo de permanência em Portugal, os seus parentes agnáticos admirados pela aparente indiferença do irmão face à esposa, e porque se queriam “ver livres” da cunhada, propuseram-lhe que a fosse buscar.

O meu marido não vivia lá comigo, só me ia visitar. Ficava lá um mês e depois voltava para Moçambique. [Kirti, 1958]

Quando Kirti chegou a Portugal, no início da década de 1980, ainda não tinha filhos, embora estivesse casada havia mais de seis anos. Sem explicação aparente abortava sempre no início de cada gravidez. Trabalhava duramente nos terrenos dos sogros, e a sua saúde ressentia-se de cada gravidez interrompida.

Lá na Índia a minha sogra tinha um terreno e tínhamos de ir lá trabalhar todos os dias e fazer o trabalho de casa. Eu não percebia nada daquilo, ia atrás dela e fazia o que ela dizia,

depois tinha de carregar coisas à cabeça para ir descarregar noutro lado. Andava sempre muito cansada. [Kirti, 1958]

Em Portugal inicia um tratamento médico mas o seu primeiro filho durou somente seis dias. Com a continuação dos cuidados médicos e a alteração do ritmo de vida, Kirti tornou-se mãe de seis filhos.

Kirti chegou a viver algum tempo em Moçambique após o casamento, mas quando os sogros adoeceram deslocou-se à Índia para tomar conta deles. Entre as idas e vindas perdeu a nacionalidade, deixando caducar o bilhete de identidade, enquanto o marido, que havia cumprido serviço militar sob a bandeira portuguesa e tinha tratado dos papéis atempadamente, permanecia português.

O meu sogro e minha sogra estavam doentes e não podiam ficar sozinhos, por isso eu fiquei lá. Então entreguei o passaporte português e fiquei indiana. Agora estou a tratar de novo do passaporte porque aqui já me disseram que tenho direito, porque o meu marido é português, os meus filhos são portugueses e portanto também tenho direito de ser. Meu pai e minha mãe também são portugueses, nós somos todos portugueses! [Kirti, 1958]

Quando Kirti chegou a Portugal não tinha casa. O marido vivia numa barraca no Areeiro, conjuntamente com outras famílias que compartilhavam um espaço exíguo. Situação bastante diferente daquela a que estava habituada na Índia, pois conquanto a habitação dos sogros não fosse muito grande, tinha condições adequadas de habitabilidade.

Depois de dois, três anos o meu marido comprou uma casa, mesmo no Areeiro, mas noutro sítio, também era barraca, mas era diferente, era maior e era muito melhor. Fiquei satisfeita, porque já tínhamos a nossa casa, já podíamos viver como queríamos. [Kirti, 1958].

Alguns anos mais tarde o programa de realojamento da Gebalis entrou em contacto com a família para recolher informações sobre o tipo de fogo de que necessitavam. Em 1999 receberam a notícia de que lhes havia sido atribuída uma casa de cinco assoalhadas em Chelas e em 2002 fizeram a mudança.

Gostamos, é uma casa solta, tem transportes perto, tem metro, tem autocarro. Muitos outros vizinhos e família ficou aqui. No prédio vive o meu primo, a minha tia e outros estão a morar também aqui. [Kirti, 1958]

A sua irmã mais nova, Radha, teve percurso quase idêntico. Quando tinha cerca de 12 anos, após concluir a 4ª classe, os pais tiraram-na escola e passou a ajudar a mãe em casa, a confeccionar cestos de verga para venda no mercado.

Casou aos 14 anos, da mesma forma que a irmã, com um homem bastante mais velho, da mesma casta. Porém Radha não parte para Diu. Os sogros viviam em Moçambique e passa a integrar a família do marido. Logo após o processo de independência os sogros partem para a Índia e Radha fica sozinha com o marido e dois filhos numa zona afastada da cidade.

Radha junta-se à família em Portugal em 1982, chegando apenas com as roupas como bagagem. Havia-se iniciado o processo de reunificação familiar. A mãe de ambas já se encontrava em Portugal e Radha sentia-se demasiado isolada em Moçambique, que vivia um pico de instabilidade social. A integração em Portugal não foi fácil, principalmente devido ao desemprego do marido. Era a mãe que supria as necessidades básicas da família com a reforma que recebia do marido, mais algum dinheiro arranjado como mulher-a-dias. Radha recorda esse período como dos momentos económicos mais difíceis da sua vida.

O meu marido não tinha trabalho. Ficava em casa, depois procurámos trabalho em todo lado, mas passado quase um ano é que conseguimos. Foi trabalhar de pedreiro nas obras. Depois a vida melhorou. Quando os filhos nasceram já andávamos bem. Eu nunca consegui trabalhar, estou à procura mas não vem nada. Se houvesse trabalho de casa eu gostava, ou limpeza. Já pus tantas vezes os papéis mas nunca saiu uma vez. Fui lá na Climex, duas vezes. As casas particulares agora não estão a pedir muito. Podia fazer limpeza, de manhã ou à tarde. Para passar a ferro só dão dois euros por hora. Ainda a semana passada perguntei para passar a ferro, mas são dois euros por hora, também é muito pouco, então vivemos com o ordenado do meu marido. [Radha, 1962]

A sua irmã Kirti ao chegar a Portugal quase havia esquecido a língua portuguesa. Ao fim de tantos anos só conseguia recordar algumas palavras e frases soltas. Empenhou-se na aprendizagem, viu televisão, ouviu rádio, falou com quem podia, esforçou-se por reaprender a língua. Escutava as pessoas em seu redor: “pronto, estava a pôr na cabeça e lembrei tudo de novo”. Hoje fala com correcção, mesmo para quem apenas frequentou a 1ª classe portuguesa:

Algumas palavras não sei e pergunto aos meus filhos: “O que quer dizer isso? Olhe, filho, não estudei”. [Kirti, 1958]

O seu esforço foi recompensado. Ensinou duas línguas aos seus filhos, que sabem ler e escrever em guzarati. Dois estão no 12º ano e pretendem continuar a estudar.

Eu concordo que para eles é importante. A gente não sabe o que é a nossa vida, onde é que vai chegar, tem que ter meios. Os outros também estão a estudar, só a mais velha é que casou e a segunda que está no Algarve a trabalhar. [Kirti, 1958]

Radha, tal como a sua irmã matricularam os filhos na escola do Areeiro, próximo do bairro onde residiam. Estes aprendiam em casa a falar a língua dos seus antepassados, e na escola socializavam-se na língua e na cultura portuguesas. O filho mais novo de Radha tão-pouco se identifica com a cultura dos pais: “Sou português e pronto. Quero lá saber da Índia!”

As duas irmãs, cujas vidas, separadas pelos casamentos precoces, se vão cruzar na diáspora, vivem hoje numa área relativamente próxima, na cidade de Lisboa, mantendo laços apertados de entreaajuda e amizade.

Ambika tem um percurso de reunificação familiar temporalmente distanciado dos casos anteriores. Reuniu-se com o marido em Portugal apenas há sete anos, vinda directamente da Índia após o casamento com um homem da sua casta, que há muito estava emigrado em França. As famílias dos cônjuges mantinham alianças matrimoniais e laços comerciais, uma vez que o pai de Ambika é ourives, tal como o seu sogro. A irmã mais velha de Ambika é casada com o irmão mais velho do marido, de forma que as famílias exultaram pela dupla aliança. Casaram na Índia, numa aldeia próxima do Surat, e Rajiv, o marido, logo partiu para a Europa, deixando a esposa em casa dos seus pais, à espera de conseguir os papéis para emigrar. Esperou sete anos.

Ambika fez uma formação em electrotecnia e com a juda da família explorava uma pequena oficina de reparação de equipamentos eléctricos, profissão ainda hoje pouco comum entre as mulheres.

Quando eu estava a trabalhar na loja as pessoas que não me conheciam ficavam espantadas: “Olha uma mulher a fazer aquilo”. Não era muito costume, mas eu gostava de arranjar aparelhos. [Ambika, 1974]

Após a vinda para Portugal Ambika nunca mais voltou a reparar equipamentos. Num meio tão diferente, cuja língua lhe era totalmente desconhecida, não sabia onde

encontrar as peças, nem como montar um negócio. Torna-se doméstica durante quase sete anos, saindo de casa apenas para acompanhar o marido às feiras onde este vende roupa. Fala português com dificuldade, porque nas feiras só têm de arrumar os produtos, ou embalá-los para entregar aos clientes. Não é preciso comunicar. Com o nascimento da filha as saídas restringiram-se ainda mais e Ambika mal conhece o bairro onde reside. Devota de Swaminarayan, cuja devoção é partilhada pela família na Índia e pela irmã que vive em França, veio a encontrar em Lisboa um núcleo de devotos bastante activos onde se procurou inserir.

Eu ao princípio ainda fui, mas depois como o meu marido não me podia levar eu não sabia como ir. Agora aprendi a andar de metro e já estou a conseguir andar na cidade. [Ambika, 1974]

Lentamente Ambika afoita-se para fora do bairro onde reside. Primeiro as reuniões dos devotos ao domingo em Chelas, depois foi preciso arranjar emprego.

O meu marido não faz dinheiro nas feiras. O negócio está muito fraco e temos uma filha para criar. Eu decidi que era preciso ir trabalhar e consegui arranjar a dias. Comprei um dicionário de português e uma gramática. Sempre que posso treino, a minha filha fala muito bem porque anda na escola e eu tento falar com outros portugueses. Acho que percebo quase tudo, tenho é dificuldade... tenho vergonha de dizer as palavras. [Ambika, 1974]

Ambika tem uma enorme tenacidade. Uma capacidade de agência que tem levado à admiração das suas vizinhas. Numa das suas deslocações a casa dos pais na Índia, frequentou um pequeno curso de estética, e decidiu pôr os conhecimentos em prática quando chegou à sua nova sociedade de acolhimento. Fazendo uso da rede de vizinhança anunciou a nova actividade. Hoje uma vizinha do mesmo prédio, amanhã a amiga da vizinha do prédio ao lado, na semana seguinte alguém a chama de outro bairro. Ambika não tem mãos a medir e desloca-se a casa de outras co-étnicas, às vezes também de portuguesas para fazer limpezas de pele, manicure, penteados, massagem facial. O seu pequeno negócio prospera e Ambika chega a auferir mais que o marido.

A cidade já não a assusta, a língua domina-se aos poucos. Mantém a sua devoção diária, os seus jejuns rígidos, mas sente-se cada vez mais integrada. A sociedade que a recebeu, da qual sentia tanta estranheza, é agora um local quase tão familiar como a sua terra natal, onde não espera regressar.

Migração de casal

Rani nasceu numa pequena localidade próxima de Rajkot, no estado do Gujarete e viveu durante toda a sua infância e parte da adolescência no seio de uma família indivisa. Casou com um homem da mesma casta, migrante em Moçambique, o qual acompanhou, indo habitar a cidade da Beira até à década de 1980. Quando em 1974 Rani foi visitar a sua família à Índia, na companhia de seu filho e de uma cunhada, deu-se a revolução em Portugal, alterando para sempre a sua vida.

Fui de barco porque não tinha possibilidade de ir de avião que era muito dinheiro. Então combinámos que eu ficava na Índia e o meu marido durante as férias ia ter connosco e depois voltávamos de avião, para ele não perder muito tempo, por causa do emprego. Mas depois deu-se o 25 de Abril e ele decidiu não sair dali porque iam ser regras novas e se a pessoa está fora podia ter problema. Voltei então sozinha. Depois da independência quando uma criança nascia era obrigada a ser moçambicana e nós não queríamos. Tínhamos um prazo de 90 dias para decidirmos a nacionalidade. Nós queríamos ficar portugueses, porque senão não tínhamos documentos... [Rani, 1949]

Entre 1975 e 1980 a vida do casal sofreu profundas alterações. Layak, o marido era chefe de pessoal numa empresa fabricante de gelo e proprietária de barcos de pesca. Os donos da empresa saíram do país logo após o 25 de Abril e a empresa foi nacionalizada. O marido de Rani estava encarregado de pagar os ordenados a cerca de 300 funcionários.

Ele levava um saco de dinheiro sempre naquela altura e a gente ouvia conversa: “Olhe aquele foi preso...”, e nem sabíamos a razão. Às vezes sem razão nenhuma. Então se houvesse alguma coisinha que eles não gostassem (...) se ele tivesse qualquer problema com um funcionário ia preso. Começámos a ter muito medo. Eles vinham revistar a casa, não sei se era por armas ou outra coisa. Em casa de minha vizinha vieram ver e viram ouro em casa, gostaram e levaram. E acontecia assim para várias pessoas. Devido ao trabalho de meu marido eu sempre ficava muito assustada. [Rani, 1949]

A falta de professores em Moçambique motivou a família para enviar o seu filho Jaul para estudar na Índia, permanecendo junto da família de Layak durante alguns anos.

O meu filho ficava muito chateado e dizia: “Olhe mãe, não vou para a escola amanhã que é só cantar e dançar, cantar e dançar e eu não gosto”. Porque ele queria mesmo

estudar e eu então disse: “Oh filho, quer ir para a Índia?” E ele foi. Ficou com minha sogra durante dois anos mas depois eu perdi a vontade de estar sem o meu filho e então decidimos vir para cá. Viemos aqui no final de Julho de 80, senão em Novembro acabava o passaporte dele e antes de acabar viemos durante o período de férias que existe na Índia, no Diwali. Alugámos uma casa no Areeiro e matriculei lá o meu filho na escola. Ele veio da Índia sozinho e já não sabia falar nada. À saída do aeroporto perguntaram: “O Jaul está bom?” Mas ele não respondeu porque não percebia, mas depois falámos com a professora dele para ter explicação e para não perder ano. Porque quando foi para a Índia perdeu o ano, porque lá estudava em inglês. Mas eu ensinei-lhe o que podia e em seis meses ele conseguiu e não chumbou o ano. [Rani, 1949]

Em 1980 Rani e o marido Layak decidem migrar para Portugal, devido ao crescente clima de violência e insegurança que Moçambique atravessava. Contudo a vinda para Portugal não foi feita sem sofrimento e dor. De uma vida passada sem dificuldades e com alguma abastança, Rani viu-se subitamente sem um colchão para dormir. Durante alguns meses ficaram a viver no Porto, onde então se formava uma pequena *comunidade* hindu, mas o clima não agradou ao casal que decidiu trocar a cidade invicta pela capital. Finalmente, em Lisboa conseguem alugar uma loja num bairro elegante da cidade, onde vão trabalhar e viver durante mais de 15 anos.

Aqui no princípio sofremos muito. Não passava um dia sem choro. Porque lá tínhamos mordomia. Tinha três empregados em casa. Lá em casa do meu pai também tínhamos empregado e nunca tinha trabalhado. Tínhamos sempre muitas visitas. Mesmo lá em Moçambique estávamos sozinhos, não tínhamos familiares, mas aqui foi pior. No princípio custou, mas depois como estava a trabalhar, abrimos a retrosaria e sempre conversávamos com muita gente... Mas ao princípio sofri muito! Vivíamos na parte de trás da loja e não tínhamos nada, nem cama para dormir. Depois fomos-nos habituando e a loja começou a dar. Agora o prédio está muito velho e o senhorio não quer fazer obras. Nós até pensamos em comprar mas ele está a pedir muito dinheiro. Ficaremos ali até o meu marido se reformar. [Rani, 1949]

A aquisição do negócio veio a contribuir para o estabelecimento de ligações de amizade, através do contacto com os clientes, que contribuíram para a integração económica e social do casal.

O primeiro ano é que foi difícil, mas depois de começar a trabalhar pronto. Naquela altura o negócio estava bom. O meu marido todo o dia fazia cinco contos e não tivemos dívida com ninguém, nem ajuda de ninguém. O meu marido era assim: se tem gasta se não tem não vai pedir emprestado. [Rani, 1949]

Aos poucos Rani vai deixando de estar na loja, em completo declínio e espera apenas que Layak se reforme para verem as suas portas definitivamente encerradas.

A loja já não dá praticamente nada. Dantes tínhamos tantos clientes que até faziam fila logo a seguir ao almoço. Alguns batiam à porta enquanto estávamos a almoçar. Agora faço arranjos de roupa. Pus um papel lá na loja e sempre tenho muito trabalho. Eu nunca estudei aqui e portanto não posso fazer outra coisa. Limpeza isso também nunca fiz, de resto que vou fazer? [Rani, 1949]

Rani não sabe estar parada. Foi sempre uma mulher de grande actividade, inventando sempre novas tarefas. Passa as tardes a costurar em casa, reservando um dia por semana para entregar as roupas aos clientes no centro da cidade. Porém o ciclo está prestes a terminar e Rani sabe disso. As suas clientes assíduas envelheceram, deixaram de trabalhar, algumas já faleceram, os fornecedores também desapareceram, mudaram de ramo, outros fecharam o negócio.

As pessoas hoje compram tudo feito e a loja quase não vende. Depois aquilo também já está tudo degradado, sinto que foi um momento da nossa vida que passou. O que é preciso é a gente se adaptar a uma nova vida. [Rani, 1949]

Pouco tempo depois ofereceram a Rani e Layak uma pequena indemnização, a qual aceitaram prontamente porque a situação não tinha qualquer retorno. Revenderam o restante material da loja e retiraram-se para sua casa, cheios de novos projectos. Pensaram tentar a sorte em Inglaterra, mas as dificuldades levaram-nos a regressar. Rani continua a fazer arranjos de roupa, alguma comida para fora e toma conta do neto.

Migração para constituição de família

Padma nasceu em Jamnagar, onde seu pai é dono de uma pequena empresa de construção. Frequentou em curso técnico em Amhedabad e casou na Índia com o filho de Rani, residindo em Portugal há oito anos. Não obstante a dificuldade de se exprimir

em português com clareza, pois tem apenas um ano de aprendizagem da língua na escola da “Comunidade Hindu”, evita deliberadamente expressar as suas opiniões em frente da sogra. Apesar do nível educacional atingido, tem poucas hipóteses de exercer em Portugal. A sua migração é produto de um casamento arranjado pelas famílias da mesma casta e Padma nunca havia estado num país europeu, tão-pouco saíra da Índia. Apesar de socializada para deixar o local de nascimento após o casamento, não pôde deixar de sofrer o receio do desconhecido.

A princípio tive medo. Eu não sabia nada o que era Portugal, só tinha visto fotografia da casa, tinha muito medo, não conseguia imaginar nada [novo silêncio] custa-me explicar ... achei tudo muito vazio. As ruas estavam muito vazias, lá há sempre tanta gente. Mas eu não tinha ideia nenhuma, nunca tinha saído do país. Nos primeiros tempos não gostei nada de viver cá. Era difícil para mim, não conhecia ninguém, não falava com ninguém. Mas depois habituei-me e hoje tenho amigas. [Padma, 1978]

A família do marido procurou enquadrar Padma na sua nova condição de mulher casada. A sogra moldou-lhe os hábitos de acordo com as normas impostas na casa, ensinando-a a cozinhar ao seu jeito e ao gosto do filho. Padma gostava muito de arranjar emprego, de falar melhor português, mas as oportunidades não surgiram durante muitos meses e a família do marido também não a queria quer em “qualquer lugar”.

Viver em Portugal tem sido para Padma ficar em casa e ocupar o lugar da sogra nas lides domésticas. Pouco tem saído e quando o faz é para levar o filho ao infantário, ali mesmo ao fundo da rua, ou ir às compras com o marido. Ocasionalmente passeiam, e mais raramente ainda encontra-se com mulheres da sua idade, quando é preciso preparar algum evento na associação onde a sogra tem uma prestação assídua. A cidade é um labirinto desconhecido onde Padma começa a aventurar-se. Há muito pouco tempo obteve emprego num centro comercial distante do seu bairro, num regime que envolve horário noturno. Melhorou o português e tornou-se uma outra mulher. Integrou-se no quotidiano de uma sociedade que outrora era apenas “dos outros”. Continua a gostar de ir à Índia, de permanecer com a sua família de procriação, agora tão distante. No entanto, o tempo, as novas amizades, o esforço adaptativo levam-na a comentar: “A Índia? Gosto de ir mas agora é só de visita!”. [Padma, 1978]

Migração para formação profissional

Urmila migrou sozinha para Portugal e apresenta um percurso diferente das restantes mulheres entrevistadas. Proveniente uma família extensa que coabitava junta, composta pelos avós, pais, tios e cinco rapazes e sete raparigas entre irmãos e primos, pertence à terceira geração a nascer em Moçambique.

Os avós tanto maternos como paternos eram oriundos da região do Surat, de uma casta de artesãos. O avô paterno migrou para Moçambique, vindo a exercer a sua profissão de casta, indo mais tarde buscar a sua esposa à Índia, como é o costume, aliás seguido pelos tios e pai de Urmila.

Urmila, seus irmãos e primos frequentaram a escola da “Comunidade Hindu” na Beira e a escola portuguesa, para não perderem o conhecimento da língua materna. Mais tarde, pede ao pai para continuar os estudos, pois gostava de seguir uma carreira profissional. Frequentar estudos superiores para uma mulher hindu não era habitual e o pai cedeu a contragosto, graças à intervenção da mãe. Entretanto, quando Urmila se encontrava no penúltimo ano do curso, eclode a revolução.

Estava a estudar em Lourenço Marques quando foi decretado que todos os profissionais só tinham direito ao diploma se trabalhassem gratuitamente durante algum tempo para o estado. Estava no 5º ano e decidi vir-me embora e completar o curso em Portugal. [Urmila, 1952]

Quando chegou a Portugal, em 1976, pediu ajuda ao IARN e não teve dificuldades em encontrar uma casa. Pouco depois o namorado (entretanto já marido) era repatriado e juntava-se a Urmila. Quando terminou o curso teve de trabalhar em vários locais do país até conseguir uma estabilidade. Circunstância que a levou a ficar sozinha durante alguns anos com um filho que entretanto nascera. As constantes mudanças de residência para prosseguir a carreira profissional condicionaram o número de filhos e Urmila optou por ter apenas uma criança.

A minha vida profissional levou a que eu tivesse outra visão, se calhar mais ocidentalizada. Não fui bem aceite por os meus pais porque devia ter casado com um doutor, e porque os meus pais e os pais dele eram muito amigos, mas não nos devíamos casar para respeitar a regra das castas. [Urmila, 1952]

Embora educada segundo o modelo social hindu, rebela-se contra a imposição de uma tradição cristalizada, que contrafaz os afectos e os comportamentos. O corte

temporário com os modelos culturais hindus e o contacto permanente com a sociedade portuguesa levou-a a socializar o seu filho segundo moldes europeus.

Não tinha com quem o deixar, teve de ir para o infantário. Eu também não tinha muito tempo para lhe explicar regras e hábitos da minha religião, só mais tarde quando os meus pais chegaram começou a ter mais contacto com o hinduísmo. Ele percebe mas não fala a nossa língua. [Urmila, 1952]

Urmila assimilou, pelo menos parcialmente, a cultura portuguesa, e reprodu-la na educação do filho. Mas Hemal, actualmente com 20 anos, após tomar contacto com a cultura e as tradições da sua família de procriação apresenta sentimentos contraditórios. Sente-se dividido quanto às suas futuras opções, em especial quanto ao casamento. Casar com uma mulher portuguesa ou indiana? Seguir os modelos culturais da sua ancestralidade ou permanecer naqueles em que foi socializado?

A identidade de Hemal actualiza-se e transforma-se face ao contacto continuado com os restantes membros da sua família. Hoje Hemal sente não apenas mera curiosidade em compreender a cultura e religião dos seus pais e avós, como procura, no esforço de revivalismo identitário, ingressar no *modus vivendi* hindu. Também Urmila efectuou um regresso às origens após tantos anos de afastamento. Uma reconversão ao hinduísmo mais ortodoxo fá-la tomar parte activa num movimento religioso com um número crescente de praticantes em Portugal. Reconciliação e procura de uma identidade, afinal múltipla, que Urmila necessita de harmonizar.

Os cinco exemplos de migração feminina apresentados através das vozes das intervenientes constituem na prática exemplos paradigmáticos de tantos casos de mulheres hindus migrantes, em circunstâncias idênticas. São percursos que se pautam pela dupla migração, na sua maioria, e pela crise de aculturação e integração, vivência experimentada pelos migrantes que mudam de um meio social para outro. No início de um ciclo verifica-se (não apenas nos casos exemplares apresentados, mas com todas as entrevistadas de primeira geração em Portugal) uma reacção oposta ao fim de alguns anos, no período de estabilidade. Um “choque cultural inverso”, para usar a expressão de Furnham e Bochner (1986), quando visitam a Índia. Nenhuma mulher sente consternação pela Índia dos seus antepassados, nem pretende ali viver. De Moçambique, local de origem da maioria, existem sentimentos de nostalgia, recordações de um tempo

que tendem a considerar como mítico, ideal, único, mas para sempre perdido. A sua capacidade adaptativa leva-as à necessidade de integração na sociedade envolvente, que realizam mediante a protecção da sua cultura colectivista, importando informação da fonte cultural e readaptando o seu quotidiano, apartando-se contudo, dos portugueses, como fizeram em Moçambique. São as gerações nascidas em Portugal que começam a quebrar essa fronteira entre “nós” hindus e “os outros” portugueses. Porque também são essas gerações que questionam a tradição inquestionada, que possuem melhor nível educacional, maiores ambições, e realizam comparações entre a realidade social das suas mães e a que observam no quotidiano do país em que nasceram.

PARTE III

MARGENS

9. A MATRIZ SOCIOCULTURAL FEMININA NO HINDUÍSMO

9.1. O *dharma* feminino

A sociedade hindu, desde os tempos védicos, assenta em linhagens patrilineares, e a história da Índia encontra-se repleta de ambiguidades quanto à posição da mulher na sociedade. Efectivamente, o nascimento de uma rapariga nunca constituiu motivo de grande regozijo, existindo mesmo no *Atharvaveda* hinos e preces específicas destinados a assegurar o nascimento de um filho, que as mulheres entoavam quando ficavam grávidas: “Oh marido protege o filho que vai nascer. Não permitas que seja uma rapariga” (Atv. III, 23; VI, 2).

No entanto, as raparigas provenientes dos meios sociais mais elevados podiam ser iniciadas nos estudos védicos, bem como protagonizar os sacrifícios aos deuses. De uma maneira geral, a mulher desse período gozava de alguma independência económica e capacidade de decisão, embora não lhe fosse permitido entrar nas *sabhas*, lugar público onde eram decididos os assuntos políticos, mas também onde os homens se entretinham a beber, a jogar e a confraternizar (Altekar, 1991; Ahuja, 1993; Ghosh, 1989).

É contudo durante o período védico que se vai acentuar de modo visível a dualidade no sistema de regras sociais. Reservam-se à mulher amplos recursos nos domínios religioso e social, principalmente nas instituições que operam ao nível doméstico, mas limitam-se-lhe os domínios económico, político e jurídico, ou seja, as instituições que determinam o exercício do poder social e o funcionamento da sociedade no domínio público.

Neste período emergem duas escolas de pensamento que se debruçam sobre o estatuto feminino: a escola protagonizada por Yagnavalkya, que defendia a igualdade de direitos entre os géneros, na qual a mulher surge como o centro da vida doméstica, entidade complementar e de extrema centralidade na vida social; e a escola que reflecte a crescente bramanização da sociedade, e que apresenta uma perspectiva limitadora da mulher.

Ambas as escolas procuraram legitimar as suas afirmações nos textos sagrados do hinduísmo, que de modo curioso se contrariam. Os códigos de leis, como as *dharmasastras* (textos jurídicos),⁴⁵ mas também os quatro vedas (Rigveda, Atharvaveda, Yajurveda e Samaveda) e os textos purânicos, principalmente os épicos Mahabharat (Bhagavad-gita) e Ramayana, contêm indicações disseminadas acerca do estatuto

⁴⁵ As *dharmasastras* proferem o modelo normativo idealizado para o ciclo de vida de um hindu.

feminino, mas em nenhum deles existe uma visão coerente acerca da mulher. Encontramos o elogio da fidelidade da esposa:⁴⁶

As mulheres que se unem a seus maridos com o desejo de ter filhos, que são inteiramente felizes, dignas de respeito, e que fazem a honra das suas casas, são verdadeiramente sem diferença alguma das deusas da fortuna. (Manu, L. 9, Est. 26)

Da complementaridade desta perante o marido:

Só é homem perfeito aquele que se compõe de três pessoas reunidas, a saber: a sua mulher, ele e seu filho, e os brâmanes estabelecem esta máxima: marido e mulher são uma só pessoa. (Manu, L. 9, Est. 459)

Da sua importância como pilar da vida doméstica:

Feliz tu és [como esposa] no futuro, prospera com o teu filho ao lado [em casa]; sê vigilante na orientação do trabalho doméstico nesta casa. Próxima na unidade do casamento com este homem, teu marido. Devas tu assim viver todo o tempo em estreita unidade. (Rv., L. 10; Hn. 85: 27)

Mas também a sua total subordinação perante a figura masculina:

De dia e de noite devem as mulheres serem mantidas num estado de dependência dos seus protectores; e mesmo quando elas tiverem excessiva propensão para os prazeres, aliás, inocentes e legítimos, devem ser submetidas por aqueles de quem elas dependem na sua obediência. (Manu, L. 9, Est. 2)

*Yagnavalkya*⁴⁷ reflecte uma visão bastante positiva da figura feminina, referindo-se à mulher como

(...) a incorporação de todas as virtudes divinas na terra. Algumas são as suas melhores guardiãs. Gandharva deu-lhes a doçura do discurso e o fogo mostrou-lhes todo o seu brilho tornando-as mais atractivas (Ahuja, 1993).

Mas, à medida que a veneração dos antepassados agnáticos adquire importância, solidificando as estruturas patriarcais, somente os rapazes são elegíveis para cultuar,

⁴⁶ O que pode ser explicado pelas distintas fases históricas em que esses textos sagrados foram redigidos e compilados.

⁴⁷ A *Yagnavalkya smriti* foi constituída durante o período Gupta, por volta dos anos 320 a 500 a.C.

transformando completamente a posição da mulher na sociedade. No início da era cristã (durante o período paurânico), a ascendência do bramismo condicionou toda a sociedade, pautando-se pela austeridade e restrição imposta pela estruturação do sistema de castas. As mulheres são enclausuradas no lar, sendo-lhes retirado o direito à educação, à escolha de cônjuge, à constituição de família (que passa a ser obrigatoriamente de tipo indivisa) e, por fim, à liberdade individual, como retrata a *smriti* de Manu:

Encerrada em casa, debaixo da guarda de homens fiéis e dedicados, não podem reputar-se em segurança; somente se podem considerar seguras quando elas voluntariamente se guardam a si próprias. (Manu, L. 9, Est. 12).

Deixando de ser um ente autónomo, a mulher torna-se uma espécie de objecto cuja importância se restringe à troca matrimonial e à integridade e perpetuação da linhagem masculina:

Uma mulher está debaixo da protecção de seu pai na infância, de seu marido na juventude, de seus filhos na velhice. Nunca se deve conduzir pela sua fantasia. (Manu, L. 9, Est. 3)

A progressiva mas segura ascendência bramânica perpetuou um sistema normativo assente na ideologia do *dharma*. Este modelo sociocósmico conceptualizou uma sociedade assente em ideais bicolores da figura do rei (poder material) e do brâmane (poder espiritual), formando um conjunto rigidamente estruturado de regras, prescrições, obrigações e princípios morais, legitimados por uma tradição arquitectada pela elite social.

A religião bramânica estabeleceu-se como religião de estado, com influência directa no âmbito social e político, assentando em alguns princípios inquestionáveis, tais como a reencarnação (*samarra*), intimamente associada à doutrina do *karma*, e ao correcto cumprimento do *dharma*, cuja prática se divide em subconjuntos de prescrições consoante a *varna* e o sexo.

O conceito de *dharma* encontra-se em associação com a ideia de pureza ritual. A dualidade pureza/poluição tornou-se princípio organizador do espaço e das relações sociais na sociedade indiana, “um princípio reconhecido no *Dharmasastras*, que vê a etnicidade social como a manutenção da ordem e dos limites entre grupos e géneros, governados por graus de pureza e de impureza” (Flood, 2000: 57).

A visão hierárquica da sociedade indiana preconizou um *dharma* diferente para cada grupo humano e para cada sexo. O *dharma* individual (*svadharmas*) é a função social que

cada indivíduo ocupa na sociedade, e nesse sentido cada *varna* e cada sexo têm uma função social que se encontra expressa nos textos legais, como na *Manusmriti* ou leis de Manu.⁴⁸

Nestes textos, as mulheres são comparadas aos sudras (Weber, 1958; Biardeu, 1981), e portanto não podem fazer parte de algumas cerimónias, como a *upanayana*, ou seja, o rito de iniciação para os duas vezes nascidos, que confirma a pertença do indivíduo como membro do seu grupo de status. A mulher não tem acesso ao conhecimento da revelação, nem pode protagonizar actividade religiosa e ritual autonomamente, estando sempre associada aos ritos executados pelos seus maridos, pais ou irmãos. Também não tem destino próprio após a morte (é reunida ao do marido) e não tem capacidade para aceder á libertação. Renascer como mulher, mesmo que numa família brâmane, é acima de tudo um acto de expiação, como nos revela a *Manusmriti*:

Não existe ritual védico algum acompanhado de preces para as mulheres, assim o prescreve a lei. Privadas do conhecimento das leis e das preces expiatórias, as mulheres que se desviam do cumprimento dos seus deveres são a própria falsidade (...) (Manu, L. 9, Est. 18).

A socialização feminina impõe de forma categórica a obediência ao *dharma*, sendo este um imperativo absoluto que não se pode confundir com vontade divina, nem consciência individual. O *dharma* é sobretudo uma forma de controlo societário, tendente à coesão dos grupos sociais, de molde a manter uma determinada ordem social (ideal). O *dharma* feminino expresso nos livros sagrados implica também uma dedicação ao *artha*⁴⁹ e ao *kama*⁵⁰ como totalidade das necessidades importantes do homem. O *kama* surge (nos textos antigos) como o *svadharma* feminino. Nenhuma mulher encontrará o seu lugar na sociedade sem assumir plenamente o seu papel de companheira sexual. Nesse domínio são consideradas complementares dos seus companheiros. O *dharma* de um afecta o *dharma* do outro. Se todo o homem hindu tem por obrigação moral e religiosa cumprir o seu *dharma*, o da mulher consiste em exprimir o seu serviço ao esposo, como a um deus, a quem deve corresponder em termos amorosos.⁵¹

⁴⁸ A *Manusmriti* ou *Manavadharmasrastra* terá sido composta entre o II século a.C. e o III século d.C.

⁴⁹ O *artha* compreende os interesses materiais, a riqueza e o sucesso nos empreendimentos.

⁵⁰ O *kama* compreende a sensação, os prazeres dos sentidos. As mulheres devem aprender a agradar aos maridos e tornarem-se peritas na arte de satisfazer os sentidos do seu marido ou do amante. O uso de flores, de unguentos perfumados, de música e dança, de canto, arte culinária e costura são um conjunto de artifícios que a mulher deve aprender para colocar ao serviço do amor.

⁵¹ O termo *dharma* não tem equivalente nas línguas ocidentais, porque na realidade não representa nem moral, nem direito, nem valores como bem ou justiça, nem tão-pouco a lei. Mas é também uma sùmula de tudo isso. É

Ainda hoje se aceita que o *dharma* actual deriva de um *dharma* pretérito, e nesse sentido a ideia de *karma* vem designar a influência dos actos cometidos pelo indivíduo na presente vida. Isto é, se existe pouca sorte no *artha* ou no *kama*,⁵² se existe um mau *karma*, tal deriva da inobservância do *dharma* numa vida passada.

Depois das invasões muçulmanas, durante o período medieval e até meados do século XVIII, quando as forças britânicas ocuparam o território, a Índia foi palco de grandes migrações regionais. Estas movimentações vão provocar a demolição das primevas instituições sociais, fomentando a ortodoxia e o fundamentalismo religioso que recaiu principalmente sobre as mulheres. A posição da mulher degrada-se bastante com o advento do islamismo e surgem práticas de infanticídio, uso de *pardah*, casamento infantil e prática de *sati* entre as viúvas de casta elevada.

As mulheres passam a ser guardadas no espaço doméstico, protegidas de olhares conspícuos e a garantia da pureza e virgindade feminina torna-se um problema tão premente que a solução consistiu em casá-las o mais cedo possível. Arranjar noivo para uma filha, no meio de um grupo de casta que se tornava cada vez mais restritivo, convertia-se numa tarefa bastante difícil. Como a troca matrimonial era, sobretudo para os grupos hierarquicamente mais elevados, acompanhada de dote, estendo-se posteriormente o costume entre as castas mais baixas, o nascimento de raparigas não constituía um bom augúrio.

A vida social feminina confinou-se gradualmente ao mundo doméstico, de semiclausura, cujas funções primordiais são a dedicação ao marido e às lides domésticas, a educação dos filhos e a vida religiosa.

O papel feminino na vida doméstica passa a ser equiparado no plano ideal às deusas principais do panteão. A mulher esposa é o símbolo da paz, harmonia e prosperidade no lar, e desse modo é comparada a Lakshmi, deusa da fortuna e da prosperidade. No seu papel de mãe e educadora a mulher reflecte sabedoria, sendo igualada a Saraswati, deusa da sabedoria. Na forma como conduz as actividades e a vida do lar é a figura simbólica de

a ordem sociocósmica, a ordem hierárquica que permite o bom e regular funcionamento da sociedade, a manutenção harmoniosa dos três mundos ou *trailoca*: terra, céu e espaço intermédio (semelhante à região infernal). O *dharma* de cada varna, revelado aos brâmanes, é aquilo que assegura a continuidade do mundo empírico. Se um indivíduo não cumpre o seu *dharma* surgirão calamidades para si e para a sua linhagem (uma vez que se trata de sociedades colectivistas), e se a desonra se instalar na sua *trailoca* toda a vida da sua linhagem se desorganiza.

⁵² De acordo com a ortodoxia bramânica, a estrutura teórica dos Vedas pode ser definida em dois grandes pólos antes da obtenção da libertação ou *moksha*. *Moksha* só diz respeito a quem sai da sociedade, enquanto *artha* e *kama* são os motores do homem encarnado. *Artha* são todas as funções e acções que dizem respeito aos interesses materiais — a riqueza, o sucesso nos empreendimentos —, enquanto que *kama* diz respeito ao desenvolvimento dos prazeres sensuais.

