

Departamento de Antropologia

Os Corpos da *Devi*. Religião e Género em Diáspora

Inês Lourenço

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de

Doutor em Antropologia

Especialidade em Antropologia das Sociedades Complexas

Orientador:

Professora Doutora Rosa Maria Perez, Professora Associada com Agregação
ISCTE-IUL

Junho, 2009

ISCTE  **IUL**
Instituto Universitário de Lisboa

Departamento de Antropologia

Os Corpos da *Devi*. Religião e Género em Diáspora

Inês Lourenço



Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de

Doutor em Antropologia

Especialidade em Antropologia das Sociedades Complexas

Orientador:

Professora Doutora Rosa Maria Perez, Professora Associada com Agregação
ISCTE-IUL

Junho, 2009

Financiamento:

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR

Abstract

This thesis focuses on the Gujarati Hindu diaspora in Portugal, and particularly on the key role played by women in the construction of gender and religious identities, therefore contributing to the cultural reproduction of their community. Based on a long-term fieldwork carried out amongst the Hindu community of Santo António dos Cavaleiros (Loures), I aim at showing the way that Hindu women in Portugal are ascribed new status through religion, as the perpetuators of what is perceived as traditional knowledge, consequently replacing the role played by male *pujari* in the negotiation of cultural and religious belonging. By the same token, these women guarantee the upholding of a patriarchal ideology within transnational networks framed by a conservative ideology.

The ritual centrality given to women by the Gujarati diaspora in Portugal results from its specific features, namely its weak economical structure inhibiting a lasting and regular attendance of Hindu priests, and the lack of professional occupations held by a significant number of these women.

In this as in other Hindu diasporas in the world, India works out as the structural reference upon which the diasporic identity is asserted.

Key-words: Hindu diaspora; gender; religion; postcolonialism; transnationalism.

Resumo

A presente tese centra-se na diáspora hindu gujarati em Portugal, particularmente no papel desempenhado pelas mulheres na construção de identidades religiosas e de género, processo este, que contribui para a reprodução cultural da sua comunidade. A partir de um trabalho de campo prolongado realizado entre a comunidade hindu de Santo António dos Cavaleiros (Loures), pretendo demonstrar o modo como as mulheres hindus em Portugal adquirem novos estatutos através da esfera religiosa, enquanto perpetuadoras do conhecimento tradicional, substituindo, conseqüentemente, o papel do *pujari* masculino na negociação da pertença cultural e religiosa. Ao mesmo tempo, estas mulheres garantem a manutenção de uma ideologia patriarcal, enquadrada pelas estruturas conservadoras que circulam através das redes transnacionais.

A centralidade ritual atribuída às mulheres pela diáspora gujarati em Portugal, resulta das suas características específicas, nomeadamente de uma deficitária estrutura económica que inibe a permanência regular de sacerdotes hindus, e da não ocupação profissional de um número significativo destas mulheres.

Nesta, como noutras diásporas hindus no mundo, a Índia funciona como a referência estrutural, sobre a qual assenta a identidade diaspórica.

Palavras-chave: diáspora hindu; género; religião; pós-colonialismo; transnacionalidade.

Agradecimentos

A concretização desta dissertação não seria possível sem o apoio de muitas pessoas que me acompanharam ao longo do processo de trabalho de investigação e de escrita e a quem expresseo o meu agradecimento.

Em primeiro lugar, deixo o meu profundo agradecimento à Professora Doutora Rosa Maria Perez, a minha orientadora de doutoramento que, desde o primeiro minuto, acompanhou entusiasticamente o meu trabalho. Ao longo do percurso que culminou nesta dissertação muitos foram os momentos de partilha que resultaram numa grande amizade, nascida de interesses comuns, entre os quais a Índia. Pela sua sabedoria, dedicação e ternura.

Gostaria também de deixar uma palavra de reconhecimento ao Professor Doutor Brian O'Neill pelo interesse que sempre demonstrou pelo meu trabalho e pelas suas sugestões bibliográficas.

À Fundação para a Ciência e a Tecnologia agradeço o financiamento, essencial à concretização deste projecto.

O meu reconhecimento dirige-se especialmente às pessoas que estiveram directamente envolvidas na minha pesquisa. À comunidade hindu de Santo António dos Cavaleiros em geral e particularmente à memória de Manjibhai Carsane, cujo entusiasmo e afecto deixam muitas saudades. À sua filha e minha companheira de primeira experiência etnográfica na Índia, Krishna Carsane, agradeço a amizade que entre nós nasceu desde 2000. A Nimuben pela tranquilidade e ao Pinku pela boa disposição. A ternura maternal de Indiramasi, o carinho das suas noras Hina, Tania e Darshna e o entusiasmo dos seus filhos Kundan, Janak e Tushar. A Lakshmimasi agradeço a alegria e a sabedoria que me transmitiu e a Sushilamasi, Manjulamasi e Bhanumasi a paciência para as minhas intermináveis perguntas. A Rinku, Ankita e Reshma agradeço a força e determinação que me inspiraram. Ao presidente da Associação de Solidariedade Social Templo de Shiva, Kantilal Valabhdas e à sua esposa Sirupaben, expresseo o meu reconhecimento pelo apoio constante. A Lakshmiben que me recebeu durante vários meses na sua casa para me ensinar gujarati e também a Madhuben e Pushpaben. O apoio ao longo de anos de Chotalal Babulal, e ainda de Pradip Kumar, Ishvarlal Bawa, Rajnicant Tulsidas, Babubhai e Tulidas, e dos sacerdotes

Kiritbhai e Sastriji Ramnik Davé. Na Portela agradeço especialmente a amizade da Bina e a todas as senhoras o facto de me receberem com alegria no templo e nas suas casas.

Não esqueço, em Leicester, o acolhimento amável da minha primeira professora de gujarati em Portugal, Manjulaben, e das suas filhas Khilona e Yogita. Em Wembley agradeço as recepções calorosas de Dina e Pushpaben. Na Índia, em Diu, a enorme disponibilidade de Sumanbhai, sua esposa e filha Padmini, Vanitaben e Virendralal, Shandramukhiben e Princi, Bhavanibhai, Vishnubhai e Paduben, Pranalakshmiben e marido, Krimila, Prianka e família, Purvi, Dineshri, Lenette e Sr. Armando, Sr. Francisco e D. Aline, Iqbal e família, Pe. Sérgio Mascarenhas e, em Fudam, a Arunaben, Vanitaben e Jamakben. Em Goa, o acolhimento de Maria Fernanda Noronha da Costa e Sousa e à memória do saudoso Engenheiro Audhut Kamat. A todos agradeço, sobretudo, a amizade que nasceu destes encontros.

Aos meus amigos e colegas que partilharam comigo os melhores momentos e, especialmente, os mais difíceis deste trabalho: à Cláudia Pereira agradeço a amizade que cresceu entre nós desde o início do doutoramento e também os momentos de cumplicidade que resultaram do encontro dos nossos projectos científicos coincidentes no tempo. À Ana Sofia Miranda, pela paciente revisão dos meus textos e, principalmente, pela confiança que me deu ao longo deste trajecto. Ao Alexandre Oliveira pelo incansável trabalho de revisão da tese. À Rita Cachado, pela partilha de terrenos e de sentimentos e ao Hugo Cardoso que, à distância, me foi aproximando de Diu através do seu trabalho.

À minha família agradeço a dedicação. Os meus pais estiveram sempre presentes e não me deixaram desanimar nos momentos mais difíceis. O Rui apoiou incondicionalmente as minhas decisões, mesmo que isso implicasse a minha ausência, e incentivou-me nos períodos de maior ansiedade. À Margarida, a quem dedico este trabalho, agradeço ter nascido no meio da atribulação da escrita para renovar, com a sua alegria, a minha vida.

Normas editoriais e ortográficas

Tendo em atenção o facto de que este texto não se destina apenas aos leitores especializados em gujarati, foram omitidos os sinais diacríticos. Em vez de *ś*, utiliza-se *sh* (que deve ler-se *ch*) e em vez de *c* utiliza-se *ch* (que deve ler-se *tch*). O *h* é aspirado quando colocado antes de uma vogal (e.g. *hindutva*) e mudo quando colocado depois de consoante (e.g. *bhakti*). Os substantivos estão escritos com letra minúscula e assinalados a itálico (e.g. *ghee*). Os nomes de divindades, de castas, de *varna*, de festividades, de localidades e dos meses apresentam-se com letra maiúscula (e.g. Navratri). As palavras escritas em gujarati encontram-se reunidas e explicitadas no glossário (*vide* pág. 196).

Índice

Introdução	1
Género, religião e diáspora: objectivos e perspectivas analíticas e	2
Enquadramento da população alvo: trajectos pós-coloniais	4
Percurso etnográfico: experiências e metodologia de trabalho de campo	7
Estrutura da dissertação	16
Capítulo 1. Diáspora: enquadramento do conceito e propostas teóricas	18
1.1. A diversidade da diáspora e percursos migratórios	20
1.2. Aprofundando o conceito de diáspora	24
1.3. Diáspora e transnacionalidade	32
1.4. Articulando diáspora, género e religião	36
1.5. Produção e reprodução cultural em diáspora	39
Capítulo 2. Género e religião em diáspora	44
2.1. Construção identitária e literatura feminina	45
2.2. As mulheres no centro das dinâmicas de submissão e resistência	49
2.3. A centralidade do corpo no processo de construção do feminino	53
2.4. A diáspora e os novos espaços de acção feminina	60
2.5. Hinduísmo em transformação: género e religião em diáspora	64
Capítulo 3. O contexto etnográfico	76
3.1. O espaço da etnografia e do quotidiano	77
3.2. A comunidade hindu de Santo António dos Cavaleiros	83
3.3. Processos de referenciação: a casta	87
3.3.1. Delimitação do universo de análise: o “grupo do <i>satsang</i> ”	88
3.4. Redes de contacto	89
3.4.1. Relações de sociabilidade dentro do grupo	90
3.4.2. A comunidade hindu e a sociedade envolvente	95
Capítulo 4. Organização da comunidade	99
4.1. Universo social	99

4.2. Relações de parentesco	114
4.3. Actividades culturais	121
Capítulo 5. Religião: hinduísmo em diáspora	127
5.1. Espaço público e doméstico	133
5.2. Calendário religioso	138
5.2.1. Mahashivratri, Holi e Navratri	139
5.2.2. Aniversários e casamentos dos deuses	145
5.2.3. Shravan e Adhik Maas	149
5.3. Rituais de passagem	151
Capítulo 6. Mulheres, esfera religiosa e dispositivos de configuração	163
6.1. Reconfiguração do hinduísmo	163
6.2. Estatuto etário e religião	173
6.3. Corpo feminino e estereótipos	177
6.4. Textos religiosos: Ramayana, Bhagavad Gita e Puranas	183
6.5. Movimentos religiosos: Swadhyay Parivar, Pushtimarg e Satya Sai Baba	188
Conclusões	296
Glossário	196
Bibliografia	202
Anexos	219
A. Mapas	220
B. Fotografias	222
C. Quadro-síntese das principais festividades do calendário hindu	234
D. Selecção de <i>bhajans</i>	240
E. Selecção de <i>vrata kathas</i>	221
F. Cartazes de eventos culturais e religiosos	253

Introdução

Esta dissertação resulta de um de trabalho etnográfico iniciado em 2000. A minha primeira experiência de trabalho de campo ocorreu no âmbito de um estágio profissional realizado no Gabinete de Assuntos Religiosos e Sociais Específicos da Câmara Municipal de Loures, junto da população hindu residente na freguesia de Santo António dos Cavaleiros. No ano seguinte iniciei a investigação para o mestrado em Antropologia. Colonialismo e Pós-colonialismo (ISCTE), entre o mesmo universo populacional, trabalho este que foi articulado também com duas experiências de terreno na Índia. Finalmente, em 2004, iniciei o terceiro período de trabalho etnográfico em Santo António dos Cavaleiros, com diferentes objectivos teóricos e novos enfoques empíricos, que incluiu ainda deslocações a Leicester (Reino Unido) e a Diu (Índia).

A recolha bibliográfica centrou-se em torno das temáticas de género, religião e diáspora. Numa primeira fase, a pesquisa em arquivos históricos portugueses incidiu sobre a documentação colonial portuguesa. Foram poucas as referências encontradas sobre a contextualização histórica do colonialismo português em Diu, de onde são originários muitos dos hindus presentes em Santo António dos Cavaleiros. Os poucos documentos existentes comprovam a negligência de que foram alvo as províncias do Norte, em comparação com Goa, por parte da administração colonial portuguesa.