Parvati, senhora do poder físico e mental. As três deusas são os complementos femininos de Vishnu Bhrama e Shiva. A força criativa, motor primordial do movimento reprodutor é Sakti, a grande mãe de todos os deuses.

No século XV, em pleno período muçulmano, surge um movimento religioso (*bakti*) liderado por homens santos (*bhaktas*), que vai atenuar ligeiramente a pressão social sobre as mulheres. Estes sábios defendem a agência feminina no ritual religioso. A liberdade devocional proporcionou liberdade social (embora dentro de limites muito estreitos), possibilitando a saída das mulheres da circunscrição doméstica, encorajando a sua educação através da leitura dos livros sagrados e da prática da oração. Nesse período, e com repercussões até aos nossos dias, as raparigas que tivessem uma educação formal, à semelhança dos homens, tornavam-se portadoras de um terrível estigma: atraíam sobre si a viuvez, e conseqüentemente a sua desgraça. A literacia feminina era considerada desnecessária, apropriada às cortesãs e dançarinas, mas totalmente inadequada para mulheres virtuosas.

Bocarro refere em 1925 que um dos progressos mais importantes para as mulheres indianas era o acesso à educação, porque o espírito bramânico e islâmico se opunham à educação feminina, considerando-a desnecessária, perigosa e não ortodoxa. “O sistema social do país atribui-lhe um lugar muito definitivo, restringindo o círculo onde pode mover-se sem transgressões e com os requisitos exigidos pela religião e costumes” (Bocarro, 1925: 96).

Por outro lado, nascer mulher significava sofrer algum tipo de negligência por parte da família. As atenções domésticas dirigiam-se para os rapazes. Eram privilegiados na alimentação e nos cuidados básicos de saúde. Se a família fosse de poucos recursos, a alimentação das filhas consistiria nos restos das refeições.

Semelhantes crenças e atitudes, associadas ao baixíssimo estatuto feminino, levaram a que no início do século XIX poucas mulheres soubessem ler e escrever (Altekar, 1991; Prabhu, 2004), embora não fossem propriamente incultas.

A prática da transmissão oral de conhecimentos religiosos, filosóficos e culturais era comumente feita através de um professor de religião (*puranika*) em cada aldeia, e permitia que as mulheres mais velhas obtivessem informações com tanta precisão como os homens letrados. Com o passar do tempo, e assentando nesta forma de transmissão de conhecimentos, as mulheres tornam-se “as melhores e mais fiéis guardiãs das tradições antigas e da cultura (...)” (Altekar, 1991: 25).

A prática religiosa intensa torna-se uma estratégia adoptada pelas mulheres durante os séculos seguintes (até aos nossos dias) como forma de obtenção de estatuto e poder no seu círculo social, vindo a refinar e a adaptar ao hinduísmo popular cerimónias e ritos que mais tarde vão protagonizar na diáspora.

9.2. A importância da aliança matrimonial para a mulher hindu

A tradição hindu estipula que o principal objectivo do casamento consiste no dever religioso (*dharma*), na progenitura (*praja*) e, por fim, no amor conjugal (*rati*). Nesse sentido, o casamento é um instrumento para a obtenção das mais elevadas aspirações da vida de um hindu. Trata-se de um sacramento (*samskara*) da mais elevada importância, porque apenas o homem casado pode desempenhar correctamente os ritos religiosos, uma vez que na sua maioria estes devem ser executados pelo casal, perante o fogo sagrado (*agni*).

Mas enquanto os homens realizam vários sacramentos ao longo da sua vida, a mulher consagra-se num único, aquele que verdadeiramente lhe confere estatuto social. Forma de complementaridade orgânica e mística, a união obtida pelo casamento é considerada indissolúvel e irrevogável.

Numa sociedade colectivista como a indiana, o casamento é para ambos os sexos uma obrigação social, e o divórcio uma situação impossível para o ideal de renúncia imposto pelo idealismo bramânico. O casamento tem igualmente como objectivo a perpetuação da linhagem masculina. O nascimento de um filho assegura a continuidade da família patrilinear (*kula*) e a sucessão da propriedade, uma vez que as filhas uma vez casadas passam para o *gotra* (clã) do marido. A continuidade da linhagem (*kula*) implica a preservação dos costumes e dos hábitos culturais da família, que serão transmitidos pela mãe, afinal uma estranha que deve aprender com a sua sogra, também ela outra estranha no seio da família agnática do marido.⁵³

53 O casamento hindu implica o estabelecimento de alianças entre duas famílias, cujo processo envolve diversas proibições e restrições. As principais são exogâmicas. No hinduísmo o indivíduo deve casar fora do seu *gotra* e não pode casar com alguém que seja seu *sapinda* (parente em linha directa, tanto do lado matrilinear quanto patrilinear). O conceito de *gotra* foi debatido ao longo da história do hinduísmo, tendo significado a pertença a um clã, podendo não existir verdadeiros laços de consanguinidade mas apenas um nome clânico cujas raízes remontam a um antepassado ilustre, por exemplo um Rishi. Porém alguns nomes de *gotra* são designações territoriais, profissionais, incluindo alcunhas (Altekar, 1991; Basu, 2004). Durante o governo de Kautilya (ministro do imperador Chandragupta Maurya, cerca de 323 a.C.), as suas leis permitiam o casamento das jovens viúvas e inclusive o divórcio, mas a contradição é patente quando refere que as mulheres devem acima de tudo obedecer aos seus maridos, estando dependentes da sua permissão para qualquer rito

Durante o período védico não parece existir qualquer evidência de casamento infantil (Altekar, 1991; Ahuja, 1993). As heroínas dos épicos *Mahabaratha* e *Ramayana* (Draupadi, Kunti, Sita) contraem núpcias por volta dos 16 anos. No entanto, entre o período que medeia os 400 a.C. e os 100 d.C, os *dharmasutras* sofrem importantes alterações, quando os seus compiladores (como Kautilya) vão prescrever o casamento logo após a puberdade.

Semelhante medida ocorre em simultâneo com o súbito florescimento do budismo e do jainismo por toda Índia, levando inúmeras jovens a abraçar a vida monástica, sem o consentimento das famílias. Como medida preventiva, o casamento torna-se um acto obrigatório para as raparigas. Entre 500 a.C. e 1000 d.C. os legisladores concluíram que as jovens alcançavam a puberdade por volta dos dez anos de idade, e por isso o casamento deveria ocorrer antes desse momento (Chandra, 2004).

Fazendo um paralelismo com o *upanayana*, restrito apenas aos rapazes, o casamento tornou-se a cerimónia correspondente para as raparigas. Uma jovem de oito anos era considerada *gauri* e estava na idade ideal para contrair núpcias. O costume dos casamentos na pré-puberdade enraizou-se na sociedade ao ponto de durante os séculos XVII e XVIII a percentagem de meninas viúvas ser bastante elevada, muitas vezes com idades entre os cinco a dez anos, sendo obrigadas a permanecer nesse estado até ao final das suas vidas. Em consequência, o nascimento de uma rapariga era um acontecimento muito pouco ditoso, quando não de tristeza. A lei britânica tentou terminar com o infanticídio feminino, mas ainda hoje sucede nalgumas aldeias do interior, sobretudo entre castas de brâmanes.⁵⁴ A prática não foi seguida em todas as castas, pelo menos no início. Entre os *khsatrias*, o costume não tolerava a ideia de meninas viúvas e as raparigas casavam em idades consideradas aceitáveis.

A vontade de emulação social que acompanhou as práticas bramânicas que se espalharam gradualmente por todas os estratos sociais, aliada à implementação do rígido sistema de castas, subdivididas em dezenas de subcastas, cujas regras endogâmicas

religioso individual, como o *vrat* e outros jejuns religiosos. A mulher deve ser a serva atenta do seu marido, como refere Basu: “Uma mulher é menos piedosa por fazer donativos, manter jejuns ou visitar locais santos que por lavar os pés de seu marido” (Basu, 2004: 33).

⁵⁴ Max Weber refere, a propósito da condição feminina na Índia, nos finais do século XIX: “(...) na Índia o infanticídio feminino foi institucionalizado precisamente pelas castas mais elevadas. Esse facto ocorreu especialmente entre os Rajputs (...) em 1869, em 22 aldeias de Raptunana só existiam 23 raparigas e 284 rapazes (...) nalgumas áreas de Raptup não existia uma só rapariga com mais de um ano de idade, numa população com mais de 10.000 pessoas. (1958: 40)

reforçavam os casamentos infantis, impediam que as jovens pudessem expressar a sua opinião e formular os seus desejos.

Embora com alterações decorrentes, sobretudo, da legislação promulgada a partir dos finais do século XIX, os casamentos em idades muito jovens continuaram a ocorrer até aos nossos dias, entre elementos da população rural de castas mais baixas.

O caso de Devika é exemplar desta prática. Prometida desde os 10 anos, casou com 14, à semelhança de outras jovens nascidas em Moçambique de famílias provenientes de Diu. Casamento arranjado entre famílias que se conheciam e acima de tudo pertenciam ao mesmo *jati*, Devika estudou apenas até à 2ª classe, o suficiente para saber ler e escrever. Sem mais preparação, ingressa numa família desconhecida, unindo-se a um homem 16 anos mais velho.

O meu marido quando casou comigo tinha outra mulher. Nunca me escondeu. Ele disse-me logo: “eu casei por causa da minha mãe. Ela obrigou-me a casar porque queria uma nora para ajudar em casa”. [Devika, 1964]

A pouca idade de Devika e a sua total falta de mobilidade económica e social tornaram-na numa espécie de prisioneira no novo lar. Situação paradigmática de tantas mulheres, que ocorre pela Índia e entre populações migrantes, numa versão cruel e realista do casamento hindu em determinados estratos da população. Devika relata uma fracção dessa vivência enquanto jovem casada:

Na nossa raça a sogra mandava fazer tudo. Agora as raparigas nem sempre aceitam. Há muita mudança, mas eu sofri muito com a minha sogra. Era má, não me deixava ir a casa dos meus pais. Eles podiam ir visitar-me mas eu não podia sair. Guardava as chaves da despensa e eu não podia comer nada sem a sua autorização. Quando casei não me deixava servir à mesa o meu marido. O meu marido vinha tarde e ela é que preparava o almoço. Pão, bebidas, tudo isso deixava na despensa e só tirava quando o meu marido vinha e depois tornava a guardar. Passei muita fome. Eu praticamente vivia no quintal, onde fazíamos as farinhas, os trabalhos de fora, porque a minha sogra moía farinha para fazer dinheiro. Quando para ali fui passei eu a fazer esse trabalho. [Devika, 1964]

O brâmanes, ao transformarem-se num grupo endogâmico, impuseram um controlo efectivo sobre os seus membros através da lógica bipolarizada de pureza versus impureza, estendendo-se a todos os níveis da vida social. Sendo esta casta o grupo de

estatuto mais elevado na sociedade, as suas medidas tiveram consequências para o resto da população, ou seja, “(...) quando os brâmanes tornaram o seu grupo endogâmico, outras castas vieram a segui-los, e no decurso do tempo os casamentos intercasta, até os de tipo *anuloma*, permitidos pelas *smritis*, desaparecem da sociedade. (Altekar, 1991: 78). A escolha do cônjuge para a filha e vice-versa tornou-se um espartilho ditado por normas restritas que limitavam o mercado casamenteiro à endogamia de *jati*, mas também à exogamia da linhagem ou *gotra*. Num período mais antigo não era incomum o *anuloma*, ou hipogamia (situação em que um rapaz de casta mais elevada casa com uma jovem de casta mais baixa), embora o *pratiloma*, ou hipergamia, fosse a uma situação mais desejável. Com a passagem do tempo a evolução da forma de casamento esbate-se para a isogamia. Porém uma das causas apontadas para a prescrição dos casamentos intercastas deriva da diferença nos hábitos alimentares (entre os que comem carne e os estritamente vegetarianos) instaurada pelo ascetismo bramânico.

O direito de separação ou anulação do casamento foi durante centenas de anos uma situação unilateral apenas permitida ao homem. As mulheres só deveriam ser dadas em casamento (*kanya dan*) uma vez na vida. A separação do marido e a possibilidade de casar de novo eram para o puritanismo bramânico uma prova de sensualidade grosseira. Conquanto o divórcio ou a separação do casal não fosse um acto reconhecido pelos *dharmastras*, tal não significa que não existisse. A separação do casal exigia algumas formalidades, muitas vezes tratadas entre os elementos das famílias envolvidas, em conselho de família. Embora nas *comunidades* gujaratis fosse exigida uma reunião ou assembleia de casta e o assunto fosse discutido no *panchayat*, ficando a família da mulher sujeita ao pagamento de uma multa, o divórcio ou separação era um acto relativamente comum entre as castas mais baixas, tendo a família da mulher de devolver o preço da noiva.⁵⁵ Durante o século XIX no Gujarate alguns *panchayats* permitiam o divórcio em situações extremas (Altekar, 1991; Basu, 2004), mas apenas em 1955, com a promulgação do Hindu Marriage Act, o casamento foi considerado um contrato e não um sacramento indissolúvel.⁵⁶ Ainda assim, na actualidade o divórcio é uma situação bastante rara entre as castas mais elevadas, embora praticada com maior frequência entre as castas mais baixas, cuja aliança matrimonial é mais fraca. Em todo o caso é sempre um acto evitável e reprovável para a mulher.

⁵⁵ As castas mais baixas praticavam preço de noiva, enquanto que nas mais altas o dote selava a aliança.

⁵⁶ O Hindu Marriage Act produziu uma das reformas mais radicais no domínio da vida social hindu. Ao dessacralizar o casamento este torna-se num contrato que pode ser desfeito por qualquer uma das partes.

Neste modelo de sociedade patriarcal são no entanto as mulheres que zelam pela escolha do cônjuge para suas filhas e filhos, embora a visibilidade do processo recaia sobre os pais, como responsáveis pelas formalidades (na sua ausência podem ser substituídos por outra figura masculina – avô ou tio paterno, até mesmo o filho mais velho).

Aparentemente as mulheres parecem deter pouca importância na tomada de decisão quanto à participação pública na aliança matrimonial, especialmente devido à impossibilidade de administrar a propriedade, pertença do marido e da família agnática. Os destinos femininos surgem sob total controle do homem.

No entanto, a evidência histórica tem mostrado que as mulheres conseguem influenciar as tomadas de decisão de ambos os grupos de aliança, sendo também elas as principais responsáveis pelas negociações de bastidores que ocorrem no processo de escolha de cônjuge, assunto que será discutido com maior detalhe no decorrer do próximo capítulo.

9.3. A ideologia *pativratya*

O modelo ideológico denominado *pativratya* tem condicionado a vida das mulheres hindus nos últimos séculos. Ideologia de matriz androcêntrica, mantida pela estrutura social patriarcal, moldou as instituições sociais da sociedade hindu, partindo de premissas expressas nos livros sagrados da tradição, que referem a mulher como ser essencialmente inferior ao homem.

A inferioridade deriva da sua impureza ritual periódica. Mas também da sua intrínseca falta de vontade, associada à engenhosa capacidade feminina para através da influência corromper o homem. Da aparente fraqueza física aliada à sua perigosa sexualidade, na apoteose do puritanismo bramânico a mulher é a “personificação do sexo e conseqüentemente a tentação do homem” (Dhruvarajan, 1989: 27). A *Manusmriti* alega a esse propósito: “(...) por causa da paixão que elas têm pelos homens, que é conveniente guardá-las com vigilância, para que não sejam infiéis aos seus esposos (Manu, L. 9, Est. 15). O código de Manu atenta na necessidade constante de vigilância sobre a mulher, devido à sua propensão para a falta de escrúpulos, cujo único objectivo é a perdição do homem, sobretudo aquele que caminha na via da espiritualidade: “(...) tais mulheres não se importam com a formosura, nem idade do seu amante, pouco importa que seja bonito ou feio. É um homem, está satisfeita.” (Manu, L. 9, Est. 14)

Ser uma *pativrata* torna-se no grande ideal feminino, a única forma de escapar à estereotipização do comportamento esperado para as mulheres *não disciplinadas*. A ideologia *pativratya* tem sido na prática um modelo disciplinador que estruturou as instituições sociais da sociedade hindu relativamente ao género feminino, influenciando as instituições familiares, educativas, as relações de género, os costumes e todo o leque de interacções sociais que implicam a relação entre homens e mulheres.

Ser *pativrata* é cumprir o *dharma* que é esperado para a mulher. Uma verdadeira *pativrata* é a esposa que tem por dever dar continuidade à linhagem de seu marido através do nascimento de filhos, tal como expressa a *Manusmriti*: “(...) Dar filhos à luz, criá-los depois de nascidos, ocupar-se constantemente dos cuidados domésticos, tais são as obrigações das mulheres.” (Manu, L. 8, Est. 27)

A mulher não deve neste contexto ter uma existência separada de seu esposo. Deve, em sentido pragmático, ser a sua sombra. Ajudá-lo em todas as situações a alcançar as suas metas, pois os desejos de seu marido serão os seus desejos, cumpridos e não questionados, porque a sua identidade se funde na entidade masculina. Obedecer às ordens do marido é uma marca de virtude e de boa conduta.

A *pativrata* é um ser anulado. Alimenta-se dos restos do marido, ficará feliz por morrer nas suas mãos, garantia de alcançar a felicidade numa outra vida e de melhoria do *karma*. A mulher virtuosa não deve esperar consideração nem atenção por parte do homem, mesmo em situações de dor ou de doença. A sua salvação (porque nascer mulher significa um pesado *karma*) depende do seu sacrifício e da sua devoção ao marido.⁵⁷ Este é o deus vivo, o guru a quem deve prestar os mais austeros serviços (Dhruvarajan, 1989; Hate, 1969).

O ascetismo da mulher *pativrata* era alimentado pela crença na obtenção de extraordinários poderes, tais como ressuscitar o marido, dar à luz deuses vivos, praticar actos sobrenaturais, igualando-se aos grandes gurus. A socialização de uma mulher hindu como *pativrata* significava escapar ao *samsara* e atingir o *nirvana*. O caminho para a salvação feminina encontrava-se, portanto, na total sujeição ao homem.

⁵⁷ Manu, um dos principais legisladores (muito provavelmente um conjunto de legisladores) de onde procedem as normas e regras concernentes às mulheres, é segundo a mitologia hindu filho de Virady e neto de Braman. Diz a mitologia que Braman, tendo criado as quatro castas primitivas, se dividiu em duas metades, ficando uma masculina e outra feminina. Da união de si mesmo nasceu Virady, aquele que sem mulher, em penitência e austeridade gerou Manu. Curiosa e contraditória misogenia que idealizou um homem a procriar sem princípio feminino, tendo em conta que para o hinduísmo o criador primevo é feminino, Matta-Divina mãe de toda a criação.

Esta ideologia desenvolveu-se no sentido de defender a imolação da mulher na pira funerária de seu esposo. Acto supremo de abnegação e sacrifício, clamado pelas famílias de ambos os cônjuges, elevação do nome da mulher martirizada ao estatuto de santa, porque sendo a mulher um ser impuro por natureza, alcançaria a sua derradeira purificação através do *sati*. Como narra Dhruvarajan:

O seu corpo é estruturado de tal maneira que, se for atacado, o resultado é o definhamento da sua pessoa e torna-se como um *madake do muttida de Nayi* (um vaso de argila tocado por um cão). A única maneira de o purificar é atirá-lo ao fogo ardente. Assim é para a mulher. (Dhruvarajan, 1989: 28).

Os modelos exemplares desta fonte disciplinadora são as heroínas dos grandes épicos. Narrados e representados milhares de vezes para inculcação do ideal, encontra-se em Sita, esposa de Rama, um dos grandes exemplos de fidelidade e devoção para com o seu esposo, exemplo mais popularizado da *pativrata*:

A princesa e única esposa de Rama, Sita, desistiu da vida no palácio para acompanhar o seu marido à floresta. A sua lealdade e total devoção a Rama, a confiança completa nele e a entrega à sua potestade é tocante se a compararmos com o tratamento injusto a que às vezes ele a sujeitava. Ela era paciente e não se queixava, humilde, nunca acusou ninguém pelo seu mau feitio (Mukherjee, 1978: 40).

Segundo a teologia hindu a mulher é um ser impuro, tendencialmente infiel, insaciável, desonesta, perversa e tentadora. A única forma de romper esse ciclo vicioso radicado na “essência” do género feminino é o correcto cumprimento do *dharma*. Significando “ao mesmo tempo a lei eterna do universo e o caminho virtuoso de cada indivíduo” (Mitter, 1991: 3), o *dharma* feminino foi sucessivamente adaptado e transformado por um sistema de regras e normas sociais cada vez mais desiguais, restritivas e castradoras.

E embora se possa considerar, como refere Giddens, que existe por parte do agente social a possibilidade de exercer algum tipo de agência, essa agência está para as mulheres hindus (pelo menos nas últimas centenas de anos) condicionada a estreitos limites. Efectivamente, apesar da sua subordinação, as mulheres hindus foram engendrando estratégias de obtenção de poder e autoridade no interior de algumas instituições. No entanto também essas estratégias são fruto do mesmo sistema de regras

que as gerou. A aquisição de poder pelas mulheres é feita à custa de negociações que envolvem as mulheres mais velhas contra as mais novas, numa lógica de reprodução do *status quo*. Dir-se-ia, como Lacoste-Dujardin (1993), que as mulheres estão umas contra as outras... em nome dos homens.

10. A NORMA E A MARGEM

10.1. Agência e resistência feminina face ao modelo normativo hindu

Foucault (1975) conceptualiza o poder ancorado num discurso disciplinador, como um fenómeno surgido depois do século XVII no Ocidente. No entanto é possível descortinar esse mesmo discurso na sociedade indiana, nos últimos quinhentos anos da sua história. A teoria do *dharma*, o valor da tradição secular transmitida oralmente, os códigos morais respeitantes a cada grupo social e à diferença de género constituem formas discursivas tendentes a disciplinar os agentes sociais.

As relações de poder contêm discursos disciplinadores específicos, patentes nos livros sagrados, (re)copiados e ajustados aos códigos civis, que traduzem afinal um sistema complexo de subordinação do género feminino, determinando o que a sociedade considera politicamente correcto relativamente a cada grupo social e a cada género.

O discurso disciplinador hindu submeteu a mulher às relações de poder principalmente na esfera pública, apartando de forma bastante evidente os dois mundos, mas também modelou esse discurso na esfera privada, tendo em conta que homens e mulheres interiorizam o discurso cultural, o *habitus* que reproduzem implicitamente. Os migrantes hindus tendem a acentuar as características dos seus modelos culturais, como forma de se defenderem contra a anomia (Merton, 1968).⁵⁸

A relação entre o poder social e o sistema de regras sociais (Burns e Flam, 2000) pressupõe a aceitação e reconhecimento por parte dos actores sociais, mas estes nem sempre se predispõem ou conseguem conformar-se com os códigos dominantes, e essa inconformidade tem naturalmente um preço.

No momento histórico actual a ideologia *pativratya* já está, pelo menos na Índia urbana e entre as populações migrantes, ultrapassada, embora o sistema normativo relativamente à mulher seja ainda bastante rígido. A tradição antiga, mesmo adaptada, remodelada ou reinterpretada é um modelo presente nalguns sectores da população hindu residente em Portugal. A actualização e a sua instrumentalização será analisada mais adiante no próximo capítulo, focalizando neste algumas situações em que as mulheres são agentes de desvio à norma. Agentes subversivos que, num grupo migrante relativamente

⁵⁸ A anomia é aqui entendida no sentido que Merton lhe atribui, em que o comportamento ritualístico e rotineiro da acção dos migrantes constitui uma forma de evitar a ansiedade e a entropia, impedindo igualmente comportamentos desviantes.

cristalizado, sofrem sanções que variam da simples fofoca à exclusão implícita da comunidade.

O desvio à norma, à ortodoxia, no sentido que Bourdieu lhe atribui, que determina o universo do discurso possível, ou também o que é politicamente correcto, constitui um perigo real que ameaça a coesão social. Na perspectiva de Durkheim (1971), o desvio tem uma função social necessária para a continuação de uma ordem social estável. A manutenção da ordem social delimita as fronteiras morais, estreitando a solidariedade colectiva, mas o desvio também permite inovar ou transformar os modelos morais instituídos, reduzindo as tensões sociais.

Pfohl afirma, por exemplo, que as sociedades sancionam o desvio informando os seus membros acerca do tipo de comportamento pretendido, e como não se devem ultrapassar as fronteiras socialmente estabelecidas. Porém sociedades demasiado rígidas e conformistas enfraquecem a sua capacidade de adaptação. Como Pfohl refere, estas sociedades correm riscos de permanecerem “encerradas em tradições desadequadas, tornando-se incapazes de se ajustarem à mudança (...) o desvio provocado pela inovação encoraja a sociedade a rever as suas regras em resposta aos novos problemas ambientais” (Pfohl, 1994: 225).

Para utilizar a expressão de Bastos, os desvios inovam e criam espaços de mudança social para o mundo feminino do hinduísmo em viagem (Bastos e Bastos, 2001). As mulheres, pioneiras na transgressão das gramáticas que estruturam e regulam as interacções sociais (Burns e Flam, 2000) na esfera feminina, abrem caminho à emergência de novas formas de relações.

A situação de margem pode ocorrer por exclusão social, em que a mulher, não sendo propriamente ignorada pelos seus pares, é no entanto excluída das actividades sociais, tanto as que ocorrem ao nível doméstico como público, deixando de receber convites para frequentar *satsang* na casa de outras senhoras da vizinhança, de ir a casamentos ou outras cerimónias que exigem participação feminina activa. Mas também pode ser ostracizada. Nessas situações mais extremadas, a mulher passa a ser verdadeiramente ignorada. As pessoas passarão por ela fingindo que não a vêem. Isolada em qualquer acto social público ou semidoméstico, se frequentar ou visitar um templo ou outro lugar público será desprezada, a sua presença será tida como nociva e poluente.

Williams explica que o ostracismo “comporta uma extrema dissociação na qual o rejeitor não concede ao indivíduo rejeitado o menor reconhecimento social ou civilidade, antes o sujeita a uma completa ignorância, evitamento ou exclusão” (Williams e Forgas,

2005: 48). No entanto, mesmo perante semelhante limitação social, a mulher excluída e/ou ostracizada adquire por inerência da sua situação um contrapoder, que pode ser usado contra as outras mulheres e contra o espaço identitário da sua *comunidade*. Teoricamente está em posição de influenciar o comportamento socialmente esperado: pode estar sexualmente disponível atraindo homens casados, gerando situações de tensão na vida matrimonial de outrem, pode manipular a acção de outras mulheres no sentido oposto ao das regras formais, por exemplo influenciando as mais novas para não fazerem um casamento arranjado, incitando as mais velhas e casadas a terminar um casamento problemático ou a tomar outro tipo de decisões que, de alguma forma, vão contra os códigos morais formalizados para o comportamento feminino.

De forma geral, estas mulheres adquirem outras competências. O isolamento social relativamente ao grupo de pertença leva-as a procurar outras soluções fora do autocentramento étnico. Angariam amizades e conhecimentos num círculo muito mais alargado de relações sociais, que extravasa a fronteira da etnicidade simbólica, relativamente cristalizada. Essa capacidade de agência das mulheres na margem é considerada subversiva e perigosa para as mulheres guardiãs. Aquelas que interpretam e reinventam a fronteira étnica, e que a protegem de contágios assimilativos do exterior. As mulheres guardiãs agem no sentido de preservar ou aumentar o seu poder, enquanto as mulheres na margem procuram atenuar o seu diferencial de poder, mesmo actuando de forma socialmente desconsiderada.

Neste ponto temos mulheres contra mulheres, mais do que homens contra as mulheres. Claro que os homens participam da fofoca, alimentam a crítica, mas não exercem pressões tão intensas quanto as mulheres umas sobre as outras. A agência feminina é feita pela definição da sua margem de poder e, tal como Magalhães afirma, “é necessário ver (...) como a autonomização e o poder de algumas mulheres pode assentar na opressão de outras (...)” (2002: 193).

Magalhães (2002), à semelhança de outras feministas, questionou a aplicação do conceito de agência ao caso feminino, especialmente aquele item muito apreciado pela literatura feminista – “agir para transformar o mundo” –, sobretudo quando as mulheres pouca expressão têm nesse sentido. As relações de poder são relações que implicam custos e benefícios. Para manter ou exercer o poder é necessário ponderar a relação custo/benefício tanto de nível físico e material, como de nível espiritual. Se todos os agentes sociais são participantes activos da vida social e se considerarmos como

Giddens (2000) que o poder é parte integrante da constituição das práticas sociais, como procede a agência feminina contra o estabelecido? Como podem adquirir poder as mulheres que se encontram na margem?

Através da doença, da loucura, da denúncia, mas também do transe. O transe não só funciona como uma forma de margem, mas igualmente como uma estratégia de poder. Situado numa categoria de margem temporária, nada tem de transgressor.

Ao contrário, o transe é a possibilidade de actuar em dois mundos em simultâneo. No mundo da regra e no mundo da desordem, do instituído e do desvio, com a (plena) aceitação social. É, de resto, a única excepção. As mulheres que recebem *mataji* (descida da deusa sobre a médium) não são transgressoras da ordem, mas encontram-se no limiar dos mundos, exercendo um olhar mágico sobre os seres e as coisas. Têm o poder de transformar, de dizer, de apontar, de adivinhar, de falar sobre o indizível, mas de forma temporária, apenas enquanto dura a possessão. A *bhuvi*⁵⁹ confere bênçãos mas também assusta, ameaça. Poder contextualmente aceite, a médium é consultada na intimidade da sua casa, escondendo dos olhares colectivos os segredos pessoais, os pedidos em nome do bem-estar da família, dos medos, da inveja e do *jadu*⁶⁰ que afectam os consultantes.

Se fosse possível traçar uma linha que demarcasse o estado de margem (Van Genneep, 1960), encontraríamos nos casos estudados mulheres numa margem relativa, ainda próximas da norma grupal, outras num estado intermédio, onde a crítica social é amenizada à medida que o tempo passa e a memória colectiva vai esbatendo as feridas da desordem, enquanto o tempo histórico remodela os ideais, transformando os modos de viver e de pensar desta população migrante. E também casos cuja violação da regra incorre na maior das violações dos padrões sociais hindus. Para essa (ou para essas) o tempo é estático, imutável. A *comunidade* rotula-as para sempre. E mesmo as tentativas de retorno são olhadas com suspeita. Uma vez *outsider* se-lo-á para sempre.

As mulheres exercem poder umas sobre as outras através de acções estratégicas, aprendidas, repetidas e reafirmadas geracionalmente vezes sem conta pelas mulheres mais velhas, para garantia da manutenção da doxa. Quantas mulheres hindus podem de facto afirmar uma independência face aos costumes?

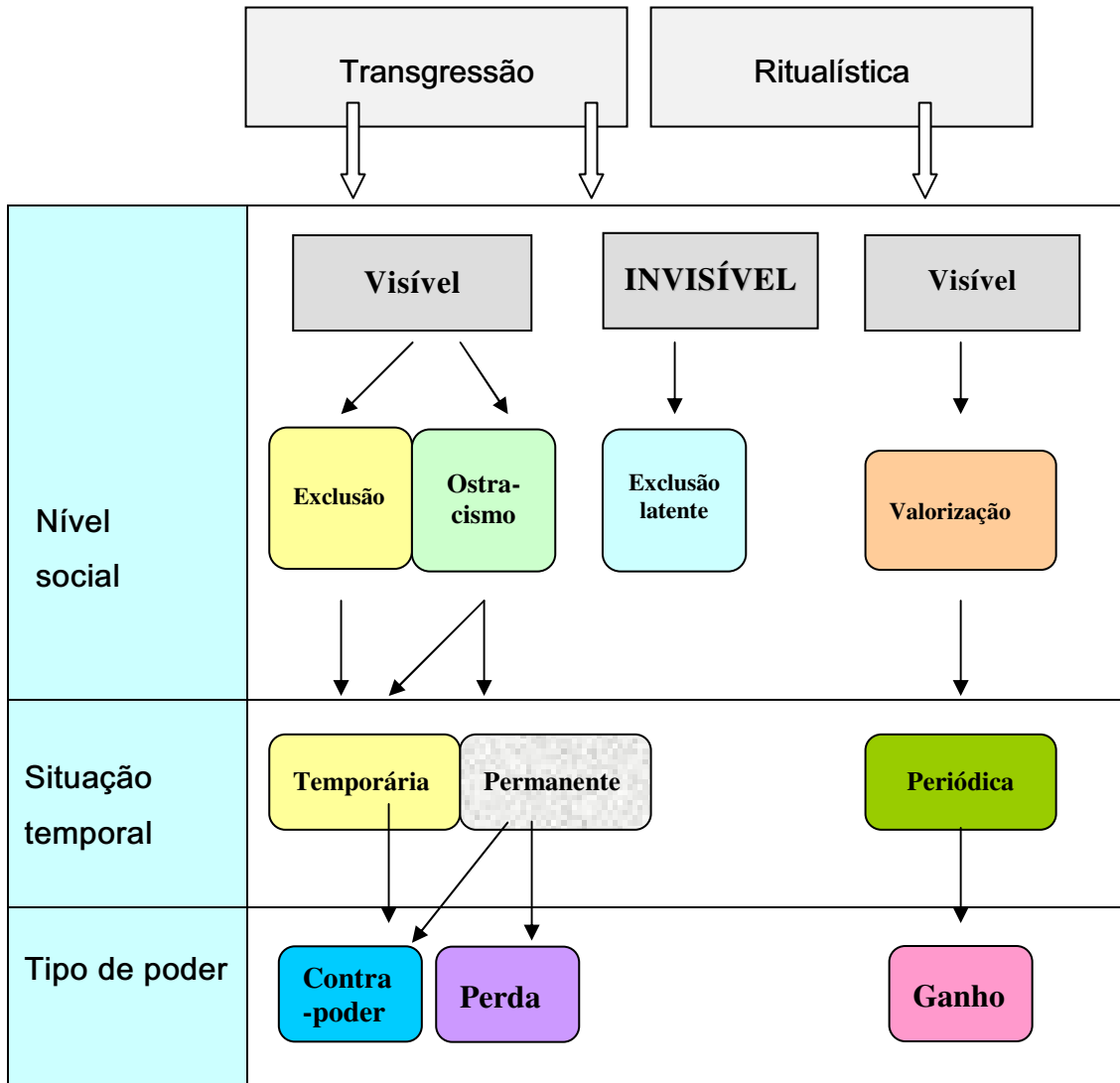
As mulheres que vivenciam momentos de opressão, enquadradas numa ordem social assimétrica, podem ainda assim tomar nas suas mãos o poder de resistir,

⁵⁹ Médium, agente de mediação entre o mundo material e o sobrenatural.

⁶⁰ Mau-olhado.

pagando um elevado preço. Uma das formas encontradas é a doença mental. Pois não será ela uma forma de resistência e também um espaço simbólico e imaginário do poder?

Figura 6 – Formas de margem social na sociedade hindu



Pallavi é uma das mulheres escolhidas como caso exemplar de um tipo de subversão do poder patriarcal instituído. Casamento arranjado em idade prematura, Pallavi sofrerá terríveis pressões por parte de uma sogra que abusava dela física e psicologicamente, e de um marido muitos anos mais velho, que a ignorava.

A ideia da separação pairou durante anos na cabeça de Pallavi, num vaivém de sentimentos de desgosto e frustração associados ao medo da reacção da família de origem e da pressão da opinião pública.

Até podia me divorciar, mas eu não o vou fazer. Os meus pais não iam aceitar naquela altura. Agora divórcio já acontece, mas antes não havia divórcios. Tínhamos de sofrer! Eu prometi que ia ficar até ao fim e vou ficar até ao fim. E nós discutimos, discutimos e o meu marido dizia que comprava o meu bilhete para voltar para casa da minha mãe. Mas eu disse-lhe: “Se me queres mandar embora, mata-me ou coisa assim, agora para casa da mãe eu não vou.” Nunca fugi para casa da mãe e agora já tenho filhos grandes. Sofri tanto com ele, mas meus pais disseram: “Minha filha vais sair desta porta e nunca mais vens voltar para aqui. Podes ter sofrimento podes estar mal mas sofres e vais ficar aí!” Os meus pais eram mesmo da Índia, mesmo de tradição. Também disseram o mesmo às minhas irmãs todas. Sofram ou estão bem mas ficam lá. Estão casadas, portanto ficam na casa dos sogros e do marido. [Pallavi, 1947]

Pallavi surtiu formas de resistência, estratégias alternativas que, sem abandonar o quadro de acção previamente estabelecido, lhe permitiram estravar os sentimentos, o aprisionamento da vida esvaziada que sempre levou. Um dia Pallavi ficou doente. Não uma doença vulgar, daquelas que se trata no centro de saúde do bairro de Chelas, onde vive, mas uma doença insidiosa que a levou a um internamento no hospital Júlio de Matos. Tomou os medicamentos prescritos, mas não melhorou. A doença foi considerada um mal de espírito. Um mau-olhado (um *jadu*) proveniente da vizinhança invejosa.

Porque a inveja é no meio social mais modesto uma constante, que amaldiçoa a boa sorte dos filhos. Teria porventura sido destinado a amaldiçoar o namoro promissor do filho mais velho com uma jovem estudante de direito. Estar doente do espírito, atestado por uma *bhuvi*, a única pessoa que pode certificar e legitimar o direito social à doença mental, confere um estatuto especial. Um desvio socialmente aceite.

A doença mental é um passaporte para a insubordinação e para a activação de um poder social que Pallavi nunca poderia de outra forma obter. Mesmo que não tenha uma consciência objectiva desse processo, age com ar triunfante de quem pode dizer e fazer o que lhe apetece, sem que a crítica social a torne uma verdadeira transgressora:

O meu marido nunca me ajudou em nada. Quando os meus filhos ficavam doentes era eu quem tratava de tudo. Criei sozinha três filhos. O meu marido nunca me ajudou, nem na

escola, nem nos hospitais, nem nas consultas. Ele nem sabia em que ano os filhos andavam. Depois eu fiquei doente e agora... digo-lhe tudo aquilo que me vem à cabeça. Acuso-o! Aquilo sai-me assim... eu nem sei como... mas não consigo parar. E ele agora já nem diz nada. Eu grito o que quero e ele não fala nada. [Pallavi, 1947]

Pallavi oscila entre um trabalho de copeira num restaurante de bairro, único sítio onde o marido a autorizou a trabalhar, e o hospital onde se interna de vez em quando, quando piora. Não sabe o nome daquilo que tem. Isola-se e tem poucas amigas. Vive num limbo, semi-retirada do mundo, mas tem o respeito da *comunidade* e a sua família ainda está a salvo da estigmatização dos que se encontram por entre as margens da norma social instituída.

Mas enquanto Pallavi adquiriu o “direito” a um comportamento relativamente marginal, quando se encontra debilitada psicologicamente, Manju constitui o exemplo oposto. Cometeu um dos piores perjúrios segundo o modelo sociocultural hindu, o divórcio e um casamento hipogâmico.

10.2. No limite da margem: ostracismo e exclusão

O divórcio é uma situação anómala muito grave. Uma fissura na organização da linhagem e um corte nas expectativas da patrilinearidade, tanto da mulher como do marido. Uma quebra da aliança que se traduz numa perda de honra, embora de diferentes formas para os dois sexos. As mulheres são mais culpadas porque lhes cabe a manutenção da ordem e harmonia familiar, bem como a conservação da tradição, que deverão transmitir aos filhos.

O divórcio é um atestado de incapacidade feminina e um atentado contra a família de origem, colocando em causa a sua educação. Para o homem constitui uma perda de honra, porque o deixa numa situação de inferioridade perante os seus iguais, julgado como aquele que não foi capaz de exercer o seu papel masculino, nem de controlar a esposa, subjugando-a aos imperativos da moral e da tradição hindu. Nessa situação será importante que refaça a sua vida conjugal com outra pessoa.

A mulher, pelo contrário, deverá levar uma vida dedicada aos filhos, de reclusão e de expiação, mesmo sabendo que os seus filhos pertencem à patrilinearidade do marido e eles podem ser retirados. A *comunidade* exige-lhe sacrifício em troca da honra e da aceitação social.

Os casos de divórcio são raros no panorama da população hindu em Portugal. Há cerca de 20 anos não existia um só caso. No entanto, esse facto não significa que a vida conjugal fosse sempre harmoniosa e sem conflitos. Estes sempre fizeram parte do quotidiano de algumas famílias, onde a violência conjugal se mesclava com o medo da exposição pública.

Manju foi banida do seu meio social. Rotulada e estigmatizada por ter ousado transgredir das mais importantes regras sociais da sociedade hindu: casar fora de casta, em hipogamia, e de seguida divorciar-se, para logo encontrar alguém de outra religião. Pertencendo a uma família hindu de casta prestigiada e bem posicionada no meio social migrante, foi educada num bom colégio, onde convivia de perto com raparigas portuguesas, cuja influência a levou a questionar o rumo habitual das mulheres da sua casta:

Eu queria estudar e ser alguém. Não era aquela rapariga tipicamente indiana, tinha ideias diferentes. Era liberal... queria ser jornalista. Mas a minha mãe que não sabia cuidar de mim, e o meu pai que até era um homem aberto, mas muito influenciado pela família dele, não concordaram. Os *lohana* só podem trabalhar no comércio, disseram. Por isso eu deveria ser mulher de um comerciante. [Manju, 1967]

Depois da independência de Moçambique o pai de Manju enviou os filhos para Porbandar, no Gujate, com o objectivo de frequentarem a escola indiana e aprenderem inglês e hindí. Como chumbaram no teste da língua regressaram a Moçambique em 1978, e em 1980 o pai decide enviar a mulher e os filhos para Portugal. A opção entre a viver na Índia ou em Portugal não ofereceu dúvidas aos pais de Manju. O seu bisavô paterno migrara para Moçambique nos finais do século XIX, e toda a família, embora mantendo forte identidade hindu, estava mais relacionada com os padrões de vida lusos que com os indianos. Passado cerca de um ano também o pai de Manju e seus tios paternos rumam a Portugal, onde investem as suas economias no comércio ancestral de importação de tecidos. Manju e a irmã mais nova adoptam entretanto um estilo ocidental no vestir e nos comportamentos.

O meu pai quando aqui chegámos mandou que nos actualizássemos no vestuário. Na semana seguinte a termos aqui chegado fomos com o meu irmão mais velho ao Rossio para comprar roupas ocidentais. O meu pai não queria as filhas mal vestidas. [Manju, 1967].

A associação “Comunidade Hindu” ainda não existia e os convívios realizavam-se em espaços cedidos com pelas juntas de freguesia de cada área de residência. Os pais controlavam os jovens para não ganharem intimidade com os portugueses, nem com elementos de outras castas. As relações de amizade eram supervisionadas de acordo com os modelos de casta, de estratificação e segregação seguidos em Moçambique. Contactos esses sempre circunstanciais e esporádicos com os “portugueses”.

As famílias agruparam-se em bairros onde prevaleciam elementos da mesma casta ou de castas próximas, fomentando sociabilidades em círculo fechado. A família extensa, predominante em Moçambique, sofre entretanto alguma modificação. O espaço disponível para habitação em Portugal verificou-se ser muito mais exíguo e as condições económicas mais difíceis, originado o aparecimento de um número crescente de famílias nucleares. Mesmo assim, a necessidade endogrupal das famílias hindus reorganizou os espaços domésticos de molde a ficarem próximas. Alugavam vários andares no mesmo prédio, ou habitavam a mesma barraca (situação que sucedeu com as famílias de castas estatutariamente mais baixas e de classe social também mais baixa).

Manju frequentava as festas hindus e convivia com os outros jovens, afastando-se dos portugueses, como era vontade da família. Mas apesar de existir separação, não declarada, mas subtilmente mantida, entre as castas de Diu e as do Gujate, havia contactos esporádicos nos períodos festivos. E Manju conheceu Mayur.

Namorou às escondidas, furtando-se aos olhares controladores dos outros membros da *comunidade*, até que um dia a relação se tornou visível. Eclodiu o escândalo! Mayur pertencia a uma casta estatutariamente muito inferior à de Manju, e os pais opuseram-se firmemente. Também a mãe de Mayur manifestou o seu desagrado, porque não os diferenciava apenas o estatuto de casta mas também os hábitos alimentares (Manju é totalmente vegetariana e Mayur segue uma alimentação que inclui carne e peixe), os costumes sociais e rituais bastante diferentes.

O astrólogo fez um mau presságio mas, contra todas as expectativas, Manju decidiu sair de casa e ir viver para uma barraca com o marido. O matrimónio não teve a pujança habitual, não era um *samskara*, e portanto não havia bênçãos a assinalar. A sua família tão-pouco compareceu.

Manju procurou adaptar-se aos hábitos de casta de Mayur. Vestiu sari e tentou comportar-se como as mulheres daquele meio social. Nada parecia resultar. Submetia-se e tentava aprender a cozinhar o que a sogra ensinava. Mas aquela casta comia carne e

Manju nunca tinha comido tal alimento, que constituía um tabu para a sua casta. Os hábitos alimentares revoltavam-na. Em seu redor tudo lhe era desconhecido. Outro mundo. Um mundo que sempre lhe haviam dito que era impuro, inferior. As diferenças afastavam-nos a cada dia, a cada mês e as discussões aumentavam de intensidade até à agressão. Primeiro veio a separação e depois o divórcio, e a pequena *comunidade* de migrantes ainda se indignou mais.

Até aos anos 1950 não era permitido o divórcio na Índia, a não ser segundo o costume de algumas castas, para as quais a dissolução do matrimónio podia ser feita mediante pagamento de uma soma (*jhagra*) decidida pelos notáveis da casta (como no caso dos *kania* de Diu). Na impossibilidade de obtenção de divórcio ocorria a separação, com consequências por vezes dramáticas para as mulheres. Acima de tudo por estas serem sempre consideradas culpadas da humilhação social do marido. Manju sentirá essa rejeição que uma *comunidade* cristalizada fazia questão de demonstrar.

Fui rejeitada por todos. Pela família e pela comunidade. Era como se fosse uma mulher da rua. Como se tivesse de dormir com os homens para sobreviver. Uma mulher divorciada não tem direito a nada. [Manju, 1967]

O marido requereu a criança, seguindo a tradição patrilinear em que os filhos do casamento pertencem sempre à linhagem do pai. Mas Manju recusou as regras da tradição e socorreu-se da lei portuguesa, ficando o filho com a mãe. Mesmo passados quase 16 anos de divórcio as mulheres ainda continuam a referir-se a Mayur como o seu marido. Não perdem ocasião para veladamente lhe sussurrarem: “Porque andas mal por aí? Tens alguma necessidade? Volta para o teu marido!” Para estas mulheres o ex-marido de Manju continua a ser o marido, porque o casamento constitui um laço que jamais se pode cortar.

O grupo social, na incapacidade de aceitar a diferença ou a quebra de um elo cuja infracção constitui conflito na ordem, aplica sanções aos infractores, classificando-os como marginais. Sob o ponto de vista interaccionista não é a quebra do laço marital que realmente importa, não é a qualidade do acto em si, mas antes uma consequência da aplicação por parte de outros de regras e sanções relativos a esse acto (Becker, 1985; Becker e MacCall, 1990). Quando as normas e valores familiares são quebradas, o casamento é considerado falhado. A importância e o sentido dados pelos actores sociais à interacção social que o casamento implica também depende da percepção e da reacção dos actores face à interacção, numa situação concreta de casamento. Neste caso, quando um

dos parceiros falha nas obrigações que o casamento hindu implica, este fica ameaçado. E fica não apenas do ponto de vista do casal, mas por ser um assunto colectivo, implica todos os intervenientes sociais, espectadores e executores das regras sociais.

Manju viu-se cada dia mais isolada, habitando na casa que outrora era de ambos com as rendas por pagar, sem meios de subsistência, sob uma vigilância permanente da vizinhança que oscilava entre a comiseração e a reprovação. Viraram-lhe as costas como a uma proscrita. Passavam por ela sem que ela existisse. Uma sombra, uma alma penada que perdera o direito à existência. Da sua *comunidade* apenas provinha o desprezo e o ostracismo silencioso.

A ajuda veio através de um tio que, tal como o pai, não podia concordar com aquele abandono aniquilante. Afinal de contas tinha uma criança a cargo. Manju foi trabalhar para o tio, que a tratou como uma filha, pagando desse modo a dívida moral que tinha em relação ao irmão, relativa ao momento em que este ajudou a montar o seu negócio em Portugal.

Imaginem que a minha própria mãe desconfiava que eu dormia com o tio. Todos os que me ajudaram foi por causa do meu pai. Fritei amendoins e vendi nos cafés. Quando eu entrava os homens calavam-se. Mesmo assim diziam que eu tinha outra vida. Pensavam que eu era uma farsa, que já não podia ser uma hindu, uma mulher da minha casta. [Manju, 1967]

Ninguém queria ficar perto da mulher proscrita. Ninguém lhe dirigia a palavra na rua, nem a acompanhavam. E não o faziam porque a informação social é reflectida no relacionamento entre os indivíduos, isto é, desde o momento mais público, da simples companhia circunstancial, aos momentos mais privados, da troca de impressões, do desabafo, da companhia nos actos quotidianos. E porque "(...) em certas circunstâncias a identidade social daqueles com quem o indivíduo está acompanhado pode ser usada como fonte de informação sobre a sua própria identidade social" (Goffman, 1988: 58).

As mulheres hindus não querem ser vistas na companhia de mulheres divorciadas, porque existe risco de contaminação, de contágio de uma identidade social maculada. Quem está na margem contagia o outro pela sua presença, tornando-se ele também um possível marginal. A teoria do estigma explica a inferioridade do estigmatizado dando conta do perigo que este representa, reduzindo-o ontologicamente a uma categoria de infrapessoa, no sentido de que esse ser humano não comporta as características que o grupo dominante considera como apropriadas. Manju encontra-se nesse estado. Situação

que parece ter acompanhado de perto outras mulheres da sua família, pois uma tia de seu pai também se divorciara, com dois filhos. Ansa passou há quase 50 anos atrás uma situação idêntica à de Manju. Rejeitada pela família, vai ser a sogra que assume a educação dos seus filhos, que educados sem o exemplo socializador da figura materna e recebendo pouca atenção por parte do pai e do resto da patrilinhagem, rumaram um dia a Inglaterra onde ficaram a residir, e foram perdendo o contacto com os progenitores. A lembrança da tia assusta Manju. Exemplo acabado da exclusão.

Quando me lembro da minha tia, só quero que o meu filho não tenha de passar por uma coisa destas. [Manju, 1967]

Mas, mesmo numa sociedade obcecada pela ordem e pelo medo da impureza ritual, existem aliados. Porque na realidade não existe sociedade alguma onde as mulheres internalizem a sua inferioridade e não tentem melhorar a sua situação, também na pequena *comunidade* hindu portuguesa Manju encontrou aliados. Ajudas materiais e psicológicas obtidas em segredo, para que o controlo social e a fofoca não os compromettesse e os tornasse também transgressores. Ao longo do tempo Manju ingressou numa outra dimensão hermética e invisível. As suas amigas e protectoras são também elas portadoras de segredos domésticos, incontados para o exterior.

Virmati é da mesma casta que Manju e recebe-a muitas vezes em sua casa, mas ao contrário desta é uma mulher que seguiu o *dharma*. Esposa e mãe de três filhos, dona de casa, devota fervorosa de Shiva, partilha com a amiga amarguras e saudades da sua juventude, perdida no casamento.

O marido dela bate-lhe! Parece ser boa pessoa, mas quando chega a casa e vem mal disposto ela é que paga. E ele que é tão devoto. E a família dele que está sempre a controlá-la. [Manju, 1967]

Virmati é uma mulher calma, de aspecto generoso e gestos amplos e suaves. Porém os seus olhos não escondem uma intensa nostalgia. Olhos que espelham a fala silenciosa, a informação analógica. Os sentimentos transparecem no olhar mesmo que o rosto permaneça impassível. Casamento arranjado entre famílias da mesma casta, da mesma classe social. Aliança perfeita para migrantes que se prestigiam com as jovens mulheres provenientes da sua terra de origem, de preferência com formação superior.

O meu pai era dono de uma empresa de táxis [o rosto de Virmati iluminou-se por momentos]. Eu conduzia uma *scooter* e tinha tirado a carta. Estava a par dos negócios do meu pai, talvez até fosse capaz de os gerir. Depois quando casei nunca mais conduzi, nunca mais fui a lado nenhum. [Virmati, 1968]

Manju incita-a a falar de si, embora Virmati seja comedida:

Diz-lhe, diz-lhe como te trata o Chetan! [Manju, 1967]

Virmati baixou os olhos e uma sombra obscureceu-os. Ficou calada, de expressão distante. A conversa fluiu para a religião, a sua devoção ao deus Krishna e a Shiva. Os seus diários antes do pequeno-almoço. Desvia-se a conversa, tacitamente, de assuntos delicados, que magoam e que são para Virmati irresolúveis.

Manju é uma mulher perigosa. O seu desvio e o seu estigma conferem-lhe um contrapoder, socialmente crítico – capacidade para influenciar. Influência sobre jovens mulheres para uma tomada de posição contra a submissão à família e aos maridos. Incitação à revolta, denúncia de maus tratos, de violência psicológica. Manju retrata assim os homens da sua *comunidade*:

Os homens? São uma farsa. Ninguém é vegetariano. São mas é bêbados. Até comem carne de porco e de vaca e enganam as mulheres com as portuguesas. Pois as mulheres impõem tanta coisa aos homens que eles se chateiam. Um senhor de uns cinquenta dizia um dia destes: “Claro que vamos fora porque quando chegamos em casa, as saias do sari cheiram a especiarias, então como vamos dormir com elas?” O que eles querem é aquelas mulheres todas modernas. E as mulheres só querem manter a tradição. Toda a hora é *satsang* ou então chega o *hodiarias*, e como é o dia mais importante para os *vaishoas*, não ligam a mais nada. Depois há uma certa altura que dizem que hoje é dia de *vrat*, não posso fazer nada contigo. É claro que os homens vão fora. [Manju, 1967]

O isolamento, o ostracismo a que Manju ficou sujeita tornou-a uma mulher amarga mas desejosa de “libertar” as outras mulheres que como ela se encontram na margem. Um dia surgiu Bhanu, uma rapariga que veio de Bombaim para casar com um homem de Diu. Bhanu era de uma casta muito baixa, onde se pratica o preço de noiva e Yash, o marido, foi buscá-la e pagou o valor requisitado pela família.

Ninguém queria casar com ele aqui. É um alcoólico e tem má figura. Só arranjando uma noiva muito pobre nas ruas de Bombaim. Às vezes passava aí com uma garrafa de vinho. [Manju, 1967]

Bhanu integrou-se na família do marido, composta por mais dois irmãos e duas irmãs, todos solteiros. Como nunca tinha esperado nada da vida não reclamava o tratamento nem a moralidade de seus cunhados. Desconfiava das cunhadas, mas não podia suspeitar até que ponto a sua própria existência estava ameaçada. Manju adianta-se a narrar as desventuras da amiga:

Os cunhados mais novos dela tinham as irmãs na prostituição. Não na rua, que esse tipo não fazem cá, mas em casa. Eles saíam para arranjar clientes entre os Siks e os Muçulmanos. Por isso é que elas nunca casavam. [Manju, 1967]

Quando o filho mais velho de Bhanu tinha quatro anos, Yash ordenou à mulher que se arranjasse de forma especial, que vestisse saris mais coloridos e provocantes, pintasse os olhos e os lábios, pusesse muito perfume. Havia chegado o momento de a introduzir na mesma vida das suas cunhadas. Aterrorizada e sem apoio familiar em Portugal, Bhanu telefona para os pais. Pede conselho porque sabia que não tinham meios financeiros para lhe pagarem a passagem de regresso. A família ao compreender a realidade da filha compeliu-a a tomar uma decisão. “Foge! Pede ajuda, mas sai dessa família. Tens o nosso apoio!” Coberta de vergonha e medo, não se atrevia a revelar o segredo a outros membros da população, mas sentiu-se encorajada a narrá-lo a Manju. Afinal o desespero une as pessoas cujas circunstâncias e graus de marginalidade têm semelhanças. Manju conhece bem as instituições portuguesas, fala bem a língua desde criança, enquanto para Bhanu tudo era um mundo caótico e desconhecido.

Fui para a Santa Casa da Misericórdia. Fiquei lá uns tempos. Comecei a aprender a falar português e arranjaram-me emprego como mulher-a-dias. Levei os meus filhos comigo e eles lá na Santa Casa ajudavam-me muito porque tinha onde os deixar. Depois tive ajudas de outras mulheres lá no Saibaba. [Bhanu, 1978]

Banhu integrou-se e não regressou a Bombaim, mas converteu-se ao islamismo. A conversão ao islamismo tem aliás sido observada por parte de mulheres hindus que por algum problema da sua vida pessoal se encontraram nas franjas da sociedade hindu. A

mesquita do Laranjeiro acolhe como fiéis inúmeras hindus, que encontraram naquela religião uma outra dignidade. A oferta do islamismo é tentadora porquanto as liberta do sistema de castas, e lhes oferece uma pseudo-igualdade face à divindade, também ela patriarcal, mas não face aos homens reais.

Manju foi tentada também, mas sob outras circunstâncias. No hinduísmo popular (pequena tradição) praticado pelas populações migrantes, a crença na feitiçaria e no mau-olhado é bastante comum, sobretudo quando sobressaíam problemas aparentemente irresolúveis. Para Manju o seu ex-marido era o responsável pela sua falta de prosperidade, pelo ostracismo e por se sentir doente, depressiva e abatida.

Sentindo-se banida do seu meio religioso, recorreu à mesquita, pedindo conselhos ao moulana, fazendo tratamentos espirituais, usando amuletos de protecção. Para Manju:

A magia hindu é fraca, quase nunca resulta. Quando é preciso uma coisa a sério recorre-se aos muçulmanos. Vão lá dezenas de hindus. Só que ninguém quer dizer. [Manju, 1967]

No convívio com o meio paquistanês, Manju estendeu o leque de relações e conhece um muçulmano com quem veio a manter uma relação marital. Novo choque para os membros da vizinhança. Um muçulmano! Tinha logo de ser um muçulmano!

Porém, acostumados às rebeldias de Manju, à sua irreverência, passaram a tolerar a relação. Seria moralmente preferível que se dedicasse unicamente ao papel de mãe, educando o filho numa vida recatada e rotineira, como forma de punição, mas não sendo assim seria melhor que estivesse sob supervisão de um homem que a ajudasse materialmente e a controlasse enquanto mulher.

Passados alguns meses, aplanada a crítica social, e mesmo após tentar retomar, timidamente, a inserção nos locais públicos, Manju continua obstinadamente a consultar curandeiros africanos, bruxos, adivinhos portugueses e *bhuvís* hindus para se proteger do malefício supostamente produzido pelo ex-marido. Não lhe restavam dúvidas de que Mayur lhe mandara fazer um feitiço. Um bruxedo destinado a afastá-la do filho, para que não tivesse saúde nem dinheiro. E para finalmente se apossar da casa que ficara a seu encargo. O feiticeiro africano que regularmente passou a consultar cobrara-lhe mais de 2500 euros por um talismã, ainda mais forte que o do moulana, e ela usava-o pendurado num fio junto ao coração, de dia e de noite. Das consultas ao mago africano descreve com emoção:

Eu vi o demónio que tenho comigo. Está a sair. Vi uma névoa esbranquiçada a sair pela minha cabeça, e falei ao guineense sobre isso. Sabe o que ele me respondeu? Se fosse negro ou vermelho era muito pior. Eu estou a melhorar, eu sei. [Manju, 1967]

Mesmo assim os sintomas não a abandonavam. As dúvidas quanto a Hassan, seu companheiro, as fúrias incontroladas contra as pessoas da vizinhança perturbavam a sua necessidade de auto-renovação. Começou a discutir na rua, nas lojas, com as mulheres que a haviam criticado. Não perdia uma oportunidade de lhes gritar o quanto tinham sido injustas e más. Acalmava-a apenas as idas ao *satsang* de Saibaba, que ocorriam às quintas-feiras ali na vizinhança. Mas quando lhe sobrevinha aquele ódio visceral, explodia num descontrolo que indispunha toda a gente num mutismo envergonhado.

Mayur sabia de tudo! Aquelas mulheres contavam-lhe toda a sua vida para que ele a controlasse. Para que voltasse a fazer outro feitiço. Ela sabia que tentavam envenená-la nas festas! Um dia começou a ouvir Saibaba na sua cabeça, e sempre que sucedia alguma coisa na vizinhança ela ouvia e sabia, antecipadamente.

Saibaba tornou-se o seu guru mentor e mestre espiritual. O fervor religioso era tanto que em breve se converteu em fanatismo. E continuava a travar querelas na rua e noutros bairros, afastando as poucas amigas, os vizinhos e, finalmente, o próprio Hassam.

A exclusão social produz um autocentramento do indivíduo em torno da sua experiência. Ser rejeitado conduz à afectação de todo o processo cognitivo, e a capacidade de auto-regulação social fica seriamente comprometida, aumentando ainda mais a desadaptação social (Williams e Forgas, 2005). O aumento da desadaptação social é acompanhado de uma intensa solidão, de uma impossibilidade de pertença ao “nós” colectivo. Esse sentimento vai crescendo até resvalar, em certos casos, para a patologia mental (com a falência dos processos cognitivos de auto-regulação).

Manju é uma *outsider* face à sua pequena sociedade de migrantes hindus, incapaz de observar os padrões de autocontrolo. Uma mulher estigmatizada, porquanto o estigma corresponde a “(...) um processo social de dois papéis, no qual cada indivíduo participa de ambos (...) o normal e o estigmatizado não são pessoas, mas perspectivas que são geradas em situações sociais durante os contactos mistos, em virtude de normas não cumpridas que provavelmente actuam sobre o encontro” (Goffman, 1988: 149).

Porém a margem é um conceito mais ou menos elástico, pois pressupõe diferentes tipos, formas e graus de marginalização. O desvio cometido pode ser explícito, conferindo ao transgressor a inclusão permanente numa categoria de pessoas, mas

também pode ser relativamente subtil. E a subtileza é uma forma de estar em sociedade, mesmo que repleta de desvios invisíveis e que por isso se encontram ao abrigo da estigmatização, mesmo que exista o risco permanente de exposição pública e de desonra. No entanto, existem outras formas de margem, que vamos analisar.

Parry (1971; 1986) refere, acerca dos *rajput*, do Norte da Índia, a existência de uma contradição estrutural entre os valores da hierarquia e da igualdade. Essa contradição faz-se visível através das tentativas periódicas de realização de casamentos isogâmicos, ao invés de hipergâmicos. Com os migrantes hindus que se dirigiram para território português os casamentos obedecem cada vez mais à proximidade da classe social, passando para segundo plano a pertença à casta. Nesse sentido, a classe social suplanta o estatuto, tendo em conta que a casta é acima de tudo uma categoria estatutária.

Até nos casamentos já casaram (os *lohana*) mais entre eles que agora. Por exemplo, tivemos há pouco tempo um casamento intercastas, o filho de um *lohana* casou com uma *modji* e outro casou com uma *vanja*. Até porque isto das castas mantém-se entre as aldeias, não nas cidades. [Devraj, 1950]

Na óptica de Malheiros (1996), ainda hoje casar com alguém de outra casta significa uma desvalorização pessoal. Os casamentos intercastas, ocorrem actualmente com alguma frequência, ainda que tímidamente, para o tipo hipogâmico, assunto praticamente tabu, há algumas décadas atrás. Nalguns casamentos muito recentes os noivos pertenciam a castas estatutariamente muito diferentes, outrora completamente interditas. São jovens de origem hindu, nascidos em Portugal, com educação de nível superior e que auferem rendimentos idênticos. Ao indagar a aceitação deste tipo de enlace por parte das famílias responderam-me da seguinte forma: “(...)quando são dois jovens educados e que pertencem ao mesmo nível, quer dizer, à mesma classe social não se põe problemas” [Devraj, 1950]

Dumont explica como traço distinto do sistema de castas a disjunção entre estatuto e o poder, expressa na prioridade do sagrado sobre o secular, e na oposição entre o puro e o impuro (Dumont, 1997). Os hindus da diáspora associam o estatuto à riqueza e esta ao poder, e este mais dissimuladamente à casta. Numa economia de mercado, e na situação particular dos hindus emigrados, a aquisição de estatuto na *comunidade* significa acesso aos recursos de poder: lugares de direcção nas associações e

organizações religiosas e culturais, capacidade negocial ao nível comercial, acesso à riqueza e, em menor grau, ao poder político.

No entanto, esta situação é relativamente recente nos comportamentos sociais dos hindus emigrados em território português. Durante a sua permanência em Moçambique o convívio entre as castas estava condicionado à região ou distrito onde se encontravam. Isso é bastante evidente na forma como as famílias encaram os casamentos entre indivíduos de castas diferentes. Em Quelimane, na Beira e em Nampula, as famílias de hindus reuniam-se em pequenos núcleos residenciais, com forte inter-relação entre si. A pertença a determinada casta, conquanto existisse endogamia na aliança matrimonial, não era motivo de compartimentação de sociabilidades. As famílias conviviam e entreajudavam-se mutuamente no quotidiano. As práticas de sociabilidade faziam-se nas casas de cada família ou em espaços públicos: organização de lanches, passeios, convívios. A vida religiosa, principalmente durante os momentos sagrados do calendário, reunia as famílias em espaços comuns, alugados para o efeito.

Na Beira, não havia aquela distinção. Éramos como uma grande família. Conhecíamos-nos uns aos outros muito bem. [Barti, 1931]

Lá em Nampula éramos poucos, quase todos de Diu e das mesmas castas. Mas mesmo que não fossemos tínhamos união. [Paul, 1952]

Em Lourenço Marques o panorama era bastante diferente. A pequena sociedade indiana de Lourenço Marques dos anos 1960 conhecia todas as famílias extensas que ali residiam, todas as castas, todos os *gotras*, e procedia disciplinarmente a um controlo exemplar da pureza de cada casta. Quase rotineiramente as famílias (tanto as de Diu como as do Gujarate) enviavam filhas e filhos para a Índia, por forma a receberem uma educação formal dentro dos costumes da cultura hindu.

Kasturi deslocou-se para um prestigiado colégio em Diu, onde permaneceu até aos 18 anos, após o que regressa à florescente Lourenço Marques, em idade de casar. Conhece Jemu e o que nunca deveria acontecer teve lugar, para sua desgraça e escândalo da *comunidade*. Kasturi fez um tipo de casamento completamente contrário à norma endogâmica das castas, consorciando-se a um brâmane, enquanto a sua família provinha de uma casta de pescadores.

Bakul, que acompanhou de perto todo o enlace relembra a situação de Jemu e de Kasturi, o desagrado da *comunidade* e a relação entre a casta e a classe social.

A comunidade de Moçambique era pobre. Era sempre aquela deferência entre os pobres e os ricos naquele conjunto de interesses. Quando os indianos vieram para Portugal, a geração que tomou conta do templo era mais nova, e era diferente. O que importava era também o dinheiro que se tinha. Como Jemu era um indivíduo de poucas posses não era aquele brâmane que tinha comércio. E também não tinha muitos conhecimentos da religião, não tinha estudado. Apenas provinha de uma família de padres. [Bakul, 1945]

Jemu servia nas faltas de um brâmane mais capacitado. Vivia afastado da grande cidade e servia um templo secundário, nos arredores. Nascido em Moçambique, com contactos esparsos com a terra dos seus pais, sentiu o apelo da libertação do peso secular da tradição de casta. Mas o seu pecado agravou-se porque não apenas escolhia como esposa uma pessoa de casta muito inferior, como essa pessoa era mista, indiana/africana. Situação bastante comum entre as populações costeiras da região de Diu, cujos homens migravam para as costas de África e traziam anos mais tarde filhos de mulheres africanas, que por direito patrilinear, e mágoa de suas mães, lhes pertenciam. Kasturi fazia parte dessas famílias que transportam consigo as duas heranças genéticas, plenamente aceites entre os elementos da sua casta, mas duvidosamente admitidas entre os elementos das castas de outra região ou de estatuto superior. As críticas nunca lhe foram poupadas por homens e mulheres de vários estatutos sociais:

Jemu fugiu à regra e sendo a mulher mista a sociedade condenou. Havia uma repulsa. As pessoas diziam logo: “Ele já não é puro”. Para continuar a ser brâmane tem de se manter puro, não se pode misturar com pessoas mais... inferiores. Ninguém mais quis saber deles. [Barti, 1931]

Entre a população hindu imigrada em Moçambique, a segmentação das castas com base em critérios de pureza/impureza assumiu a sua máxima importância entre os *jatis* da casta brâmane e a hierarquia que demarca a casta de *vaishias* e os *jatis* da casta sudra. Facto curioso mas facilmente compreensível, a divisão entre as *varnas* é relativamente desconhecida entre os migrantes. Privilegiam o *jati*, o qual é associado a casta no seu sentido genérico. Também Dumont percepcionou essa ambiguidade: “(...) quando se pergunta a alguém “qual é a sua casta?”, ele pode dizer o nome de casta, ou sua subcasta,

até mesmo a secção exógama (clã) a que pertence” (Dumont, 1997: 113), porque “a palavra casta pode ser aplicada a vários níveis, ou a todos, segundo Ketkar (1909).

As diferenças estatutárias entre as castas na diáspora são mais evidenciadas para os brâmanes, e em segundo lugar para os *lohana* (*jati* de *vaishias*), que sempre procuraram evitar a poluição de casta. Se, como refere Douglas (1991: 49) a pureza sexual dos homens não requer tantas responsabilidades, porque “(...) um simples banho ritual serve para purificar um homem que tenha praticado relações sexuais com uma mulher de casta inferior”, Jemu não sofreria a crítica social se não tivesse casado. Mas o casamento, como um dos sacramentos mais importantes na vida de um hindu, demarca de forma indelével para um brâmane a sua “posição na hierarquia da pureza” (Douglas, 1991: 149).

Por outro lado, a estrutura do poder consubstanciada na tradição religiosa, no costume, nas normas de convivência entre os sexos e entre as castas, revela-se de forma muito visível na práticas alimentares. Estas reforçam as estratégias de manutenção da estratificação social e da distribuição dos poderes instituídos. Os brâmanes estrategicamente impuseram a si mesmos práticas alimentares vegetarianas, jejuns mais frugais, como forma oposta e superior dos regimes carnívoros seguidos pela restante população. A emulação estatutária faz-se então pela adopção de regimes vegetarianos e pela prática acentuada da oração, do ascetismo e de formas de purificação rituais.

Kasturi, provinda de uma casta de “carnívoros”, observou rigidamente um regime vegetariano, passando a comportar-se segundo o modelo esperado para a mulher de um brâmane. Porém a sua ascendência estatutária, não acompanhada de ascendência económica, foi amplamente criticada pela *comunidade* e colocou-a numa situação de margem.

Para a população hindu a pureza é acima de tudo o apanágio da linhagem de brâmanes, cuja transgressão implica, pelo menos simbolicamente, a expulsão da casta. Jemu tornou-se, ainda que não verbalizado, um *outcast*, e Kasturi uma mulher transgressora, cuja maldição se propagaria pela sua descendência.

Como sublinha Douglas, a pertença de um indivíduo a uma dada casta é determinada pela sua mãe, pois “mesmo que tenha desposado um homem de casta superior, os seus filhos pertencem à casta materna” (1991: 149).

Jemu falece muito cedo em consequência de uma doença súbita e Kasturi, com três filhas ainda crianças, fica numa situação económica precária. Inicia então um percurso marcado pela vitimização, o qual a *comunidade* procurou ignorar, o que Kasturi nunca perdoou:

Nunca me ajudaram e não percebo porquê! O meu marido era brâmane. E fez tropa portuguesa. Eu nunca recebi nada, nem reforma do governo português, nem ajuda dos indianos da comunidade. [Kasturi, 1946].

Mulher de brâmane costuma ter por inerência direitos rituais, obrigação de cooperação e ajuda social dos membros da *comunidade*. Mas na sua situação particular só poderia contar com a repulsa e a crítica. E nesse ponto as opiniões são unânimes:

Se acontece alguma coisa ao brâmane a comunidade não tem obrigação de o sustentar, nem à sua família. À partida deveriam ter o seu próprio sustento. [Parul, 1952]

Sabe que eles já não eram bem vistos naquele meio. Se não tivesse morrido se calhar era retirado pela simples razão de ter casado com aquela mulher. A linhagem dele acaba ali. Não está nem dum lado nem do outro. [Rani, 1949]

E mesmo que houvesse rapazes, deixavam de ser da linhagem dos padres. Já não tem o estatuto de padre porque tem mistura. A mistura de raças, então entre brâmanes não é aceite entre nós [Jigar, 1937]

Vida feita de sacrifícios e renúncias, numa atitude defensiva e vitimizada, Kasturi insistiu em fingir que não compreendia a atitude dos seus compatriotas. Durante a guerra de Moçambique sentiu por diversas vezes a vida da sua família ameaçada. Vivia no medo. Sita, a filha mais velha, recorda-se de uma infância marcada pela carência de sociabilidades e pela pobreza:

O falecimento do meu pai foi triste para nós todos. Éramos só mulheres em casa. Havia vizinhos e amigos mas aquilo não era o mesmo que ter um pai. Ter um homem em casa é diferente que fora. Tínhamos tios mas depois do meu pai falecer pouca gente nos quis ajudar e não sei porquê, isso não sei. Vivíamos com muita dificuldade [Sita, 1972]

Como a situação da família não melhorava e a vida em Moçambique não apresentava melhores perspectivas para as quatro mulheres, Kasturi conversou com a filha mais velha:

É preciso que saias da escola e que te cases! É a única possibilidade de ajudares a tua família. [Kasturi, 1946]

Mas quem vai querer casar comigo? – perguntou nesse momento Sita, que desde pequena compreendia um ostracismo silencioso nos membros da comunidade de Lourenço Marques. [Sita, 1972]

Alguém de fora, um estranho. Quem não estivesse demasiado preocupado com o grau de impureza da família, quem conhecesse a família de Diu, e quem a seu modo aceitasse a jovem Sita, da casta da sua mãe, talvez por ser de uma casta próxima. Sita não poderia aspirar a um casamento com um brâmane.

Quem é que ia casar com ela? Não era pura! A casta de brâmanes é um peso. É a que discrimina mais, e a que exige mais. [Moti, 1935]

O estranho foi de férias a Moçambique com o intuito de encontrar noiva. Accionou os canais informais da *comunidade* sobre o assunto, pois pretendia um casamento rápido com uma jovem que aceitasse casar de imediato, uma vez que o seu tempo de escolha se restringia às curtas férias de que dispunha, e em Lisboa esperava-se que regressasse casado.

Eles indicaram a minha casa e ele foi lá. Eu não me lembrava nada deles, da família, nada. Pedi alguns dias para pensar, mas tinha de aceitar. Ele não tinha muito tempo e era preciso decidir logo, eu sabia que tinha de o fazer. Era preciso não ser mais um fardo em casa. Então casei com 17 anos. Casei a estudar, estava no 7º ano. Foi muito rápido, foi um casamento tradicional. Veio o marido, pediu a minha mão e eu aceitei e casámos logo. Eu não o conhecia, mas fui educada que para casarmos, é preciso ser boa, com respeito pelos mais velhos, para com os sogros, depois os pais também têm que ter um nome. Também têm que ter boa fama. Toda a família deu opinião, o pai e a mãe dele e eles aceitaram-me. [Sita, 1972]

Sita chegou a Portugal em 1993. Não conhecia ninguém. Vegetariana por convicção da mãe e obrigação do pai, aprendeu a integrar uma família extensa com hábitos alimentares diferentes e costumes diferentes. De aspecto calado e submisso, adoptou uma estratégia integrativa que lhe conferiu aos poucos algum prestígio como esposa modelo.

Poucos anos mais tarde, com a ajuda e convivência do marido e da sua família patriarcal, trouxe a mãe e as duas irmãs para Portugal. Mas ainda assim Kasturi não teve o apoio de que necessitava:

Há três anos eu achei que se a minha mãe viesse para cá talvez melhorasse a vida. Como ela foi sempre portuguesa, estava lá como estrangeira e vivia com atestado de residência

mas foi sempre portuguesa, pensei que cá ajudavam. Também como é viúva, doente ainda por cima, mas pelos vistos não teve ajuda nenhuma, não houve nada. [Sita, 1972]

A pouca informação, aliada à falta de recursos leva ao mito de um estado providência, idealizado para quem desconhece as regras do sistema burocrático. Os trâmites legais são muito complexos e contraditórios para Kasturi.

Sou portuguesa, se sou portuguesa porque me tratam assim? [Kasturi, 1946]

Sim Kasturi é portuguesa porque nasceu em Diu antes da integração das colónias na Índia, mas nunca accionou direitos nem cumpriu deveres. O estado não a reconhece. Salta de casa em casa, de bairro em bairro. Os alugueres sempre muito caros, insuportáveis para quem vive do magro rendimento de algumas aulas particulares e da ajuda das filhas, com as quais partilha a habitação.