A pesquisa realizada na Rockefeller Library, Universidade de Brown, nos Estados Unidos da América, forneceu a estrutura bibliográfica fundamental da minha tese. Esta centrou-se principalmente na temática da diáspora sul asiática, na sua articulação com os conceitos de religião, género e nacionalismo. A presença da última categoria no quadro teórico inicialmente proposto, revelou-se posteriormente, com a permanência no terreno, menos relevante no caso português, quando comparado com outros contextos de diáspora, como evidenciarei mais adiante.

A pesquisa levada a cabo em Bibliotecas da Índia (Central Library, Panjim, Ratan Tata Library, Universidade de Deli e Nehru Memorial Museum and Library, em Nova Deli) completou o quadro bibliográfico indispensável à prossecução da minha dissertação, fornecendo materiais essenciais no contexto do colonialismo português no Gujarate e, principalmente, no âmbito da articulação entre diáspora hindu e religião e dos estudos de género associados.

Género, religião e diáspora: objetivos e perspectivas analíticas

A proposta inicial desta dissertação era a articulação teórica entre nacionalismo, género e religião em diáspora que a pesquisa bibliográfica relativa a outros contextos sugeriu, mas que se revelou desadequada à realidade estudada, o que levou a prescindir da centralidade da categoria de nacionalismo, privilegiando antes a articulação entre religião e género, muito mais operatória para o meu campo de estudos. Efectivamente, ao contrário do que se verifica entre as principais diásporas hindus na Europa e nos Estados Unidos, não se encontra entre este grupo o mesmo impacto da expressão nacionalista, sendo esta uma comunidade que começa agora a desenvolver a sua estrutura organizativa de forma mais sólida. Vários foram os factores que dificultaram o processo de consolidação diaspórica:

a) Uma menor dimensão, quando comparada com os grupos populacionais hindus das grandes diásporas inglesa, americana ou canadiana, aliada a uma estratificação social interna; na realidade, apesar de constituir um grupo quase exclusivamente gujarati, a comunidade é composta por uma diversidade de castas que se exprime na estratificação social do grupo;

b) Uma base económica deficitária, encontrando-se a concentração de capital encontra-se entre a elite que lidera o Templo Radha Krishna do Lumiar e a respectiva Comunidade Hindu de Portugal, por oposição à existência de fracos apoios institucionais que se revelaram insuficientes para concluir os projectos arquitectónicos iniciais¹ da comunidade hindu de Santo António dos Cavaleiros;

c) A inexistência de um sacerdote ou líder religioso fixo associado ao templo local. Esta é uma aspiração antiga que apenas agora surge como uma possibilidade estável;

d) O facto de esta comunidade constituir um fenómeno mais tardio do que as outras grandes diásporas hindus na Europa, o que resulta de a descolonização das províncias portuguesas e os processos de independência das colónias africanas terem acontecido mais tarde do que as descolonizações britânicas, o que influenciou manifestamente o impulso migratório para Portugal e o processo de construção de diáspora.

¹ A autarquia cedeu o terreno para a construção do templo mas a existência de um edifício provisório só foi possível através da contribuição dos membros da comunidade.

Assistimos a uma recente consolidação diaspórica que se encontra agora em curso, e que começa neste momento a seguir os padrões característicos das grandes diásporas hindus da Europa: um contacto mais estrito e institucionalizado com as outras comunidades estabelecidas na Europa, com particular destaque para a do Reino Unido; um maior investimento no convite de líderes religiosos para sessões de esclarecimento e para acontecimentos rituais; uma maior dinamização dos jovens e das crianças; o desenvolvimento de parcerias com outras comunidades² hindus e com grupos religiosos de inspiração hindu cuja participação de ocidentais é, por vezes, significativa. Para além disso, a possibilidade de construção de um templo com características arquitectónicas tradicionais que venha a substituir o espaço de culto provisório e o consequente estabelecimento de um sacerdote residente, contribui também para a construção de uma identidade de diáspora e para uma maior consciencialização desta condição, na qual terá provavelmente um crescente impacto o factor nacionalismo. Este é um fenómeno que apenas o futuro poderá revelar.

A análise da comunidade hindu residente em Santo António dos Cavaleiros, tomando como central a ligação entre religião e género tem como objectivos principais:

- a) Analisar a diáspora hindu em Portugal a partir de uma comunidade sobre a qual não foi, até ao momento, produzido um estudo detalhado e exclusivo³;
- b) Dar às mulheres a oportunidade de falarem das suas experiências e percepções e de verem reflectidas as perspectivas femininas numa proposta alternativa aos discursos dominantes, eminentemente masculinos. Só desta forma será possível aceder à complexidade das realidades sociais em diáspora;
- c) Elaborar uma perspectiva antropológica sobre a diáspora hindu em Portugal, centrada na articulação entre os conceitos de género e religião, perspectiva privilegiada para compreender a manutenção e transformação das dinâmicas, ideologias e práticas de género, ao longo do processo de adaptação à sociedade portuguesa;
- d) Dar visibilidade a este fenómeno contemporâneo da sociedade portuguesa desconhecido do público em geral e daqueles que partilham o mesmo

² O templo Jay Ambe da Portela, apesar de ter uma administração independente, pertence oficialmente à Associação de Solidariedade Social Templo de Shiva de Santo António dos Cavaleiros.

³ Salvaguardando algumas referências a esta comunidade realizadas por Susana Pereira Bastos (2001) e Rita Cachado (2008).

espaço do quotidiano, de forma a reduzir os preconceitos veiculados sobre esta população, construídos com base em pressupostos que partem de ideias reificadas de cultura, de raça e de etnicidade.

Enquadramento da população alvo: trajectos pós-coloniais

A população indiana iniciou a sua fixação em Portugal nos finais da década de 70 do século passado⁴. Até então, os únicos indivíduos provenientes da Índia constituíam uma elite originária de Goa, composta maioritariamente por estudantes, médicos e advogados descendentes de famílias goesas abastadas. A partir da descolonização das antigas províncias de África, onde se tinham estabelecido comunidades provenientes da Índia, especificamente dos territórios associados à administração colonial portuguesa⁵, intensificou-se a partida destas comunidades rumo a Portugal. Em 1996, o geógrafo Jorge Malheiros dividia a totalidade dos indivíduos com origem na Índia em quatro comunidades distintas: hindu, muçulmana, ismaelita e cristã (Malheiros, 1996), mas actualmente é necessário incluir um quinto grupo que assume um crescente impacto na sociedade portuguesa: os sikhs.

Os goeses foram, como já referi, os primeiros a instalar-se em Portugal, sendo a sua maioria católica, fruto da influência do colonialismo português, de forma mais marcante em Goa do que nos restantes territórios da antiga Índia Portuguesa. Os goeses haviam ocupado cargos na administração pública moçambicana, que variavam entre tarefas administrativas e cargos governamentais e profissões liberais (cf. Escola Médica de Goa) e comércio, daí que a passagem por Moçambique tenha marcado também o percurso de muitos até Portugal.

No final da década de 70, em consequência da instabilidade gerada pelos processos de descolonização da antiga África portuguesa, diferentes comunidades deslocaram-se massivamente em direcção a Portugal, para além da goesa. Apesar das pertenças religiosas que as distinguiam, estas tinham em comum uma herança geográfica, o Gujarate. Hindus e muçulmanos (e dentro deste grupo, os sunitas e

⁴ O *Report of the High Level Committee on the Indian Diaspora* (2001) refere que a comunidade indiana residente em Portugal é composta por cerca de 70000 indivíduos, incluindo 5000 cidadãos indianos. Os dados da Embaixada da Índia em Portugal apontam para cerca de 60000 indianos, dos quais cerca de 7000 têm passaporte indiano.

⁵ Neste âmbito, o estado de Gujarate assumiu um grande destaque. Apesar de apenas Diu e Damão constituírem províncias coloniais portuguesas, o Gujarate, pela sua localização estratégica no Oceano Índico havia desde cedo estabelecido contactos comerciais com esta costa africana (cf. Pearson, 1976 e 2003).

ismaelitas) realizaram a mesma deslocação. A chegada dos três grupos a Portugal caracterizou-se por uma concentração espacial, à semelhança daquela que haviam já experimentado em África, diferenciando-se consideravelmente do processo de estabelecimento dos goeses na sociedade portuguesa.

Os hindus tinham desenvolvido diferentes actividades em Moçambique, em vagas migratórias distintas. O primeiro grande fluxo da Índia para Moçambique na era colonial foi o dos pedreiros de Diu, contratados inicialmente para trabalhar nas obras de construção de fortalezas, e depois, dos caminhos-de-ferro no século XIX. No século que se seguiu, registou-se uma intensificação das deslocações para este território a partir da Índia, processo este iniciado já no século XVII por uma casta de mercadores ricos, denominados de baneanes (uma derivação da palavra *vania*, a designação de uma casta de comerciantes), exercendo, os mais abastados, uma forte influência económica e social, que resultou na sua transformação numa elite comercial capaz de controlar política e socialmente os restantes membros da comunidade ligada ao comércio (cf. Antunes, 2001). Posteriormente, outros comerciantes se lhes seguiram, viajando não só de Diu, Damão e Goa, mas também de várias zonas do Gujarate, aproveitando o impulso capitalista moçambicano, estabelecendo negócios neste país. Progressivamente, as comunidades foram-se construindo, com base nas referências de casta e nas redes de parentesco. Com a passagem para Portugal algumas destas estratégias comunitárias foram reproduzidas (cf. Bastos 2000), no entanto, com inevitáveis transformações. De acordo o *Report of the High Level Committee of the Indian Diaspora*, vivem em Portugal cerca de 33000 indivíduos, concentrados na Área Metropolitana de Lisboa e em pequenos núcleos no Porto e em Coimbra.

Os ismaelitas terão viajado em conjunto com a população muçulmana do Gujarate em direcção a Moçambique. Estes constituem uma derivação do islão xiita, cujo líder espiritual actual é o príncipe Aga Khan IV e distinguem-se da restante população islâmica de origem indiana em Portugal (Malheiros 1996: 120), os muçulmanos sunitas, cuja principal mesquita se encontra localizada na Praça de Espanha, em Lisboa. Nina Clara Tiesler inclui este grupo na sua análise da comunidade islâmica presente em Portugal, considerando que a sua presença torna «o bastante marginal caso português num caso muito interessante» (Tiesler, 2000: 117). A comunidade islâmica portuguesa é actualmente composta por indivíduos provenientes de diferentes países africanos, com particular destaque para Moçambique (de onde partiu a maior parte de muçulmanos de origem indiana) e da Guiné-Bissau, de entre os

PALOP. O Paquistão e o Bangladesh figuram actualmente no conjunto da população islâmica em Portugal, totalizando cerca 2000 paquistaneses e, de acordo com dados apresentados por José Mapril, os indivíduos naturais do Bangladesh constituem de mais de 162 famílias (Mapril, 2007: 96).

A comunidade Sikh é igualmente recente em território português, tendo iniciado a sua chegada na década de 90. Os números apresentados pelo Diário de Notícias apontam para cerca de 6000 ou 7000 membros (*Diário de Notícias*, 10/10/2007), enquanto Correia e Bastos referiam em 2006 que viviam em Portugal entre 5000 a 7000 sikhs, de acordo com o Comité Sikh de Portugal (Correia e Bastos, 2006: 180).

A inexistência de dados estatísticos sobre cada uma das comunidades que compõem a diáspora indiana em Portugal implica uma fundamentação em valores numéricos reunidos pelas respectivas associações. Os mais recentes dados sobre população estrangeira residente em Portugal encontram-se nos Censos de 2001 do Instituto Nacional de Estatística e na documentação do Serviço de Estrangeiros e Fronteiras referente à presença de estrangeiros em território nacional entre 1999 e 2006. Esta informação permite-nos apenas saber que existiam 3614 indivíduos de nacionalidade indiana a residir legalmente em Portugal em 2006⁶.