Suas filhas mais novas, Lali e Mahini, há muito que deixaram de estudar, empregando-se em lojas de co-étnicos de onde retiram o ordenado mínimo. No entanto a maldição *kármica* que acompanha o acto transgressor dos pais reflecte-se também nas filhas. Lali fica grávida de um homem que a abandona. Mãe solteira numa sociedade em que o *habitus* instituído constitui, como descreve Maria Carneira da Silva, “o conjunto de disposições para agir, pensar, perceber e sentir de uma maneira determinada, transmitido a um grupo de agentes através de uma acção pedagógica multiforme e tendo por efeito fazê-los adquirir os saberes indispensáveis para uma inserção correcta nas relações sociais” (Silva, 1999: 51), cujo modelo social condena a transgressora à solidão afectiva e à impossibilidade de reencontrar um marido. *Habitus* bourdieusiano elaborado a partir de pedaços da tradição modelar religiosa e de uma modernidade urbana, estrangeira e ocidental. Tensões que se interligam e demarcam as estratégias estruturantes das sociabilidades autocentradas. Mãe solteira, mulher que não cumpriu o *dharma*. Não concebeu no seio de uma família patriarcal, não realizou o *kaniadana*, não cumpriu o sacramento mais importante. Mulher poluída, cuja consequência não recai sobre o pai da criança, porque o recato e a virgindade são obrigações e deveres estritamente femininos, mas sobre a sua família: sua mãe e suas irmãs.

A mãe que não conseguiu exercer o controlo parental eficiente (facto socialmente interpretado pela sua viuvez, estado de inferioridade social e material), e suas irmãs que ficam osmoticamente maculadas na sua honra. Ainda assim Mohini, a irmã mais nova

casa-se dentro das regras do hinduísmo. Casamento não arranjado mas anuído entre as famílias, pesada dívida financeira para a mãe.

Também esta irmã é *karmicamente* tocada pela fatalidade. Um dia separa-se e parte, à semelhança de Lali, para Londres. A Inglaterra é um manancial de imagens sedutoras, de uma prosperidade tão apetecida, da fuga à crítica, à fofoca castradora. Oferece uma miragem de libertação, porque ali os indianos se encontram noutra patamar. A transespacialidade esbate o peso da tradição e do controlo social, e por isso as mulheres na margem procuram essa “fuga” onde muito mais anónimas procuram refazer a sua vida.

A união marital intercastas ou fora de casta ainda é mal vista entre a população hindu. Homem hindu que coabite ou case com mulher portuguesa passa igualmente a receber críticas ferozes, especialmente provindas dos núcleos sociais mais baixos, e também mais tradicionalistas. Essas uniões, mais raras que o casamento intercastas situam o indivíduo ao nível de um traidor, alguém que renega as suas raízes étnicas (ainda que nos últimos anos essa situação tenda a atenuar-se). Um pouco à semelhança de Jamu e Kasturi, Arjun brâmane originário de Bombaim, imigrou para Portugal e instalou-se em St.º António, onde nos primeiros tempos angariou simpatias e clientela como brâmane de serviço. Ao fim de cerca de dois anos conheceu uma mulher portuguesa, convertida ao hinduísmo, à qual se ligou. Quando o assunto se tornou público, a população deixou de o considerar credível como padre. Aos poucos deixou de ser consultado ou de exercer actividades religiosas, passando simultaneamente a alvo de censura e chacota pública. Como resultado, o casal foi obrigado a mudar de residência para uma zona afastada dos núcleos populacionais indianos. Arjun subsiste a partir dos seus conhecimentos de ioga e da astrologia védica, dando consultas numa pequena ervanária, e oficiando alguns trabalhos religiosos por encomenda de famílias hindus. Famílias essas que o aceitaram por também se encontrarem em estado de relativa marginalidade, ou relativizarem a tradição mais ortodoxa.

10.3. Transgressões temporárias

Como já foi referido, o conceito de margem é mais ou menos elástico e pressupõe diferentes graus de marginalização. Existem transgressões que colocam a mulher na margem, mas esta pode ser temporária, sem pressupor uma exclusão completa. Foi o caso de Urmila. Educada numa família extensa, em Moçambique, composta pelos pais,

avós, tios, primos e irmãos, que partilhavam a mesma habitação, liderados pela figura carismática do patriarca.

Éramos uma família enorme, composta de várias gerações. Mas só convivíamos entre nós porque éramos tantos que não necessitávamos de mais ninguém, mas falávamos com outras pessoas não hindus. Tínhamos uma excelente relação com os portugueses [Urmila, 1952]

A socialização de Urmila foi nos moldes tradicionais do hinduísmo. Porém a sua vida urbana, o gosto de estudar tornaram-na diferente. Quando terminou o liceu, propôs ao pai a continuação dos estudos. Queria ir para a universidade, seguir uma carreira profissional, situação na época bastante incomum para uma mulher hindu. O pai, hesitante a princípio, concordou em deixar aquela filha mais rebelde construir um outro destino, e aos poucos Urmila foi mergulhando numa outra realidade social que a transformou, assimilando os valores envolventes da cultura portuguesa.

Questionou o sistema de castas, a norma social feminina, as imposições da tradição, em suma, os valores ortodoxos do hinduísmo, e relacionou-se com um homem de casta diferente.

Entretanto a revolução chegara ao país e o tumulto social perturbava os objectivos profissionais de Urmila. Prevendo fortes impedimentos à finalização do curso, procura vir para Portugal, ao que o pai acedeu.

O meu pai estava disposto a financiar-me os estudos até ao fim, mas quando soube que eu namorava aquele rapaz cortou-me tudo. E eu saí de casa e fui viver com ele. [Urmila, 1952]

Urmila quebrou regras morais, sociais e religiosas: exercera o seu livre arbítrio escolhendo um namorado sem a aprovação da família, e escolheu um jovem pertencente a outra casta, uma união que ainda era tabu naquele tempo. Para além dessas transgressões, havia um terceiro factor que começava cada vez mais a ganhar importância na escolha dos cônjuges: o nível educacional, associado à categoria social. Uma jovem licenciada deveria contrair matrimónio com um rapaz com o mesmo nível educacional, e o pretendente de Urmila não só pertencia a uma classe social mais baixa, como não possuía nenhum título académico.

Para mim o casamento nunca poderia ser o que eles estavam a pensar. Daí a minha guerra. Eu queria escolher, sempre quis escolher. E realmente escolhi, enquanto os meus irmãos e primos casaram de acordo com as regras do hinduísmo, eu fui diferente e assumi essa diferença. [Urmila, 1952]

Filha rebelde e autónoma, Urmila parte, contra a vontade da família, para Lourenço Marques, e joga a sua sorte com o namorado. De relações cortadas com os pais, só reatadas por volta do casamento do terceiro irmão, o afastamento do centro ontológico da vida social hindu levou-a a renegar a tradição ancestral, absorvendo o mundo ocidental no qual havia submergido. A mentalidade dos seus antepassados suscitava-lhe dúvidas face ao pensamento científico de que estava imbuída. Muitos anos mais tarde reconcilia-se com a tradição e com a família, produzindo um processo de retorno às origens.

10.4. A mulher inauspiciosa e a transgressão invisível

Se para o hinduísmo a mulher casada representa a deusa, a Devi, símbolo de prosperidade, bem-estar e criatividade, a maternidade é o seu expoente. No sentido oposto, as viúvas são a representação do inauspicioso.

Segundo a tradição bramânica, deverão ser despojadas das suas jóias, vestir de branco e deixar de usar o *tilaka* ou *chandalô* (marca vermelha na testa), símbolo da sua condição de mulher casada. A viúva é quase sempre acusada de ter morto o marido (mesmo que de forma obscura e inexplicada). Segundo a *Manusmriti*, a mulher indiana não deveria sobreviver ao seu esposo, legitimando entre as castas mais elevadas de algumas regiões da Índia a prática do *sati*, em que a viúva se imola na pira funerária do defunto marido, isto na medida em que “o fogo (...) é a prova da culpabilidade e da inocência de todos os homens” (*Manusmriti*, L. 8, Est. 116).

O *sati* começou por constituir a redenção sacrificial da mulher, cuja prática foi durante o período britânico levada a cabo quase exclusivamente por mulheres que habitavam nas regiões rurais. Prática formalmente proibida em 1929, ainda não desapareceu totalmente, pois em 1983, no estado Rajastan, ocorreu um ritual de *sati*, amplamente comentado nos órgãos de comunicação social. Contudo, a prática da *satihagra*,⁶¹ mais que um acto piedoso, tinha como móbil a fuga a uma vida miserável, porque ficar viúva constitui uma pesado *karma* para uma mulher. Actualmente na Índia

⁶¹ Imolação na pira funerária do marido.

o problema da viuvez é um assunto debatido, tanto política como socialmente, devido às condições de vida em que essas mulheres incorrem.

A viuvez coloca a mulher numa espécie de morte social, uma forma de margem cuja origem reside no tipo de residência socialmente instituída para os casais. A residência patrilocal obriga as noivas a viver junto da família do noivo. Claro que não se colocam questões de maior se a mulher ficar viúva em idade avançada e tiver gerado filhos varões, com os quais deverá residir. Porém, se enviudar cedo ou não tiver filhos, fica dependente da família agnática do marido, principalmente a cargo dos cunhados.

Notícias nos jornais indianos referem com alguma frequência o abandono das viúvas por parte das famílias de adopção, actos que preferem cometer durante uma “programada” peregrinação ou viagem para locais bastante longínquos. A viúva é geralmente encarada como um fardo, com excepção das que encontram conforto material e emocional na sua própria família de procriação.

O problema é que a mulher só ascende socialmente enquanto desempenha o seu papel procriativo e suplementar. Enquanto solteira ou viúva o seu papel social fica relativizado e comprometido. Existe portanto uma perda de poder efectivo. No entanto, entre as mulheres hindus da diáspora, sobretudo entre os casos observados, as viúvas são mais matriarcas que fardos a desembaraçar. Muitas das viúvas, principalmente as mais novas, não se vestem de branco, em sinal de viuvez, não manifestam sentimentos de culpa quanto à morte dos maridos, nem tão-pouco são maltratadas pelos familiares agnáticos.

A mulher idosa, matriarca, já não se encontra confinada à autoridade marital e, mesmo vivendo na casa do seu filho mais velho, exerce considerável influência e autoridade na unidade doméstica.

Mas existe um outro lado a reflectir. A viuvez pode por si não ser indutora de um processo de marginalização, mas os comportamentos ocultos, camuflados por entre um aparente *modus vivendi* modelar, podem conter o germe da marginalização e da exclusão social.

O caso de Indira é bastante interessante a esse nível. Indira é uma viúva jovem, uma mulher bonita, de madeixas arruivadas no cabelo comprido, muito liso, e tez clara. Tem apenas a 4ª classe, porque os pais não se interessaram pelos seus estudos. Em Nacala, onde nasceu, era costume as raparigas hindus estudarem apenas o indispensável para saberem ler e escrever. Afinal estava-lhes destinado o casamento e as funções domésticas. Estudar era tão-somente uma perda de tempo.

Hoje Indira é viúva e tem geralmente dificuldades em arranjar emprego, porque exigem sempre habilitações mínimas que ela não possui. A necessidade imperiosa de meios económicos levou a que se “desenrascasse”, arranjando trabalho nas limpezas, na cozinha de restaurantes, como copeira de hotel. Já ficou desempregada durante meses, quase a desesperar. Foi chefe de equipa da limpeza de um centro comercial, mas desde que teve de ir à Índia nunca mais conseguiu algo tão bem remunerado.

Indira não queria casar. Nunca sentiu qualquer vocação para o casamento e protelou cautelosamente os pedidos que iam chegando aos ouvidos dos pais. Entretanto os anos passavam.

Eu não tinha paciência para namorar. Os meus pais mandaram-me para a Índia mas também não queria casar na Índia. No fim casei lá com um rapaz que os meus pais escolheram. Já tinha 26 anos. Quando voltei da Índia já vinha grávida. [Indira, 1970]

O casamento não correu bem, como uma maldição pela incapacidade de Indira para aceitar o seu papel de esposa. O marido era alcoólico, desinteressado do trabalho e facilmente influenciável.

Muitos gajos aqui enchiam a cabeça dele. Mal chegou cá ouvia as pessoas a falar mal de mim e ainda me batia. Bebia e não queria trabalhar. Eu é que ia trabalhar para o sustentar a ele e ao meu filho. Fiquei farta! Então em 1995 fugi daqui e fui para Inglaterra, com o meu filho. Ele tinha cá uma irmã também viúva e passou a viver à custa dela. Quando ela se fartou arranjou maneira dele voltar para a Índia, mas ele morreu de ataque cardíaco. Morreu com 32 anos. Posso dizer que ele me fez mal, mas é pai do meu filho. Bebia demais, não fazia nada. Ia às vezes lá um primo meu e minha cunhada explicar, explicar, mas não valia de nada. Se eu lhe dizia “Olha fazes assim” ou fazes isto ou aquilo, então é que ele fazia tudo ao contrário. [Indira, 1970]

Quando Indira regressou de Inglaterra teve de ir viver para uma barraca que conseguiu alugar próximo da barraca onde residem os pais e alguns membros da família paterna. Ali sente-se protegida. A família apoia-a e garante-lhe algum suporte emocional para criar o seu filho, quase adolescente. Recebe ajudas por parte de uma irmã, cujo marido explora uma pequena mercearia de bairro. A experiência do casamento foi para Indira uma espécie de mau *karma*. Momentos que não esperara, mas a que soube resistir e que a tornaram mais forte e confiante enquanto mulher.

A minha sogra era muito má para mim. Quando lá ia desatava a insultar-me e eu não estava em casa dela, estava em casa da mãe da minha cunhada. Mas nunca me deixei ficar. Levantei o meu cabelo para cima e disse-lhe: “Não pode ser assim! Se você me insulta também a vou insultar. Se você me tratar mal eu vou chamar a polícia e vocês vão para a cadeia.” E ela dizia: “Eu vou tirar o seu passaporte e você fica cá.” Mas eu respondia: “Não interessa, eu vou chamar a polícia.” E depois eles tiveram medo e amocharam. Como nós vivíamos em Moçambique esta minha sogra pensa que eu tenho dinheiro. O que ela quer é dinheiro. Ela tem cinco filhos, e o filho que tiver mais é o que ela gosta. Se eu lhe mandasse dinheiro todos os meses (100 ou 200 euros) então eu era boazinha para ela. Mas eu não faço isso. Ela tem lá filhos que a podem sustentar. E eu tenho de ganhar o meu sustento que não tenho nada. [Indira, 1970]

Ficar viúva e casta para o resto da vida, como a tradição preconiza não serve a Indira. Coloca a hipótese de um dia voltar a casar, no entanto evita que os pretendentes a visitem, pelo menos à frente dos membros do seu bairro. Toma precauções para não haja críticas, porque a sua imagem deve ser a mais perfeita possível face ao seu estatuto.

Fala da rivalidade entre as mulheres do bairro, dos mexericos: aquela nora de Chitra, a mais branquinha, que nem faz o jantar para o marido. Que tem a casa que é um desalinho e que responde tudo ao contrário quando falam com ela. Indira procura manter a sua reputação na pequena *comunidade* de bairro onde vive:

Já tive problemas no passado, agora tenho de manter o meu nome. [Indira, 1970]

Por isso vive uma vida dupla, clandestina. Uma vida de noite e outra de dia. E o medo de ser um dia descoberta. Porque Indira tem um amante. Um homem casado com filhos que a visita e a ajuda financeiramente. Ninguém desconfia na pacatez do bairro abarracado, onde as crianças pequenas brincam seminuas no terreno baldio, molhando-se nos dias quentes e abafados de verão com água fria de uma mangueira. Nem os seus sobrinhos que diariamente lhe invadem a casa a pedir doces, nos intervalos das brincadeiras pelas ruelas tortuosas.

Indira arranjou estratégias para evitar a fofoca. Fala alto e conta a vida a todos os vizinhos. Sabe que a desejam, que é uma mulher disponível. É assediada pelos homens casados do bairro, em jogos de palavras insinuosas, que Indira maneja sem altercações. E conta como encontrou o marido de uma vizinha no mercado do Areeiro e como este, antes um homem tímido, se havia transformado num indivíduo muito afável, sempre a

oferecer-se para a levar a casa. Indira ficou preocupada. Percebia bem o tipo de intenções e as consequências de qualquer acto para a sua reputação. Recusou sempre com delicadeza, mantendo a habitual cortesia de vizinha e amiga da mulher. Antes o marido de outra vizinha avistara-a no mercado quando foi levantar dinheiro ao multibanco e aproximou-se a cantarolar para lhe atrair a atenção.

Mas eu fui logo contar a toda a gente. Conteí logo à mulher dele. Disse-lhe a brincar: “Um destes dias mato o teu marido! Fez-me isto assim assim.” Porque se não contasse as pessoas que nos viram iam dizer aqui e depois sei lá, ainda passava por maluca. Mulher fácil! [Indira, 1970]

Indira gere magistralmente a sua marginalidade invisível. Um pouco à semelhança de Barel, citado por Xiberras, para quem a marginalidade invisível “(...) desempenha, pois, um papel de função-tabu no imaginário colectivo, exactamente como o tabu no imaginário individual: sistema de proibições destinado à protecção dos desejos impossíveis, lugar de uma ambivalência fundamental.” (1993, 123), também este tipo de marginalidade invisível, mais do que no imaginário colectivo encontra-se no individual.

E não se trata de uma forma de proibição para protecção de desejos impossíveis, mas de uma forma de protecção acerca de actos praticados. Indira tem consciência que o seu comportamento social não se coaduna com o comportamento moral e que a linha de demarcação da mulher guardiã que aparenta ser, em relação à situação possível enquanto mulher socialmente excluída, é muito ténue

Há coisas da minha vida que são um segredo. Ninguém, mesmo ninguém aqui sabe. Nem pode saber. Era a minha perdição. [Indira, 1970]

Um dia Indira engravidou do homem que a visita. Como tinha menstruações irregulares não deu pelo facto até aos cinco meses. Não podia contar, não tinha para onde ir. Foi a uma farmácia longe do bairro, onde ninguém a conhecia, e comprou uma pílula abortiva. Tomou o medicamento e esperou. Não fazia efeito. Entretanto recebeu um telefonema da Segurança Social por causa do subsídio de desemprego e decidiu arriscar. Saiu de casa com o corpo a tremer e uma sensação de tontura. Parecia que pairava um pouco acima do solo. Apanhou o autocarro para fora do bairro e a meio do percurso sentiu um líquido frio e viscoso a correr pelas pernas.

Foi horrível. Tive de sair logo do autocarro num sítio que até nem conhecia. A minha sorte foi levar umas calças vermelhas senão ainda era pior. As pessoas olhavam para mim admiradas e uma senhora até me disse: “Olha minha filha estás toda suja de sangue atrás.” Entrei num café e disse: “Por favor arranje-me um penso que estou a abortar.” As pessoas foram até muito simpáticas comigo. Lavei-me como pude, e queria chamar uma ambulância mas eu não podia ir para o hospital. Não podia mesmo perceberes? A minha família, os vizinhos do bairro não sabiam de nada. Avisaram-me que aquilo era só o início. Viria outra parte e sairia o resto. [Indira, 1970]

Indira aguentou até escurecer e só depois apanhou um táxi para o bairro. Ao abrigo da noite ninguém reparava na sua roupa. Entrou em casa e trancou-se por dentro para evitar que algum sobrinho entrasse, como era habitual:

Só tive tempo de me atirar para a cama. Abortei. Ficou tudo cheio de sangue. Nem sei como não morri. Consegui limpar tudo... imaginem se as pessoas soubessem. [Indira, 1970].

Ficou doente durante semanas mas ninguém soube. O médico diagnosticou-lhe uma infecção grave. Tomou antibióticos durante muito tempo e escondeu a barriga inchada e dorida por baixo dos saris ou dos punjabis. Meses mais tarde, conseguiu encontrar um emprego num hotel no centro da cidade:

Faço 18 camas todos os dias e lavo as casas de banho. É puxado! Mas eu até gosto deste trabalho porque cada uma tem o seu piso e não interferimos com o trabalho umas das outras. Estou muito mais independente agora. Tenho o meu dinheiro, já deixei de receber o subsídio de desemprego, estou melhor em tudo. [Indira, 1970]

Inconformada com “tradição dos velhos”, como lhe chama, evita seguir os códigos morais impostos, embora finja que na realidade os cumpre. Não sente apelo pelos *vrat* purificatórios que quase todas as mulheres praticam, religiosamente, de acordo com os dias sagrados dos meses lunares. São na sua opinião rituais para “quem não tem de trabalhar”. Os inúmeros *satsang* que unem as mulheres do bairro e por vezes determinados grupos sociais da pequena *comunidade* onde habita são para ela “coisas de velhas”.

Indira gostaria de ser mais livre, de não levar uma parte da vida a fingir. Aprecia comprar roupas modernas ocidentais, óculos escuros, pintar o cabelo, beber álcool. Mulher inconformada não compreende a submissão feminina preconizada pelo sistema de regras, nem suporta que outra pessoa de igual estatuto lhe dê ordens. A necessidade

de sobrevivência dotou-a de astúcia e sobrevive graças à capacidade de ambivalência estratégica que foi adquirindo.

Entre todos os casos narrados de mulheres na margem, existe um denominador comum: procuram cooperar entre si, mesmo que episodicamente, formando pequenos círculos de amizade e de confiança, que servem quer o encobrimento, quer para o desabafo das vicissitudes que sofrem.

Manju, Ambika, Bhanu, e também Indira, Urmila, Kasturi e suas filhas Sita, Lali e Mohini fizeram parte do círculo de confidentes, algumas vezes cooperantes, ainda que em momentos e com objectivos diferentes. Manju procura ajudar mulheres que, à sua semelhança “sofrem muito” como vítimas do que ela chama “falso hinduísmo”. Indira muito mais bem adaptada, pretende apenas sobreviver, mantendo na sombra a transgressão e tornando apenas visível o aparente cumprimento das regras sociais. Kasturi e as filhas esperaram ser ajudadas pela *comunidade* que teimosamente as ignora, enquanto Urmila procura abolir o passado sancionado através da imersão no hinduísmo de feição libertadora.

PARTE IV

PODERES

11. A ALIANÇA, A TROCA E O DHARMA

Os primeiros hindus que integraram a diáspora eram, como vimos, maioritariamente homens que, numa fase mais adiantada do ciclo migratório, procuraram fixar-se nos territórios para os quais haviam migrado. Mais tarde esses migrantes indianos encetaram um processo de reagrupamento familiar ou procuraram constituir família, trazendo consigo as esposas para terras africanas.

Na primeira etapa migratória (que optámos por delimitar até à descolonização de Moçambique), o movimento migratório feminino foi essencialmente unilateral. Os homens buscavam, pela via das redes de contactos, esposa adequada na sua região natal. A distância da terra de origem e os constrangimentos locais exigiam esforços suplementares para manutenção de contactos e de circulação de informação, surgindo uma espécie de *nomadismo virtual*, que tinha como finalidade reproduzir o modelo de aliança matrimonial, obedecendo à fórmula exogâmica do *gotra* (patrilinear) e da endogamia de casta ou de *jati* (subcasta). Analisando os momentos migratórios, pode-se concluir que a diáspora hindu-gujarati no feminino comportou dois grandes momentos integrativos, que comportaram continuidades e diferenças: (1) da Índia para Moçambique; (2) de Moçambique e da Índia para Portugal.

As primeiras mulheres hindus a partirem para Moçambique, reagrupando-se com os maridos que ali residiam, vivenciaram a necessidade de adaptar hábitos, modos de vida e tradições a um novo meio. Bhavi recorda-se do seu desembarque em Lourenço Marques como um momento inesquecível:

No primeiro dia aquilo tudo a apitar, aquele barulho e a aquela gente, tudo muito escuro. E eu ui ui ui, que mundo esse! Mas depois tinha muito apoio do meu marido. Gostei da casa, mas era tudo muito estranho. Estava lá a sogra, os irmãos do meu marido, sobrinhos. Naquele tempo se me tivessem dado uma passagem tinha ido embora. Queria ir embora para a minha terra. Porque naquele tempo o mundo lá na Índia era tão diferente de África. A alimentação era também diferente porque não havia especiarias, tínhamos dificuldades em tudo. Também fui para Moçambique numa altura muito má. Havia dificuldade de roupas, de comida. Eu que vim de um sítio farto, onde havia de tudo, para um sítio onde só havia era dificuldades. Havia racionamento, até o *rotli* era diferente por causa da farinha! [Bhavi, 1960]

Guardiãs do hinduísmo, as mulheres deveriam ser capazes de reproduzir a cultura matricial em África, tal como o irão fazer no segundo ciclo migratório, em Portugal. Em Moçambique, as famílias hindus espalharam-se por todo o território, com concentrações mais importantes na capital e na cidade da Beira. A extensão do território aliada à dificuldade de comunicações gerou diferentes núcleos *comunitários* que raramente contactavam ente si. Enquanto as famílias residentes na Beira ou em Nampula se consideravam “uma grande família”, independentemente da casta ou da classe social a que pertenciam, e estabeleciam uma forte coesão, gerando intrincadas redes de relações sociais que mantiveram até ao momento actual, as populações que se estabeleceram em Lourenço Marques apresentavam marcadas diferenciações internas.

As pessoas, algumas nem sequer se conheciam. Era um ambiente grande. E depois cada um dava-se consoante a casta. Os ricos com os ricos e os pobres com os pobres. Não havia misturas. [Virmati, 1968]

No segundo momento migratório, e devido à pulverização das famílias extensas, as mulheres indianas encetam de forma mais visível e continuada um movimento transnacional que as leva a um vaivém migratório, de troca de esposas, de visitas, de contactos cada vez mais alargados. Entre os dois momentos espaço-temporais de migração, as mulheres hindus desempenharam papéis em que sobressaem continuidades e diferenças, condicionadas pelo contexto histórico e geográfico. Em ambos os casos ocorre, no entanto, um incremento da importância do estatuto feminino face ao masculino, com aumento da capacidade de agência feminina.

A sociedade hindu é colectivista e a tomada de decisão individual é sempre um risco para a segurança e solidez do sistema social, porque a identidade é função do grupo social e não do *self*, daí a tentativa de controlar a incerteza que a escolha individual pode reflectir. A estratégia lógica para impedir a incerteza é o “arranjo” do casamento, garantia absoluta da manutenção de interesses por ambas as partes envolvidas na troca.

Trata-se de uma prática que não possui qualquer base de justificação religiosa, mas que encontra a sua explicação na estrutura familiar destes indivíduos. Como se trata de famílias extensas, onde predomina o sentimento colectivista, a decisão individual tem pouco valor comparada com a tomada de decisões colectiva. A vida dos indivíduos é apenas “parte integral de um todo, e as suas vidas pertencem não aos próprios mas também às suas famílias” (Parekh, 1996: 268).

O “arranjo” também possibilita o controlo de uma união isogâmica ou, de preferência, hipergâmica, portanto de ascensão ou manutenção do estatuto social e, igualmente, da classe social. Assente na patrilinearidade, a sociedade indiana é perpetuada através do casamento, no qual os homens trocam filhas e irmãs num acto de aliança que pretende, na óptica de Cohen (1978b), desenvolver mecanismos de controlo social simbolizado pela pureza feminina. O facto é que as trocas matrimoniais “engendram e tecem a trama das relações sociais (as relações de troca, *stricto sensu*, e as relações de parentesco por alianças matrimoniais) que constituem os alicerces da sociedade global” (Augé, 1978: 38).

Os homens imigrados em Moçambique provinham, de forma geral, de meios rurais ou de pequenas localidades caracterizadas por relações de forte interconhecimento, onde o controlo das trocas matrimoniais é bastante simplificado. Quer a informação sobre o mercado matrimonial, quer o acesso às mulheres são efectuados com relativa fluidez, graças à rede de contactos preexistente.

Neste caso, ou o emigrante formulava desejo de contrair núpcias ou a família de procriação lhe propunha o enlace, em especial quando se encontrava “em idade de casar”. De imediato era posta em acção uma dinâmica rede de contactos essencialmente femininos. A futura sogra, ou eventualmente as cunhadas, pesquisavam afincadamente o mercado casamenteiro, estabelecendo relações e explicando as intenções do rapaz às famílias das jovens, vasculhando na imensa rede de relações de vizinhança, de amizade e de parentesco, para se inteirarem da “seriedade” e da capacidade económica da família das possíveis noivas, da sua educação, da praticabilidade do dote (quando este tinha lugar).

No caso dos migrantes a revitalização das alianças matrimoniais ocorria quase sempre em momentos de visita do rapaz à família agnática. O caso de Bhavi é exemplar. Educada para o casamento, como convinha a uma jovem hindu, contraiu núpcias aos 17 anos. O futuro marido, proveniente de uma família prestigiada da região, pertencia à terceira geração de migrantes que haviam trocado a península de Gouglá pelas terras africanas.

O seu avô fora pela primeira vez tentar a sorte como comerciante nas terras do interior de Moçambique e tivera êxito. Chamou os filhos varões e fundou várias lojas de venda a retalho nessas regiões. Chegados à idade de casarem, e a fim de manterem a endogamia de casta, foram “à terra” buscar esposa, pois não existiam mulheres do mesmo *jati* naquele solo, situação que se manteve na geração seguinte, e Rohan também precisou de encontrar esposa na terra dos ancestrais.

Naquela altura Rohan estava doente. Haviam-lhe diagnosticado um problema cardíaco e fora-lhe aconselhada uma intervenção cirúrgica com alguma urgência. Em Moçambique os serviços de saúde estavam desmantelados e na África do Sul eram demasiado dispendiosos, pelo que Rohan decidiu fazer a operação em Bombaim. Após a intervenção cirúrgica foi recuperar para casa de familiares em Diu, levando consigo correspondência de Moçambique para entregar à avó de Bhavi. Rapidamente se tornou visita assídua em casa dos pais de Bhavi, que tinham uma relação de vizinhança com a família de Rohan:

O avô de minha mãe foi para Moçambique e lá conheceu uma mulher africana. Teve uma filha, mista, que era meia irmã de minha avó. Os pais de Rohan eram vizinhos dela e ela pediu que Rohan levasse uma carta para minha avó. E foi assim é que eu o conheci! [Bhavi, 1960]

Após cerca de mês e meio de visitas, estando Rohan em perfeita convalescença, apresenta ao pai de Bhavi o pedido de casamento:

Não namorámos quase nada, foi muito pouco tempo, só enquanto ele esteve a tratar-se. Mas ele mostrou interesse em casar e os meus pais deram aprovação. Na minha casa a gente era mais livre, e eu queria vê-lo melhor para o conhecer mais, então ele veio e marcámos o casamento. O primeiro contacto... bem, foi de medo, quer dizer, isto de me ir juntar com ele que era quase um desconhecido. Mas eu era muito medíca, até hoje. Uma pessoa que a gente nunca tinha visto, e depois era estrangeiro e eu tinha de partir com ele. Nesse altura pensava: “O que será lá?” Mas depois o meu pai disse que não havia problema, e que se não desse eu podia voltar para casa. E minha avó... minha avó apoiava muito e conhecia os pais do rapaz, então deu-me muita força. Mas eles eram assim. Então se não dá volta para casa! Como o meu pai trabalhava num barco andava por muitos países e tinha mais abertura. [Bhavi, 1960]

Decorreram dez dias entre o *khaniadana* e o casamento.⁶² Casamento tradicional conforme os hábitos locais, em que foi consultado o brâmane para analisar o horóscopo dos jovens e para determinar a melhor data para o enlace. Foram endereçados convites

⁶² O *khanyadana* foi, segundo Altekar (1991), o acto de ofertar uma filha impúbere (casamento infantil), garantindo a virgindade da rapariga antes do casamento. De acordo com Goody (1990), o dote tradicional ou *khanyadana* consistia no conjunto de presentes que acompanhavam a noiva, cerimónia que ainda hoje estas mulheres narram como parte da cerimónia de casamento.

aos familiares todos que ali residiam e às pessoas mais importantes da rede de vizinhança, actividade orientada pelas mulheres mais velhas da família da noiva.⁶³

Uma tia do pai do meu marido fazia tudo muito rigoroso. Depois de noivar, eu não podia ver o noivo e ele não podia ver a noiva. Só no dia do casamento. Nesses dias o noivo não podia frequentar a casa da noiva, nem olhar para ela. Nem pai, nem mãe podiam frequentar nesses dias. Se fosse necessário qualquer informação era necessário ir outra pessoa para chegar lá. Os padrinhos eram os meus pais, mas também podiam ser os primos. Nessa altura não podem beber água de casa da filha, nem comer, nem beber. Agora eu vou a casa de minha filha e como e bebo, mas os meus pais não podiam. O meu pai quando me ia visitar era como se fosse dia de jejum, não podia comer nada, ou tinha de levar a marmita com comida. É o *khaniadana*, os pais da filha têm a obrigação de dar mas não podem receber. Eu posso dar toda a minha fortuna à minha filha mas dela não posso receber um mísero tostão. [Bhavi, 1960]

Durante o casamento hindu o homem tem um papel secundário. Nas palavras de Mitha, “marca presença”. Cabe aos homens a parte financeira da boda, enquanto as mulheres se encarregam da parte logística, mobilizando todos os contactos com os familiares e amigos, tal como a direcção da própria sequência da cerimónia, as refeições servidas durante o evento, o arranjo dos presentes e a decoração. O “arranjo” do casamento e a sequência do *samskara* constituem uma continuidade da função feminina que ocorria na Índia, em Moçambique e em Portugal. A tradição bramânica formulou apenas dois tipos de papéis para as mulheres, ser filha e ser esposa.⁶⁴

E embora nestas sociedades patriarcais o nascimento de filhas não seja um momento especialmente feliz, ele produz a longo prazo benefícios concretos para o lar.⁶⁵ Uma filha produz mérito para o pai que a irá dar à família do seu esposo, realizando uma

⁶³ Situação que aliás não sucede apenas entre os hindus, também as mulheres islâmicas têm um papel privilegiado o arranjo matrimonial, como nos demonstra Lacoste-Dujardin (1993) e Abu-Lughod (1993).

⁶⁴ Enquanto para os homens são considerados quatro distintos momentos ou estádios (*ashamas*) no seu ciclo de vida, estádios mais ideais que reais: (1) os jovens devem seguir a via do estudo religioso e obedecer à figura do guru (ou professor); (2) enquanto jovens adultos devem constituir família, perpetuando a linhagem agnática; (3) na meia-idade devem retirar-se da vida activa, servindo apenas as práticas espirituais; e finalmente, (4) na velhice seguir-se-ia a renúncia ao mundo, o retiro, tornando-se um *sanyasin*, ou homem santo.

⁶⁵ Abu-Lughod (1986) encontrou no seu trabalho junto de mulheres beduínas situação idêntica relativamente ao nascimento de filhas: “Quando uma mulher visita uma nova mãe, dá-lhe efusivamente os parabéns se esta tiver um rapaz. Se esta tiver uma rapariga a resposta será ‘Obrigada Senhor pela sua segurança’”. A sociedade muçulmana, à semelhança da sociedade hindu, confere menor valor social às filhas (Lacoste-Dujardin: 1993), mas estas detêm importância no seio da família patriarcal, como “amigas e companheiras” das suas mães e como elementos primordiais na aliança matrimonial.

aliança importante, possibilitando que a sua família receba *punya*,⁶⁶ tal como será uma irmã que providenciará protecção espiritual para os irmãos. Nas palavras de Neepa, jovem hindu nascida em Portugal:

A filha é a Lakashimi da casa. É a que atrai a prosperidade, o dinheiro, o bem-estar, é *gauri*, e por isso é muito importante ter pelo menos uma filha. [Neepa, 1984]

Também Rani, muitos anos mais velha, apresenta opinião idêntica:

Ter uma filha em casa é também ter uma deusa. Até se costuma dizer que quando a filha sai de casa dos pais, esta fica mais pobre, mas dar uma filha em *khanyadana* significa também receber bênçãos. [Rani, 1949]

Por outro lado, as filhas providenciam aos pais e irmãos um relacionamento livre das exigências impostas pelo decoro do casamento dentro da família hindu. Existe inclusive uma distinção acentuada entre a primeira metade do ciclo de vida de uma mulher, enquanto filha solteira em casa do pai, onde a liberdade de expressão e de acção e de demonstração de afecto é muito mais evidente, e a segunda metade, como mulher casada. Bhavi descreve a relação com a filha após o casamento:

Sabe o que nós dizemos à minha filha? Vem cá, come, leva o que quiseres, mas não venhas cá com o intuito de levar algum conselho, a gente não se mete na tua vida. Tenta resolver o seu problema lá com os teus sogros e o teu marido, se possível da melhor forma, para não arranjar fofocas, nem problemas à volta da comunidade. [Bhavi, 1960]

A família do genro de Bhavi ainda demarca a diferença de estatuto perante os pais da nora.

Quando vamos lá a casa somos sempre tratados mais... tem a ver com aquilo que falei do *khanyadana*. Eles implementam regras deles, mas só que para não haver conflitos alguém tem que se baixar. Além disso quando há filha casada, a mãe ou o pai compram a primeira fruta da época e essa fruta vai para casa da filha, e depois é que vai para a nossa. Temos sempre uma obrigação de dar. [Bhavi, 1960]

Nos meios rurais da Índia, mas também na diáspora nos bairros urbanos, as mulheres indianas instrumentalizam intrincadas redes de interconhecimento, cujo papel social é

⁶⁶ *Punya* é uma benção conferida à família da noiva.

bastante complexo. Funcionam como instituições não formais mas extremamente efectivas porque, apesar de aparentemente se consignarem ao círculo doméstico, têm implicações vastas na vida do grupo.⁶⁷ Moti explica, de forma muito expressiva, como se faziam os arranjos de casamento durante o período colonial:

A gente andava a acartar água, ou a comprar alguma coisa, ou a passear com as amigas e alguém que me queria para filha dela, ou a irmã, ou o próprio rapaz, dizia assim: “Eu vi aquela rapariga e gosto dela.” Depois consultava a família da rapariga, se é de boa família, se tens estudos, se é educada, perguntava para mãe, para os irmãos, e depois os pais do rapaz iam lá a casa e dizia: “A gente gosta da sua filha e o meu filho quer casar com ela.” Por exemplo a minha mãe perguntou a profissão, essas coisas e depois disse: “Espera que a gente vai dar uma resposta.” E depois a minha família também foi saber se a família dele é boa trabalhadora, se o rapaz é malandro, se não presta, se anda com outras raparigas. Só depois é que se dava a resposta. No meu caso a minha mãe perguntou o que achava de fazer noivado e eu fui perguntar a pessoas da minha idade, porque os mais velhos não davam essas respostas... olhe perguntamos às amigas e depois as amigas se dizem: “Ele é malandro anda com outras raparigas! Cuidado!” Então não damos a nossa aprovação. Então a gente depois desses assuntos todos resolvidos é que vai ter com a mãe e diz: “Mãe ele é assim, assim...” e mãe vai investigar. Se gostamos do rapaz, combinamos o noivado. Mas se depois há qualquer problema e a gente zanga, pode ir cada um para seu lado. Ele procura outra rapariga e a gente pode esperar outro rapaz. E foi assim, a minha mãe e a minha avó falaram comigo e fui saber e como eu gostava dele, casámos. [Moti, 1935].

Em Portugal, no período pós-colonial, Rani irá reproduzir o mesmo comportamento, socialmente esperado, quando encetou diligências para o casamento do seu filho Jaul. Rani teve apenas um filho, nascido em 1971. Semelhante opção, aliás bastante incomum entre as mulheres indianas, deveu-se à conjuntura social e política em que Moçambique se encontrava, bem como à sua trajectória migratória particular.

Quando o filho de Rani alcançou a idade considerada adequada para o casamento colocou-se uma questão delicada para a família. Embora as mães de muitas jovens hindus, vizinhas e amigas de Rani, estivessem interessadas no enlace, os pais de Jaul preferiam que este casasse com alguém do mesmo *jati*, este porém inexistente em Portugal. Rani explica a causa dessa inexistência:

⁶⁷ Quintino (2004a) encontrou entre as mulheres guineenses imigradas em Portugal idênticas redes e estratégias de entreajuda.

Ele aqui tinha muitas raparigas conhecidas e muitas mães pediam: “Ah se o seu filho gostasse a gente estava a pensar em fazer casamento com a minha filha.” Mas ele disse sempre que gostava de casar com alguém da nossa casta e aqui só a minha família é que pertencemos a esta casta. Nós somos *sutha*, mas do Gujarate, não de Diu, e os *suthar* que aqui moram são todos de Diu. E como Diu é uma região diferente e nós não temos muita relação com eles para casar... [Rani, 1949]

Os casamentos não se processam apenas entre pessoas da mesma casta, mas também da mesma região, pois a aliança pressupõe uma ligação com famílias conhecidas e com interesses comuns. As mulheres da mesma casta e da mesma região conhecem profundamente o mercado casamenteiro local e são as aliadas principais para este tipo de situação. Rani accionou a sua rede transnacional de parentesco e amizade:

Tínhamos que arranjar informações de alguém, porque é muito longe e não podiam vir aqui a nossa casa. Já têm dificuldade em vir cá passear, porque eles não dão visto a qualquer pessoa. Então eu tenho uma sobrinha minha que conhecia o pai da rapariga e temos uma revista da nossa casta lá no Gujarate e pusemos um anúncio lá. Dissemos que havia um rapaz que estava a trabalhar em tal sítio, que vive em Portugal e quer casar com uma rapariga daquela casta. O pai de Padma viu a revista e não ligou nada, porque não queria mandar a filha para fora. Mas eu acho que o destino está marcado, quando uma criança nasce está marcado que vai casar com tal pessoa. Eu acho que sim. Se não eu nunca tinha conhecido o meu marido, nunca tinha pensado que ia sair para outro país, mas aconteceu. Depois o pai dela disse para a minha sobrinha: “Quando vier o seu primo venham então visitar a minha casa” e lá fomos visitar. Ela gostou dele e ele também gostou dela. E depois eles encontraram-se mais outra vez para conversar e depois de uma semana já estava noivado e passadas duas ou três semanas então casaram. O meu filho só tinha um mês de férias e tinha dito ao patrão: “Se eu casar tem de dar mais 15 dias para ficar mais tempo.” [Rani, 1949]

O ideal da mulher hindu, virtuosa e dedicada ao seu marido, não é meramente um dogma ou ideal proposto pelo homem, mas uma norma de vida interiorizada pelas mulheres (Dhruvarajan, 1989; Biardeau, 1972; Mukherjee, 1978; Fuller, 2004). Ainda que, no contexto actual a *pativrata*⁶⁸ não seja o modelo ideal do passado, ainda assim contribui para a auto-estima das mulheres e para aumentar o seu prestígio e poder. Gauri

⁶⁸ A ideologia *prativratya* considera que a salvação espiritual feminina radica na total devoção e subordinação ao seu marido.

atribui as características das mulheres hindus (num passado recente) à pouca educação que recebiam e à falta de capacidade financeira, por não trabalharem:

A minha mãe não estudou e ela também não queria, porque dizia: “Estudar para quê? Eu tenho que trabalhar dentro de casa, para quê estudar?” Mas agora não é assim. Há 35 anos quem trabalhava fora de casa? Agora muitas mulheres trabalham, as minhas sobrinhas trabalham porque estudaram. Mesmo depois de casada podem continuar trabalhar. Hoje em dia com a televisão toda a gente sabe o que se passa no mundo, por isso as mulheres não têm aquela ideologia *pativradya*. Nem os homens já são assim. Antigamente as mulheres tinham de obedecer às ordens deles, mas agora cada um tem autonomia. Por exemplo quando temos um casamento juntamos toda a gente lá de casa e decidimos. Se alguém quer viajar, decidimos tudo junto. [Gauri, 1947]

Gauri casou aos 23 anos com Taru, um homem da mesma casta emigrado em Moçambique. O avô de Taru emigrara na década de 1920 para a África Oriental, através de um contrato com uma companhia inglesa para trabalhar na construção do caminho-de-ferro na Tanzânia. Como era um operário especializado, veio a obter sucessivas renovações de contratos, percorrendo o Quênia, o Ruanda e, finalmente, Moçambique. Tendo entretanto casado na Índia, os filhos permaneceram com a esposa, até o filho mais velho atingir 18 anos. Nessa altura, seguindo a tradição migratória da sua família, mandou chamar o filho para trabalhar na construção do cais da cidade da Beira:

A cidade ainda estava em construção, não existiam estradas, as casas eram de chapas de zinco, havia muito mato. Aquilo era muito isolado e não tinham muito contacto com a Índia, mas gostaram e decidiram ficar. [Gauri, 1947]

O pai de Taru, seguindo as passadas do seu pai, foi buscar esposa do mesmo *jati* na sua região natal, e desta vez trouxe-a consigo para a cidade da Beira, onde se fixou. Em 1961, aquando da anexação de Goa, o sogro de Gauri foi expulso de Moçambique, em consequência dos actos de retaliação do governo português para com os indivíduos de nacionalidade indiana pertencentes às ex-colónias britânicas, como vimos anteriormente,

O sogro de Gauri refugiou-se no Tanganica, ficando a esposa a residir sozinha com seis filhos na Beira. Em 1968, a sogra de Gauri, suas cunhadas e Taru foram visitar a família à Índia, reunindo-se ao marido no porto de Darslam. O avô paterno de Taru e o pai de Gauri viviam na mesma aldeia e mantinham boas relações de vizinhança, tendo

esta visita sido igualmente pretexto para “arranjar” o casamento a Taru, de entre as jovens raparigas da aldeia.

Meu sogro veio visitar-me e foi assim que eu conheci o meu marido. Encontrámo-nos umas duas vezes e ele disse que gostava de casar. Queria sair da Índia já casado, também já vinha lá com essa ideia. Eu gostei dele e resolvi casar e fomos para Moçambique. Ele tinha 29 anos e eu tinha 23. Nessa altura, quando casámos o meu sogro, que queria ficar a viver na Índia, comprou uma casa e eles inauguraram nessa altura porque depois íamos embora. Fizeram uma cerimónia de casa, um rito especial, e depois é que viemos para a Beira. Depois quando fui novamente à Índia ele já tinha falecido. O meu pai tinha muita influência na comunidade e era também um familiar do meu marido, ou seja, tinha influência na nossa casta naquela zona, por isso bastava eu dar o meu consentimento e não precisava fazer muita coisa, nem perguntar mais nada. [Gauri, 1947]

De acordo com a tradição, especialmente de origem bramânica, os nubentes raramente são consultados acerca dos seus interesses pessoais ou inclinações quanto ao futuro cônjuge. Cabe aos pais de ambos a escolha, pois são eles (principalmente as mulheres) quem conduzem as negociações. O jovem casal é uma peça de um jogo de alianças, embora para Gauri o noivo, mesmo arranjado pela família, tenha de possuir algumas qualidades:

Um rapaz com bom aspecto, bom carácter e bom coração. Um homem bonito que dá amor. O dinheiro não é assim tão importante. Depende da nossa sorte. Para sobreviver é preciso dinheiro mas não é a coisa principal para ser feliz. Eu tenho sido muito feliz com o meu marido. Sempre nos demos muito bem. [Gauri, 1947]

Porém nem todas as mulheres tiveram alguma liberdade na escolha dos cônjuges. As mulheres da casta de Kirti e Radha sempre casaram cedo, pouco depois de se tornarem menstruadas. Mais próximas da ideologia *pativratya*, estas mulheres devem aguentar as ordens dos pais e mais tarde as do marido, submetendo-se física e moralmente aos desígnios do papel atribuído. Porque a recusa, “o desvio pode gerar a vergonha, a culpabilidade em relação a si, a censura em relação aos outros, mesmo antes de a lei ter manifestado os seus rigores. Estas coacções possuem suficiente força própria para impor um estilo, uma forma distinta a uma civilização ou a uma colectividade.” (Balandier, 1992: 43).

“Aguentar” foi uma palavra várias vezes escutada entre as mulheres de Diu. A palavra revela a conformidade socializada nas raparigas hindus, cuja norma ideal de mulher submissa, recatada e sedentária impele à permanente constrição.

Radha, mulher já referida neste trabalho, teve uma experiência bastante singular no seu casamento. Precocemente envelhecida, ainda se notam traços de uma beleza serena, contrastante com um olhar de grande vivacidade, que se destaca no rosto, e um sentido de humor de quem teve de relativizar circunstâncias mais ou menos traumáticas da sua existência:

Minha mãe disse que quando eu tivesse 14 podia casar, e foi assim. Nós não podíamos falar nada. Na nossa religião a mãe é que mandava e nós tínhamos que casar. O meu marido tinha 28 anos quando casámos. Nunca o tinha visto, só o vi já depois do pedido. Eu não sabia nada de homem, nem de nada. No dia do casamento, à noite até saí de casa e lá a família perguntou: “Onde vais hoje, a esta hora?” “Vou ali a casa de uma prima!” Imagine que nem sabia o que era a noite de casamento. E eles desataram a rir. Então durante algum tempo veio dormir para junto de nós, no mesmo quarto, uma irmã do meu marido, que tinha sete anos. Dormiu lá na cama para me fazer companhia, até eu estar preparada. [Radha, 1962]

Seguindo a regra patrilocal, Radha foi viver para casa do sogro, onde habitavam igualmente os irmãos do marido. A sua sogra vivia na Índia e tão-pouco fora assistir à cerimónia do casamento. O processo foi conduzido pelos cunhados, em especial pela cunhada, bastante mais velha que Radha, que desempenhou o papel de mãe e de sogra.

Após o processo de descolonização e conseqüente migração de milhares de hindus para Portugal, as *comunidades* dispersas de hindus residentes em Moçambique vão interagir, formando-se núcleos de interesses, dependentes de equilíbrios instáveis, de poderes desiguais. Procurando uma reconstituição identitária, vão no entanto reflectir os regionalismos, assentes na diferença de costumes, de hábitos alimentares e de rituais que diferenciam as subcastas.

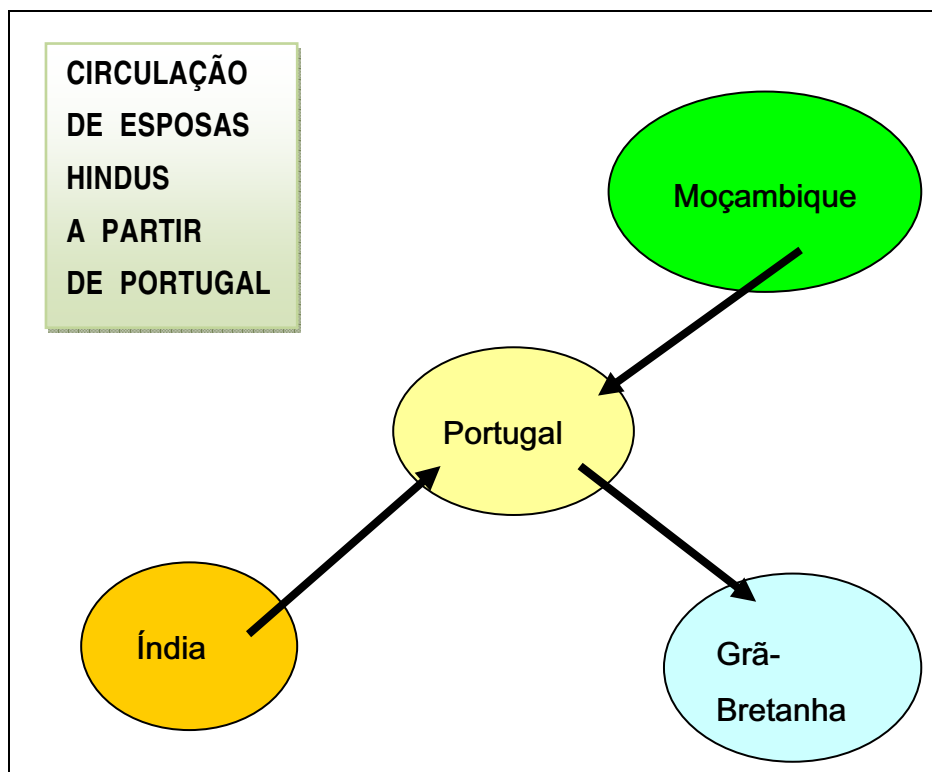
Mas, enquanto na primeira fase migratória os homens buscavam esposas em Moçambique (caso das segundas gerações) ou na Índia, em Portugal as terceiras e quartas gerações alargam o leque do mercado matrimonial. Contudo coloca-se um problema. O crescimento populacional não resolve o número de *gotras* com os quais o casamento é interdito. Também, noutros casos, não existem mulheres da mesma subcasta. Por outro lado, o contacto cada vez mais estreito das mulheres hindus com a

sociedade portuguesa constitui para muitas famílias tradicionais perigo de assimilação, ou pelo menos perda significativa dos valores, das tradições e dos ritos seguidos na Índia (rural e/ou imaginada).

O receio de perda identitária, aliado à dificuldade de encontrar esposas dos *gotras* apropriados, levou a uma procura de esposas na Índia, mas também em Moçambique, onde permaneceram algumas centenas de famílias. Uma vez que “nas sociedades patrilineares os homens da linhagem ficam todos juntos (...) e as mulheres da linhagem não lhes são de qualquer utilidade no que diz respeito à reprodução, o que as leva a ser substituídas por esposas vindas de fora” (Fox, 1986: 142), Portugal passou então a importar esposas da Índia e de Moçambique,⁶⁹ e em contrapartida passou a exportar as irmãs para Inglaterra.

O contacto dos hindus gujaratis com a Inglaterra provém do período colonial, em que milhares de indianos residiam na Grã-Bretanha (Gedalof: 1999). Após a vinda para Portugal e por maior proximidade geográfica os contactos reforçam-se de modo mais constante.

Figura 7 – Sistema de circulação de esposas



⁶⁹ Em menor grau de outros países africanos ou do Brasil.

As relações sociais entre os migrantes hindus da Inglaterra e os de Portugal revelaram, no que diz respeito à troca de esposas, uma curiosa oposição. As mulheres hindus portuguesas são bastante requisitadas como esposas pelos hindus britânicos, o mesmo não se passando em sentido inverso. Enquanto as mulheres educadas em Moçambique ou em Portugal acatam com a maior naturalidade o seu *dharma*, o mesmo não sucede nas Ilhas Britânicas. Como Mihta e Chetna explicam:

Lá as mulheres são muito modernas. Já não querem saber do hinduísmo, algumas nem querem saber do casamento. Não fazem *vrat*, e algumas deixam de ser vegetarianas. [Mihta, 1960]

Os ingleses [hindus] gostam muito das raparigas portuguesas, porque são mais recatadas. São mais submissas e fazem tudo direitinho para manter a tradição. Vêm muito aqui para arranjar noiva, mas são de famílias nossas conhecidas. [Chetna, 1952]

Entre os imigrantes hindus radicados em Portugal começam a existir casamentos intercastas,⁷⁰ porém trata-se de um hábito muito recente e consequência de uma relativa autonomia social e cultural face aos preceitos tradicionais que rodeiam o sistema de castas. Tal situação resulta, igualmente, de uma adaptabilidade, fruto de integração na cultura de acolhimento e da distância geográfica e cultural da origem.

A aliança matrimonial no hinduísmo, mesmo no hinduísmo emergente na diáspora, é uma estratégia consistente entre os agentes sociais, cujos limites são determinados pelas condições histórico-sociais. De facto, as decisões podem ser tomadas em virtude de princípios implícitos, os quais não necessitam de discussão ou articulação, simplesmente porque não são questionados. Na área da tomada de decisões dentro do quadro familiar, os interesses dos membros mais fracos da família, neste caso das noivas, são menos tomados em linha de conta.

As raparigas aprendem desde muito cedo o seu papel de futuras esposas. Avaliando comparativamente a informação obtida por Almeida relativamente ao universo feminino em Portugal, a mulher também tinha como destino o casamento. “O lugar certo da mulher adulta é o casamento, e com ele o espaço da casa (...) só pelo

⁷⁰ Gupta faz uma importante observação acerca da terminologia de casta alta ou baixa habitualmente utilizada, no sentido em que “chamar-lhes casta baixa ou casta média pode ser bastante erróneo e desvia a atenção para o facto de eles não se verem a si mesmos como inferiores em qualquer aspecto. Talvez possam ser mais pobres, menos influentes, menos letrados, mas nunca feitos de substância inferior (...)” (2004: XIII).

casamento ela penetra no total segredo dos universos femininos, ficando a conhecer de maneira completa o que é ‘ser mulher’” (Almeida, 1992/93: 499). É por isso que brincadeiras ao ar livre estão reservadas aos rapazes, enquanto as meninas ficam em casa a ajudar a mãe e as irmãs mais velhas nas tarefas domésticas, principalmente a aprender a cozinhar, como alega Devika:

A minha mãe primeiro ensinou-me a fazer chá, depois disse: “Agora vais fazer arroz!” e depois começou a mandar fazer as *apinhas*, os *rotis* e depois comecei a cozinhar peixe. Minha mãe ensinava e depois eu fazia. Ela fazia num dia e depois no outro fazia eu. [Devika, 1964]

As práticas alimentares são elementos estruturantes do poder feminino. Práticas essas consubstanciadas na tradição religiosa, no costume, nas normas de convivência entre os sexos e entre as castas e que reforçam as estratégias de manutenção da estratificação social e de distribuição dos poderes instituídos.

O sistema alimentar serve as relações de poder entre o género e entre as castas, isto é, demarca as posições de força na estrutura social. As práticas alimentares são “armas” que só as mulheres possuem e, como veremos, são manuseadas para, em estreita ligação com as práticas religiosas populares, garantirem a protecção e prosperidade da família (através do jejum, da privação do alimento), bem como da coesão e da identidade do grupo (através da festa). Tornar-se esposa exige uma longa aprendizagem, fazendo parte da socialização de todas as raparigas. Ser esposa exige requisitos que a família do noivo toma em linha de conta, durante os trâmites da aliança:

Uma esposa, deve ser bondosa. A nora e a sogra devem dar-se as duas como mãe e filha. Mas também ela deve respeitar a sogra porque tem diferença de idade. Respeitamos sempre os mais velhos. Deve saber tomar conta direitinho do marido, dos filhos e da casa, cozinhar bem. E ficar feliz. [Sita, 1972]

A relação mãe-filha, como já foi visto, deve em princípio ser determinante na transmissão dos modelos culturais, mas a mãe é frequentemente substituída pelas sogras ou pelas cunhadas, sobretudo quando as raparigas casam em idade precoce:

Quem me ensinou a fazer as coisas foi a minha sogra porque eu casei muito cedo. O que nós aprendemos logo é a fazer roti, arroz, chá, depois cozinhar peixe. Isso a minha mãe ensinou. Mas depois a minha sogra ensinou o resto. Porque é muito diferente de

Moçambique para a Índia. Na Índia as coisas são feitas de outra maneira. Aqui continuamos também a fazer comida indiana, mas também temos receitas, temos de adaptar e pronto, fazemos outras coisas que não eram costume lá na Índia. [Barti, 1931]

A jovem esposa será do agrado da sogra, mais ainda do que do sogro, porque vai conviver de perto com esta. Será através desta que se processará a continuidade da linhagem patrilinear, e é a mulher que a substitui nos trabalhos domésticos, mas que deverá ficar, ainda assim, sob a sua guarda. A nora, recrutada normalmente pelas mulheres do grupo agnático, é uma personagem que carrega consigo um estado de tensão latente, num jogo de poder e de influência cuja parte dominante será sempre a sogra (até ficar viúva).⁷¹ Curiosamente, Lacoste-Dujardin (1993) no seu trabalho sobre as mulheres argelinas coloca a hipótese de a coabitação do filho primogénito com a sua mãe durar cerca de 30 anos, mas se o jovem casasse aos 18 ou 20 anos a relação entre nora/sogra poderia ficar reduzida a cerca de 10 anos (tendo em conta a mortalidade entre as mulheres argelinas em idade pouco avançada). Entre as mulheres hindus, de acordo com o Office of Resident Coordinator Report sobre a desigualdade feminina na Índia, realizado em 2001, apurou-se uma esperança média de vida de cerca de 63 anos. Assim sendo, o primogénito viveria permanentemente com a sua mãe durante esse período de tempo mas, contraindo hipoteticamente casamento aos 25 anos (médias assinaladas nos censos da população indiana), a nora coabitaria com a sogra durante cerca de 38 anos. De facto, como Fox refere, as mulheres indianas “não têm qualquer utilidade como irmãs ou filhas, mas apenas como esposas e mães, e de um modo particular como sogras, na medida em que assumem o controlo das esposas dos seus filhos desde que estas entram para as unidades domésticas” (1986: 139).

Leela e Moti constituem exemplos significativos da tensão existente na relação hierárquica entre sogra e nora. Moti vive num quadro familiar extenso e tem a possibilidade de controlar as actividades domésticas realizadas pela sua nora, bem como de liderar a tomada de decisões no interior do espaço doméstico. Cabe à nora a execução das principais tarefas de limpeza e manutenção do lar, ficando a sogra com as funções ligadas à preparação dos alimentos e aos cuidados dos netos.

⁷¹ No entanto, uma mulher viúva que tenha criado os seus filhos e se estes forem casados, é uma matriarca. Já não se encontra confinada à autoridade marital, e mesmo vivendo na casa do seu filho mais velho exerce considerável influência e autoridade na unidade doméstica.

Porque na nossa casa é assim: quando vem nora ela faz todo o trabalho e sogra é para tomar conta de criança ou fazer outras coisas. Então a minha mãe não trabalhava muito na cozinha e eu aprendi tudo com a minha cunhada, mulher do meu irmão. Ela fazia tudo e eu ajudava. Com a minha mãe não aprendi muita coisa, porque eu sou a filha mais nova e já estavam todos casados. A minha mãe explicou tudo à minha cunhada e depois ela ensinou-me a mim. Mas foi a minha mãe que explicava como nos deveríamos comportar, por exemplo em relação aos homens. [Moti, 1935]

Leela sorri-me e noto-lhe uma tristeza indisfarçada nos seus grandes olhos escuros. Fala-me das amigas que deixou na Índia. Tinha muitas! Depois de casar os contactos cessaram. Elas também casaram, tiveram filhos e a distância impede e esfria as amizades. Não gosta de escrever, telefonar fica muito dispendioso. O casamento cortou com o seu passado e iniciou-a na carreira de “nora”. Pergunto-lhe como casou.

Ela sabe tudo! [indicou-me a sogra com o queixo]

A sogra sabe tudo. Trata de tudo. Pode responder por ela, porque ela não quer (e não pode) demonstrar que tem existência e vontade própria. Por fim respondeu em voz baixa, quase num murmúrio, de quem é obrigado a dizer qualquer coisa:

Eu gostei dele. Não foi logo (...) mais tarde depois de falar mais tempo (...) e depois nós casámos. Ele foi-me visitar na Índia. Os meus pais disseram que me arranjasse bem e então vesti o meu vestido favorito, um punjabi cor-de-rosa. [Leela, 1977]

De olhos postos na costura, remexe nas linhas coloridas e evita um olhar directo.⁷² Aos poucos o receio começa a desaparecer do seu rosto, e toma uma postura conformada ao recordar o desfecho do seu súbito casamento. Ao ver a sua nora mais descontraída Moti retirou-se da sala, deixando-nos sós.

Eu não falei nada, ele é que falava de muitas coisas, mas eu não falei nada [risos], foi pr'aí uma meia hora. Os meus pais perguntaram se eu gostei mas eu não sabia

⁷² A expressão do casamento na Argélia também assume proporções que poderíamos comparar ao casamento hindu. Diz Lacoste-Dujardin (1993: 79) que as jovens noivas se comportam com “timidez, mutismo, olhos baixos” ante o noivo que as visita. Mulheres que devem assumir uma passividade prevista para que as mães dos noivos possam actuar e reconhecer o interesse de ambas as famílias no matrimónio. Também Abu-Lughod menciona o casamento arranjado das mulheres beduínas, as quais devem ter um comportamento que revele modéstia e disponibilidade. “Como uma boa mulher não deve resistir ao casamento arranjado pelos seus irmãos (...) e da mesma forma não deve expressar interesse nos homens, nem mesmo no marido, de forma a preservar a sua imagem de modéstia sexual.” (Abu-Lughod, 1993: 215)

bem [Leela ri-se nervosamente]. Depois quando estivemos juntos outra vez, aí eu achei que era capaz de casar, acho que me convenci. [Leela, 1977]

Leela olhou o vazio e fez um sorriso encoberto. Apercebo-me de uma aceitação passiva, de quem passou por mudanças de vida repentinas e drásticas. Leela casou na Índia e partiu com um estranho para outro país. Implicitamente, sem palavras, tentou-me transmitir que na realidade não queria casar, mas não podia fugir do seu *dharma*, insistentemente reforçado pelos pais e pela futura sogra. Estava demasiado só para enfrentar semelhante contrariedade. Embora actualmente as raparigas hindus não se encontrem sujeitas à troca matrimonial sem o seu consentimento, todas as mulheres entrevistadas, ao narrarem as circunstâncias que rodearam o seu casamento, deixam antever a existência de uma obrigação tácita de obedecer à vontade dos pais. Os casamentos podem ser realizados com o consentimento das noivas, mas envolvem acima de tudo conluios e interesses das famílias envolvidas. Uma vez casada, a mulher fica sob a inteira responsabilidade de seu marido, tendo como esposa o dever de desempenhar quatro principais papéis: servir o esposo (*dasi*), complementar e apoiar o marido no processo de tomada de decisões (*mantri*), ser a mãe dos seus filhos (*mata*) e, finalmente, ser sua amante, cumprindo o seu papel sexual (*rambha*).

Leela sabe que, à semelhança de sua sogra, nunca mais viverá na Índia. Só visitou os pais e os irmãos uma vez depois de casar e já lá vão nove anos.

Fui sozinha com Rao [seu filho mais novo, na época o único]. Estive lá três meses e meio em casa do meu pai, e depois o meu marido foi-me buscar e passou lá quinze dias. Mas ele não gosta muito de ir à Índia. Fui mostrar o meu filho à minha família e depois nunca mais lá voltei. Eles não conhecem os meus outros filhos. Talvez volte a visitá-los dentro de alguns anos porque a visita é cara e Rao anda na escola. Mas eu falo com eles sempre que posso, por internet ou por telefone. [Leela, 1977]

Noto-lhe uma sombra no olhar quando me diz que a Índia é agora um lugar de passagem. Dali apenas recebe de vez em quando saris, vestidos e bijuteria. As recordações de um passado juvenil deixaram-lhe a sensação de quem cumpre um destino, um *dharma* feminino, impossível de evitar. Ser nora num país distante, como tantas outras, e enfrentar uma tensão subtil, latente, recôndita, que o passar do tempo se encarregará de dissipar.

Consideradas de acordo com o padrão dominante e modelo patrifocal, as mulheres são pouco fiáveis, especialmente porque vão integrar famílias extensas de descendência masculina. Bennet (1983) parte do princípio que as mulheres hindus têm todo o interesse em casar e juntar-se a uma família extensa, embora a noiva seja potencialmente subversiva para a solidariedade familiar. Sendo um elemento estranho ao grupo familiar, possui contudo a perigosa capacidade de influenciar o marido, e dessa forma enfraquecer a coesão da linhagem agnática, criando conflitos durante as partilhas de herança, ou afastando o marido da preponderância materna.

Vejam os casos de Parul. Esta mulher tem um temperamento alegre, optimista e sensato. Apesar de conseguir uma relação aberta e fácil com os quatro irmãos do marido e suas cunhadas, nem sempre sucedeu o mesmo com a sogra que, pela sua posição na hierarquia familiar, fazia questão de marcar o elevado poder de vigilância e controlo sobre ela, forjando competições pelo domínio da organização do trabalho doméstico.

Rohan, indivíduo de mente mais liberal, bastante ligado à sua mulher, vai ser o único filho a tolerar e a refrear as tentativas de manipulação da mãe para com a sua esposa. Inicialmente hesitante em descrever a relação com a sogra, Parul divaga procurando as palavras exactas, mas acaba por a descrever com uma pontinha de ressentimento, muito guardado, hoje porventura perdoado.

Com a minha sogra de vez em quando havia choques. O meu marido tem quatro irmãos e quem aguentou até à morte de minha sogra foi este filho. Os outros não aguentavam. Ela às vezes ia para casa de outro filho, passados aí 24 horas o meu cunhado ligava: “Leva aí a sua sogra que a gente não aguenta mais.” Era demais, às vezes. Mas como eu tinha o apoio do meu marido e a sogra é mãe de meu marido a gente não pode deitar fora, não é? O que ia fazer? Às vezes tinha problemas, mas já vinha mentalizada que não havia outra solução. E tinha um cunhado que também estava ao meu lado. A minha sogra ouvia mais meu cunhado que meu marido e ele estava sempre a defender-me. [Parul, 1952]

A vivência junto da sogra é agora uma recordação partilhada com o marido, em que os artifícios e artimanhas desta são agora relativizados, não obstante algumas tramas vividas no contacto com a senhora:

Se meu marido comentava alguma coisa que ela fazia ficava logo zangada e depois dizia: “Você passou-se para o lado de sua mulher!” Aquele ciúme sabe, do filho. O meu marido não tinha paciência, saía e deixava a mim e ao meu cunhado a discutir com ela. Depois

chegou a um extremo tal que meu marido foi pô-la em casa de outro filho. Os filhos davam o melhor mas ela era assim. Então foi ver outra experiência, quis ir até à Índia mas não esteve lá muito tempo. Depois quando nasceu a minha filha foi diferente, tinha de haver outra solução, como já era mãe tinha outros direitos. [Parul, 1952]

A importância da mulher revela-se perante os seus filhos, e “apenas para o homem a sua mãe deve sentar-se sempre primeiro” (Noble, 1994: 31). Enquanto recém-chegada ao novo lar, a jovem mulher não deve ser notada, nem atrair sobre si os olhares enquanto seu marido recebe convidados, tão-pouco deve sobressair relativamente à família do marido. É apenas na segunda metade do ciclo de vida que a mulher adquire importância. Durante o ciclo de mãe, sogra e avó cumpre o seu *dharma* (Kurtz, 1992). Porém, se para a mulher hindu casar é cumprir um destino (neste caso um *dharma*) reservado à mulher, situação semelhante ocorria em Portugal há algumas décadas atrás, onde “ser esposa e depois tornar-se mãe é percorrer e completar as etapas de uma carreira familiar já prevista e, através dela, adquirir uma posição de superioridade em relação àquelas mulheres que o não fizeram” (Almeida, 1992/93: 499).

A posição de superioridade no seio da unidade familiar é demonstrada por Moti, na sua categoria de mulher de meia-idade, sogra e avó:

As mulheres da minha idade têm poder para tudo. As mulheres se quiserem têm toda a autoridade. Mas cada um deve estar no seu lugar. O marido pode ganhar dinheiro, pode fazer as contas, mas o que eu gasto, o que eu preciso também tenho de saber. Por exemplo eu decido os assuntos da casa, da família, ele não pensa muito nisso. Eu acho que é bom assim. Porque dividimos as coisas. Para tratar de papelada ele trata, mas para as coisas da casa eu trato. [Moti, 1935]

Portanto, se durante os primeiros anos de casamento as mulheres têm menor capacidade de acção no seio da família, esta vai aumentando, sobretudo após a maternidade, solidificando a sua posição no interior da patrilinearidade do marido.⁷³ A permanente troca de filhas/esposas é o garante da coesão social na sociedade hindu, cuja ideia de coesão é quase semelhante à conceptualizada por Durkheim (1960). Embora o sistema social hindu seja de uma elevada heterogeneidade, a coesão social, muito mais

⁷³ Sob um ponto de vista mais radical, defendido por Lacoste-Dujardin, a sociedade patriarcal necessita da “fecundidade feminina: os filhos do sexo masculino. Assim o poder reprodutor da mulher é requisitado em benefício do homens. A mulher é recrutada pela patrilinearidade para um verdadeiro serviço de procriação” (Lacoste-Dujardin, 1993: 83).

que um produto de especialização funcional, funciona como refere Parsons (1978), como uma forma de interdependência e reciprocidade entre os actores sociais.

As mulheres hindus (mas também as muçulmanas), ao invés transportarem consigo um conhecimento acumulado e transmitido pelas suas mães e avós, têm de “esquecer” a sua primeira socialização para reaprender os costumes do *gotra* onde se vão inserir aquando do casamento. Nesse sentido estão em melhor posição, enquanto sogras e mães de homens, de poderem alterar e transformar alguns dos hábitos e das práticas da patrilinearidade.

A cultura indiana gerou uma capacidade para desenvolver empatia, uma comunicação analógica, que transmite sentimentos sem os pronunciar verbalmente. A distância do pai hindu face aos filhos só faz sentido se entendermos que a identificação com o indivíduo não é a meta do desenvolvimento pessoal e cultural de um hindu. Pelo contrário, a meta é a imersão no interior de um grupo, no qual as conexões individuais não devem predominar. Esse padrão não funciona como extensão do primeiro laço com a mãe, em vez disso surge como forma culturalmente distinta de o quebrar (Kurtz, 1992). Posição contrária tem Lucian Pye, para o qual “a mãe indiana tende a ser o símbolo mais importante de autoridade, bem como a última pessoa a ser desobedecida” (Pye e Pye, 1985 :148).⁷⁴ Mendel, por seu turno, diz-nos que a “primeira imagem da autoridade todo-poderosa e arbitrária (...) é a da mãe, de onde decorrem os mitos de todas as religiões” (1971: 18). Ser mãe para os hindus é uma aquisição, primeiro momento de autoridade e pertença no seio da família.

Existe em Diu o costume de as mães irem buscar as filhas a partir do sétimo mês de gravidez (apenas no primeiro filho), ficando estas na casa materna até ao nascimento da criança. No caso de Mitha a distância e a despesa que tal viagem implicava levaram a que fosse a sogra que tivesse de protagonizar o papel de mãe.

Porque a mãe dava maior protecção que a sogra. Dantes em casa da sogra era mais rigoroso, era sempre a trabalhar. Então a mãe dava mais apoio. Depois de quinze dias a um mês a rapariga ia para casa da sogra. Mas como eu estava em Moçambique não pude ir para casa da minha mãe e foi a minha sogra que tratou de tudo, mas tratou muito bem. [Mitha, 1960]

Mitha alterou o seu estatuto, no seio da hierarquia familiar, quando nasceu o primeiro filho, e a sogra veio afinal a revelar-se uma personagem fulcral na socialização dos netos:

⁷⁴ “The Indian mother tends to become the ultimate symbol of authority, as well as the ultimate target of defiance.”

Porque a minha sogra era boa pessoa. Os meus filhos foram criados por ela. Quando o meu primeiro bebé nasceu eu não sabia dar banho, não sabia de nada. Depois fiquei doente e foi ela que tratou de tudo. Mais tarde também ela dava de comer, dava banho, mandava para a escola, sim ela ajudou. Ela percebia o que tinham os bebés quando estavam doentes e tratava deles, porque que eu não tinha sido ensinada. [Mitha, 1960]

Uma das filhas de Mitha, Neepa, já nasceu e casou em Portugal, passando a residir na proximidade da família de procriação, numa situação de neolocalidade. As casas dos pais e da sogra ficam quase equidistantes, e o casal frequenta assiduamente a casa de Neepa, pelo menos duas vezes por semana. Uma das cunhadas vive ao seu lado, e o convívio é necessário e amigável, ainda que muitas vezes marcado por uma competição encoberta entre cunhadas, afinal mulheres que integram a patrilinearidade e que se esforçam por ser consideradas face à família dos maridos. Luta de poderes quotidianos, validados por símbolos e por imagens estereotipadas de figuras ideais femininas protagonizadas por mulheres cujos laços são um parentesco por afinidade.

Uma das minhas cunhadas vive mesmo ao meu lado. Os sobrinhos estão sempre lá na minha casa. Eu ajudo as minhas cunhadas, sobretudo com a educação dos meus sobrinhos. Digo-lhes não façam isto e aquilo, elas acabam por me dar razão. Sim dou-me bem com elas. Talvez às vezes haja um pouco de ciúmes, sei lá. Viver com os sogros eu não gostava, mas é preciso saber tolerar e cooperar. Eu não vivo com a minha sogra, ela vive perto com a minha outra cunhada, mas talvez por não vivermos juntas damo-nos bem. [Neepa, 1984]

A natureza do poder feminino é feita de tensões e jogos de poder entre elementos do mesmo género e principalmente no seio da patrilinearidade. O papel social mais relevante para uma mulher indiana reside, como vimos, na maternidade e na capacidade educativa. Porque a mãe indiana nunca se desliga realmente dos seus filhos, nunca realiza o corte do cordão umbilical, pois também a própria macroestrutura da sociedade a confina à dependência dos filhos, oferecendo-lhe em troca uma posição hierárquica superior face às noras. Mesmo assim um poder geracional de carácter temporário.