Perante este problema é necessário ter em atenção duas questões que se prendem directamente com a subrepresentação dos indianos em Portugal: nacionalidade e legalidade. Por um lado, é necessário ter em conta que a grande maioria dos indivíduos provenientes directamente da Índia, ou descendentes destes, possui nacionalidade portuguesa. Esta situação prende-se com o facto de, em primeiro lugar, muitos destes indivíduos terem nascido ou vivido em território sob jurisdição portuguesa, durante o período colonial, quer na Índia, quer em África; e, em segundo lugar, outros tantos terem adquirido posteriormente nacionalidade portuguesa ao abrigo da lei do reagrupamento familiar, depois de estabelecidos em Portugal, o que faz com que muitos deles não possuam passaporte indiano.

Por outro lado, muitos destes indivíduos encontram-se em situações irregulares, não conseguindo renovar o visto de entrada, ficando numa situação de ilegalidade em Portugal e, escapando também estes, à contabilidade oficial. As deslocações transnacionais em que estes indivíduos se encontram envolvidos contribuem também para a imprecisão dos valores quantitativos. Esta mobilidade pode implicar deslocações temporárias com retorno ou partidas definitivas, quer para o país de origem, quer para

⁶ Serviço de Estrangeiros e Fronteiras, dados provisórios de 2006.

junto de outros familiares residentes noutros países, sendo o Reino Unido o destino mais ambicionado por muitos dos membros destas comunidades.

Percurso etnográfico: experiências e metodologia de trabalho de campo

Como referi inicialmente, a presente dissertação resulta de um trabalho etnográfico prolongado no tempo, tendo, contudo, a pesquisa especificamente direccionada para esta investigação sido desenvolvida ao longo de três anos, entre Outubro de 2004 e Outubro de 2007. Este período foi interrompido por algumas estadias no estrangeiro para recolha bibliográfica, participação em conferências e períodos de trabalho de campo na Índia e no Reino Unido. A facilidade de interromper o terreno e de regressar, de modo mais intensivo numas alturas do que noutras, prendeu-se com facto de eu ter, desde 2000, estabelecido contacto com esta comunidade, o que me permitiu prescindir da abordagem inicial aos indivíduos e do esforço de introdução no grupo que um trabalho de campo em antropologia exige. Assim, o à-vontade – relativo, como sempre – no espaço etnográfico permitiu-me experimentar um modo diferente de fazer trabalho de campo, cujo prolongamento no tempo me permitiu consolidar informação e observar as transformações ocorridas no seio desta comunidade.

Se, numa primeira experiência, eu tivera de levar a cabo um esforço permanente de conquista de confiança, de presença constante quer no quotidiano, quer nas variadas cerimónias religiosas que ocorriam nos templos e também em espaço doméstico, na segunda abordagem ao terreno vivenciei uma maior liberdade que me permitiu diminuir a pressão que os interlocutores antes exerciam sobre mim, exigindo a minha presença permanente. Os acontecimentos religiosos cíclicos iam-se repetindo ao longo dos anos e deixando de constituir uma novidade passível de registo pormenorizado. No entanto, evidenciavam também transformações que foram encontradas de ano para ano e que se revelaram sintomáticas de um processo decorrente de construção de uma identidade diaspórica e da transformação do próprio hinduísmo. Estes factores foram assinalados por vários antropólogos relativamente a determinadas experiências de diáspora hindu noutros países (cf. Kim Knott, 1986, 1987, 2000; Williams, 1996; Vertovec, 2000).

Este fenómeno referia-se aos grandes festivais religiosos hindus, desempenhados comunitariamente em espaço público mas, relativamente aos rituais domésticos, não só se observavam transformações ao longo do tempo, como era também possível aceder à diversidade social interna da comunidade. Esta revelava variações de casta para casta,

no que respeitava ao desempenho ritual e à variedade de dimensões religiosas em que se subdivide o hinduísmo. A transformação do espaço público de culto através da construção de um templo, bem como a progressiva estruturação formal da comunidade que acompanhou este processo, reflectiram alterações visíveis na prática religiosa pública e doméstica. A própria conceptualização do hinduísmo, e a consciencialização da sua importância na construção identitária e comunitária do grupo, implicaram necessariamente uma cuidadosa observação ao longo do tempo. Esta continuidade no tempo e no espaço (apesar de períodos breves de suspensão em que mantive o contacto telefónico e via *internet* com alguns dos meus interlocutores) permitiu-me observar transformações claras no modo como a comunidade se foi estruturando e consolidando uma identidade progressiva – ainda que incipiente – de diáspora nos últimos anos.

A escolha deste local tinha ocorrido no momento da minha investigação de mestrado, prendendo-se com o facto de não existir, até então, um olhar antropológico aprofundado sobre o grupo de hindus que aí se concentrava. Esta realidade era distinta daquela que tinha sido observada relativamente a populações hindus, estabelecidas em bairros de habitações degradadas da área da grande Lisboa (cf. Bastos, 1991, Bastos e Bastos, 2000) e cujos resultados teóricos sugeriam uma população relativamente homogénea do ponto de vista social e da sua proveniência geográfica na Índia.

Santo António dos Cavaleiros surgia referenciada em obras de antropologia e geografia (Bastos, 2000, Malheiros, 1996) como uma freguesia que concentrava um conjunto substancial de hindus com diferentes proveniências geográficas, quer na sua origem, quer na sua experiência migratória em África, e com um maior grau de diversidade social dos grupos que a compunham. Para além disso, a sua distribuição espacial era aqui mais dispersa do que aquela que se verificava entre as outras comunidades, concentradas em espaços físicos – bairros – mais reduzidos quando comparados com a freguesia de Santo António dos Cavaleiros, com 4.66 Km² de habitações verticais e com uma população total de 21 947 habitantes.

Quando iniciei o trabalho de campo em 2000, deparei-me com uma comunidade hindu composta por indivíduos pertencentes a diferentes castas, com percursos profissionais distintos e divergentes padrões de contacto com a sociedade envolvente. Para além disso, o espaço público de culto, ao contrário do Templo Radha-Krishna da Comunidade Hindu de Portugal, em Lisboa, concentrava uma maior diversidade social

da população hindu e era também o espaço de diferentes orientações religiosas: vishnuíta e shivaíta⁷.

O conhecimento prévio desta comunidade tinha despertado em mim interesses de trabalho futuros, revelando dados relevantes que pediam uma abordagem mais aprofundada. Havia observado o domínio feminino na liderança das actividades religiosas em espaço público e o envolvimento directo das mulheres na promoção da identidade cultural da sua comunidade, sendo a religião o seu veículo privilegiado. O meu percurso de doutoramento surgiu, portanto, de uma preocupação em compreender o modo como as identidades de género são reformatadas em contexto de diáspora, especificamente entre a comunidade em estudo, sendo a religião a esfera privilegiada para o desenvolvimento deste processo.

A centralidade da produção etnográfica na produção antropológica de que Malinowski foi largamente pioneiro nas primeiras décadas do século XX, foi protagonizado na Índia por M. N. Srinivas libertando a observação de preocupações classificatórias de natureza colonial em que o conhecimento científico se encontrava associado à preocupação de conhecer e classificar a realidade do subcontinente. A Índia independente foi o palco de grande parte da produção sociológica e antropológica de Srinivas que, defendendo o trabalho de campo com recurso à observação participante durante períodos prolongados, apresentou uma nova dimensão da configuração social da Índia, revelando o carácter flexível e de contínua mudança do sistema de castas. A mobilidade social e os processos que se lhe associam influenciaram as posteriores abordagens da sociedade indiana conservando-se, até à actualidade, essencial para a análise não só desta, mas também dos processos de transformação de hinduísmo fora da Índia (cf. Williams, 2001).

Em *The Remembered Village* (1976) Srinivas descreveu o processo de recolha de informação de forma pessoal – desde a traumática perda das suas notas, até ao estabelecimento e à sua permanência na aldeia de Rampura, no Karnataka – analisando a sua presença no terreno e revelando o relacionamento que estabeleceu com os sujeitos e com o seu quotidiano de forma mais humana do que o apresentavam as anteriores monografias.

A reflexão sobre trabalho de campo na Índia articulada com questões de género é apresentada num volume editado por Meenakshi Thapan, com o intuito de, na senda da proposta pós-modernista de Clifford e Marcus (1986), valorizar as vozes polifónicas

⁷ Correntes hindus associadas aos cultos das duas grandes divindades: Vishnu e Shiva.

que emergem da análise da realidade social (Thapan, 1998: 3). O volume reúne percepções sobre a abordagem do trabalho de campo realizado por mulheres e com mulheres, entre as quais gostaria de destacar três.

A primeira, apresentada por Kishwar (1998), chama a atenção para a necessidade de ter em conta a maior diversidade de vozes, de forma a compreender as diferentes dimensões de uma determinada problemática. As percepções das mulheres são diversas e não são as mesmas apenas por estas partilharem o mesmo género. Elas variam substancialmente de acordo com as suas referências de casta e de classe e também relativamente aos diferentes papéis que representam no interior de uma mesma família. O acesso a estas diferentes versões, atinge-se após um esforço de resistência, no centro do qual o processo de abordagem etnográfica se encontra sujeito a constrangimentos orientados por papéis de género.

A segunda pista, oferecida por Schenk-Sandbergen, aponta para os problemas de acesso aos mundos masculino e feminino e para a necessidade que a investigadora tem de se inscrever nos papéis de género locais, o que poderá conduzir a restrições que podem, no entanto, ser negociadas de acordo com o carácter da pesquisa, do contexto ou da metodologia utilizada (Schenk-Sandbergen, 1998: 280). A recolha etnográfica desenvolvida entre uma sociedade patriarcal implica, frequentemente, a adopção de regras restritas associadas aos seus papéis de género. A adaptação a novos padrões de género tem vantagens e desvantagens quando se faz antropologia com mulheres: por um lado, facilita o contacto com estas e, deste modo, permite o acesso à informação. Por outro lado, a adopção dos padrões de género locais pode, de acordo com a autora, diminuir a flexibilidade necessária para adoptar um diferente papel de género ou atingir um determinado grau de neutralidade no terreno.

Finalmente, recorro a um ponto introduzido por Saraswati Haider, que diz respeito à relação da investigadora com os sujeitos no terreno, quando estes são mulheres. A autora propõe uma metodologia com base no diálogo, sem recurso a material auxiliar como o gravador ou o bloco de notas, privilegiando a observação, não só das múltiplas vozes, mas também de outros meios de comunicação como os silêncios ou as pausas. As expressões corporais – culturalmente construídas – encontram-se cheias de significado, na linguagem dos olhos, do rosto ou das mãos (Haider, 1998: 227).

É frequente as mulheres atribuírem aos homens a autoridade de fornecer informação, legitimada a superioridade masculina neste campo através de expressões como «pergunte aos homens. Eles sabem» (Kishwar, 1998: 297). Na verdade, os

primeiros contactos com o meu terreno revelaram esta legitimação do discurso público atribuída aos homens, remetendo-me as mulheres para estes quando as abordava com pedidos de informação. A minha insistência em falar com elas, com recurso ao diálogo – a estratégia proposta por Haider – e à permanência com elas em suas casas, resultou no acesso ao grupo feminino através da minha adaptação aos seus padrões de género, procurando, contudo, manter a objectividade necessária e, simultaneamente, um estatuto científico legitimado.

A neutralidade idealizada pelos antropólogos, ou a procura de objectividade verificou-se impossível de atingir, particularmente em contextos de subalternidade. Vejamos as descrições daqueles que, ao aproximar-se de um grupo subalterno e marginalizado, sofrem, eles próprios, esta discriminação, não sendo possível sem esta identificação o acesso à realidade etnográfica (cf. Moffat, 1979; Perez, 1994). A subjectividade é inevitável e, não encontrando a minha própria experiência expressão nestes casos de grande exclusão vivida por estes antropólogos, foi necessário desenvolver uma identidade com o mundo feminino ao qual se associava uma certa subalternidade face ao universo masculino, que se reflectiram no modo como a minha presença foi percebida durante um longo período da minha investigação.

Gostaria, antes de prosseguir, de introduzir uma nota relativamente ao diálogo como método de recolha de informação e ganho de confiança. Esta é, por vezes, uma metodologia com resultados bastante satisfatórios, particularmente no trabalho com mulheres, que se sentem, muitas vezes, constrangidas em participar na investigação. As conversas informais, que decorrem frequentemente ao longo das tarefas domésticas, revelam-se muito interessantes, oferecendo, em muitos casos, informação importante. No entanto, a necessidade de abordar temas concretos e de inquirir dados minuciosos, implica o registo de informação quando a memória se revela insuficiente.