As mulheres ao fim de alguns anos de casamento acabam por ganhar um tipo de poder naquele novo meio familiar. Acabam por se sobrepor ao poder da sogra, quando ela está na velhice. Para aí ao fim de uns 10 anos de casamento! Até porque o marido passa a dar mais crédito à mulher depois dela ter filhos. [Reema, 1985]

12. ESPAÇOS DE PODER

12.1. A religião, os alimentos e a conquista do espaço público

A migração para Portugal trouxe importantes alterações na organização dos movimentos associativos hindus, em especial no papel da mulher. Da dispersão territorial da população hindu em Moçambique passa-se, em Portugal, à constituição de redes de interconhecimento e de entreajuda. É também com a migração para Portugal que emerge de forma mais visível a preservação identitária, fundando-se associações, clubes e organizações, numa rede promotora do capital social étnico (Putnam, 2000) e que tem como objectivo promover a coesão social e identitária dos seus membros.

A criação dos templos (o Amba Mandir na Quinta da Vitória, a Associação “Comunidade Hindu” ligada ao templo Radha-Khrisna Mandir no Lumiar, o Shiva Mandir em St. António) e mais recentemente a Associação Juventude Hindu, na AML, vieram congregar de forma mais complexa movimentos associativos que já tinham iniciado a sua existência em Moçambique. Cada templo teve necessidade de criar secções e pelouros, onde a presença feminina é uma peça fundamental.⁷⁵

O *Mahila Mandal*⁷⁶ do templo Radha-Khrisna conta com cerca de 120 associadas provindas de várias castas e de diferentes locais do distrito de Lisboa, embora apenas 70 sejam assíduas nos encontros e nas actividades. O pequeno templo Amba Mandir da Portela, inicialmente um templo privado, socorre-se de uma organização feminina baseada no parentesco e nas relações de vizinhança, dado que as actividades ocorrem em ambiente de bairro. E o *Mahila Mandal* de St.º António tem a participação de uma dezena de voluntárias. As restantes organizações religiosas hindus também se socorrem da participação das mulheres para a realização dos seus eventos, e o movimento Saibaba tem uma presença quase exclusivamente feminina.

Somos nós que pomos tudo de pé! Eles [os homens] ajudam no que é mais pesado, também gerem uma parte do dinheiro que temos de empregar, mas somos nós que reunimos e

⁷⁵ Rayaprol, ao estudar as mulheres hindus nos Estados Unidos, encontra igualmente uma tendência para a preponderância e visibilidade femininas na vida cultural que se desenrola nos templos. Embora tradicionalmente a administração e a condução da vida religiosa tenha sido protagonizadas por homens, as mulheres levam a cabo a “reprodução cultural”, realizando actividades idênticas às que são feitas entre as hindus residentes em Portugal: cozinhar durante os festivais religiosos, educação religiosa e ensino da língua, classes de dança tradicional. Nos Estados Unidos “as mulheres estão representadas na administração central dos templos e ocupam elevadas posições nos vários pelouros” (Rayaprol, 1997: 92), assistindo-se a uma espécie de feminização ou de elevação do poder feminino no espaço público.

⁷⁶ Organização de senhoras.

decidimos como vamos organizar. Decidimos nas festas religiosas da comunidade, mas também fazemos actividades recreativas e culturais. [Moti, 1935]

As voluntárias dos *Mahila Mandir* são geralmente mulheres casadas, com filhos crescidos, algumas avós. Mulheres que estão um pouco mais libertas das lides domésticas e que não exercem profissões que lhes ocupem o tempo. Rani, enquanto co-geriu a sua loja, dedicava uma parcela muito menor do seu tempo livre à organização, facto que se alterou totalmente desde que se reformou:

Sempre vim ajudar ao templo, já o fazia em Moçambique, mas não era a mesma coisa. Agora estou mais disponível, porque a minha nora faz o trabalho de casa. Nas festas maiores costumo ser eu que dirijo a parte da cozinha, a organização dos jantares, mas o trabalho é de todas. Todas nós damos muito trabalho. [Rani, 1949]

Os templos funcionam não apenas como lugar de oração e ritual, mas como instituição social com funções socializadores para as gerações mais novas, espaço de sociabilidades onde se cruzam práticas de entreajuda que vão para além do parentesco ou mesmo da casta. São os principais espaços geradores de redes de interconhecimento, que percorrem a malha urbana e colocam em contacto os elementos da população hindu.

No hinduísmo os alimentos podem ser um meio de comunicação directa com a divindade. A incorporação do alimento impregna não apenas o corpo, mas a mente e o espírito do indivíduo. O discurso alimentar hindu é bastante ambíguo, espelho da ordem cósmica consignada na tradição revelada. O alimento é um aspecto integrante da filosofia e da cultura hindu, reflectindo a essência e a experiência hindu ao nível pessoal e colectivo (Khare, 1992: 1).

No hinduísmo popular constrói-se uma superioridade moral de identidade de grupo com base numa dieta vegetariana. É possível que esta prática alimentar “defina e estabeleça uma conexão hierárquica entre castas (...) talvez envolva várias forças historicamente rivais, bem como valores paradoxais da ideologia hindu” (Khare, 1992: 9). As categorias de alimentos classificam os grupos, que se encontram por seu turno separados por castas. Cada casta e cada *jati* (subcasta) adopta hábitos alimentares específicos.

A dicotomia gastronómica, símbolo de pureza ou impureza, equivale à classificação do estatuto (porque a alimentação animal está associada a poluição). A par das diferenças nos ritos domésticos realizados no seio das patrinhagens, as diferenças de regime alimentar agrupam as castas em casamentos isogâmicos, e delimitam

fronteiras de convivialidade e comensalidade. Porém existem momentos extraordinários que permitem a quebra temporária da fronteira identitária do estatuto, os momentos festivos do calendário religioso. Nesses momentos a alimentação torna-se idêntica para todos os grupos estatutários e tanto a cozinha de festa como o jejum nivelam os grupos de casta, constituindo momentos homogeneizantes que perpassam os espaços de acção.

O jejum ritual é uma das características mais marcantes do *habitus* alimentar no hinduísmo, cuja prática é executada principalmente pelas mulheres. Mas é efectuada pelos elementos femininos porque a relação poder/alimentos se relaciona directamente com a divisão sexual dos alimentos/divisão sexual da saúde. De onde a prática de jejuar ser considerada uma das formas de limitar e limpar a impureza periódica feminina. Jejuar constitui um dos actos de controlo da mente sobre o corpo. Prática ritualizada assente nas escrituras védicas, o jejum proporciona ao praticante a capacidade de conexão harmoniosa entre o corpo e a mente. Não faz apenas parte do culto religioso mas constitui aos olhos dos hindus uma forma exemplar de treinar a mente, cultivando a perseverança, a paciência, a resistência e o autodomínio.

Para a filosofia hindu o alimento tem o significado de gratificação para os sentidos e não de necessidade física primária. A limitação periódica do alimento é perfeitamente justificada, tanto pela religião como pela medicina védica: como finalidade desintoxicante e preventiva. O hinduísmo realiza uma analogia entre o corpo humano e o planeta, ambos compostos por cerca de 80% de água. O corpo humano, à semelhança do planeta, é influenciado pela força gravitacional da Lua. Conforme a posição do astro o corpo humano produz diferentes estados físicos e mentais. Ao jejuar realiza-se um controlo dos líquidos orgânicos, evitando distúrbios lunares, que a vários níveis enfermam o indivíduo.

O *vrat* ajuda ao nosso corpo. Ficamos mais felizes depois. Além disso é saudável, porque todo o dia a gente come, come, come, então um dia faz bem fazer jejum. [Rani, 1949]

Existem diversos tipos de jejuns, consoante o sentido atribuído. Os dias da Lua cheia (*punam*) e os de *ekadasi* (o 11.º dia de cada metade do mês lunar), e os que são realizados durante a celebração dos grandes festivais do ciclo religioso anual. Por exemplo, o Navrati, o Diwali, o Shivrati ou o Janmashtami.

No Janmashtami há quem faça jejum total (*apvase*) que é à base de fruta e líquidos. E existe o *nirjla* que é sem nada. Não se come nem bebe nada por 24 horas; o *ektanu* faz-se uma refeição ao dia. [Reema, 1985]

Os jejuns semanais variam de acordo com a divindade. Nos dias que o devoto escolhe o jejum tem sobretudo uma função propiciatória, destinada a auspicar algum pedido pessoal ou interesse familiar:

As mulheres solteiras pedem um bom marido. As mulheres casadas pedem a continuação de um bom casamento e boa saúde para a família. [Neepe, 1984]

O *vrat* é segunda, terça e sexta! Segunda é de Shiva, terça é Amba-ba, Kurya-ma ou Gayatri-ma, sexta é Santoshima. Eu não gosto de comer nada, só como fruta e chá. A minha irmã diz-me sempre: “Eu vou cozinhar e tu vais também comer.” Mas eu não quero. Gosto assim. Como fruta, banana e chá. Sou vegetariana convicta. [Kirti, 1958]

Fazemos *vrat*, segunda, terça e sexta, a gente sente-se bem. É para melhorar a saúde e ajudar a família a ficar bem. O *vrat* faz chegar a ajuda de Deus. Faço uma conversa com Nossa Senhora de Fátima. E durante o *vrat* como *roti*, *darbat* e *tali* e arroz. Quer dizer, a gente começa de manhã e depois só almoça às 2 ou 3 horas e depois só se pode comer no dia seguinte. Também há pessoas que só comem fruta, só uma vez, e depois não comem mais nada até ao outro dia. Fazemos isso todo ano. [Barti, 1931]

Na segunda e terceira gerações as mulheres hindus (pelo menos as que fizeram parte do trabalho) têm maior necessidade de adaptar o rito, uma vez que este foi idealizado para pessoas que podiam, durante alguns dias por semana, ficar dispensadas de realizar tarefas que implicam elevado consumo calórico. Reema, jovem hindu nascida em Portugal, explica como resolve o dilema de conjugar uma vida de estudante com a regularidade e limitação alimentar que os ritos implicam:

Nos dias do *vrat*, se não podemos fazê-lo na íntegra, pelo menos não comemos carne, nem peixe, nem ovos. Como estamos inseridos numa cultura diferente e passamos o dia todo fora de casa, a trabalhar ou a estudar, exige uma certa concentração e é preciso fazer adaptações. Agora se estamos em casa, ou é fim-de-semana ou é férias aí já cumprimos mais rigorosamente. [Reema, 1985]

No entanto, semelhantes ritos, quando mantidos desde a infância, podem conduzir naturalmente a um menor desenvolvimento físico e intelectual, e a uma menor capacidade para executar tarefas. Limitar ritualmente o alimento à mulher nesta sociedade patriarcal tem sido, por um lado, uma forma de a conduzir a uma situação de inferioridade estatutária, uma vez que o *vrat* é uma forma de limpeza ritual.⁷⁷ São sobretudo mulheres casadas que realizam regularmente os jejuns rituais. Gerações de mulheres que praticaram semelhantes regimes alimentares adquiriram uma propensão genética para uma morbidade que surge em todas as castas e estratos sociais – anemia crónica. A maior parte das mulheres que compõem este estudo sofrem dessa debilidade. Mas trata-se de um problema de saúde pública que, de resto, ocorre em toda a Índia (Menon-Sem e Kumar, 2001).

Porém, se a restrição dos alimentos faz parte integrante dos hábitos alimentares ritualizados do hinduísmo, também a festa e a abundância são um produto religioso (acima de tudo recreativo) que as mulheres da diáspora activam nos lugares públicos. Em mais nenhuma das festividades do calendário religioso o alimento tem tanta expressão como no dia de Ankut (dia seguinte ao Diwali). Nele o resplendor da festa pública atinge o auge. Levada a cabo nos templos, onde a expressão comunitária e as forças sociais de coesão se encontram em evidência, cada templo representa diferentes espaços sociais, onde cada conjunto de castas socialmente afins reitera a sua cosmogonia. À semelhança de outros contextos migratórios, como é o caso dos guieneenses, estudados por Quintino, a cultura festiva exprime “espaços e tempos de exibição de símbolos culturais e de elaboração de discursos identitários” (Quintino, 2004a: 299).

As mulheres preparam em suas casas as melhores iguarias, comida de festa onde os doces rivalizam com os salgados e picantes, menus previamente combinados através da rede de vizinhas organizadas no *Maihla Mandar*. É a “transposição para o domínio público das práticas e dos valores centrados na esfera do privado” (*idem*, 2004a: 299). Os dias do Diwali são de agitação e labor intenso para as mulheres de cada bairro, pois são momentos privilegiados de troca e ensino de novas receitas, principalmente de doces (que podem ser confeccionados com produtos portugueses, porque fazem parte dos

⁷⁷ Porque as raízes da impureza feminina radicam nas funções fisiológicas: no sangue menstrual, nos fluidos, cujo significado simbólico é a transmissão da vida, da espécie, portanto do código genético. O símbolo de vida e da fertilidade feminina torna-se nesta cultura o signo da sua impureza e da incontrolabilidade da sua remoção, associado à inferioridade feminina.

alimentos lacto-ovo-vegetarianos e por isso são consumidos por todas as castas).⁷⁸ As mulheres mais novas ensaiam pratos mais elaborados e todos decoram as suas casas com *rangoli*. Nos templos maiores apresenta-se uma verdadeira exibição de comida exposta perante as divindades, qual símbolo de abundância colectiva, que será abençoada durante o *aarti*. A comida de festa torna-se *prasada* oferecida a todos os participantes da cerimónia, num jantar de convívio. A festa religiosa reactualiza o Tempo Cósmico, o momento primordial onde ocorreram as obras dos deuses, e onde os homens se unem na revitalização grupal que esses momentos extraordinários trazem ao quotidiano.

O poder feminino na sociedade patriarcal hindu reside em primeiro lugar na mitologia e no folclore, onde a figura feminina sob a imagética das deusas exerce poder através da sua devoção. As deusas hindus são inúmeras e possuem muitos nomes. Aspectos de uma única divindade criadora, a Devi, a Mãã. No entanto, a deusa é ambivalente. Feroz e dócil, malevolente e benevolente. Pares de opostos complementares, dimensões disjuntivas criadoras e destruidoras. Porque o poder feminino, a Shakti, tanto surge sob a forma das deusas possuidoras de um atributo organizador e pacífico, senhoras da ordem e da vida doméstica, como emerge sob a forma de Kali ou Durga, as deusas guerreiras cujo poder destrói a anarquia e o caos. A Shakti (princípio feminino) aniquila a entropia para fazer surgir a nova ordem. Mesmo assim, a mitologia feminina apresenta-se antagonista do mundo da mulher real, contextualmente situada, e legitima a sua subordinação ao poder social masculino: “Quando Kali não é controlada o seu poder é caótico e indiscriminado, mas no constrangimento do casamento com Shiva, o seu poder torna-se no estabelecimento da ordem e do bem-estar” (Harlan e Courtright, 1995: 10).

De acordo com a mitologia, o poder feminino é essencialmente perigoso, somente apaziguado se for canalizado para organização, manutenção e preservação da vida doméstica e da coesão do grupo familiar. Por isso a necessidade de realização dos jejuns apaziguadores.

Os diversos movimentos hinduístas existentes em Portugal: *vishnuítas*, *shivaítas*, *swadya*, *swaminarayan*, *Sai Baba*, *Krishna*, não se excluem entre si, embora se encontrem organizados em cultos separados. São principalmente praticados pelas

⁷⁸ Embora textos religiosos, como o Bhagavad-gita, definam cinco categorias principais de alimentos permitidos: leite e seus derivados, cereais, leguminosas, legumes e frutos (Araújo, 2006: 232-33), o hábito alimentar adquirido na diáspora em contacto com a população portuguesa levou a que esta população integrasse bolos e doces que incluem ovos nos momentos extraordinários (dias de festa).

mulheres, num espaço semidoméstico, cuja expressão designa a dupla possibilidade de inclusão de rituais colectivos e familiares que se desenrolam em cada casa particular disponibilizada para o efeito. Nesses dias as mulheres abrem as portas do seu espaço doméstico, transformando-o momentaneamente, enquanto decorrem os *satsang*, os *vrata cathá* (que também podem ser levados a cabo no domínio estritamente pessoal), ou a execução de práticas mágico-religiosas (práticas terapêuticas de “prevenção e cura do mau-olhado” (Bastos e Bastos, 2001: 201), bem como práticas de feitiçaria (*jadu*) e de possessão, executadas maioritariamente por mulheres de várias castas.

A prática da possessão tornou-se no decurso da diáspora, e sobretudo em Portugal, uma actividade de preponderância feminina, situação analisada por Bastos, que deu conta de “uma quase monopolização do poder simbólico e das tradições rituais pelo universo feminino, independentemente da sua casta e do estatuto socioeconómico” (Bastos e Bastos, 2001: 204).

É preciso ter em conta que a devoção religiosa que implica uma qualquer forma de possessão por parte das mulheres mais velhas envolve sempre esforços, mesmo que não totalmente conscientes, de renegociação das relações domésticas e extradomésticas de autoridade. Hancock (1995) compreende a relação estratégica de obtenção de poder a propósito da possessão como:

(...) uma apropriação radical da autoridade através das avenidas da possessão, distanciando-as de outros aspectos da domesticidade. Elas obtêm autoridade moral falando como *ammans*, e com essas vozes contestam os esforços dos seus maridos e dos outros membros da família para controlar as suas acções. (Hancock, 1995: 62)

Os templos domésticos das mulheres hindus, mesmo as que entram em possessão, contêm uma iconografia mista de cristianismo e hinduísmo. A esse respeito já Weber (1958) havia referido que os hindus não se sentem perturbados pelo facto de aceitarem determinados ritos ou iconografia cristãos. A liberdade de opinião e o sincretismo em matéria religiosa são excepcionais entre os indianos hindus, para os quais o conceito de dogma não parece ter lugar. Isto é, eles “(...) podem aceitar toda a cristologia, a qual influenciou profundamente o desenvolvimento da mitologia vishnuita e dos movimentos de Khrisna (...)” (Weber, 1958, 2). Embora possa ter sido precisamente o oposto, é certo que no hinduísmo popular praticado entre as castas mais baixas existe em Portugal implementada a crença em Nossa Senhora de Fátima. A imagem da deusa

está presente no altar ao lado das imagens das deusas hindus em paridade com estas. Anualmente é feita uma peregrinação ao santuário de Fátima, congregando principalmente mulheres de castas *diveshas*. Nessa sequência, as médiuns que recebem *mataji*⁷⁹ passaram a incorporar Nossa Senhora de Fátima, embora com particularidades interessantes:

Ela não fala português, fala naquela língua do Papa [latim]. Há pouco tempo passou a descer e nós pedimos a sua benção, e passámos a fazer *puja* também para ela. Sempre que fazemos *vrat* também oramos a ela. [Kirti, 1959]

Os hindus residentes na Grande Lisboa seguem um comportamento empresarial muito semelhante ao encontrado por Werbner (1990) quanto aos empreendimentos paquistaneses em Manchester. A maioria dos negócios são de base familiar, assentando no trabalho dos membros da unidade doméstica. Algumas destas pequenas empresas vivem de um mercado étnico, por vezes com características internacionais, quer devido aos bens especiais importados (principalmente as lojas de roupa e tecidos indianos, pequenos minimercados de produtos alimentares provenientes da Índia e de Inglaterra), quer por estarem localizados nas proximidades da concentração étnica residencial.

Embora a presença como minorias intermediárias tenha menor expressão em Portugal que em África, os hindus ao abrirem os seus negócios estavam conscientes dos riscos inerentes, e fizeram-no, como vimos, accionando redes de contactos entre familiares e co-étnicos (Ávila e Alves, 1993; Oliveira, 2004), por forma a minimizar a possibilidade de falência ou acentuada quebra de rendimentos esperados. Werbner observou igualmente como um dos traços desta cultura empresarial que ela se encontra relacionada com a evolução da família enquanto unidade de produção. Os paquistaneses, tal como os hindus, concebem a família como uma empresa conjunta, com objectivos e estratégias comuns.

Se analisarmos a estrutura de classes dos hindus que vivem em Portugal, em termos do seu estatuto socioeconómico, sem dúvida que se diferenciam por ocupação, educação e riqueza, mas estes por seu turno são factores que estão directamente conectados com a pertença à casta. Neste caso, o estatuto educacional ou as origens

⁷⁹ Representação da deusa Mata.

sociais determinam as actuais estruturas de poder ou as relações de classe dentro da *comunidade*. Nas palavras de Ranjiv, relativamente à relação casta/hierarquia social:

Há aqui [em Portugal] um domínio dos empregadores sobre os empregados e os diuenses são mais empregados que empregadores. E, por conseguinte, eles [os *lohana*] têm uma certa hegemonia porque são patrões. Hoje em dia isso está a acabar. Até porque ao nível de técnicos temos mais do que eles. [Ranjiv, 1958]

Na diáspora algumas das mulheres estudadas tornam-se empresárias, em nome do marido é certo, mas ainda assim detentoras de elevada capacidade de agência face à tomada de decisões no interior da empresa familiar.

Algumas destas mulheres fazem parte do núcleo entrevistado, outras pertencem ao contexto etnográfico, e tomam conta de lojas de pequeno comércio, enquanto os maridos encetam outros negócios por conta própria, algumas vezes extensões do negócio familiar, ou se encontram a trabalhar por conta doutrem. Existem famílias que abrem em simultâneo dois negócios em ramos distintos. A abertura de negócios étnicos (de venda de produtos alimentares, de vestuário ou de artigos religiosos) foi inicialmente efectuada por elementos masculinos, mas cada vez mais são “deixados” nas mãos dos elementos femininos da família ou de outras mulheres contratadas entre co-étnicas.

Em Moçambique as mulheres indianas eram donas de casa que em geral tinham empregados africanos que exerciam os trabalhos mais aborrecidos ou mais duros, inclusive as compras no mercado. As donas de casa dedicavam-se às tarefas de preparação dos alimentos e cuidados maternos. Em Portugal as condições de vida alteraram-se bastante, e muitas dessas mulheres tiveram necessidade de exercer outras tarefas domésticas e acumular funções que lhes eram habitualmente vedadas, incluindo trabalhar fora de casa. O exemplo de Mitha e de Chetna é quase paradigmático de tantas outras mulheres hindus que migraram para Portugal:

Eu quando aqui cheguei não sabia fazer quase nada. Nós lá tínhamos empregados. Depois aqui tive de aprender a fazer tudo numa casa, a ir às compras, gerir o orçamento, tratar da casa. [Chetna, 1957]

As mulheres indianas não costumam trabalhar fora de casa e eu só aqui é que fui. Primeiro abri um quiosque com o meu marido, mas depois ele que é assim aventureiro, viu que eu me desenrascava e foi abrir outra loja no centro de Lisboa. Agora eu fico nesta e ele lá naquela. [Mitha, 1960]

O local de comércio, que anteriormente correspondia ao local de residência, passa em Portugal a ser distinto, obrigando a deslocações diárias dos elementos da família que gerem o negócio. A tradição imposta à mulher hindu como “reclusa” na domesticidade do lar (deslocando-se para a loja situada na parte da frente da residência, depois das tarefas domésticas) tende a diminuir, senão mesmo a terminar. Embora ainda seja um ideal manter a mulher casada no lar, muito à semelhança do que sucedia em Portugal durante o Estado Novo,⁸⁰ a pressão económica, a vontade de exercer uma profissão, o aumento da escolaridade, têm levado a uma modificação da posição e da visibilidade femininas. A mulher hindu (principalmente a mais nova) desloca-se pela cidade, procura emprego fora do seu bairro, em áreas não tradicionais para o imaginário sociocultural feminino, e afasta-se muito gradualmente da rede de controlo exercida pelos co-étnicos e familiares. Algumas jovens luso-indianas com maior nível de escolaridade apresentam um discurso de autonomia quanto à escolha da profissão, e chegam a colocar hipóteses de avançar com a gestão do seu próprio negócio:

Terminei este ano o curso e estou a responder a tudo o que posso, mas ainda não arranjei trabalho. Mas não pretendo ir para a loja dos meus pais. Se não arranjar nada talvez seja uma solução montar o meu próprio negócio, mas uma coisa muito diferente do que eles fazem. [Reema, 1985]

12.2. Guardiãs da tradição (re)inventada

O sistema sociocultural indiano é de uma ordem muitíssimo elevada, o que levanta algumas questões a ter em consideração. Por um lado, a existência de uma ordem elevada no sistema sociocultural, em paralelo com contradições sistémicas, tende a paralisar o processo de mutação sociocultural, e podem passar séculos sem que haja uma nova elaboração do sistema cultural; por outro, entre os migrantes hindus persistem modelos que reproduzem a ordem sociocultural, embora tendam a sofrer adaptações e enviezamentos que, se por um lado inovam, por outro cristalizam traços e elementos culturais.

⁸⁰ Em que a sociedade portuguesa era “regulada por uma ordem jurídica que fazia do trabalho doméstico uma obrigação legal da mulheres” (Ferreira, 1998).

De entre a população observada, incluindo elementos de terceira e quarta geração, a observância da “Tradição” levanta aspectos curiosos, sobretudo se a atitude for analisada segundo a perspectiva de Archer (1995; 1996).

Ao conceber a cultura como um sistema que opera numa base aristotélica, este encontra-se assente na formulação de proposições baseadas numa lógica de não contradição. Ora Archer refere-se à cultura como composta de fórmulas proposicionais que exercem um poder real e autónomo sobre a agência condicionando-a, sendo esta preexistente ao momento da interacção social.

Nesse sentido, estrutura e cultura constroem a agência, criando custos de oportunidade para os agentes colocados sob lógicas situacionais, impelindo-os para acções estratégicas (Archer, 1996). Porém os agentes estão condicionados na sua acção por uma desigual distribuição de recursos, forçando-os a desenvolver relações hierárquicas.

Uma vez que toda a ordem social é constituída por hierarquias sociais, a ordem social hindu confronta-se na diáspora com uma tensão entre o que Mouzelis (1994) denominou eixo paradigmático, orientado para a ordem de regras atemporal, virtual e ideal, e o eixo sintagmático onde os agentes se encontram situados no tempo e no espaço. Nesse sentido, tanto a ordem hierárquica como a acção estratégica entre os géneros e entre as gerações reflecte a oposição entre os dois eixos.

O país de origem e a região de onde estes migrantes provêm esteve desde a sua partida sujeito as transformações decorrentes do seu processo histórico. A Índia que alimenta o mito da origem não é a mesma Índia que os migrantes deixaram *in illo tempore*. As comunidades enraízam-se numa ficção. Mas uma ficção dotada de sentido tal que transporta a força do imaginário para o quotidiano (Smith, 1997).

São as mulheres mais velhas que instruem as mais novas na manutenção da tradição ficcionada, na perpétua recriação de uma Índia adaptada. À semelhança dos guineenses de Quintino (2004a: 354), também estas mulheres “estruturam o espaço comunitário que se constitui como um sistema de lugares de representações da etnicidade” E o papel masculino? Os homens são, em primeiro lugar, filhos de mulheres. Educados por estas, instruídos sob a autoridade da figura maternal, cujo laço tem a solidez da sua existência. Os homens embora hierarquicamente superiores seguem a tradição que as mulheres (mães) constantemente actualizam. Por outro lado, as mulheres hindus, ao invés de transportarem consigo um conhecimento acumulado e transmitido pelas elementos femininos da sua linhagem patrilinear (suas mães e avós), têm de

“esquecer” a sua primeira socialização para reaprender os costumes do *gotra* onde se vão inserir depois do casamento. Serão então as mulheres que em primeiro lugar (re)inventam a tradição?

De acordo com Hobsbawm e Ranger (1984) existem condições sociais específicas sob as quais ocorrem fenómenos de invenção da tradição. Uma das condições propícias surge quando a sociedade é submetida a rápidas transformações que enfraquecem os padrões sociais. Nessa situação as tradições instituídas não têm suficiente maleabilidade, acabando por ser eliminadas, ou readaptadas. Em Portugal existe a convicção, tanto por parte de homens como de mulheres, da quebra de valores e costumes hindus entre a população de segunda ou terceira geração:

Existem jovens indianos que tentam inserir-se na nossa comunidade mas não conseguem porque não sabem o significado da nossa religião. Também pelo facto de não estarmos na Índia há coisas que não são possíveis fazer e vão-se perdendo. [Reema, 1985]

Por outro lado, também compreendem que o hinduísmo transposto na diáspora sofre alterações face às tradições praticadas na Índia actual:

O nosso hinduísmo é diferente do da Índia. Nós vemos a diferença quando lá vamos e comparamos com o que fazemos aqui. Mas há pessoas que não percebem que na Índia já está tudo mudado, não é como há 50 anos. [Neepa, 1984]

Hobsbawm e Ranger (1983) identificam igualmente três tipos de tradições inventadas e legitimadas: aquelas que estabelecem e simbolizam a coesão social e a pertença dos membros do grupo; as que estabelecem instituições, estatutos ou relações de autoridade; e aquelas cujo principal propósito é a socialização dos membros da sociedade. Neste caso concreto, a fim de enraizar a identidade hindu no complicado processo pós-colonial, foi necessário enfatizar a tradição. Nesse caso orquestrou-se uma reinvenção do passado para servir os interesses de casta e de género, portanto interesses sectoriais.

As mulheres mais velhas manipulam o primeiro e terceiro tipo de tradição inventada, numa acção que se crê estratégica porque, de acordo com Bond e Gillian, uma das formas de manifestação do poder na história é “a construção das identidades individuais e colectivas” (por exemplo raciais, étnicas e nacionais). Essa construção social faz parte do “processo de invenção das tradições” (Bond e Gillian, 1994: 13). Mas a invenção da tradição envolve factores complexos muito mais alargados. Alguns movimentos de cariz

político e partidário instrumentalizam o enfoque da “tradição” como corolário de fundamentalismos homogeneizantes e demarcações sociais. O nacionalismo hindu atinge hoje uma dimensão transnacional, patente no movimento *Hindutva* cujas *sangh parivar* se encontram espalhadas pelos países da diáspora. A ideologia directamente relacionada com o BJP (Bharatiya Janata Party) tem entretecido conexões com o VHP (World Hindu Council) traduzidas por campanhas rituais de mobilização étnica-religiosa em larga escala. Como refere Karner (2004, 158), na Grã-Bretanha as organizações filiadas mobilizam para cima de 50.000 pessoas. Na prática a *Hindutva* normaliza o hinduísmo através de um discurso essencializante, baseado em premissas apriorísticas, tais como o “espírito hindu” ou a “natureza dos hindus”, cuja construção surge de oposições binárias: nós hindus face aos outros, os muçulmanos, os cristãos, etc.

A ideologia, muito presente na diáspora, onde os seus defensores encontram apoio tanto financeiro como emocional, evocando e mitificando a *holyland* ou *motherland*, encontra-se especialmente entrosada nas castas mais altas e sobretudo na classe média urbana. Ideologia essa que se apoia num discurso “baseado numa concepção idealista unificadora do sistema hierárquico hindu, mas também naturalizando a hierarquia social, tornando-a uma arma ideológica da hegemonia” (*idem*, 2004: 163).

Em Portugal a *Hindutva* encontra-se encoberta. Não assume expressão directa ou visível. Porém a forma como algumas organizações conduzem a sua vida associativa reflecte a presença discreta do movimento, sobretudo entre os elementos da casta *lohana*. Já em 2001, durante o trabalho de Bastos sobre as reinterpretações do hinduísmo em viagem, foi notada uma “estratégia identitária, emergente no final da década de 1990 de tipo expansionista-hierarquizante” (Bastos e Bastos, 2001: 204) por parte do grupo *gujarati-lohana*. Contudo, nas palavras de um ex-dirigente do templo Radha-Khrisna:

Nunca foi intenção de fundir as castas, mas preferíamos ser conhecidos como apenas hindus [ex-dirigente da associação “Comunidade Hindu de Portugal”].

Nesse sentido as mulheres revelam-se úteis para colocarem em prática o revivalismo da “tradição” hindu, já que são suas funções ancestrais, embora este momento histórico lhes confira maior visibilidade social. Porém, ao explorar o conceito de indianidade, obteve-se uma noção ambígua de pertença identitária:

Sou hindu, porque nasci numa religião hindu e não noutra qualquer. Penso que tem a ver com os *karmas* que nos fazemos. A filosofia principal do hinduísmo é a reencarnação. Se

eu nasci hindu deve ser por algum motivo e eu estou bem comigo e aceito muito bem ser hindu. [Kasturi, 1946]

Sou muito orgulhosa de ser hindu. Para sobreviver não mato ninguém. Sinto-me hindu e se morrer amanhã acho que recebi tudo o que queria da vida. Sou feliz com o meu marido, com o meu filho e minha nora. Ser hindu é ter sentido na vida. [Moti, 1935]

Bem, quando cheguei à Índia pela primeira vez, senti que as raízes estavam a chamar pelo meu lado hindu. Aí senti o chamamento. Ser hindu é tudo o que nos rodeia, é como somos, como nos comportamos. [Reema, 1984]

Tomando o indicador “ser hindu” como factor primordial de pertença, obteve-se uma síntese de palavras que exprimem as variantes teóricas atribuídas ao conceito de hinduísmo exploradas pelos investigadores (Fuller, 2004; Von Stietencron, 2005; Smith, 1994; Biardeu, 1972; 1981; e Sontheimer, 2005).

| | |
|----------------------|---|
| Ser hindu | <i>Nascimento</i> <i>Religião</i> <i>Costumes</i> <i>Modos de vida</i> <i>Filosofia de vida</i> |
|----------------------|---|

Até há pouco menos de uma década, o templo Radha-Khrisna, igualmente conhecido como “Comunidade Hindu de Portugal”, constituiu local emblemático para a exteriorização mediática da indianidade em Portugal. Sendo também o centro onde são protagonistas algumas famílias das castas mais altas e com maior estatuto económico.⁸¹ Os elaborados jogos de poder no seio da organização geraram tensões latentes entre os membros da organização, com base em alegadas discriminações entre hindus com diferenças estatutárias e socioeconómicas acentuadas, bem como relativamente à ameaça da inovação trazida pelos membros da recente associação Juventude Hindu de Portugal.

Eu deixei de frequentar o templo. Aquilo é uma afronta aos outros. Parece que nós não existimos ou que somos inferiores. Nós até nem precisamos deles para nada. Passamos a ir ali ao de Santo António, onde não se vê aquela arrogância. [Darpan, 1969]

⁸¹ Situação encontrada por Rayaprol (1997) em Pittsburgh, nos Estados Unidos.

Por outro lado, é o templo Radha-Krisna que implementa e assegura a bramanização do hinduísmo praticado entre os migrantes (Bastos e Bastos, 2001), relegando sempre que possível a “pequena tradição” ou hinduísmo popular praticado sobretudo entre as populações *diveshas*.⁸²

Porém as diferenças socioeconómicas entre os grupos gujaratis e *diveshas* procedem de Moçambique. Os *lohana* (*vaishias*) são provenientes do Gujarat (Porbandar, Rajkot, Jamnagar, Surat) e migraram para Moçambique ainda antes dos hindus de Diu.⁸³ Não constituem negócios de média e grande dimensão, empregando ao seu serviço indivíduos de outras castas e principalmente *vanjas* de Diu. Os *diveshas* por seu turno provêm de castas estatutariamente menos elevadas, e quando migram para Moçambique vão desempenhar profissões na construção civil, no pequeno comércio, muitas vezes nas cantinas de mato (como vimos anteriormente). Quando os dois grupos encetam a segunda migração para Portugal, os *lohana*, detentores de maior capital económico e intelectual, vão continuar profissões empresariais (mudando o ramo, na maioria dos casos) e dispersam-se pelo tecido urbano, com algumas pequenas concentrações na Portela de Sacavém e St.º António dos Cavaleiros. Os *diveshas* por seu turno vão, durante os primeiros anos, agrupar-se em zonas degradadas de baixo custo económico: nas barracas do Areeiro, na Quinta da Holandesa e Quinta da Vitória, sendo mais tarde realojados ao abrigo dos programas da Gebalis.

A população de Diu, por ser de migração mais recente e pela proveniência rural, mantém fortes ligações à terra de origem, às tradições regionais de casta, encerrando-se num regionalismo identitário religioso que se diferencia do bramanismo *lohana*.

Embora não se possa classificar a população hindu de modo binário, porque não está realmente organizada em duas metades, os *diveshas* mantêm uma estrutura alimentar que inclui carne e peixe, afastando-se dos vegetarianos gujaratis. De forma discreta mas eficaz as mulheres *lohana* e de outras castas do Gujarat referem-se aos *divesha*, sobretudo aos *fudamia*,⁸⁴ como os “outros”, aqueles que apresentam costumes diferentes e de certo modo intransponíveis.

⁸² Originárias de Diu.

⁸³ Embora Bastos seja de outra opinião (Bastos e Bastos, 2001).

⁸⁴ Subcasta proveniente da aldeia de Fudam, em Diu.

Sim, somos todos hindus, mas também somos diferentes. Eles [os *fudamia*] têm outros costumes que são mais fechados. Por isso os casamentos nunca podem dar bem. É outro meio muito diferente. [Moti, 1935]

Apesar do projecto universalizante que o Sr. Parek descreve relativamente à constituição da associação “Comunidade Hindu”, as castas continuam a diferenciar-se:

Criámos instituições para manter a nossa união, para manter a nossa identidade cultural, para que não se perdesse as nossas tradições. Um grupo de pessoas pensou nisso e criou-se uma associação. Depois da independência de Moçambique a Bharat Samaj passou a chamar-se “Comunidade Hindu de Moçambique”. Tivemos essa ideia para eliminar essa coisa das castas e aqui em Portugal fizemos a mesma coisa. Foi na mesma linha que se criou a “Comunidade Hindu de Portugal”. [Inesh, 1959]

O facto é que a casta encontra novas formas de expressar a sua identidade e especificidade em meio urbano. Gupta afirma, nesse sentido, que “não é o meio urbano que torna as pessoas mais conscientes da sua casta, mas antes as cidades permitem um certo nível de liberdade, de tal forma que as identidades de casta encontram mais arrojo e possibilidade de expressão” (Gupta, 2004: XX).

Embora essa situação sucedesse em Moçambique, vai tomar outra visibilidade e outros contornos na vida urbana da Grande Lisboa. Não sendo um assunto do agrado público entre os hindus, porque condição de divisão na *Samaj*, é contudo uma situação que tende a aglutinar núcleos de pessoas em torno das castas de proximidade estatutária, bem como a relacioná-las com o nível socioeconómico. As redes de entajuda e de sociabilidades giram em torno de pertenças sectoriais no universo hindu, instrumentalizadas no universo feminino.

Ao longo das entrevistas e do percurso de terreno foi possível apreender um conjunto de indicadores que sintetizam de forma hierarquizada a maneira como as mulheres manipulam os níveis ritualístico e religioso, social e cultural, e que são em si mesmos processos de instrumentalização da dimensão cultural da etnicidade. Variando de intensidade consoante a primazia concedida à acção, os dados reflectem uma posição bastante uniforme entre todas as mulheres entrevistadas, não existindo diferenças assinaláveis relativas à geração, casta ou classe social.

Quadro 21 – Indicadores da dimensão cultural da etnicidade

| | |
|-------------------------------|--|
| Intensidade forte | Cozinhar de acordo com as práticas alimentares indianas Ver filmes e programas indianos com regularidade Frequentar os templos Fazer <i>puja</i> diário Fazer <i>vrat</i> durante o ciclo anual religioso Preparar noivado do(a) filho(a) Arranjar noiva para o filho Vestir traje indiano Ensinar gujarati aos filhos como primeira língua Procurar habitar junto ou na proximidade da família do marido |
| Intensidade média | Convívio entre hindus Casamento dentro da mesma casta Participação nas associações femininas relacionadas com os templos |
| Intensidade fraca/nula | Casamentos com indivíduos de outras religiões Não realizar os ritos religiosos hindus Falar somente português Não seguir uma prática alimentar indiana Divórcio |

O que é interessante é verificar que as mulheres hindus, mesmo que hierarquicamente distanciadas pelas diferenças geracionais e estatutárias, compreendem a necessidade de resguardar a particularidade do seu grupo de pertença. E nesse sentido as *comunidades* imaginadas são, na acepção de Bond e Gillian (1994), construídas como conjuntos de símbolos principais que evocam um passado que pode até não ter acontecido e que tem um presente efêmero. “De certa forma, o passado é o epítome da comunidade imaginada, uma vez que não pode servir de base ao presente” (Bond e Gillian, 1994: 17). O presente, esse é continuamente reconstruído, alimentado por estratégias femininas que promovem sentimentos (essencializantes é certo) da identidade étnica, mas também cujo retorno constitui um aumento de *empowerment* no feminino.

NOTAS FINAIS

Este trabalho iniciou-se com dois objectivos principais. Por um lado, examinar as estratégias de poder feminino em contexto migratório, nomeadamente compreender de que forma a etnicização pode favorecer a capacidade de agência e o exercício do poder entre o grupo feminino hindu. E, por outro lado, analisar o fenómeno migratório indiano em direcção ao território português, focalizando a interacção entre os dois grupos, o papel feminino nesse processo e as ilações que podem ser retiradas do percurso integrativo destes indivíduos.

Embora um trabalho desta natureza nunca esteja totalmente concluído, pode-se considerar que alguns dos objectivos foram parcialmente cumpridos. Parcialmente porque a análise histórica do movimento migratório e das suas implicações na sociedade moçambicana, nas inter-relações entre portugueses e indianos e na presença feminina não ficaram concluídos, nem totalmente esclarecidos. A fragmentação e dispersão dos documentos foi um obstáculo que só poderia ser transposto com maior investimento temporal.

A migração para Moçambique foi de longa duração histórica, chegando a alcançar três gerações, duas delas nascidas em território moçambicano. Neste momento em Portugal os migrantes hindus chegam, nalguns casos, às cinco gerações, sobretudo naquelas patrilinhagens em que os primeiros migrantes remontam aos finais do século XIX. Esse processo diaspórico gerou especificidades migratórias que condicionaram a agência feminina de forma particular. Até à década de 1930 a migração indiana era quase totalmente masculina, e apenas durante o processo de fixação dos migrantes, a partir da década de 1940, surgem alusões à figura feminina indiana. Durante esse processo inicia-se um fluxo (que se torna permanente) de esposas e irmãs, entre a Índia e Moçambique. A partir da década de 1980, com a fixação em Portugal, o movimento de troca matrimonial expande-se para outros países europeus (principalmente Inglaterra) e africanos, mantendo-se no entanto o anterior fluxo com a Índia e Moçambique.

Durante todo o período colonial observa-se, embora de forma incipiente, a emergência de um transnacionalismo migrante entre o grupo feminino. São mulheres que saem da Índia para casar com migrantes radicados em Moçambique; mulheres nascidas em Moçambique que casam com migrantes temporários e que são enviadas para casa dos pais do marido na Índia, durante alguns anos, vindo mais tarde a migrar para

Portugal; meninas nascidas em Moçambique que saem temporariamente para estudar na Índia, regressando na idade de casar.

O que se observa é que a deslocação migratória feminina não corresponde à sua agência enquanto migrantes, mas antes à necessidade de corresponder às imposições sociais das regras patrilineares de residência e casamento.

Sendo o poder uma relação contextual, quer em termos históricos quer em termos culturais, o seu circuito é para este grupo processado através de um conjunto concreto de disciplinas e de formas de produção, diferenciadas em função do género. De um ponto de vista macro, algumas teorias sobre o género discutem a fraca capacidade de agência e de poder feminino entre as mulheres indianas, porém de um ponto de vista meso ou micro, e neste contexto migratório concreto, emerge um poder feminino, embora limitado pela estrutura socializadora patriarcal. As mulheres estudadas activam circuitos de integração cultural, manipulando as regras que fixam as relações de pertença e de sentido (Clegg, 2002; Giddens, 2000), mas o seu poder assenta sobretudo sobre factores geracionais, de ciclo de vida e de papel instrumental.

Com excepção de um grupo muito restrito, as mulheres apresentam uma integração social forte, mas uma integração cultural fraca ou mesmo nula. A maioria destas mulheres, mesmo as mais jovens, encontra-se relativamente encerrada no exercício de funções de adaptação e transmissão cultural, que nas sociedades cada vez mais globalizadas se esvaziam do sentido original. Utilizando as palavras de Machado (1992; 2002), o fechamento étnico do grupo hindu exerce, por um lado, uma pressão niveladora, mas também castradora das potencialidades de agência feminina no domínio da emancipação, enquanto que, por outro lado, essa mesma estratégia também serve a (re)criação identitária do imaginário hindu instrumentalizado pelas mulheres mais velhas.

De uma forma geral, as mulheres mais velhas acomodam-se nas malhas de uma estrutura social que não ousam compreender ou questionar e onde o exercício do poder ocorre, acima de tudo, entre o seu próprio género.

Neste sentido a sociedade hindu apresenta semelhanças ao nível do sistema patrilinear com as sociedades islâmicas,⁸⁵ cujas formas de poder Lacoste-Dujardin observou entre as mulheres argelinas. Uma vez que as mulheres são consideradas pelos

⁸⁵ Pelos efeitos duradouros da influência islâmica no território desde a sua invasão.

homens como potencialmente subversivas,⁸⁶ a forma de exercer um controlo efectivo sobre a sua agência terá sido “privilegiar e celebrar a função maternal”, visto que “uma vez imobilizadas e dedicadas ao serviço da procriação para a patrilinearidade, dedicadas aos seus filhos, que as convertem aos interesses da linhagem pela via masculina, as mães já não deveriam ameaçá-los” (Lacoste-Dujardim, 1993: 166).

As mulheres hindus estudadas ainda reproduzem a ideia primordialista da “natureza feminina”, noção que esteve muito em voga durante o início dos estudos sobre o género relativos ao papel tradicional feminino. Habitam no espaço urbano da Área Metropolitana de Lisboa, estabelecendo densas redes de relações que recobrem a cidade como uma malha. Porém trata-se de uma rede semicerrada, cujos contactos são estabelecidos quase somente entre os seus semelhantes. O modo de vida que caracteriza o grupo hindu é o mais próximo do modelo de encapsulamento conceptualizado por Hannerz (1980). Embora o grupo masculino possa apresentar uma rede mais ampla de integração social, uma vez que a sua vida quotidiana exige contactos frequentes com a restante população, quer ao nível negocial por conta própria, quer exercendo uma profissão por conta doutrem, o grupo feminino apresenta uma tendência para o autocentramento.

Como refere Hannerz relativamente ao comportamento dos grupos étnicos, estes “envolvem pessoas que vivem, trabalham, confraternizam juntas, e que também encontram os seus parceiros dentro do grupo” (Hannerz, 1980: 256). No entanto, o relativo encerramento do “nós” hindu dentro de fronteiras, permeáveis é certo, mas fortemente estruturadas, quase intransponíveis, foi um produto de sucessivos contextos históricos. Produto resultante de necessidades colectivas e individuais que confluíram num amalgamamento de diferenças face a uma outra ordem colectiva. Uma minoria frente a uma maioria, em cuja aparente indiferença residia uma pressão assimiladora ocultada por uma animosidade disfarçada.

A necessidade de construção de uma ordem social e de uma identidade em meio a uma outra ordem de maior amplitude logrou a instrumentalização feminina para a sua execução. No entanto, os motivos prendem-se exactamente com as características do fluxo migratório feminino. As mulheres mantinham (e mantêm), pelos motivos já referidos, contacto regular com o país e a cultura de origem. E de forma mais constante que o grupo masculino realizam trocas de produtos culturais, de informação e educação com as gerações mais novas. Actualizam o imaginário hindu através do consumo dos

⁸⁶ Constante em várias sociedades ao longo dos últimos dois mil anos de história.

mass media indianos (sobretudo do canal de televisão), das viagens frequentes às *ilhas hindus* noutros países europeus, a África e à Índia, conectando uma extensa rede de pessoas, bens e capitais cujo fluxo permite suprir as necessidades de inclusão numa ordem diferenciada.

As gerações mais novas, provindas de Moçambique ou já nascidas em Portugal, parecem bifurcar-se em modos distintos de integração. Um dos modos assenta na continuidade dos modos de expressão feminina neste contexto migratório. Caracterizam-se pela baixa instrução (em muitos casos sem finalizar o segundo ciclo), precariedade socioeconómica, encerramento no bairro e na endogamia de casta, com dependência da decisão colectiva familiar. São mulheres que seguem uma noção arreigada de destino feminino: casar, gerar filhos, ser dona de casa, viver um hinduísmo regional e cristalizado. Trata-se de um modo de limitada integração social, com fortíssima componente etnicizante, caracterizada por um autocentramento nos modelos socializadores de casta.

O segundo modo de integração compreende mulheres que realizam uma aproximação social e cultural à sociedade envolvente e que se consciencializam da sua identidade múltipla. Tendem a possuir cada vez maior nível de instrução, pertencem a um estrato social mais elevado e diversificam interesses e iniciativas fora do grupo social, promovendo uma sociabilidade descentrada.

Aproveitam a rede de interacções da cidade e usam-na em seu próprio benefício. Não obstante, procuram equilibrar as pertenças, assistindo-se nalguns casos a um revivalismo hinduísta, tendente a abraçar a “grande tradição” em detrimento do hinduísmo popular praticado pelas suas mães e avós. Existe nestas mulheres a noção da perda acentuada de valores, costumes, hábitos, tradições religiosas e de todo um conjunto cultural que caracteriza o complexo hindu, em solo europeu, e a tentativa orquestrada da sua (re)invenção. Percebem que uma maior instrução e participação activa feminina será uma mais-valia para a manutenção da identidade hindu, integrada numa sociedade plural.

Dentro deste grupo encontram-se igualmente as mulheres que trabalham fora do lar, em contextos não familiares. O trabalho feminino na empresa doméstica não contempla, na maioria dos casos, remuneração. O provento é um capital colectivo. As mulheres estudadas que exercem profissões remuneradas são mais individualizadas e sentem-se mais autónomas.

A análise deste grupo empírico permitiu desconstruir a representação demasiado generalizada da mulher indiana como uma categoria social homogénea. A progressiva desagregação da família patriarcal e extensa (lógica espacial quase impossível no modelo habitacional da grande cidade), o declínio da figura, às vezes caricaturada, da sogra cujo poder hierárquico reprime a nora revendo-se nela, a aceitação cada vez maior dos casamentos intercastas, o próprio enfraquecimento da hierarquia de casta em favor da classe e estatuto profissional e dos estilos de vida, têm vindo a transferir o tipo de agência e de poder associado ao papel feminino para outros domínios da acção social, dotando as mulheres hindus de geração mais jovem de maior visibilidade e capacidade de agência em solo português. No entanto, a realidade ainda persistente é a de um poder geracional e hierárquico no feminino aumentado pelo contexto migratório, mas também ele dependente das estruturas patriarcais. As guardiãs da tradição têm um postura ambígua: mulheres mais velhas exercendo poder sobre mais novas em nome de uma tradição patriarcal.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abu-Lughod (1986), *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, University of California Press.
- Abu-Lughod (1993), *Writing Womens Worlds: Bedouin Stories*, Berkeley, University of California Press.
- Ahuja, Ram (1993), *Indian Social System*, Jaipur, Rawat Publications.
- Alba, Richard, e Victor Nee (1997), “Rethinking assimilation theory for a new era of immigration”, *Internacional Migration Review*, 31, pp. 826-74.
- Albuquerque, Mouzinho de (1899), *Moçambique – 1896/1898*, Lisboa, Tip. Manoel Gomes.
- Allen, Amy (1999), *The Power of Feminist Theory*, Colorado, Westview Press.
- Almeida, Ana Nunes de (1992/1993), “Entre o dizer e o fazer: a construção da identidade feminina”, *Análise Social*, XII, pp. 493-520.
- Alpers, Edward (1975), *Ivory and Slaves in East Central Africa: Changing Patterns of International Trade to the Later Nineteenth Century*, Londres, Heinemann.
- Altekar, A. S. (1991 [1938]), *The Position of Woman in Hindu Civilization: From Prehistoric Times to the Present Days*, Deli, Motilial Barnasidass.
- Alves, Mariana, e Patrícia Ávila (1994), “Índios em Portugal: processos e (re)construção de identidade e estratégias de integração”, em AA.VV., *Dinâmicas Culturais, Cidadania e Desenvolvimento Local*, actas do Encontro em Vila do Conde, Associação Portuguesa de Sociologia.
- Amâncio, Lígia (1994), *Masculino e Feminino: A Construção Social da Diferença*, Porto, Afrontamento.
- Anderson, Benedict (2005 [1983]), *Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a Origem e a Expansão do Nacionalismo*, Lisboa, Edições 70.
- Anthias, Floya (1998a), “Rethinking social divisions: some notes towards a theoretical framework”, *Sociological Review*, 46 (3), pp. 505-35.
- Anthias, Floya (1998b), “Evaluating diaspora: beyond ethnicity?”, *Sociology*, 32 (3), pp. 557-80.
- Anthias, Floya (2000), “Metaphors of home: gendering new migrations to Southern Europe”, em F. Anthias e Gabriella Lazarridis (orgs.), *Gender and Migration in Southern Europe*, Oxford, Berg.
- Antunes, Luís Frederico (1989), “Os mercadores baneanes no comércio e a navegação da costa oriental africana (século XVIII)”, em *Moçambique: Navegação, Comércio e Técnicas*, Centro de Estudos Africanos e Asiáticos do IICT.
- Antunes, Luís Frederico (1992), *A Actividade da Companhia de Comércio: Baneanes de Diu em Moçambique (1686-1777)*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa (tese de mestrado, policopiada).
- Antunes, Luís Frederico (2001), *O Bazar e a Fortaleza em Moçambique: A Comunidade Baneane do Guzarate e a Transformação do Comércio Afro-Asiático (1686-1810)*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa (tese de doutoramento policopiada).
- Appadurai, Arjun (1996), “Sovereignty without territoriality: notes for a postnational geography”, em Patricia Yaeger (org.), *The Geography of Identity*, Santa Fé, School of American Research Press, pp. 40-58.
- Appleyard, R. T. (1992), “Migration and development: a critical relationship”, *Asian and Pacific Migration Journal*, 1 (1), pp. 1-18.
- Araújo, Daniela (2006), *Cultura Culinária em Contexto Religioso*, Lisboa, ISCSP, UTL.
- Archer, Margaret S. (1995), *Realistic Social Theory: The Morphogenetic Approach*,

- Cambridge, Cambridge University Press.
- Archer, Margaret S. (1996), *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*, Cambridge, Cambridge, University Press.
- Augé, Marc (1978), *Os Domínios do Parentesco: Filiação, Aliança Matrimonial, Residência*, Lisboa, Edições 70.
- Ávila, Patrícia, e Mariana Alves (1993), “Da Índia a Portugal: trajectórias sociais e estratégias colectivas dos comerciantes indianos”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, 13, pp. 115-33.
- Bach, Robert L., e Lisa A. Schraml (1982), “Migration, crises and theoretical conflict”, *International Migration Review*, 23 (3), pp. 403-30.
- Bachu, Parrinder (1996), *Identities Construted and Reconstructed : Representations Of Asian Woman in Britain* em Buijs, Gina (ed), *Migrant Woman : Crossing Boundaries and Changing Identities*, Oxford, WBC Book Manufactures Bridgend Mid Glamorgan.
- Balandier, Georges (1992), *O Poder em Cena*, Lisboa, Minerva.
- Balibar, E., e I. Wallerstein (1990), *Race, Nation, Classe : Les Identités Ambigues*, Paris, La Découverte.
- Banton, Michael (1971), *Sociologie des Relations Raciales*, Paris, Payot.
- Banton, Michael (1979), *A Ideia de Raça*, Lisboa, Edições 70.
- Barth, Frederick (org.) (1969), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Londres, George Allen and Unwin.
- Barth, Frederick (2004), “Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade”, em Hans Vermeulen e Cora Govers (orgs.), *Antropologia da Etnicidade*, Lisboa, Fim de Século.
- Baru-Michel, Jacqueline (1991), *Pouvoir: Mythe et Réalité*, Paris, Klimaksilck.
- Basch, Linda, Nina Glick Schiller et alli (2000), *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*, Amesterdão, Gordon and Breach Science Publisher.
- Bastos, Susana Pereira (1990), *A Comunidade Hindu da Quinta da Holandesa: Um Estudo Antropológico sobre a Organização Sócio-Espacial da Casa*, Lisboa, LNEC.
- Bastos, Susana Pereira (1992), *A Frigideira Sagrada e o Fio de Algodão: A Prática Vrata Cathá Numa Comunidade Hindu Gujarati do Saurashtra (Diu)*, Lisboa, UNL.
- Bastos, Susana Pereira (1993), “Habitar longe de casa, modos de apropriação do espaço de uma comunidade hindu-gujarate em Diu e em Lisboa”, *Antropologia Portuguesa*, 11.
- Bastos, Susana Pereira, e Gabriel Pereira Bastos (2001), *De Moçambique a Portugal: Reinterpretações Identitárias do Hinduísmo em Viagem*, Lisboa, Fundação Oriente.
- Basu, Monmayee (2004), “Hindu woman and marriage law: from sacrament to contract”, em Flavia Agnes e Sudhir Chandra (orgs.), *Women and Law in India*, Oxford, Oxford University Press.
- Beauvoir, Simone de (1975), *O Segundo Sexo: Os Factos e os Mitos*, Amadora, Bertrand.
- Beauvoir, Simone de (1976), *O Segundo Sexo: A Experiência Vivida*, Amadora, Bertrand.
- Becker, Solomon Howard (1985 [1963]), *Outsiders. Studies in Sociology of Deviance*, Nova Iorque, Free Press.

- Becker, Solomon Howard, e Michael M. MacCall (1990), *Symbolic Interaction and Cultural Studies*, Chicago, Chicago University Press.
- Bell, Daniel (1975), “Ethnicity and social change”, em Nathan Glazer e Daniel P. Moynihan (orgs.), *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge, Harvard University Press.
- Bennet, Lynn (1983), *Dangerous Wives and Sacred Sisters: Social and Symbolic Roles of High Caste Woman in Nepal*, Nova Iorque, Columbia University Press.
- Bettencourt, Tristão de (1945), *Relatório do Governador-Geral de Moçambique*, Lisboa, AGC.
- Biardeu, Madelaine (1972), *Clefs pour la Pensée Hindoue*, Paris, Seghers.
- Biardeu, Madelaine (1981), *L’Hinduism: Anthropologie d’une Civilisation*, Paris, Flammarion.
- Bocarro, Cecil (1925), *The Indian Woman in the Mission Fields*, Damão, Diocese de Damão.
- Boleo, José de Oliveira (1951), *Moçambique*, Lisboa, Tip. Editorial Império.
- Boleo, José de Oliveira (1959), “O regimento para o novo comércio de Moçambique de 1673”, *Studia*, 3, pp. 90-109.
- Bonacih, Edna (1973), “Theory of Midleman Minorities”, *American Sociological Review*, 38, pp. 583-94.
- Bond, George Clement, e Angela Gillian (1994), *Social Construction of the Past: Representation as Power*, Londres, Routledge.
- Bourdieu, Pierre (1972), *Esquisse d’une Théorie de la Pratique, Précédé de Trois Études d’Ethnologie Kabyle*, Genebra, Droz.
- Bourdieu, Pierre (1994a), *Raisons Pratiques: Sur La Théorie de l’Action*, Paris, Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1994b), “Structures, habitus, power: basis for a theory of symbolic power”, em Nicholas B. Dirks, Geoff Eley e Sherry Ortner (orgs.), *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory*, Princeton, Princeton University Press.
- Bourdieu, Pierre (2001), *O Poder Simbólico*, Rio de Janeiro, Bertrand.
- Bourdieu, Pierre (org.) (2003), *A Miséria do Mundo*, Petrópolis, Vozes.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon, e Jean-Claude Passeron (1999), *A Profissão de Sociólogo*, Petrópolis, Vozes.
- Burguess, Robert (2001), *A Pesquisa de Terreno: Uma Introdução*, Oeiras, Celta.
- Bragança Pereira, António (1929), “A civilização Indu”, *Boletim da A.G.C.*, V (51), pp. 12-23.
- Bragança Pereira, António (1932), *As Capitais da Índia Portuguesa*, Nova Goa, Imp. Gonçalves.
- Bragança Pereira, António (1938), *Os Portugueses em Diu*, Bastorá, Tip. Rangel.
- Bragança Pereira, António (1940), *Etnografia da Índia Portuguesa: As Civilizações da Índia*, Bastorá, Rangel.
- Brah, A. (1996), *Cartographies of the Diaspora*, Londres, Routledge.
- Brettell, Caroline B. (1981) “Is the ethnic community inevitable? A comparasion of the settlement of Portuguese immigrants in Toronto and Paris”, *Journal of Ethnic Studies*, 9, pp. 1-17.
- Brettell, Caroline B. (2000), “Theorizing migration in anthropology: the social construction of networks, identities, communities and globalscapes”, em Caroline B. Brettell e James F. Hollifield (orgs.), *Migration Theory: Talking Across Disciplines*, Nova Iorque, Routledge, pp. 97-135.
- Brettell, Caroline B., e James F. Hollifield (orgs.) (2000), *Migration Theory: Talking*

- Across Disciplines*, Nova Iorque, Routledge.
- Broch-Due, Vigdis Ingrid Rudie, *et alii* (1993), *Carved Flesh, Cast Selves: Gendered Symbols and Social Practices*, Oxford, Berg.
- Brubaker, Roger (1992), *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Buijs, Gina (org.) (1996), *Migrant Women: Crossing Boundaries and Changing Identities*, Oxford, Berg.
- Bumiller, Elisabeth (1990), *May You Be the Mother of a Hundred Sons: a Journey Among the Women of India*, Nova Deli, Penguin Books.
- Burns, Tom R., e Helena Flam (2000), *Sistemas de Regras Sociais: Teoria e Aplicações*, Oeiras, Celta.
- Butler, Judith (1997), *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford, Stanford University Press.
- Camacho, Brito (1926), *Moçambique, Problemas Coloniais*, Lisboa, Editora Guimarães.
- Castelo, Cláudia Orvalho (1996), *O Modo Português de Estar no Mundo: o Luso-Tropicalismo e a Ideologia Colonial Portuguesa (1933-1961)*, Porto, Afrontamento.
- Castles, Stephen (2000), *Ethnicity and Globalization: From Migrant Worker to Transnational Citizen*, Londres, Sage.
- Castles, Stephen, e Godula Kosack (1973), *Immigrant Workers and Class Structure in Western Europe*, Londres, Oxford University Press.
- Castro, Álvaro de (1861), *África Oriental Portuguesa: Notas e Impressões*, Lisboa, Liv. Académica.
- Chandra, Sudhir (2004), “Enslaved daughters: colonialism, law and woman’s rights”, em Flavia Agnes, Sudhir Chandra (orgs.) *et alii*, *Women and Law in India*, Oxford, Oxford University Press.
- Chavez, Leo R. (1991), “Outside the imagined community, undocumented settlers and experiences of incorporation”, *American Ethnologist*, 18, pp. 257-78.
- Chodorow, Nancy (1974), “Family structure and feminine personality”, em Rosaldo e Lamphere (orgs.), *Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, pp. 43-66.
- Chodorow, Nancy (1993), “The fantasy of the perfect mother”, em Jeffrey Prager e Michael Rustin (orgs.), *Psychoanalytic Sociology*, Aldershot, Edward Elgar Publishing.
- Clegg, Stewart (2002), *Frameworks of Power*, Londres, Sage.
- Clifford, James (1994), “Diasporas”, *Cultural Anthropology*, 9 (3), pp. 302-38.
- Cohen, Abner (1978a), *O Homem Bidimensional: Antropologia do Poder e o Simbolismo em Sociedades Complexas*, Rio de Janeiro, Zahar.
- Cohen, Anthony (1987), *The Symbolic Construction of Community*, Nova Iorque, Rutledge.
- Cohen, R. (1978b), “Ethnicity: problem and focus in anthropology”, *Annual Review of Anthropology*, 7, pp. 379-403.
- Cohen, Robin (1996a), *Theories of Migration*, Cheltenham, UK, Edward Elgar.
- Cohen, Robin (1996b), *The Sociology of Migration*, Cheltenham, UK, Edward Elgar.
- Cohen, Robin (1997), *Global Diasporas. An Introduction*, Londres: UCL Press.
- Connel, R. W. (1987), *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*, Cambridge, Polity Press.
- Connel, R. W. (2002), *Gender*, Cambridge, Polity Press.
- Connerton, Paul (1993 [1989]), *Como as Sociedades Recordam*, Oeiras, Celta.

- Covane, Luís (1988), *Conquista Colonial e Trabalho Migratório no Sul de Moçambique: 1895/1920*, Maputo, Arquivo do Património Cultural, Universidade Eduardo Mondlane.
- Daniels, Roger (1990), *Coming to America: A History of Immigration and Ethnicity in American Life*, Nova Iorque, Harper Collins.
- Das Gupta, Jyotirindra (1975), "Ethnicity, language and demands, and national development in India", em Nathan Glazer e Daniel P. Moynihan (orgs.), *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 466-88.
- Davies, Kathy, Monique Leijenaar (orgs.) *et alli* (1991), *The Gender of Power*, Londres, Sage.
- Delsing, Riet (1991), "Sovereign and disciplinary power: a foucaultian analysis of the chilean woman's movement", em Kathy Davis, Monique Leijenaar (orgs.) *et alli*, *The Gender of Power*, London, Sage.
- Demazière, Didier, e Claude Dubar (1997), *Analyser les Entretiens Biographiques*, Paris, Nathan.
- Denzin, Norman K. (1970), *Sociological Methods: a Sourcebook*, Chicago, Aldine.
- Denzin, Norman K. (1997), *Interpretative Ethnography: Ethnographic Practices for the 21st Century*, Thousand Oaks, Sage.
- Desai, Neera, e Usha Thakkar (2001), *Women in Indian Society*, Nova Deli, National Book Trust.
- De Vos, George (1995), "Ethnic pluralism: conflict and accommodation", em Lola Romanucci-Ross e George De Vos (orgs.), *Ethnic Identity: Creation, Conflict and Accommodation*, Walnut Creek, Altamira Press.
- De Vos, George, e Lola Romanucci-Ross (orgs.) (1975), *Ethnic Identity: Cultural Continuities and Changes*, Palo Alto, Mayfield Publishing Co.
- Dhruvarajan, Vanaja (1989), *Hindu Woman and the Power of Ideology*, Nova Deli, Vistaar Publications.
- Diner, Hasia, R. (2000), "History and Study of immigration: narratives of the particular", em Caroline Brettell e James F. Hollifield (orgs.), *Migration Theory: Talking Across Disciplines*, Nova Iorque, Routledge.
- Doniger, Wendy, e Brian Smith (orgs.) (1991), *The Laws of Manu*, Nova Deli, Penguin Books.
- Douglas, Mary (1991), *Pureza e Perigo: Ensaio sobre as Noções de Poluição e Tabu*, Lisboa, Edições 70.
- Dumont, Louis (1997), *Homo Hierarchicus: O Sistema de Castas e Suas Implicações*, S. Paulo, Editora da Universidade de S. Paulo.
- Durkheim, Émile (1960 [1893]), *De la Division du Travail Social*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Durkheim, Émile (1971 [1895]), *As Regras do Método Sociológico*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- Durkheim, Émile (1976 [1897]), *Le Suicide*, Paris, PUF.
- Dworkin, Andrea (1987), *Intercourse*, Nova Iorque, Free Press.
- Edelman, Marc (1999), *Peasants against Social Poverant in Costa Rica*, Stanford, Stanford University Press.
- Elias, Norbert (2000 [1965]), *Os Estabelecidos e os Outsiders: Sociologia das Relações de Poder a Partir de uma Pequena Comunidade*, Rio de Janeiro, Zahar.
- Ennes, António (1893), *Moçambique: Relatório Apresentado ao Governo*, Lisboa, Imprensa Nacional.

- Eschemann, Anncharlo (2005), “Religion, reaction and change: the role of sects in Hinduism”, em Gunther-Dietz Sontheimer e Herman Kulke (orgs.), *Hinduism Reconsidered*, Nova Deli, Manohar.
- Esteves, Maria do Céu (org.) (1991), *Portugal, País de Imigração*, Lisboa, Instituto de Estudos para o Desenvolvimento.
- Fawcett, James T. (1989), “Networks, linkages, and the migration systems”, *International Migration Review*, 23, pp. 671-80.
- Fege, J. D. (1977), *História de África*, Lisboa, Edições 70.
- Feldman-Bianco, Bela (1992), “Multiple layers of time and space: the constructions class, ethnicity and nationalism among Portuguese immigrants”, em Nina Glick Schiller e Linda Basch (orgs.) *et alli, Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, Nova Iorque, Annals of the New York Academy of Sciences, 645, pp. 145-74.
- Ferguson; James (1990), *The Anti-Politics Machine; Development, Depoliticization and Burocratic Power in Lesotho*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ferreira, Virgínia (1998), “Os paradoxos da situação das mulheres em Portugal”, *Revista Crítica das Ciências Sociais*, 52, pp. 199-227.
- Fetterman, David, M. (1998), *Ethography: Step by Step*, Londres, Sage.
- Flood, Gavin (2000), *An Introduction to Hinduism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Fonseca, António Pardete (1963), “Política de integração do Ultramar”, *Separata de Gil Vicente*, 14.
- Foucault, Michael (1971), *L'Ordre du Discours*, Paris, Gallimard.
- Foucault, Michael (1972), *L'Archéologie du Savoir*, Paris, Gallimard.
- Foucault, Michael (1975), *Surveiller et Punir: Naissance de la Prison*, Paris, Gallimard.
- Fox, Robin (1986), *Parentesco e Casamento*, Lisboa, Vega.
- Franco, Vasco (1991), “A aquisição da nacionalidade portuguesa”, em Maria do Céu Esteves (org.), *Portugal, País de Imigração*, Lisboa, Instituto de Estudos para o Desenvolvimento, pp. 119-143.
- Frank, Andre Gunder (1967), *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*. Nova Iorque, Monthly Review Press.
- Friedman, Jonathan (1998), “Transnationalization, Socio-political Disorder and Ethnification as expression of Declining Global Hegemony,” *International Political Review*, 9 (3), pp. 233-50.
- Fuller, Christopher (2004), *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*, Princeton, Princeton University Press.
- Furnham, Adrian, e Stephen Bochner (1986), *Culture Shock: Psychological Reactions to Unfamiliar Environments*, Londres, Methuen.
- Gale, Stephen (1973), “Explanation theory and models of migration”, *Economic Geography*, 49 (3), pp. 257-74.
- Gallissot, Mondher Kilani, e Annamaria Rivera (2000 [1997]), *L'Imbroglia Ethnique: en Quatorze Mots-Clés*, Lausana, Payot.
- Gans, Herbert J. (1979), “Symbolic ethnicity: the future of ethnic groups and cultures in America”, *Ethnic and Racial Studies*, 2 (3), pp. 1-20.
- Gans, Herbert J. (1997), “Toward a reconciliation of assimilation and pluralism: the interplay of acculturation and ethnic retention”, *International Migration Review*, 31, 875-92.
- Gedalof, Irene (1999), *Against Purity: Rethinking Identity With Indian and Western Feminists*, London, Routledge.

- Geertz, Clifford (1975), "From the native points of view: on the nature of anthropological understanding", *American Scientist*, 63, pp. 47-53.
- Geertz, Clifford (1993 [1973]), *The Interpretation of Cultures*, Londres, Fontana Press.
- Gellner, Ernest (1995), *Anthropology and Politics: Revolutions in the Sacred Grove*, Oxford, Blackwell.
- Ghiglione, Rodolphe, e Benjamin Matalon (1995), *O Inquérito: Teoria e Prática*, Oeiras, Celta.
- Ghosh, S. K. (1989), *Indian Woman Through the Ages*, Nova Deli, Ashish Publishing House.
- Giddens, Anthony (1976), *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies*, Londres, Hutchinson.
- Giddens, Anthony (1979), *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analyses*, Londres, Macmillan.
- Giddens, Anthony (1984), *The Constitution of Society. Outline of Theory of Structuration*, Cambridge, Polity Press.
- Giddens, Anthony (2000), *Dualidade da Estrutura: Agência e Estrutura*, Oeiras, Celta.
- Gillian, Carol (1982), *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard University Press.
- Glazer, Nathan, e Daniel P. Moynihan (1963), *Beyond the Melting Pot: the Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*, Cambridge, MA, The MIT Press.
- Glazer, Nathan, e Daniel P. Moynihan (orgs.) (1975), *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Gmelch, George (1980), "Return migration", *Annual Review of Anthropology*, 9, pp. 135-59.
- Godinho, António Maria (1962), *O Ultramar Português na Comunidade Multirracial*, Lisboa, Sociedade de Geografia de Lisboa.
- Goffman, Erving (1988), *Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*, Rio de Janeiro, Zahar.
- Goffman, Erving (1993), *A Apresentação do Eu na Vida de Todos os Dias*, Lisboa, Relógio D'Água.
- Goody, Jack (1969), *Comparative Studies in Kinship*, Londres, Routledge.
- Goody, Jack (1990), *The Oriental, the Ancient and the Primitive: Systems of Marriage and the Family in the Pre-industrial Societies of Eurasia*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gordon, Milton (1964), *Assimilation in American Life*, Nova Iorque, Oxford University Press.
- Granovetter, Mark (1985), "Economic action and social structure: the problem of embeddedness", *American Journal of Sociology*, 91, pp. 481-510.
- Grilo, V.H. Velez (1958), "Os Zimbabwes, Mipashelo e a Civilização Hindu", *Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique*, ano 27 (3).
- Gubentif, Pierre (1991), "A opinião pública face aos estrangeiros", em Maria do Céu Esteves (org.), *Portugal, País de Imigração*, Lisboa, Instituto de Estudos para o Desenvolvimento.
- Guillaumin, Colette (1995), *Racism, Sexism, Power and Ideology*, Londres, Routledge.
- Gupta, Akhil, e James Ferguson (1992), "The song of non-aligned world: transnational identities and the reinscription of space in late capitalism", *Cultural Anthropology*, 7, pp. 63-79.
- Gupta, Dipankar (2004), *Caste in Question: Identity or Hierarchy?* Nova Deli, Sage.

- Hall, Suart (2003), *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*, Belo Horizonte, Editora da UFMG.
- Hanncock, Mary E. (1995), “The dilemmas of domesticity: possession and devotional experience among urban Smarta woman”, em Lindsey Harlan e Paul B. Courtright (orgs.), *From Hindu Margins of Hindu Marriage*, Nova Iorque, Oxford University Press, pp. 60-91
- Hannerz, Ulf (1980), *Exploring the City*, Nova Iorque, Columbia University Press.
- Hannerz, Ulf (1992), *Cultural Complexity Studies in the Social Organization of Meaning*, Nova Iorque, Columbia University Press.
- Hannan, Michael (1979), “The dynamics of ethnic boundaries in modern States”, em Michael Harman e John Meter (orgs.), *National Development and the World System*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 253-75.
- Harlan, Lindsey, e Paul B. Courtright (orgs.) (1995), *From the Margins of Hindu Marriage: Essays on Gender, Religion and Culture*, Nova Iorque, Oxford University Press.
- Hartsock, Nancy (1983), *Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*, Boston, Northeastern University Press.
- Harris, John R., e Michael Todaro (1970), “Migration, unemployment and development: a two sector analysis”, *American Economic Review*, 60, pp. 126-42.
- Hate, Chandrakala A. (1969), *Changing Status of Women*. Bombay: Allied Publishing.
- Havik, Philip J. (1994), “Women and trade in the Guinea-Bissau Region: the role of African and Luso-African women in trade networks from early 16th to the mid 19th century”, *Stvdia* (Lisboa), 52, pp. 83-120.
- Havik, Philip J. (1995), “Relações de Género e Comércio. Estratégias Inovadoras de Mulheres na Guiné-Bissau”, *Soronda*, Revista de Estudos Guineenses, n.º 19.
- Heisler, Barbara Schmitter (2000), “The sociology of migration”, em Caroline B. Brettell e James F. Hollifield (orgs.), *Migration Theory*, Nova Iorque, Routledge, pp. 77-95.
- Henriques, Isabel Castro (1999), “A sociedade colonial em África: Ideologias, hierarquias, quotidianos”, em Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri (orgs.), *História da Expansão Portuguesa* (V), Lisboa, Círculo de Leitores, pp. 216-301.
- Héritier, Françoise (2002), *Masculino/Feminino: Dissolver a Hierarquia*, Lisboa, Piaget.
- Hirst, Jacqueline Suthren, e Lynn Thomas (2004), *Playing for Real: Hindu Roles Models, Religion and Gender*, Nova Deli, Oxford University Press.
- Hobsbawn, Eric, e T. Ranger (1984), *A Invenção das Tradições*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- Hollifield, James F. (1998), “Migration, trade and the Nation-State: the myth of globalization”, UCLA, *Journal of International Law and Foreign Affairs*, 3 (2), pp. 595-636.
- Hoppe, Fritz (1970), *A África Oriental Portuguesa no Tempo do Marquês de Pombal (1750-1777)*, Lisboa, AGU.
- Horowitz, D. L. (1975), “Ethnic identity”, em N. Glazer e D. Moynihan (orgs.), *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Hurst, Charles E. (2004), *Social Inequality: Forms, Causes and Consequences*, Boston, Pearson.
- Irigaray, Luce (1985), *This Sex Which Is Not One*, Ithaca, Cornell University Press.