Todas estas técnicas variam de acordo com os sujeitos, o tema, as circunstâncias do terreno. Neste âmbito, o antropólogo deverá ter o discernimento suficiente para compreender quando deverão aplicar-se. A utilização do gravador, por exemplo, foi sempre por mim evitada no decorrer do trabalho de campo, adoptando o registo áudio para a recitação de cânticos e fórmulas religiosas e para algumas entrevistas formais com dirigentes associativos em que o gravador, em vez de inibidor, era, pelo contrário, um elemento apreciado. O bloco de notas foi, no entanto, imprescindível, revelando-se a memória recurso insuficiente de registo de informação, particularmente a mais pormenorizada e a mais complexa.

Estas estratégias integraram o processo do meu enquadramento no terreno, através de uma procura de equilíbrio. Se, no início, as mulheres atribuíam aos homens a missão de me fornecer informação, posteriormente o meu esforço de imersão no grupo feminino através da identificação com elas, resultou praticamente numa exclusão do grupo masculino. A partir deste momento, passei a ser vista pelos homens como um elemento de grupo feminino que utilizava um vestuário semelhante⁸, que se encontrava a «aprender a religião hindu»⁹ e com quem partilhava a mesma identidade de género.

Se é verdade que a minha prioridade era estabelecer a proximidade suficiente com as mulheres que me permitisse o acesso ao seu universo, por outro lado, revelava-se necessário manter contactos com os diferentes grupos da comunidade. Tendo em conta que a direcção oficial do templo é constituída exclusivamente por homens e que estes têm um papel determinante na organização formal das actividades e no estabelecimento de contactos oficiais com entidades envolventes era necessário que o contacto inicialmente estabelecido com eles não se desvanecesse. Para além disso, existia também o grupo dos jovens e alguns movimentos religiosos com uma participação marcadamente masculina.

Ao mesmo tempo, a minha imersão no grupo das mulheres revelou-se excessiva no momento em que compreendi que o meu estatuto de elemento exterior ao grupo começava a desaparecer¹⁰, com a decorrente diluição do meu estatuto profissional e da natureza da minha presença na comunidade. Se, até ao momento, não tinha conseguido fazer passar a ideia concreta dos meus objectivos profissionais – a minha actividade continuava ainda a ser confundida com a de jornalista, escritora, fotógrafa – esta imersão acabaria por comprometê-la amplamente. A partir dessa altura, iniciei a busca de equilíbrio e de gestão das proximidades e das distâncias a manter, de forma a assegurar a recolha etnográfica. A distribuição da minha tese de mestrado e de artigos que havia escrito sobre a comunidade por alguns dos meus interlocutores aumentou a legitimidade da minha investigação, tornando-a mais compreensível aos olhos dos membros do grupo.

⁸ Optei por peças de vestuário que não exibissem as minhas formas corporais no contacto diário, como túnicas sobre calças, e adoptei o uso do vestuário tradicional – *salwar kameez* ou *sari* – em momentos festivos.

⁹ A transmissão religiosa é considerada uma tarefa eminentemente feminina entre a comunidade, o que legitimou a minha proximidade do grupo feminino.

¹⁰ Para tal contribuíram também as minhas características físicas que, segundo as minhas interlocutoras, se assemelhavam muito às suas próprias, particularmente no que respeitava ao tom de pele. Para além de gerar momentos divertidos em que estas me abordavam como um elemento do seu grupo, falando-me frequentemente em gujarati, este facto incentivava-as a oferecerem-me bijutaria e vestuário indianos que insistiam para que usasse, por «combinar» com o meu tom de pele e de cabelo.

É necessário, neste momento, explicitar que a experiência etnográfica na Índia e em Portugal não foi a mesma, sendo, na Índia, a subalternidade feminina muito mais sentida na pele¹¹, pela restrição da mobilidade e do acesso a espaços e pessoas. Ainda que numa dimensão menor, a experiência de subalternidade ao nível da visibilidade pública das mulheres na sociedade patriarcal hindu, sentida através da minha proximidade com elas, levou-me a procurar a neutralidade que me permitisse conduzir o meu estudo e da qual resultou uma espontânea apresentação pública à comunidade, através do convite que me foi feito para subir ao palco das comemorações da festividade de Diwali.

A questão da reciprocidade tem preocupado de muitos antropólogos. Peggy Golde questionou-se sobre como poderá alguma vez retribuir aos seus interlocutores aquilo que estes lhe ofereceram (Golde, 1970: 10). Na verdade, o sentimento de dívida para com os indivíduos e a sensação de que estes possam estar a ser “explorados” pela nossa entrada nas suas casas, nas suas vidas e nas suas visões do mundo será uma questão que sempre atormentará muitos antropólogos, e da qual não poderão fugir pois muito mais nos é oferecido do que a mera informação – e que transformará o nosso modo de olhar e pensar o mundo e, sobretudo, nos enriquecerá como seres humanos.

Ouvir as mulheres foi o meu objectivo principal. Estar com elas foi simultaneamente uma metodologia e um privilégio, e a abertura das suas casas e das suas vidas permitiu-me aceder a um universo privado e reservado. A entrada neste domínio implicou a adaptação a padrões de género (na postura do corpo, na gestualidade, no discurso) e a aprendizagem de elementos culturais específicos (a língua, a alimentação) mas foi acompanhada também de um processo de adaptação à experiência etnográfica, através da procura de um posicionamento equilibrado, em que a neutralidade se revela claramente inatingível. A busca deste posicionamento é individual, não dependendo apenas do contexto etnográfico, único e variável, mas também do antropólogo, das suas experiências e sensibilidades.

Ao longo do trabalho de campo, foi privilegiada a observação prolongada em espaços públicos e privados, bem como a interacção directa com os indivíduos, desde conversas informais a entrevistas formais. No Templo de Shiva este trabalho realizou-se

¹¹ Recorro à expressão utilizada por Saraswati Haider - «under the skin» - partilhando da perspectiva em que esta a propõe: «I think I have learnt a very important lesson which all researchers must be learning in their own ways, that even in research work, as in theatre work if one wants to get under the skin of the role, or as in the research situation, under the skin of the role of the researched, one must learn to be humble. Then only will one be able to get close to the truth» (Haider, 1998: 260).

através da observação dos rituais regulares e das grandes festividades do calendário hindu, bem como de cerimónias irregulares, ritos de passagem públicos – concretamente casamentos – e actividades culturais e de lazer. No espaço doméstico assisti a rituais cíclicos e quotidianos, reuniões devocionais femininas, encontros de movimentos religiosos, práticas quotidianas de hinduísmo e outras actividades diárias associadas ao espaço doméstico e à esfera feminina. O registo realizou-se através de notas escritas e, sempre que oportuno, com recurso à fotografia, vídeo e gravador áudio.

No decorrer do processo de recolha de informação centrei-me num grupo, composto por mulheres, na sua maior parte, com mais de 50 anos, a quem é atribuída a responsabilidade de dinamizar as actividades religiosas da comunidade, habitualmente designado de «o grupo do *satsang*¹²» ou «o grupo das senhoras». Este grupo não é composto por um número fixo de mulheres. Para além da constante mobilidade que se regista entre Portugal, Índia, Reino Unido e Moçambique, (fazendo com que muitas destas mulheres se ausentem temporariamente) não existe obrigatoriedade de participação nas actividades, desenvolvendo-se estas num espírito de voluntariado e solidariedade.

Ainda assim, este grupo é composto por uma média de 25 mulheres, na maioria idosas, e com a participação de algumas mulheres mais jovens. No entanto, a cinco destas mulheres, foram atribuídas funções específicas, consolidadas ao longo do tempo de permanência em Portugal e que faz com que sejam vistas pelas restantes mulheres e por toda a comunidade como as representantes do núcleo feminino mas também, e principalmente, como as responsáveis pela manutenção das práticas religiosas do grupo.

Para além destes, foram estabelecidos contactos com outros indivíduos, dada a minha preocupação de cobrir uma população diversificada no que respeita à sua pertença social, herança geográfica, percurso individual e preferências religiosas e outras. Esta escolha permitiu-me aceder a uma visão abrangente do grupo. Demonstrei anteriormente (Lourenço, 2003) que esta comunidade é substantivamente diversificada, apesar do esforço de unidade que realiza no sentido de manter uma identidade comunitária. É por isso, necessário, ter em conta as divisões internas que influenciam as diferentes perspectivas que nos são dadas a conhecer.

¹² *Satsang* deriva dos termos sânscritos *sat* e *sang* que significam respectivamente “verdade” e “companhia”. Esta palavra é utilizada para designar as reuniões de devotos para entoar cânticos, ler textos religiosos e discutir temas da doutrina hindu. Esta prática tornou-se muito popular na diáspora, sendo uma das principais formas de sociabilização entre as mulheres. Embora existam grupos de *satsang* mistos, prolifera o modelo de encontro devocional feminino, particularmente associado à tradição da *bhakti*, que promove o relacionamento devocional directo entre devoto e divindade.

Neste sentido, desenvolvi contactos com as famílias alargadas de alguns elementos do «grupo do *satsang*», visitei as lojas da zona envolvente cujos proprietários e funcionários pertenciam à comunidade, mantive conversas com os líderes e membros da direcção do Templo de Shiva, com os sacerdotes que oficiam para a comunidade, com dinamizadores dos diferentes grupos e movimentos com impacto sobre a comunidade hindu residente na freguesia, como é o caso do grupo de jovens da Associação de Solidariedade Social Templo de Shiva, do Sathya Sai Baba Center, do Swadhyay Parivar, Pushtimarg e Swaminarayan. Visitei ainda estabelecimentos de ensino da zona e contactei os representantes autárquicos. Realizei ainda visitas a outras zonas de concentração hindu na zona da Grande Lisboa e respectivos templos¹³.

A recolha etnográfica não se circunscreveu a Portugal, tendo realizado dois períodos de trabalho de campo na Índia e no Reino Unido. A deslocação à Índia, mais precisamente a Diu, no Gujarat, de onde é oriunda grande parte dos membros da comunidade em estudo, foi realizada entre Janeiro e Fevereiro de 2006 e complementou duas deslocações anteriores no âmbito da investigação para mestrado, agora com um enfoque diferente¹⁴. Pretendia observar a prática religiosa e compreender o papel das mulheres e dos sacerdotes neste desempenho, papéis interligados em diáspora mas praticamente distintos na Índia. Era meu objectivo também observar o efeito da diáspora sobre o seu ponto de origem, sendo que este é um espaço de crescente partida para a Europa, progressivamente desertificado¹⁵ e simultaneamente renovado pelas estadias periódicas de indivíduos estabelecidos na Europa, muitos deles em Portugal e pertencentes à comunidade sobre a qual incide o presente estudo.

A minha estadia em Leicester, no Reino Unido, entre Julho e Agosto do mesmo ano teve como principal finalidade a observação da vida da comunidade hindu aí

¹³ Refiro-me às comunidades hindus residentes na Portela de Sacavém e na zona M de Chelas e aos templos Jay Ambe Mandir da Portela de Sacavém e Radha Krishna Mandir do Lumiar.

¹⁴ As duas primeiras estadias na Índia, entre Janeiro e Fevereiro de 2002 e Outubro e Dezembro do mesmo ano, foram acompanhadas pela minha então colega de mestrado Rita Cachado que havia iniciado, um ano antes, um trabalho etnográfico no bairro da Quinta da Vitória, Portela de Sacavém no âmbito de um estágio profissional no Gabinete de Assuntos Religiosos e Sociais Específicos da Câmara Municipal de Loures. Vivemos, ao longo do percurso de investigação para mestrado uma partilha de espaços e momentos etnográficos. Embora com enfoques teóricos distintos e populações-alvo diferentes, realizámos muitas vezes visitas ao terreno em conjunto e a experiência etnográfica na Índia desenvolveu-se também com base nesta partilha.

¹⁵ A aldeia de Fudam é um exemplo deste fenómeno, visível nas muitas casas fechadas que caracterizam a paisagem quotidiana da aldeia.

residente,¹⁶ particularmente de indivíduos que têm laços directos com as comunidades residentes em Portugal tendo, muitos deles, permanecido até aos últimos anos em território português. No seu conjunto, a população hindu de Leicester é maioritariamente de origem gujarati, com uma segunda experiência de diáspora depois do estabelecimento anterior em países africanos como Moçambique, Uganda e África do Sul.