- Isajiw, W. (1974), "Definitions of ethnicity", *Ethnicity*, 1, pp. 111-24.
- Jorgensen, Danny L. (1989), *Participant Observation: A Methodology for Human Studies*, Londres, Sage.
- Karner, C. (2004), "Between structure and agency: From the langue of Hindutva identity construction to the parole of lived experience", em Gerard Baumann e Adne Gingrich (orgs.), *Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach*, Oxford, Bergham Books, pp. 157-72.
- Karner, C., e A. E. Aldridge (2004), "Theorizing religion in a globalizing world", *International Journal of Politics, Culture and Society*, 18 (1/2), pp. 5-32.
- Kaufmann, Jean-Claude (1996), *L'Entretien Compréhensif*, Paris, Nathan.
- Kearney, Michael (1986), "From invisible hand to visible feet: anthropological studies of migration and development", *Annual Review of Anthropology*, 15, pp. 331-61.
- Ketkar, Shridhar V. (1909), *The History of Caste in India: Evidence of the Laws of Manu on the Social Conditions in India During the Third Century, A.D.*, Nova Iorque, Ithaca.
- Khare, R. S. (org.) (1992), *The Eternal Food*, Albany, University of New York.
- Kloosterman, R., e J. Rath (2001), "Immigrant entrepreneurs in advanced economies: mixed embeddedness further explored", *Journal of Ethnic Migration Studies*, 27 (2), pp. 189-201.
- Kofman, Eleonore, Annie Phizacklea et alli (2000), *Gender and International Migration in Europe: Employment, Welfare and Politics*, Londres, Routledge.
- Kokot, Waltraud, Khaching Tololyan (orgs.) et alli (2004), *Diaspora, Identity and Religion: New Directions in Theory and Research*, Londres, Routledge.
- Komter, Aafke (1991), "Gender, power and feminist theory", em Kathy Davis, Monique Leijenaar (orgs.) et alli, *The Gender of Power*, Londres, Sage.
- Kosack, G. (1976), "Migrant Woman: The Move to Western Europe – a Step Towards Emancipation," em *Race and Class*, 17 (4), pp. 370-379.
- Kuper, Hilda (1947), *The Uniform of Colours. A Study of White-Black Relations in Swaziland*, Joanesburgo, s/n.
- Kurian, Prema A. (2000), *Kaleidoscopic Ethnicity: International Migration and the Reconstruction of Community Identities in India*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.
- Kurtz, Stanley (1992), *All Mothers Are One : Hindu India and the Cultural Reshaping of Psychoanalysis*, Nova Iorque, Columbia University Press.
- Kvale, Steinar (1996), *Interviews: An Introduction to Qualitative Research Interviewing*, Thousand Oaks, Sage.
- Lacoste-Dujardin, Camille (1993), *Las Madres contra las Mujeres: Patriarcado e Maternidad en el Mundo Árabe*, Madrid, Cátedra.
- Lahire, Bernard (2002), *Portraits Sociologiques: Dispositions et Variations Individuelles*, Paris, Nathan.
- Lal, Brij J. (org.) (2006), *The Encyclopaedia of the Indian Diaspora*, Singapore, Didier Millet.
- Leclerc, Gérard (1973), *Crítica da Antropologia: Ensaio acerca da História do Africanismo*, Lisboa, Estampa.
- Lee, Everett S. (1966), "A theory of migration", *Demography*, 3, pp. 47-57.
- Léonard, Yves (1999a), "O império colonial salazarista", em Francisco Bettencourt e Kirti Chaudhuri (orgs.), *História da Expansão Portuguesa (V)*, Lisboa, Círculo de Leitores, pp. 10-30.

- Léonard, Yves (1999b), “O Ultramar Português”, em Francisco Bethencourt, e Kirti Chaudhuri, (orgs.), *História da Expansão Portuguesa* (V), Lisboa, Círculo de Leitores, pp. 31-50.
- Levi, F. (1975), “L’evolution des Femmes Portugaises Immigrées à Paris et dans Banlieu Parisienne”, *Anné Sociologique*, 26, pp. 153-177.
- Lewis, Oscar (1970), *Os Filhos de Sanchez*, Lisboa, Moraes.
- Linhares, Rossi Pedro (2004), *Remessas de Imigrantes Brasileiros em Portugal: inquérito por amostragem a imigrantes brasileiros em Lisboa, Porto, Setúbal*, nº10, ISEG, UTL.
- Lipset, Seymour Martin (1992), *Consenso e Conflito: Ensaio de Sociologia Política*, Lisboa, Gradiva.
- Lobato, Alexandre (1952), *Sobre Cultura Moçambicana*, Lisboa, Boa Nova.
- Lobato, Alexandre (1953), *Aspectos de Moçambique no Antigo Regime Colonial*, Lisboa, Livraria Portugal.
- Lobato, Alexandre (1960), *A Expansão Portuguesa em Moçambique de 1498 a 1530: Estudos Moçambicanos*, Lisboa, Centro de Estudos Histórico Ultramarinos.
- Lobato, Alexandre (1966a), *Ilha de Moçambique: Panorama Estético*, Lisboa, AGU.
- Lobato, Alexandre (1966b), “Lourenço Marques, 1830”, separata de *Studia*.
- Lobato, Alexandre (1967), *Ilha de Moçambique: Panorama Histórico*, Lisboa, AGU.
- Lobato, Alexandre (1970), *Lourenço Marques, Xilunguine: Biografia da Cidade*, Lisboa, AGU.
- Lobato, Alexandre (1973), *Sobre a Índia Portuguesa, a Sua Cultura e a Sua História*, Lourenço Marques (s/e).
- Lobato, Alexandre, et alii (1989), *Evolução Administrativa e Económica de Moçambique (1752-1763)*, Lisboa, Alfa.
- Loiseleurs-Deslongchamps, A. (1930), *Manava-Dharma-Sastra: Les Institutions Religieuses et Civiles des Indiens*, Paris, Garnier Frères.
- Lomnitz, Larissa (1977), *Networks and Marginality: Life in a Mexican Shantytown*, Nova Iorque, Academic Press.
- Lopes de Castro (1932), “A nefasta influência da imigração asiática na colónia de Moçambique”, *Boletim da Sociedade de Estudos da Colónia de Moçambique*, 5 (1), pp. 30-45
- Lukes, Steven (1974), *Power: A Radical Review*, Londres, Macmillan.
- Lukes, Steven (1986), *Power*, Oxford, Blackwell.
- Machado, Fernando Luís (1992), “Etnicidade em Portugal: contrastes e politização”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, 12, pp. 123-136.
- Machado, Fernando Luís (1994), “Luso-africanos em Portugal: nas margens da etnicidade”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, 16, pp. 111-34.
- Machado, Fernando Luís (1997), “Contornos e especificidades da imigração em Portugal”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, 24, pp. 9-43.
- Machado, Fernando Luís (2002), *Contrastes e Continuidades: Migração, Etnicidade e Integração dos Guineenses em Portugal*, Oeiras, Celta.
- Machado, Fernando Luís, e Maria Abranches (2005), “Caminhos limitados de integração social: trajetórias socioprofissionais de cabo-verdianos e hindus em Portugal”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, 48, pp. 67-89.
- Mackinnon, Catherine (1987), *Feminism Unmodified*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Mandel, Ruth (1989), “Ethnicity and identity among guestworkers in West Berlin”, em Nancie L. Gonzalez e Carolyn S. Macommon (orgs.), *Conflict, Migration and*

- the Expression of Ethnicity*, Boulder, CO, Westview Press, pp. 60-74.
- Magalhães, Maria José (2002), “Em torno da definição do conceito de agência feminista”, *Revista Ex-aequo*, 7, Porto.
- Malheiros, Jorge (1996), *Comunidades Indianas na Área de Lisboa: Geografia de um Reencontro*, Lisboa, FLL.
- Malinowski, Bronislaw (1933), *Mœurs et Coutumes des Mélanésiens: le Crime et la Coutume dans les Sociétés Sauvages: Le Mythe dans la Psychologie Primitive*, Paris, Payot.
- Malinowski, Bronislaw (1970 [1944]), *Uma Teoria Científica da Cultura*, Rio de Janeiro, Zahar.
- Marcus, George (1995), “Ethnography in the world system: the emergence of multisided ethnography”, *Annual Review of Anthropology*, 24, pp. 95-117.
- Margolis, Maxime (1990), “From mistress to servant: downward mobility among Brazilian immigrants in New York City”, *Urban Anthropology*, 19, pp. 215-30.
- Margolis, Maxine (1995), “Transnationalism and popular culture: the case of Brazilian immigrants in the United States”, *Journal of Popular Culture*, 29, pp. 29-41.
- Marriott, Mckin (org.) (1990), *India through Hindu Categories*, Nova Deli, Sage.
- Mascia-Lees, Frances, e Nancy Johnson Black (2000), *Gender and Anthropology*, Prospect Heights, IL, Waveland Press.
- Massey, Douglas S. (1990), “The social and economic origins of immigration”, *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 510, pp. 60-72.
- Massey, Douglas S., e Felipe Garcia España (1987), “The political process of international migration”, *Science*, 237, pp. 733-38.
- Massey, Douglas S., Joaquim Arango, *et alii* (1993), “Theories of international migration: a review and appraisal”, *Population and Development Review*, 19 (3), pp. 413-66.
- Mead, Margaret (1955), *Male and Female*, Nova Iorque, The New American Library.
- Mead, Margaret (1969 [1935]), *Sexo e Temperamento*, S. Paulo, Perspectivas.
- Mendel, G. (1971), *Pour Décoloniser l’Enfant: Socio-Psychanalyse de l’Autorité*, Paris, Petite Bibliothèque, Payot.
- Menon-Sem, Kalyani, e A. K. Shiva Kumar (2001), *Women in India: How Free, How Equal?*, Report Commissioned by the Office of Resident Coordinator in India.
- Merton, Robert K. (1968), *Social Theory and Social Structure*, Nova Iorque, Free Press.
- Meyer, Joan (1991), “Power and love: conflicting conceptual schemata”, em Kathy Davis e Monique Leijenaar (orgs.), *The Gender of Power*, Londres, Sage.
- Mill, John Stuart (1997), *On Liberty With the Subjection of Woman and Chapters on Socialism*, em Collini, Stephan (ed), Cambridge, Cambridge University Press.
- Mitter, Sara S. (1991), *Dharma’s Daughters: Contemporary Indian Woman and Hindu Culture*, New Brunswick, N.J., Rutgers University.
- Moreira, Carlos Diogo (1996), *Identidade e Diferença: os Desafios do Pluralismo Cultural*, Lisboa, ISCSP, UTL.
- Moreira, Carlos Diogo (1997), *Reflexões sobre o Conceito de Cultura*, Lisboa (s/e).
- Moreira, Carlos Diogo (2007), *Teorias e Práticas de Investigação*, Lisboa, ISCSP, UTL.
- Morokvasic, Mirjana (1984), “Birds of passage are also women”, *International Migration Review*, 18 (4), pp. 886-907.
- Moura, João Herculano Rodrigues (1902), *Relatório sobre Administração e Serviços do Governo do Distrito de Diu*, Nova Goa, Imprensa Nacional.

- Mouzelis, Nicos, P. (1994), *Back to Sociological Theory: The Construction of Social Orders*, Londres, Macmillan.
- Mouzinho de Albuquerque (1899), *Moçambique*, Lisboa, Manoel Gomes.
- Mukherjee, Prabhati (1978), *Hindu Woman: Narrative Models*, Calcutá, Sagan.
- Murdock, Peter (1959), *Social Structure*, Nova Iorque, Macmillan.
- Nagar, Richa (1998), “Communal discourses, marriage, and the politics of gendered social boundaries among South Asian immigrants in Tanzania”, *Gender, Place and Culture*, 5 (2), pp. 117-39.
- Nagel, Joane (1986), “The political construction of ethnicity”, em S. Olzak e Joane Nagel (orgs.), *Competitive Ethnic Relations*, Nova Iorque, Academic Press.
- Nagel, Joane (1994), “Construction ethnicity: creating and recreating ethnic identity and culture”, *Social Problems*, 41 (1), pp. 152-76.
- Nayoun, Mary N. (1998), “A nação em transculturação: mulher/homem e cidadania”, em Mulheres, Mobilidade e Cidadania, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 50, pp. 27-46.
- Nikolinakos, Marios (1975), “Notes towards a general theory of migration in late capitalism”, *Race and Class*, 17 (1), pp. 5-17.
- Noble, Margaret (1994 [1904]), *Cradle Tales of Hinduism*, Calcutá, Advaita Ashrama.
- Oakley, A. (1972), *Sex, Gender and Society*, Londres, Temple-Smith.
- Okin, Susan Moller (1989), *Justice, Gender, and the Family*, Nova Iorque, Basic Books.
- Oliveira, Catarina Reis de (2004), “Estratégias empresariais de origem imigrante em Portugal: oportunidades étnicas e estruturais e recursos pessoais”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, 45, pp. 71-98.
- Ortner, Sherry, B. (1996), *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*, Boston, Beacon Press.
- Palmer, Mabel (1957), *History of the Indians in Natal*, Cidade do Cabo, Oxford University Press.
- Parekh, Bikhu (1996), “Minority practices and principles of toleration”, *International Migration Review*, 30 (1), pp. 251-84.
- Parekh, Bikhu (1998), “Integrating Minorities”, em Tessa Blackstone, Bikhu Parekh e Peter Sander (ed), *Race Relations in Britain: A developing Agenda*, London, Routledge, pp.1-22.
- Parekh, Bikhu, Gurharpal Singh, e Steven Vertovec (2003), *Culture and Economy in the Indian Diaspora*, Londres, Routledge.
- Park, E. (1950), *Race and Culture*, Glance, The Free Press.
- Park, Robert E. (2002), “The nature of race relations”, em John Solomos Les Back (org.), *Theories of Race and Racism*, Londres, Routledge.
- Park, Robert, e Ernest Burgess (1969 [1921]), *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago, University of Chicago Press.
- Park, Robert, Ernest Burgess, e Roderick D. Mackenzie (1984 [1925]), *The City*, Chicago, University of Chicago Press.
- Parry, Jonathan (1971), *Caste and Kingship in Kangra*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Parry, Jonathan (1986), “The Gift: The Indian Gift and the ‘Indian Gift’”, *Man*, nova série, 21 (3), pp. 453-73.
- Parsons, Talcot, e R. F. Bales (1956), *Family, Socialization, and Interaction Process*, Nova Iorque, Free Press, Londres, Routledge.
- Parsons, Talcott (1967), *Sociological Theory and Modern Society*, Nova Iorque, Free Press.

- Parsons, Talcott (1968), *The Structure of Social Action: a Study on Social Theory*, Nova Iorque, Free Press.
- Parsons, Talcott (1975), "Some theoretical considerations on the nature and trend of change of ethnicity", em N. Glazer e D. Moynihan (orgs.), *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge, MA, Harvard University Press, pp. 53-83.
- Parsons, Talcott (1978), *Action Theory and Human condition*, Nova Iorque, Free Press.
- Pateo, Richard (1959), *Portugal na África Contemporânea*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Instituto de Estudos Ultramarinos.
- Pateman, Carole (1988), *The Sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press.
- Peixoto, João, (2004) *As Teorias explicativas das Migrações: Teorias Micro e Macro Sociológicas*, Socius Working Papers, nº11.
- Penvenne, Jeannne (1979), *Attitudes Toward Race and Work in Mozambique: Lourenço Marques: 1900-1974*, Boston, African Studies Center.
- Pereira, Rui (1986), "Antropologia aplicada na política colonial portuguesa do Estado Novo", *Revista Internacional de Estudos Africanos*, 4/5, Lisboa, Santelmo.
- Perista, Heloísa (1998), "Mulheres em diáspora na União Europeia", em Mulheres, Mobilidade e Cidadania, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 50, pp. 153-65.
- Petersen, William (1958), "A general typology of migration", *American Sociological Review*, 23 (3), pp. 256-66.
- Pfohl, Stephen (1994), *Images of Deviance and Social Control: A Sociological History*, Nova Iorque, McGraw-Hill.
- Phizacklea A. (1982), "Migrant woman and wage labour: the case of West Indian woman in Britain", em J. West (org.), *Work, Woma and Labour Market*, Londres, Routledge.
- Piore, M. (1979), *Birds of Passage: Migrant Labour and Industrial Societies*, Londres, Cambridge University Press.
- Pires, Rui Pena (1993), "Immigration in Portugal: a tipology", em Maria Beatriz Rocha-Trindade, *Recent Migration in Europe: Europe's New Architecture*, Lisboa, Universidade Aberta/Instituto de Estudos para o Desenvolvimento, pp. 179-94.
- Pires, Rui Pena (1999), "Uma teoria dos processos de integração", *Sociologia, Problemas e Práticas*, 30, pp. 1-54.
- Pires, Rui Pena (2002), "Mudanças na imigração: uma análise das estatísticas sobre a população estrangeira em Portugal, 1998-2001", *Sociologia, Problemas e Práticas*, 39, pp. 151-66.
- Pires, Rui Pena (2003), *Migrações e Integração. Teoria e Aplicações à Sociedade Portuguesa*, Oeiras, Celta.
- Piselli, Fortunata (1998), "Mulheres migrantes: uma abordagem a partir da teoria das redes", em Mulheres, Mobilidade e Cidadania, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 50, pp. 103-19.
- Poirier, Jean, e Simone Clapier (1995), *Histórias de Vida: Teoria e Prática*, Oeiras, Celta.
- Portes, Alejandro (1981), "Modes of structural incorporation and present theories of labor immigration", in M.M. Kritz *et al.* (Ed.), *Global Trends in Migration - Theory and Research on International Population Movements*, Nova Iorque, Center for Migration Studies, pp. 279-297
- Portes, Alejandro (1984), "The rise of ethnicity, determinants of ethnic perceptions among Cuban exiles in Miami", *American Sociological Review*, 49 (Junho), pp. 383-97.

- Portes, Alejandro (1995a), “Children of immigrants: segmented assimilation and its determinants”, em A. Portes (org.), *The Economic Sociology of Immigration*, Nova Iorque, Russell, Sage, pp. 248-79.
- Portes, Alejandro (1995b), “Economic sociology and the sociology of immigration: a conceptual overview”, em A. Portes (org.), *The Economic Sociology of Immigration*, Nova Iorque, Russell, Sage.
- Portes, Alejandro (1999), *Migrações Internacionais: Origens, Tipos e Modos de Incorporação*, Oeiras, Celta.
- Portes, Alejandro, e Jozsef Böröcz (1989), “Contemporary immigration: theoretical perspectives on its determinants and modes of incorporation”, *International Migration Review*, 23 (3), pp. 606-30.
- Portes, Alejandro, e Julia Sensenbrenner (1993), “Embeddedness and immigration: notes on the social determinants of economic action”, *American Journal of Sociology*, 98: 1320-50.
- Portes, Alejandro, e Min Zhou (1993), “The new second generation: segmented assimilation and its variants among post-1965 immigrant youth”, *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, 530, pp. 74-96.
- Poutignat, Philippe, e Jocelyne Streiff-Fenart (1995), *Théories de l’Ethnicité et Leurs Frontières*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Prabhu, Pandharinath H. (2004 [1940]), *Hindu Social Organization*, Bombaim, Popular Prakashan.
- Putnam, Robert (1993), *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, Princeton University Press.
- Putnam Robert (2000), *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Nova Iorque, Simon and Schuster.
- Pye, Lucian W., e Mary W. Pye (1985), *Asian Power and Politics: The Cultural Dimension of Authority*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University.
- Quintino, Maria Celeste Rogado (2004a), *Migrações e Etnicidade em Terrenos Portugueses*. Lisboa, ISCSP, UTL.
- Quintino, Maria Celeste Rogado (2004b), *Revisão de Agendas Etnográficas: Convés, Varandas, Aldeias e Cidades*, Lisboa, ISCSP, UTL.
- Radtke, Lorraine H. (1994), *Power/Gender: Social Relations in Theory and Practice*, Londres, Sage.
- Rau, Virgínia (1963), “Aspectos étnico-culturais da Ilha de Moçambique em 1822”, *Studia*, 11, pp. 123-63.
- Ravenstain, E. G. (1885), “The laws of migration”, *Journal of the Royal Statistical Society*, 52, pp. 241-305.
- Rayaprol, Aparna (1997), *Negotiating Identities: Women in the Indian Diaspora*, Deli, Oxford University Press.
- Redfield, R. (1947), “The folk society”, *American Journal of Sociology*, 52 (3), pp. 293-308.
- Redfield, R. (1989 [1941]), *The Little Community and Peasant Society and Culture*, Chicago, University of Chicago.
- Rego, António da Silva (1958), *Adaptação Missionária e Assimilação Colonizadora no Ultramar Português*, Boletim Geral do Ultramar, Lisboa, 34.
- Reis, Carlos Santos (1973), *A População de Lourenço Marques em 1894*, Lisboa, Centro de Estudos Demográficos.
- Reiter, Rayna (1975), *Toward Anthropology of Woman*, Nova Iorque, Monthly Review Press.

- Ribeiro, C. M. (1930), *Os Indo-Portugueses perante a História da Colonização de Moçambique*, Lourenço Marques, J. L. Cezário de Nazareth.
- Risseuw, Carla (1991), “Bourdieu, power and resistance: gender transformation in Sri Lanka”, em Kathy Davies e Monique Leijenaar (orgs.), *The Gender of Power*, Londres, Sage.
- Rita-Ferreira, A. (1963), *A Presença Luso-Asiática e as Mutações Culturais no Sul de Moçambique*, Lisboa, JICU.
- Rita-Ferreira, A. (1982a), *História Pré-Colonial do Sul de Moçambique: Tentativa de Síntese*, Lisboa, IICT.
- Rita-Ferreira, A. (1982b), *Presença Luso-Asiática e Mutações Culturais no Sul de Moçambique (até 1900)*, Lisboa, Junta de Investigação Científica do Ultramar.
- Rita-Ferreira, A. (1985), “Moçambique e os naturais da Índia Portuguesa”, *Actas da Separata do II Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*, Lisboa, IICT, pp. 617-648.
- Rita-Ferreira, A. (1988), “Moçambique Post-25 de Abril: Causas do Êxodo da População de Origem Europeia e Asiática”, em *Moçambique, Cultura e História de um País*, Coimbra, Instituto de Antropologia.
- Robertson, Roland (1992), *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Londres, Sage.
- Rocha-Trindade (1983), “O regresso imaginado”, *Nação e Defesa*, 28, pp. 3-13.
- Rocha-Trindade (1985), “Regresso”, em *Dicionário Ilustrado da História de Portugal*, Lisboa, Alfa, pp. 147-48.
- Rocha-Trindade (1986), “Remigratório: conceitos e formas de migração e retorno”, *História*, 98, pp. 4-14.
- Rocha-Trindade (1995), *Sociologia das Migrações*, Lisboa, Universidade Aberta.
- Rodrigues, Irene de Assunção Raposo (2007), *No Feminino Singular: Identidades de Género de Mulheres Chinesas Migrantes em Lisboa*, ISCSP, UTL (dissertação de mestrado, policopiada).
- Romanucci-Ross, Lola, e George De Vos (orgs.) (1995), *Ethnic Identity: Creation, Conflict and Accomodation*, Walnut Creek, Altamira Press.
- Rufino, José dos Santos (1929), *Álbuns Fotográficos e Descritivos da Colónia de Moçambique*, Lourenço Marques, edição de autor.
- Safran, William (1990), “Ethnic diasporas in industrial societies: a comparative study of the political implications of the ‘homeland’ myth”, em Simon-Barouth e Pierre-Jean Simon (orgs.), *Les Étrangers dans la Ville*, Paris, L’Harmattan, pp. 163-93.
- Safran, William (1991), “Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and return “*Diaspora*(1), pp.83-99.
- Sahoo, Ajaya Kumar (2004), “Transnational networks of Indian Diaspora in Australia”, *Journal of Contemporary Asia and Europe*, VI (2), pp. 120-34.
- Sahoo, Ajaya Kumar (2006), “Issues of identity in the Indian Diaspora: a transnational Perspective”, *Perspectives on Global Development and Technology*, 5 (1-2), pp. 81-98.
- Sardo, Susana Belo Soares (1994), *A Música e a Reconstrução da Identidade: Um estudo Etnomusicológico do “ Grupo de Danças e Cantares da Casa de Goa”*, em Lisboa, Lisboa, Universidade Nova, policopiado.
- Saifullah-Khan, V. (1979), “Work and Network”, em Wallman, S. (Ed) , *Ethnicity at Work*, London, MacMillan, pp. 100-252.

- Saint-Maurice, Ana de, e Rui Pena Pires (1989), “Descolonização e migrações: os imigrantes dos PALOP em Portugal”, *Revista Internacional de Estudos Africanos*, 10/11.
- Salazar, António de Oliveira (1954), “Goa e a União Indiana, Goa e o mundo, Goa e o cristianismo na Ásia, Goa e nós próprios, Goa e o futuro”, *Comunicação à Assembleia Nacional*, Lisboa.
- Sarkar, Tanika (2001), *Hindu Wife, Hindu Nation: Community, Religion and Cultural Nationalism*, Londres, Hurst and Company.
- Serrano, Matheus (1894), “Exploração portuguesa em Lourenço Marques e Inhambane”, *Boletim da Sociedade de Geografia*, 13 (6), pp. 11-16
- Schiller, Nina Glick, e Linda Basch (orgs.) (1992), *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, Nova Iorque, Annals of the New York Academy of Sciences.
- Shiva, Vandana e Maria Mies (1993), *Ecofeminismo*, Lisboa, Piaget.
- Shrestha, Nanda R. (1987), “Institutional policies and migration behaviour: a selective Review”, *World Development*, 15 (3), pp. 329-45.
- Silva, Maria Carneira da (1999), *Um Islão Prático: O Quotidiano Feminino em Meio Popular Muçulmano*, Oeiras, Celta.
- Silva, Pedro Alcântara da (2000), “Imigração, ‘minorias étnicas’ e comunidades ciganas”, em José Luís Garcia (org.), *Portugal Migrante: Emigrantes e Imigrantes, Dois Estudos Introdutórios*, Oeiras, Celta.
- Smart, Ninian (1987), “The importance of diasporas”, em S. Shaked e D. Shulman (orgs.), *Gilgul: Essays on Transformation, Revolution and Permanence in History of Religions*, Leiden, Brill, pp. 288-97.
- Smith, Anthony D. (1997), *A Identidade Nacional*, Lisboa, Gradiva.
- Smith, B. K. (1994), *Classifying the Universe. The Ancient India Varna System and the Origins of Caste*, Nova Iorque, Oxford University Press.
- Sollors, Werner (1989), *The Invention of Ethnicity*, Nova Iorque, Oxford University Press.
- Sontheimer, Gunther-Dietz (2005), “Hinduism: the five components and their interaction”, em Gunther-Dietz Sontheimer e Herman Kulk (orgs.), *Hinduism Reconsidered*, Nova Deli, Manohar.
- Sousa, Fernando (1995), *História da Estatística em Portugal*, Lisboa, INE.
- Spence, Charles Francis (1965), *Moçambique, África Oriental Portuguesa*, Lisboa, Ed. Gráficas Portuguesas.
- Stack, Carol (1996), *Call to Home: African Americans Reclaim the Rural South*, Nova Iorque, Basic Books.
- Stark, Oded (1984a), “Discontinuity and the theory of international migration”, *Kylos*, 37 (2), pp. 206-22.
- Stark, Oded (1984b), “Migration and decision making: a review article”, *Journal of Development Economics*, 14, pp. 251-259.
- Stark, Oded, e David E. Bloom (1985), “The new economics of labour migration”, *American Economic Review*, 75, pp. 173-78.
- Stark, Oded, e J. Edward Taylor (1991), “Migration incentives, migration types: the role of relative deprivation”, *Economic Journal*, 101 (408), pp. 1161-78.
- Thapan, Meenakshi (org.), *Transnational Migration and the Politics of Identity*, Nova

- Deli, Sage.
- Thomas, W., e F. Znaniecki (1927 [1918]), *The Polish Peasant in Europe and America*, Nova Iorque, Donver.
- Torres, Adelino (1991), *O Império Português, entre o real e o Imaginário*, Lisboa, Escher.
- Vala, Jorge (org.) (1999), *Novos Racismos*, Oeiras, Celta.
- Valentim Alexandre, (1999), “O império e a ideia de raça (séculos XIX e XX)”, em Jorge Vala (org.), *Novos Racismos*, Oeiras, Celta.
- Van Gennep, Arnorld (1960), *The Rites of Passage*, Londres, Routledge.
- Vermeulen, Hans, e Cora Govers (orgs.) (2004), *Antropologia da Etnicidade*, Lisboa, Fim de Século.
- Vertovec, Steve (org.) (1999), *Migration and Social Cohesion*, Cheltenham, Edward Elgar.
- Vertovec, Steven (2000), *The Hindu Diaspora: Comparative Patterns*, Londres, Routledge.
- Vertovec, Steven, e Robin Cohen (orgs.) (1999), *Migration, Diasporas and Transnationalism*, Cheltenham, Edward Elgar.
- Videira P. (1962), “Lusotropicalismo”, Conferência, Lourenço Marques (s.n.).
- Vincent, Joan (org.) (2002), *The Anthropology of Politics: A Reader in Ethnography, Theory, and Critique*, Oxford, Blackwell.
- Von Stietencron, Henrich (2005), “Hinduism: on the proper use of a deceptive term”, em Gunther-Dietz Sontheimer e Herman Kulke (orgs.), *Hinduism Reconsidered*, Nova Deli, Manohar.
- Xiberras, Martinez (1993), *As Teorias da Exclusão: Para uma Construção do Imaginário do Desvio*, Lisboa, Instituto Piaget.
- Walby, Sylvia (1990), *Theorizing Patriarchy*, Oxford, Blackwell.
- Wallerstein, Immanuel (1974), *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of European World Economy in the Sixteenth Century*, Nova Iorque, Academic Press.
- Warnier, Jean-Pierre (1999), *La Mondialisation de la Culture*, Paris, La Découverte e Syros.
- Warren, Carol, e Jennifer Kay Hacney (2000), *Gender Issues in Ethnography*, Thousand Oaks, Sage.
- Wartenberg, Thomas (1990), *The Form of Power: From Domination to Transformation*, Filadélfia, Temple University Press.
- Weber, Max (1958), *The Religions of India*, Nova Iorque, The Free Press.
- Weber, Max (1969 [1922]), *Economia y Sociedad*, vol. I, México, Fondo de Cultura Económica.
- Weber, Max (1996 [1922]), “Ethnic groups”, em Werner Sollors (org.), *Theories of Ethnicity: A Classical Reader*, Houndmills, Macmillan.
- Weber, Max (2005 [1922]), *Três tipos de Poder e Outros Escritos*, Lisboa, Tribuna da História.
- Werbner, Pnina (1990), *The Migration Process*, Oxford, Berg.
- Wharton, Amy, S. (2005), *The Sociology of Gender*, Molden, Blackwell.
- Williams, Kipling D., e Joseph Forgas (orgs.) (2005), *The Social Outcast: Ostracism, Social Exclusion, Rejection, and Bullying*, Nova Iorque, Psychology Press.
- Willies, Katie, e Brenda Yeoh (orgs.) (2000), *Gender and Migration*, Cheltenham, Edward Elgar.
- Wirth, Niklaus (1928), *The Getho*, Chicago, University of Chicago Press.

- Wolf, Diane (1996), *Feminist Dilemmas in Fieldwork*, Boulder, Westview.
- Wolf, Eric (1990), "Facing Power: Old Insights, New Questions", *American Anthropologist*, 92, pp. 586-96
- Wolf, Eric (2001), *Pathways of Power: Building an Anthropology of the Modern World*, Berkeley, University of California Press.
- Wolffensperger, Joan (1991), "Engendered structure: Giddens and the conceptualization of gender", em Kathy Davies e Monique Leijenaar (orgs.) *et alii* (1991), *The Gender of Power*, Londres, Sage.
- Yeatman, Anna (1997), "Feminism and power", em Mary Shanley e Uma Narayan (orgs.), *Reconstructing Political Theory: Feminist Perspectives*, University Park, Pennsylvania State University Press.
- Yeoh, Benda S. A., e Shierlena Huang (1998), "Negociating public space: strategies and styles of migrant female domestic workers in Singapore", *Urban Studies*, 35 (3), pp. 583-602.
- Yow, Valerie (1994), *Recording Oral History: A Practical Guide for Social Scientists*, Thousand Oaks, Sage.
- Yuval-Davies, Nira (1998), *Gender and Nation*, Londres, Sage.
- Zamparoni, Valdemir (1998), *Entre Narros e Mulungos*, S. Paulo, Universidade de S. Paulo (policopiado).
- Zamparoni, Valdemir (2000), "Monhés, baneanes, chinas e afro-maometanos: colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890-1940", *Lusotopie*, número anual, pp. 191-222.
- Zilhão, João José (1938), "Lourenço Marques: Ensaio Geográfico", *Boletim da Sociedade de Estudos da Colónia de Moçambique*, Ano VII (36), pp. 30-45
- Zlotnik, Hania (1995), "Migration and the familiy: the female perspective", *Asian and Pacific Migration Journal*, 4 (2/3), pp. 253-71.

Documentos Oficiais

- Boletim Oficial de Moçambique nº 4 de 1899
- Boletim Oficial de Moçambique nº 32 de 1900
- Boletim Oficial de Moçambique nº 47 de 1900
- Boletim Oficial de Moçambique nº 18 de 1906
- Boletim Oficial de Moçambique nº 35 de 1906
- Boletim Oficial de Moçambique nº 50 de 1908
- Boletim Oficial de Moçambique nº 40 de 1909
- Boletim Oficial de Moçambique nº 39 de 1910
- Boletim Oficial de Moçambique nº 28 de 1911
- Boletim Oficial de Moçambique nº 29 de 1912
- Boletim Oficial de Moçambique nº 33 de 1912
- Boletim Oficial de Moçambique nº 46 de 1912
- Boletim Oficial de Moçambique nº 44 de 1913
- Boletim Oficial de Moçambique nº 52 de 1913
- Boletim Oficial de Moçambique nº 26 de 1914
- Boletim Oficial de Moçambique nº 37 de 1914
- Boletim Oficial de Moçambique nº 18 de 1915
- Boletim Oficial de Moçambique nº 2 de 1917
- Boletim Oficial de Moçambique nº 44 de 1921

Boletim Oficial de Moçambique nº 52 de 1921
Boletim Oficial de Moçambique nº 33 de 1922
Boletim Oficial de Moçambique nº 50 de 1922
Boletim Oficial de Moçambique nº 51 de 1922
Boletim Oficial de Moçambique nº 3 de 1925
Boletim Oficial de Moçambique nº 8 de 1925
Boletim Oficial de Moçambique nº 4 de 1926
Boletim Oficial de Moçambique nº 20 de 1930
Boletim Oficial de Moçambique nº 47 de 1938
Boletim Oficial de Moçambique nº 4 de 1940
Boletim Oficial de Moçambique nº 23 de 1959
Boletim Oficial de Moçambique nº 48 de 1959
Boletim Oficial de Moçambique nº 52 de 1961
Boletim Oficial de Moçambique nº 1 de 1962
Boletim Oficial de Moçambique nº 2 de 1962
Boletim Oficial de Moçambique nº 3 de 1962
Boletim Oficial de Moçambique nº 7 de 1962
Boletim Oficial de Moçambique nº 8 de 1962
Boletim Oficial de Moçambique nº 31 de 1962
Boletim Oficial de Moçambique nº 50 de 1962
Boletim Oficial de Moçambique nº 3 de 1963

RNRPIO, Report of the High Level Committee on Indian Diaspora, New Delhi, Indian Council of World Affairs, 2001.

“Women in India, How Free? How Equal?”, Report commissioned by the Office of the Resident Coordinator in India, 2001

Relatório do Governador Geral da Província de Moçambique, Sebastião Chaves D’Aguiar, Lourenço Marques, 1882

Jornais

Diário de Moçambique, de 22 de Dezembro de 1961

Diário de Moçambique, de 31 de Dezembro de 1961

O Brado Africano, de 12 Outubro de 1921

O Século, de 23 Fevereiro de 1958

Estatísticas oficiais

Anuário Estatístico da Colónia de Moçambique (1931 a 1952), Lourenço Marques, Imprensa Nacional.

Anuário Estatístico da Província de Moçambique (1957 a 1970), Lourenço Marques, Imprensa Nacional de Moçambique.

Recenseamento Geral da População, 1981, INE

Legislação

Lei nº 2098, de 29 de Julho de 1959

Lei nº 2112, de 7 de Fevereiro de 1962

Decreto-lei nº 206/75, de 17 de Abril de 1975

Decreto-lei nº 308-A/75, DR 143/75, Série 1, 4º Suplemento, de 24 de Junho de 1975

Documentos electrónicos

www.sscnet.ucla.edu/southasia/Diaspora/diaspora.html

<http://www.comunidadehindu.org/>

http://companhiademocambique.blogspot.com/2004_12_01_companhiademocambique_archive.html

<http://web.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/diskus/>

<http://www.hinduwebsite.com/>

<http://www.censusÍndia.net/glance.html>

<http://www.shaadi.com/matrimonials/hindu-matrimonial>

<http://www.multiculturas.com/hinduismo/radkrmandir/>

http://lserv.ci.uc.pt/mhonarchive/fl_estetica/msg00054.html

<http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/>

<http://www.censusIndia.net/>

http://www.gurjari.net/ico/Festival/i_hindu.htm

<http://hinduism.about.com/library/weekly/aa031601a.htm>

<http://shiva-pt.org>

<http://www.hindunet.org/god/Goddesses/index.htm>