Para além de visitas a vários templos de Leicester, observei rituais domésticos e os momentos do calendário religioso que se destacaram ao longo da minha permanência, recolhendo informação sobre a organização social e religiosa. Especial atenção foi dada a dois aspectos: ao desempenho das mulheres nos diferentes níveis do seu quotidiano e ao estatuto atribuído aos indianos que desenvolveram um trajecto migratório posterior com proveniência de Portugal, das antigas África e Índia portuguesas, particularmente Moçambique e Diu.

O trabalho de campo realizado fora de Portugal forneceu-me informação complementar sobre a vida quotidiana, as práticas religiosas, a organização social, o culto do templo e estatutos de género em contextos diversificados, onde o traço comum é a origem e a pertença efectiva ao Gujate.

A língua mais utilizada foi o português, seguida do inglês e, num domínio superficial, o gujarati. A minha aprendizagem da língua materna dos meus interlocutores revelou-me muito mais do que a sua estrutura linguística, dando-me a conhecer outras dimensões do modo de vida hindu e das suas estruturas conceptuais¹⁷.

Estrutura da dissertação

A dissertação divide-se em seis capítulos, os dois dos quais têm como objectivo a análise da produção teórica em torno dos conceitos de diáspora, religião e género e do modo como estes se encontram interligados entre si reflectindo sobre a forma como esta articulação se revela central para a compreensão da diáspora hindu em Portugal e, em

¹⁶ Com uma escala muito maior que a observada em Portugal e com estruturas religiosas e sociais não comparáveis ao caso português, no que respeita às suas dimensões físicas e à organização das actividades religiosas e culturais.

¹⁷ Geralmente utilizei os meus conhecimentos rudimentares de gujarati para iniciar uma conversa, o que era visto pelos meus interlocutores como um investimento sério na aprendizagem do que chamavam as suas «tradições», e incentivado com o prosseguimento dessa conversa; na compreensão de algumas expressões que não encontram tradução em português ou inglês e como recurso de alguns indivíduos que não dominam a língua portuguesa ou inglesa. A aprendizagem do gujarati foi também útil em situações em que nem o inglês nem o português eram conhecidos no Gujate, na execução de actividades básicas quotidianas.

particular, da comunidade residente em Santo António dos Cavaleiros. O capítulo 3 apresenta a comunidade e, no seu interior, o universo de análise privilegiado. Os processos de referenciação dos indivíduos, bem como as redes de contacto que desenvolvem no interior do grupo e o tipo de relacionamentos que têm com a sociedade envolvente, serão também analisados tendo em conta o contexto suburbano e cosmopolita em que estes fenómenos ocorrem. O capítulo seguinte centra-se na organização da comunidade. Em primeiro lugar, a análise do universo social permite observar a distribuição dos indivíduos em diferentes castas e a forma como a hierarquia tradicional se enquadra neste contexto de diáspora. Depois, a observação das dinâmicas familiares permite aceder ao universo das tensões geracionais e ao modo como factores etários e de género se encontram na base da negociação identitária. A reunião comunitária é também uma forma de organização do grupo, ao mesmo tempo que permite a consolidação de uma identidade própria, associada à matriz gujarati, representando os eventos culturais e religiosos, um papel central neste processo. O capítulo 5 concentra a informação empírica relacionada com a esfera da religião, o campo de acção por excelência das mulheres. Nele pretendo apresentar a actividade religiosa à luz do fenómeno de transformação que acompanha o hinduísmo em diáspora, com as mudanças ocorridas ao nível da *performance* ritual e das responsabilidades comunitárias que testemunham um envolvimento progressivo das mulheres na esfera pública da religião e, simultaneamente, a transformação do seu próprio estatuto no seio da comunidade. Neste capítulo é ainda meu objectivo demonstrar como os principais canais de transmissão ideológica – espaço doméstico e público, movimentos religiosos e textos sagrados – permitem às mulheres maior liberdade de acção, ao mesmo tempo que reproduzem os princípios da sociedade patriarcal. Finalmente, o capítulo 6 explora a centralidade das mulheres no processo de transmissão religiosa e reprodução cultural do grupo e pretende demonstrar como as dinâmicas de reformatação do hinduísmo em diáspora permitem manter e, simultaneamente, reformular estatutos de género. Neste contexto, as mulheres são representantes de uma imagem estereotipada inspirada percepção patriarcal da feminilidade indiana e, paradoxalmente, desafiadoras destas mesmas estruturas. Com este estudo pretendo, por um lado, adensar a dimensão etnográfica dos dossiês disponíveis sobre a diáspora da Ásia do Sul em geral e, particularmente, da Índia e, por outro lado, problematizar a articulação entre religião e género, tendo por base as especificidades da diáspora hindu em Portugal.

Capítulo 1

Diáspora: enquadramento do conceito e propostas teóricas

A discussão em torno do conceito de diáspora nas ciências sociais surgiu nas duas últimas décadas do século XX sendo, até então, o conceito citado esporadicamente, num período em que era esperado que os grupos de imigrantes se assimilassem às normas dos países em que se estabeleciam, percebendo-se a partir da década de 70 a falibilidade da teoria assimilacionista e dos modelos paralelos de integração. Muitos destes grupos mostravam resistência face às estratégias assimilacionistas dos estados-nação em que se estabeleciam, desenvolvendo fortes sentimentos de comunidade e mantendo tradições culturais e religiosas (Shuval, 2007: 31).

O termo diáspora, deriva da raiz etimológica grega *diaspeirein* que significa, de acordo com o *Oxford English Dictionary*, dispersão. Esta palavra, encontrada numa tradução grega do Antigo Testamento a partir do termo hebraico original traduzido do Deuterónimo, foi adoptada pelos gregos para descrever a situação de migração e colonização (cf. Shuval, 2007: 28). O *Oxford English Dictionary* atribui ainda a sua ligação ao fenómeno de dispersão judaica a partir da sua origem bíblica, localizada em Israel e, finalmente, define diáspora como a condição de um grupo de pessoas que reside fora do seu espaço de origem tradicional. A separação face aos casos paradigmáticos das chamadas “antigas diásporas” – como a judaica e a arménia – dá lugar a uma nova percepção do conceito de diáspora, num momento de questionamento da fixidez das barreiras económicas, culturais e nacionais.

A apropriação generalizada do conceito originou o seu uso indiscriminado para definir qualquer população em mobilidade, implicando a necessidade urgente da sua teorização de forma mais elaborada. Em 1986, Sheffer apresentava uma definição simples de diáspora: «Modern diasporas are ethnic minority groups of migrant origins residing and acting in host countries by maintaining strong sentimental and material links with their countries of origin – their homelands» (Sheffer, 1986: 3, in Shuval, 2007: 29). Posteriores propostas foram apresentadas em torno do conceito de diáspora, sendo propostas diversas tipologias com a finalidade de melhor compreender o fenómeno. William Safran, um dos primeiros autores a publicar na revista *Diasporas*, fundada por Kachik Tololyan, sugeria que o termo fosse considerado como uma designação metafórica, podendo ser aplicado a diferentes tipos de populações (Safran, 1991).

Ao longo da década de 90, o fenómeno de globalização e os movimentos transnacionais que progressivamente implicavam o cruzamento das fronteiras nacionais, fruto de um novo quadro político mundial, inspiraram a discussão centrada no conceito de diáspora. As transformações culturais originadas pela erosão económica e política das barreiras nacionais, o processo de economia global transcontinental e o desenvolvimento das tecnologias de informação e de comunicação originaram novas formas de identidades que necessitavam de uma conceptualização que surge reformulada pela preocupação de resistir à tendência essencialista do discurso de diáspora até então praticado (cf. Appadurai, 2003 [1996]). A dimensão cultural da diáspora abre um novo campo de análise, explorado pelos autores pós-modernistas, que relevam o carácter híbrido, fluido, permeável e misto das novas formas culturais (Hall, 1997, 2003, Gilroy, 1993, Cohen, 1997, Hannerz, 1992, Clifford, 1994, Brah, 1996). O termo diáspora passou então a ser utilizado para descrever os grandes movimentos transnacionais, o respectivo estabelecimento e estratégias de adaptação nos novos contextos, de acordo com um conjunto de tipologias que, em várias propostas, salientou elementos comuns para a definição de diáspora: uma história de dispersão, independentemente da sua origem voluntária ou forçada; a partilha de uma memória comum associada a uma origem, real ou imaginária, que consolida uma identidade colectiva; um grau – variável – de alienação relativamente aos espaços de estabelecimento; a manutenção de laços com a origem e o desejo de retorno, raramente concretizado, frequentemente idealizado (Nandy, 1990, Safran, 1991, Parekh, 1994, Baumann, 1998, Vertovec, 2000, Cohen, 1997).

Neste âmbito, a diáspora indiana em geral e hindu em particular desde cedo foi alvo de diversas tipologias e conceptualizações. Problematizações mais gerais sobre a diáspora indiana foram avançadas por Bhiku Parekh (1994), Brah (1996), Cohen (1997) e um grande número de estudos sobre a diáspora hindu nasceram das preocupações em compreender os novos fenómenos que a presença destas populações originava nas novas sociedades em que se estabelecia. Ao mesmo tempo, avançava-se a possibilidade de falar de uma diáspora hindu que se destacava da diáspora indiana mais abrangente se subdividia em diferentes diásporas ou dimensões diaspóricas (Clifford, 1994: 310). O conceito de diáspora hindu foi progressivamente aceite.

1.1. A diversidade da diáspora e percursos migratórios

O subcontinente indiano divide-se em pertenças linguísticas, regionais, religiosas, sociais e culturais que se reflectem nas suas comunidades estabelecidas em diferentes pontos do globo:

India encompasses what is possibly the most significant existing discontinuity between nation, language and religion. In fact, to be an Indian by nationality means the possibility of speaking one of the 22 languages spoken in the subcontinent or one of its many dialects. It also involves the practice of different religions: Hinduism, Islam, Buddhism, Jainism, Christianity, Judaism, Zoroaster's theology, and animist cults. (Perez, 2006: 3)

Face a esta diversidade, a diáspora indiana deverá ser vista como um conjunto populacional constituído por sub-diásporas, dada a sua abrangência a nível religioso, linguístico e cultural. Pertencer à diáspora indiana poderá significar professar diferentes religiões, falar diferentes línguas, utilizar determinado vestuário ou ter diferentes práticas alimentares. A pertença religiosa foi aquela seleccionada ao longo do tempo para subdividir este grupo. Do mesmo modo, é possível falar-se de comunidades regionais: gujaratis, punjabis, bengalis, tamil. A sua categorização depende também do modo como os próprios grupos se definem a si próprios, fazendo ressaltar, geralmente, o carácter religioso. A possibilidade de se definir uma diáspora hindu foi, como veremos, apoiada por uns e refutada por outros, sendo a religião passível ou não – dependendo dos casos – de constituir uma diáspora em si própria (cf. Hinnells, 1997).

A adopção do critério religioso comporta, contudo, um risco de essencialização. Este é um conceito instável como elemento de auto-identificação, uma vez que um hindu poderá, em determinados contextos, preferir uma identidade regional ou linguística, ou então, uma afinidade nacional ou nacionalista relativamente à Índia.

Será meu objectivo utilizar o conceito de diáspora como uma ferramenta teórica que permita aceder às dimensões de maleabilidade e permeabilidade, de movimento e fluidez das populações sobre as quais é utilizado para as definir, tendo como suporte analítico a noção de «travelling cultures» de James Clifford (1997). Contudo, a aplicação deste conceito a um conjunto populacional tão abrangente poderá colocar em risco o poder analítico da expressão. Daí deriva a necessidade de manter duas preocupações fundamentais. A primeira é a de distinguir entre diásporas e outros

movimentos migratórios (Clifford, 1992). A outra é a de resistir à tendência de essencialização destes grupos e das suas origens, e de conseqüente negligência dos fenómenos que se originam a partir dos espaços de confluência, resultantes da situação de diáspora.

A essencialização da cultura levou alguns autores a uma crítica do conceito, como demonstra Rosa Maria Perez, optando por substituí-lo por outros, nomeadamente por religião ou língua, como ferramentas centrais da análise da diáspora indiana na Europa. A autora alerta, no entanto, para o perigo de estereotipar a religião através de uma identificação directa com a noção de tradição:

This does not imply stereotyping religion as a reassertion of tradition; on the contrary, European representations of India should abandon religious essentialisation, and even more ethnicisation that have led in different contexts to hostile reactions based on supposed fundamentalisms (Perez, 2006: 3).

Os diferentes grupos presentes em Portugal realizaram trajectórias migratórias distintas, quer no tempo, quer no espaço, associadas a diferentes vagas e possuindo diferentes proveniências regionais, históricas, religiosas e linguísticas diferenciadas. O mesmo se aplica aos contextos de diáspora hindu nos países europeus em que estas se estabeleceram, caracterizando-se por diferentes vagas migratórias. No caso britânico, o país com a maior população hindu da Europa¹⁸ as grandes deslocações de populações originárias da Índia tiveram início nas décadas de 50 e 60 do século passado. Se, anteriormente a este período, e em consequência dos contactos coloniais entre os dois países, se registava já a presença de indianos na ilha britânica – profissionais especializados ou semi-especializados e estudantes e, por outro lado, trabalhadores não especializados que substituíram os trabalhadores mortos na 2ª Grande Guerra Mundial – estes não excediam, no entanto, os 7000 (Baumann, 1998: 102).

A primeira grande deslocação massiva de indivíduos em direcção ao território inglês, que teve início na década de 50 era composta por uma maioria de trabalhadores não especializados, eminentemente masculina, de três proveniências principais – Punjab, Gujarate e Tamil Nadu – e que professava três religiões: sikhs, muçulmanos e hindus. A década seguinte assistiu a uma transformação do padrão inicial, com o processo de reunificação familiar, que transformou também o carácter de cada um dos grupos religiosos, pelo desejo progressivo de estabelecimento, que contrariava a lógica

¹⁸ Um total de 558, 342 hindus, de acordo com os Censos britânicos de 2001.

inicial da deslocação, com o propósito de regresso à Índia (Baumann, 1998: 103). A fixação dos vários grupos tornou-se uma realidade social no Reino Unido, com expressão na sua concentração espacial através de estratégias de congregação concretas¹⁹. A criação de um sistema de migração em cadeia facilitou este processo, desempenhando a reciprocidade de relações de parentesco um papel fundamental na estruturação das diferentes comunidades (Ballard, 1994: 11).

As políticas de africanização nas antigas colónias europeias da África impulsionaram a chegada das famílias indianas que aí se haviam estabelecido, realizando um segundo percurso migratório, exiladas das colónias britânicas como o Uganda, Quênia ou Tanzânia, juntando-se aos grupos anteriormente estabelecidos. A presença destes novos grupos de «twice migrants», como lhes chama Martin Baumann, utilizando a expressão cunhada por Parminder Bhachu para designar uma comunidade sikh proveniente da África Oriental estabelecida no Reino Unido (cf. Bhachu, 1985), originou a fundação de sociedades culturais e de locais de culto, intensificando-se a realização de práticas religiosas e culturais²⁰.

A fase seguinte caracterizou-se pelo surgimento de uma segunda geração hindu que veio trazer um novo conjunto de fenómenos comunitários que consolidam os processos de manutenção identitária: surgem as aulas de língua materna, formam-se grupos de jovens e fóruns de discussão e surgem também novas formas de identidade, fruto dos esforços de adaptação ao estilo de vida da sociedade em que estes jovens nasceram e cresceram (cf. Baumann, 1998, Ballard, 1994).

No caso holandês registou-se a fixação de uma diáspora proveniente da antiga colónia do Suriname para onde haviam partido trabalhadores contratados para as plantações, tendo-se posteriormente estabelecido na antiga metrópole. A descolonização do Suriname provocou a partida de um grande fluxo de descendentes destes trabalhadores em direcção à Holanda, que incluía hindus, muçulmanos e cristãos.²¹

¹⁹ Este processo de concentração em zonas específicas, com recurso a estratégias comunitárias originou uma construção social, cultural e espacial que Roger Ballard designou de *Desh Pardesh*. Deter-me-ei sobre este tópico mais adiante.

²⁰ *Vide* também Bowen, 1987, para a análise do processo de emergência e estabelecimento de organizações culturais hindus gujaratis em Bradford.

²¹ Estes hindus transportaram consigo uma forma particular de hinduísmo – designada por Vertovec e por Van der Veer de «Caribbean Hinduism» (1991) – caracterizado por uma atenuação do sistema de castas e pela centralidade da influência bramânica que se terá implantado ao longo dos séculos XIX e XX. Estas influências tornaram-se o emblema da presença hindu na Holanda (Baumann, 1998) que, para além disso, se caracteriza também por uma dispersão dos seus membros pelo país, fruto de uma política de desconcentração populacional que contribuiu também para uma fraca presença organizacional no território, apesar do contacto mantido com outras diásporas europeias e da influência da Índia como autoridade religiosa.

Se na Alemanha se registou uma presença de indianos provenientes de diferentes zonas da Índia, com especializações profissionais distintas – destacando-se no entanto uma maioria originária de Bengala Ocidental, pertencente a uma classe média e alta de médicos, cientistas e técnicos especializados, na Suíça predominam os hindus provenientes do Tamil, chegados a partir de pedidos de asilo, com uma pertença social desvalorizada no contexto do sistema de castas (Baumann, 1998: 113).

No que respeita ao caso português, inseridos numa lógica colonial, muitos habitantes das antigas colónias portuguesas da Índia – Goa, Damão e Diu – partiram para a costa oriental africana, com particular destaque para Moçambique, onde desenvolveram várias actividades profissionais consolidadas ao longo do tempo, iniciando processos de estabelecimento e investimento cultural e religioso em solo africano, incentivando à deslocação de famílias inteiras.

A descolonização destes territórios originou o processo de partida destes indianos rumo a Portugal, tendo-se eles estabelecido ao longo das décadas de 1970 e 1980, principalmente na zona da Grande Lisboa, ao mesmo tempo que iam construindo e restabelecendo laços comunitários, sendo a congregação espacial e a construção – durante um longo período precária no caso hindu – de locais de culto os sinais mais visíveis da sua presença em Portugal. Chegavam em grandes famílias e, quando os homens antecediam a viagem, faziam-no por pouco tempo, dada a necessidade de transição rápida de Moçambique para Portugal. Em consequência deste estabelecimento, outros familiares vindos não só de Moçambique mas também directamente da Índia entravam nesta cadeia transcontinental.

Uma vaga seguinte registou-se durante a década de 90, em que o território africano deixava de ser o ponto de partida para os hindus que chegavam a Portugal, vindos directamente da Índia. Dois modelos podem ser delineados. Um primeiro, em que os homens iniciaram o processo de mobilidade, ingressando num mercado de trabalho ligado à construção, numa altura de oportunidade de emprego nas obras da Expo 98. E um segundo, em que os indivíduos em deslocação directa da Índia para Portugal se encontravam implicados num sistema de casamentos com cônjuges com cidadania portuguesa, desenvolvendo um processo de estabelecimento legalizado em Portugal através de aquisição de documentação com base nos casamentos e em contratos de trabalho. Em muitos casos, este processo funcionou como um momento de transição para o Reino Unido, que continua a aliciar muitos hindus residentes em Portugal.

Cada país apresenta características que conferem a cada diáspora hindu um carácter único, sendo difícil padronizar os movimentos populacionais, bem como os respectivos processos de instalação. Existem, no entanto, padrões dominantes entre os diferentes grupos que compõem a diáspora indiana europeia: a influência dos trajectos abertos pelo colonialismo britânico e português no impulso de deslocação e a prevalência de três estados indianos no que respeita à origem dos membros desta diáspora (Perez, 2006: 5).

1.2. Aprofundando o conceito de diáspora

A introdução à *Encyclopedia of the Indian Diaspora* (2006), que consiste numa exhaustiva fonte de informação sobre os diferentes processos de dispersão, estabelecimento e construção das comunidades indianas pelo mundo, apresenta a diáspora indiana como uma realidade de grande complexidade, pela confluência de diversas referências culturais, linguísticas e históricas. Tal facto impossibilita, pois, uma fácil categorização da diáspora indiana (Lal, 2006: 10).

Desencadeada por diferentes factores e em diferentes períodos do quadro histórico e político mundial, a diáspora indiana é internamente diversificada, caracterizada por referências culturais e regionais, por trajectos de mobilidade e contextos de estabelecimento distintos. O início do século XXI assistiu a uma crescente visibilidade desta e de outras diásporas, das suas manifestações e impacto nas sociedades em que se estabeleceram e também ao conseqüente desafiar das barreiras nacionais e culturais das sociedades contemporâneas.

Não só a diversidade originada pelos diferentes impulsos migratórios mas também a multiplicidade de processos de estabelecimento nas novas sociedades desencadearam a construção de grupos distintos, de acordo com as suas afiliações religiosas, sociais e regionais. Mais, os processos de construção comunitária, com a chegada das mulheres e de outros familiares, com a maior ou menor facilidade em reconstruir instituições sociais e religiosas e os diferentes graus de articulação com a sociedade de estabelecimento, conduziram à transformação do carácter de cada comunidade que, após a chegada aos novos destinos, desenvolveu dispositivos de consolidação comunitária específicos.

Martin Baumann nota, relativamente ao contexto europeu, que a diáspora hindu não é um bloco homogéneo com um padrão uniforme, preferindo antes falar de uma

«multitude of separate diasporas» (1998: 97). A análise deste tipo de comunidades deverá, portanto, ter em conta a existência de múltiplas diásporas e não de uma diáspora universal todo-abrangente. Esta questão será aprofundada mais adiante.

A construção e consolidação comunitária encontram-se associadas a processos de produção e reprodução de elementos sociais e culturais (cf. Appadurai, 2003 [1996], Basch *et alii*, 1994, Clifford 1994, Kearney 1995, Hannerz, 1996) que envolvem vários fenómenos como a mobilidade social, a transformação de estatutos de género, a manipulação estatutária ou a modificação de padrões familiares.

Muito se tem escrito nos últimos anos acerca dos fenómenos migratórios, transnacionais ou diaspóricos, de acordo com as diferentes designações encontradas para definir estes processos. Muitas categorias e teorizações foram avançadas desde o final da década de 80, a par da crescente visibilidade pública destes fenómenos. Das análises de grupos particulares em contextos específicos até às abordagens mais abrangentes e às propostas teóricas, um conjunto de literatura foi construído no sentido de conduzir estes fenómenos e a uma categorização urgente, face à utilização inadequada de conceitos como o de diáspora, frequentemente veiculados de forma indiferenciada pelos *media* e apropriados por determinados grupos para se auto-definirem. Analisarei de seguida as principais propostas teóricas.

Duas pistas parecem-me, no entanto, essenciais a ter em conta ao iniciar a partida para a reflexão sobre a mobilidade de indivíduos a partir da Índia para o resto do mundo: em primeiro lugar, que não só existem diversos de tipos diásporas, como existem também diásporas que incorporam outras diásporas ou, se quisermos, diferentes ramos de uma diáspora²², sendo a partilha de elementos dominantes comuns entre os seus membros – de entre um universo composto por pontos de convergência e de divergência – que lhes atribui o seu carácter diaspórico.

Em segundo lugar, reafirmo a proposta de Lal, segundo o qual o conceito de diáspora deverá ser visto à luz da mobilidade que este implica, ou seja, como as outras categorias, este não permanece estático, antes evoluindo no tempo e no espaço e adquirindo significados correspondentes aos desenvolvimentos históricos, culturais e sociais, testemunhando a expansividade associada à palavra diáspora (Lal 2006: 14).

²² Quando falo de diásporas dentro de diásporas, refiro-me aos diversos grupos que esta pode integrar e que, por vezes, podem ser considerados suficientemente autónomos para formarem, não só derivações deste grupo mais abrangente, mas antes diferentes diásporas, pelas características que os distinguem no interior do universo mais alargado. Falar da diáspora indiana, por exemplo, implica falar de outros grupos que podemos considerar sub-diásporas ou mesmo diásporas autónomas, como é o caso hindu ou sikh.

Este ponto de partida auxiliará à compreensão destes fenómenos e permitirá pensá-los como desafios às barreiras nacionais, culturais e conceptuais que, cada vez mais, caracterizam a sociedade contemporânea. A porosidade destas fronteiras é evidente no desenrolar do quotidiano das grandes cidades do mundo:

The efflorescence of restaurants where international foods are served, the growth of neighborhoods where there are few advertisements in English, and the proliferation of business partnerships between U.S. or British citizens with those in other countries all indicate a new urban cosmopolitanism. The “first world” cities of New York and London have been changed by formerly “third world” peoples and consequently the conception of a singularly national space has been troubled. When being black and from Brooklyn is seen, for example, to connote having recent origins in the Caribbean, we might say that a quintessential “American” urban site has been transformed. And when the Little Indias of Jackson Heights and Southall are claimed by Indians all over the diasporas as “theirs,” conceptual boundaries of the state have become exceptionally porous (Shukla, 2005: 79).

Em 1994, James Clifford sugeriu a emergência de uma linguagem diaspórica que surgia então para substituir o discurso da minoria (1994: 311). O uso do termo tornou-se popular entre académicos e intelectuais e foi posteriormente utilizado para designar indiscriminadamente minorias, refugiados, imigrantes e outros grupos de indivíduos inscritos em processos de mobilidade, fora das fronteiras dos seus espaços de origem. Face à utilização abusiva do conceito que ameaçava a utilidade descritiva do termo (Safran, 1991), a partir da década de 90 do século passado várias tentativas de definição de diáspora foram avançadas com recurso a tipificações e estruturas que foram então delineadas.

Em 1990 Clarke, Peach e Vertovec haviam proposto uma estrutura de análise da diáspora sul asiática²³ através de quatro rubricas às quais fazem corresponder o que

²³ Esta designação, correntemente utilizada nos diversos estudos sobre a diáspora proveniente desta região, abarca grupos de indivíduos pertencentes a diferentes ramos da mesma diáspora ou mesmo a diferentes diásporas, como afirma Judith Brown (2006) numa recente abordagem sobre este fenómeno. Assim, falar de diáspora da Ásia do Sul, implica falar de diferentes grupos de pessoas na que respeita à sua proveniência geográfica – Índia, Bangladesh, Paquistão, – pertença religiosa – hindu, muçulmana, parsi, sikh ou cristã – e, também, de diferentes experiências e trajectos migratórios: «so great is the diversity of origins, characteristics and experiences, that it is most realistic to

definem como as principais características desta diáspora: a) os processos de migração e factores de estabelecimento, compostos por elementos como a extensão dos laços com a origem situada na Ásia, ou as características geográficas e infra-estruturas da sociedade de acolhimento; b) composição cultural do grupo, em que religião, língua, região de origem ou casta desempenham um papel essencial; c) estrutura social e poder político, onde se analisam, por exemplo, os graus de pluralismo étnico ou de «racismo institucionalizado» encontrados no destino e, finalmente, d) o desenvolvimento da comunidade no que respeita às suas organizações, relações étnicas ou à escala do grupo (Clarke *et. alii.*, 1990: 5 - 7).

Robin Cohen propõe em *Global Diasporas. An Introduction* (1997) uma tipologia em que distingue cinco diásporas, fazendo corresponder a cada uma um conjunto de características dominantes: do primeiro tipo, as «victim diasporas», são exemplares as diásporas africana e arménia. A disseminação a partir da Índia é, para o autor, emblemática do tipo que denomina de «labour diasporas» e a dispersão chinesa é exemplar do terceiro tipo, «trade diasporas». As «imperial diasporas» são representadas pelos países europeus colonizadores, com destaque para os britânicos, e, finalmente, grupos de origem caribenha que caracterizam o que o autor chama «cultural diasporas», exemplificando os processos de construção de identidades fragmentadas, pós-coloniais e hibridizadas (Cohen, 1997: x).

Mais tarde, em 2000, Steven Vertovec estrutura a reflexão até então produzida em torno deste conceito, através de três definições de diáspora: diáspora como forma social, como tipo de consciência e como modo de produção cultural. Se reconhecermos, como propunha inicialmente, o carácter abrangente do conceito de diáspora, compreenderemos facilmente que este transcendeu há muito o seu significado clássico, associado à experiência traumática de exílio sofrida pelo povo judeu e consecutiva dispersão por diferentes territórios. Actualmente, a diáspora não implica necessariamente apenas uma carga negativa de perda, alienação ou vitimização.

Paul Gilroy, ao importar este conceito para a política e história africana, afasta-o das representações da dispersão catastrófica de grupos de população, imprimindo-lhe um carácter positivo associado à redefinição da pertença cultural e histórica dos indivíduos, construída fora da ligação territorial, fixa e nacional. Para tal contribuiu a comunicação transnacional que derrubou as barreiras nacionais, dando expressão ao

see South Asians abroad as members of different diasporic strands, or even as different diaspora groups originating on the one subcontinent, who have created many transnational communities which share a sense of origin in that region of the world» (Brown 2006: 4).

modelo que designa de «Black Atlantic», que exprime o sentimento de desterritorialização da cultura, para o desenvolvimento do qual a diáspora pode ser um território fértil (Gilroy, 1993). O processo de construção de diásporas é, portanto, um domínio semântico mais vasto e igualmente complexo, congregando sentimentos de ambiguidade entre espaço de origem e destino de estabelecimento (cf. Clifford 1994: 311).

A proposta conceptual de Vertovec aponta para três significados de diáspora no sentido de interpretar as dinâmicas de desenvolvimento do hinduísmo fora da Índia. Regressaremos a este tópico no capítulo seguinte. A diáspora como forma social é discutida por vários autores, que abordam este fenómeno através de interpretações que vão para além do modelo clássico de dispersão. São estes, entre outros, Shefer (1986, 1995), Safran (1991), Clifford (1994) e Cohen (1997).

Para este autor, existem tipos específicos de relações sociais que, consolidadas por redes geográficas e históricas particulares, permitem considerar as diásporas como: criadas a partir de deslocações – voluntárias ou forçadas – de um espaço de origem em direcção a vários países; mantendo conscientemente uma identidade colectiva, habitualmente suportada por um mito que liga os indivíduos aos seus espaço de origem; institucionalizando redes transnacionais e criando organizações comunitárias; mantendo uma variedade de ligações com o seu espaço original; desenvolvendo relações de solidariedade com os membros do mesmo grupo étnico estabelecidos noutros países e, finalmente, partilhando sentimentos de diferença que podem ser tão variados como a exclusão, a alienação ou a superioridade (Vertovec, 2000: 242-43).

Grande parte das reflexões sobre os grupos sul asiáticos em diáspora centra-se no carácter social da diáspora ou, para utilizar a expressão de Vertovec, na diáspora como forma social, particularmente no que respeita às relações sociais, de que são exemplares as obras de Clarke *et alii* 1990, Vertovec 1991 e Ballard 1994. Neste âmbito, Vertovec destaca um estilo de vida produzido pelas relações sociais anteriormente descritas e que inclui a capacidade de «viver em várias sociedades simultaneamente», recorrendo aqui à noção de simultaneidade introduzida por Basch *et alii* em 1994. Este sentimento é analisado por Roger Ballard que recorre à noção de «Desh Pardesh», com inspiração nos termos hindi, para exprimir o processo de construção, no novo espaço de destino, de um conjunto de significados influenciados pela herança linguística, cultural e religiosa do país de origem (Ballard, 1994: 29).

A intensificação das influências políticas sobre os grupos religiosos sul asiáticos reflecte-se, nomeadamente, no crescente fundamentalismo religioso de que é exemplo o ganho de terreno dos movimentos nacionalistas hindus através do seu apoio às grandes diásporas estabelecidas nos Estados Unidos ou no Reino Unido. Uma forte ligação às influências políticas dos estados de origem ou, pelo contrário uma crítica, por vezes exagerada, são vistas por Appadurai como uma consequência do que chama de processo de desterritorialização por que passam algumas diásporas, de que é exemplo a hindu, cujo processo de reprodução cultural fora da Índia se encontra profundamente associado à identificação religiosa e ao impacto das políticas fundamentalistas do país de origem (Appadurai, 2003: 35-36).

Os grupos nacionalistas hindus da diáspora são suportados pelas três grandes organizações nacionalistas da Índia: o Rashtryia Swayamsevak Sangh (RSS), o Vishwa Hindu Parishad (VHP) e o partido político de direita Bharatiya Janata Party (BJP). O RSS, fundado em 1920, surgiu como uma reacção ao colonialismo britânico e ao crescimento do partido do Congresso e propaga uma mensagem fundamentalista que promove a restauração da essência hindu – o *hindutva* – ameaçada pela presença britânica e pela religião muçulmana. Mais tarde, em 1964, o RSS fundou a associação cultural Vishwa Hindu Parishad (VHP) para promover o fervor religioso hindu e intimidar os muçulmanos e outros «outsiders» (cf. Almond *et alii*, 2003: 137), impulsionando o revivalismo hindu na Índia e na diáspora, com vista à propagação de uma versão moderna do hinduísmo como a religião nacional da Índia. Finalmente, o partido político BJP, cuja maioria dos líderes era proveniente do RSS na data da sua fundação em 1980, ascendeu ao poder em 1998 e assim se manteve até 2004 liderado por Atal Bihari Vajapayee, encontrando-se actualmente na oposição.

Existem outras organizações globais baseadas nos países ocidentais com o intuito de mobilizar a diáspora indiana – não se encontrando necessariamente associadas aos grupos acima mencionados mas sendo, na maioria dos casos, eminentemente nacionalistas – de que é o mais visível a Global Organization of People of Indian Origin (GOPIO), fundado em Nova Iorque em 1989. Por muitos países distribuem-se variadas organizações que directa ou indirectamente estão ligadas à Índia, promovendo a unidade em torno de uma herança cultural, social e religiosa comum, e permitindo a sua abertura à sociedade envolvente. Como afirma Lal:

Within each country with a substantial Indian population, there are hundreds of local and national organisations centred around religious affiliation, cultural background, language, regional origin in India or particular interests, such as music, art, dance or sport. These organisations may not be advocates for or on behalf of India, nor be directly political, but their social and cultural significance is profound. They share with non-Indians their cultural and religious heritage through music, dance and food, for example, which helps to break down the barriers of prejudice and misunderstanding. They also impart to children the fundamentals of their culture, though with varying degrees of success (Lal, 2006: 11).

As estratégias económicas funcionam como uma nova fonte de poder financeiro e de comércio internacional, fornecendo o impulso do sucesso na nova economia global que se manifesta, por exemplo, no empenho do governo indiano para atrair os recursos intelectuais e financeiros que se encontram na diáspora através de ofertas vantajosas, o que permite demonstrar como as relações entre a Índia e a sua diáspora podem resultar em vantagens económicas para ambos os lados desta relação. O volume de remessas de dinheiro para a Índia intensificou-se nos últimos anos, ocupando este país o topo da lista dos países com a mais elevada quantia de fluxo de capital introduzido a partir da diáspora, contribuindo para o desenvolvimento económico da Índia:

Estimates by the World Bank show an upward trend in remittances to India from the 1970's onwards. This increase has accelerated significantly in the 21st century. Accordingly, the proportion of remittances to the GNP (Gross National Product) has grown from a negligible 1.14 per cent to about 2 per cent in 2000 and close to 5 per cent in recent years. These estimates of the flow of remittances are based on formal channels of transfer; informal channels of transfer, such as hawala, are not taken into account. The true level of remittances would be much higher than the official estimates if undocumented financial flows were included (Rajan, 2006: 75).

Eis o que a Índia pós liberalização económica (iniciada em 1991) à criação de duas categorias que estimulavam, precisamente, uma política económica de remessas: PIO (People of Indian Origin) NRI (Non Resident Indians) e, em 2002, à criação de um ministério vocacionado para a diáspora indiana no mundo, o Ministry of Overseas Indian Affairs.

Em todos os campos, a diáspora caracteriza-se por uma dominante relação triádica entre os grupos dispersos e comunitariamente auto-identificados, os seus espaços de residência e os espaços de origem dos seus antepassados. No que respeita às diásporas

religiosas da Ásia do Sul, os laços políticos e económicos são essenciais para a consolidação desta relação triádica.

A diáspora como tipo de consciência é enfatizada numa vasta produção literária relativamente a estados de consciência e processos identitários. Neste contexto, James Clifford expõe as análises feitas a partir de tipos particulares de consciência gerados entre as comunidades transnacionais contemporâneas que se encontram associadas a uma dimensão dual e paradoxal, um sentimento em que a solidariedade comunitária no espaço de estabelecimento e o aprofundamento de laços com a origem contribuem, a par de processos de construção de afinidades com as arenas sociais e culturais locais, para a construção de consciências de diáspora (Clifford, 1994: 305).

A noção de dualidade que acompanha a consciência diaspórica é também explorada por Gilroy (1993) e Stuart Hall (2003 [1990]) no sentido em que a descentralização das relações dos indivíduos caracteriza a consciência destes, envolvidos num processo de vivências simultâneas entre a origem e o destino. A multi-localidade e a ideia de identidades maleáveis apresentada por Hall caracterizam o processo de contínua transformação das representações em diáspora: «Cultural identities come from somewhere, have histories. But, like everything which is historical, they undergo constant transformation. Far from being eternally fixed in some essentialized past, they are subject to the continuous “play” of history, culture and power» (1990: 236). No caso da diáspora hindu, a importância colocada na realização de peregrinações aos espaços religiosos da Índia contribui para a intensificação desta multi-localidade. A multiplicidade vivida pelos indivíduos é redefinida, de acordo com Basch *et alii* (1992), para se transformar num poder de adaptação facilitando, deste modo, o que Kearney aponta como o processo de ligação entre o local e o global (cf. Kearney, 1995).

Steven Vertovec destaca ainda a importância deste tipo de consciência na projecção destas comunidades no espaço público e a apropriação de noções reificadas de cultura e de comunidade na construção de discursos públicos sobre estas comunidades (cf. Baumann, 1996). Paralelamente, discursos de resistência circulam entre elas, conjugando as mesmas noções de cultura e comunidade mas juntando-se-lhes uma perspectiva de complexidade de laços, de sobreposições e multiplicidades identitárias que caracterizam os processos quotidianos destes grupos.

O sentido de auto-consciência desenvolvida por estes grupos associando, por exemplo, noções de pertença cultural e religiosa, caracterizaram os processos de construção da diáspora hindu, evidentes em muitas comunidades estabelecidas em

diferentes países. É neste sentido que Raymond Williams atribui aos processos de redefinição do hinduísmo, através da manipulação dos seus símbolos e da expansão das suas contextualizações culturais, a criação de uma identidade religiosa universal a qual acolhe a grande variedade dos membros da diáspora hindu (Williams, 1986: 54). Estes processos conduzem a uma transformação do hinduísmo em diáspora, tornando-o uma religião mais homogénea e globalizada, suportada por elementos políticos com origem na Índia.

Finalmente, o terceiro significado seleccionado por Vertovec é o de diáspora como forma de produção cultural. Será esta também a dimensão escolhida para orientar a minha discussão. O autor chama a atenção para o conceito de globalização como ponto de partida para a abordagem dos processos de produção e reprodução cultural em contexto de diáspora, que são particularmente caros aos antropólogos. Appadurai e Hannerz dotaram o conceito de globalização de componentes de mobilidade e transferência, de influências e negociações mútuas, envolvendo processos de negociação identitária, decorrentes de um fluxo mundial de objectos culturais, imagens e significados (Appadurai, 1996; Hannerz, 1996). A actividade transnacional, por exemplo, ilustra a lógica de um envolvimento de ida e volta de pessoas e bens (Basch *et alii*, 1994) que atravessam barreiras culturais e políticas, mantendo múltiplas relações conducentes ao envolvimento com a sociedade de origem e aquela em que se instalaram. Implicados social e politicamente em mais de um Estado-nação, os indivíduos encontram-se numa situação de ambiguidade, expressa por Elsa Chaney como «people with feet in two societies» (Chaney, 1979: 209, *in* Basch *et alii*, 1994: 7).

Os fenómenos associados a este tipo de dinâmicas que ocorrem nos espaços de diáspora foram analisados por antropólogos, particularmente direccionados para a observação das religiões sul asiáticas em contexto de diáspora, sujeitas a processos de reprodução, retraditionalização e complexificação (cf. Jayawardena, 1980, Burghart, 1987, Knott, 1986, Werbner, 1990, Vertovec, 1995, Ballard, 1994).

1.3. Diáspora e transnacionalidade

A complexidade inerente ao processo de produção e reprodução cultural dos grupos em diáspora reflecte-se na criação de novas formas culturais como produto da interacção criada pelos movimentos de populações através de diferentes estados,

permitindo a confluência entre o local e o global (cf. Kearney, 1995), apesar do desequilíbrio entre centros e periferias envolvidos nos processos de globalização.

A noção de transnacionalidade foi cunhada por Basch, Glick Schiller e Szanton Blanc em 1994 para descrever os processos pelos quais os imigrantes forjam e sustentam relações sociais múltiplas que unem as suas sociedades de origem e os espaços de estabelecimento (Basch *et alii*, 1994: 7). A noção de transnacionalidade reforça a multiplicidade dimensional das dinâmicas – «multistranded social relations» – originadas pela reconstrução global do capitalismo que se desenvolvem em espaços geradores de identidades e representações culturais flexíveis (Basch *et alii*, 1995: 684).

Tololyan considerou as diásporas emblemas da transnacionalidade. Segundo o autor, estas permitem desafiar a tranquilidade doméstica das elites nacionais e o seu poder hegemónico, num contexto em que as diferenças se pretendem assimiladas, destruídas ou relegadas para enclaves demarcados por fronteiras através das quais a nação reafirma uma homogeneidade que reforça as diferenças entre si própria e o que se encontra fora das suas fronteiras (Tololyan, 2007: 25)²⁴.

A experiência de diáspora apontada por Stuart Hall em “Cultural Identity and Diaspora” permite definir as identidades diaspóricas como: «constantly producing and reproducing themselves anew, through transformation and difference» (Hall, 2003: 244). Appadurai sugere que a reprodução cultural se encontra associado a influências políticas e traumas de desterritorialização que condicionam o processo de negociação identitária dos indivíduos, funcionando, em alguns contextos, esta politização como combustível emocional que conduz a expressões políticas por vezes violentas (Appadurai, 1996: 42).

O progressivo envolvimento transnacional dos membros das diásporas e o aumento do impacto destes fenómenos na transformação da identidade diaspórica encontram-se intimamente relacionados com a globalização das comunicações e dos *media*. Imaginação, nostalgia, discurso cultural e diferença circulam através de fluxos transnacionais complexos (Appadurai, 1990) e são muitas vezes preparados para o consumo transnacional com o forte apoio das tecnologias globais, com destaque para o que Gayatri Spivak chama de «microelectronic transnationalism» (Spivak, 1989: 276). O impacto dos *media* na diáspora sul asiática conduziu à criação de redes específicas entre a Índia e os indivíduos em diáspora, originando consciências quer conservadoras,

²⁴ O artigo referido foi originalmente publicado em 1991 na revista *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 1 (1).

através da circulação de conceitos tradicionais sul asiáticos, quer cosmopolitas, particularmente entre os mais jovens (cf. Gillespie, 1995).

Vertovec junta ainda a este conjunto teórico a abordagem de Rai (1995) sobre a construção de uma identidade hindu em diáspora através dos grupos de discussão *online* e boletins electrónicos que revelam o forte impacto da *internet* na construção do hinduísmo em diáspora e a contribuição da chamada globalização para a sua dispersão: «... a casual surf of the Internet reveals myriad homepages and hypertext links to sites dedicated to the world-wide maintenance and propagation of Hinduism» (Vertovec, 2000: 156).

Articulada com questões de globalização, a preocupação antropológica sobre a diáspora direccionou-se para uma perspectiva anti-essencialista e construtivista, que se dirige no sentido da produção e reprodução de identidades, caracterizadas como sincréticas, crioulizadas ou híbridas (cf. Baumann e Sunier 1995, Hannerz 1995, Hall, 2003 [1990]), sendo a diáspora contemporânea observada através de uma lógica de heterogeneidade e diversidade que permite compreender a produção de fenómenos culturais híbridos ou «novas etnicidades», visíveis, por exemplo, entre os membros mais jovens das comunidades em diáspora que desenvolvem processos de selecção identitária entre mais do que uma herança cultural (cf. Ballard, 1994).

A relação triádica entre grupos colectivos de indivíduos em diáspora, os seus contextos de estabelecimento e os seus espaços de origem, é uma das principais características das diásporas que integram, como vimos, a sociedade contemporânea, globalizada e transnacional, e implica uma relação de lealdade para com o território de origem, real ou imaginado. As seguintes características, delineadas por Robin Cohen, estão presentes na definição das diferentes diásporas: a dispersão a partir de uma origem de forma forçada ou voluntária; a existência de uma memória colectiva e de um mito de origem, juntamente com a idealização desse espaço original; o movimento (acrescentaria: ou desejo) de retorno, uma forte consciência cultural de grupo mantida ao longo do tempo; uma relação (na minha perspectiva, nem sempre) problemática com a sociedade em que se estabelecem; a solidariedade para com os outros grupos congéneres espalhados por diferentes países; e a perspectiva de uma vida distinta no seio de uma sociedade tolerante.

No contexto da discussão sobre a complexidade que acompanha as tentativas de definição do conceito de diáspora, gostaria ainda de me apoiar em Judith Brown que,

numa reflexão recente sobre a diáspora sul asiática, propõe a seguinte noção de diáspora como ponto de partida para a sua análise:

Not surprisingly, there has been much scholarly literature on how the word diaspora should or should not be used. For the purposes of this book I shall use it to denote groups of people with a common ethnicity who have left their original homeland for prolonged periods of time and often permanently; who retain a particular sense of cultural identity and often close kinship with other scattered members of their group, thus acknowledging their shared physical and cultural origins; and who maintain links with that homeland and a sense of its role in their present identity. This avoids any essential notion of compulsion and victimization (though compulsion may have been present in some cases), recognizes the many reasons and contexts for migration, and emphasizes the transnational nature of diasporic groups» (Brown 2006: 4).

De regresso à proposta de Steven Vertovec, que consiste em distinguir os três principais significados da diáspora, gostaria de centrar a presente análise na ideia de diáspora como forma de produção cultural. Este será o ponto de partida desta dissertação e terá em conta diversos aspectos como a religião, a prática ritual, a casta (no sentido social e cultural), as relações familiares e de parentesco e o género. A diáspora como forma de produção cultural permitirá centrar a problemática da diáspora hindu em Portugal e, em concreto, entre a comunidade residente em Santo António dos Cavaleiros e articular o conceito de diáspora com os outros dois conceitos centrais desta dissertação: género e religião. Eleger a capacidade de produção cultural da diáspora não implica excluir as duas outras dimensões apresentadas por Vertovec. Tanto a consciência diaspórica como a forma social da diáspora são dimensões essenciais para a análise deste fenómeno.

A consolidação da consciência de diáspora é, segundo Cohen, composta por elementos fundamentais, entre os quais destaca a religião, sem que, no entanto, seja possível falar da existência de diásporas religiosas. Esta posição prende-se particularmente com o facto de, para o autor, as religiões concentrarem em si vários enquadramentos culturais e, ao mesmo tempo, de as religiões mundiais não possuírem um mito e a idealização de uma origem, apesar de reconhecer, à partida, a excepcionalidade do caso das religiões judaica e sikh (Cohen, 1997: 189).

No entanto, Vertovec acrescenta o hinduísmo às duas religiões consideradas excepcionais neste contexto. Ao contrário do cristianismo ou do islamismo, a religião hindu assume uma forte ligação ao território nacional, no sentido em que praticamente

todos os hindus são indianos. O sentimento de ligação à Índia, sob a forma de reverência espiritual, pela grande sacralidade atribuída aos locais religiosos e à própria geografia, é suficiente para comprovar o peso da herança civilizacional da Índia na consolidação desta diáspora. É suficiente também para conduzir à possibilidade de se falar da existência de uma diáspora hindu (Vertovec, 2000: 4).

1.4. Articulando diáspora, religião e género

A perspectiva etnográfica sobre os processos de diáspora permite aprofundar a compreensão das categorias que integram estes fenómenos. Nina Glick Shiller destaca, relativamente à perspectiva transnacional do estudo das migrações, em conjunto com Basch e Blanc-Szanton, a utilidade da etnografia no estudo dos fenómenos transnacionais (2007, [1992])²⁵. Com base na observação etnográfica, de resto essencial à prática da antropologia, a análise que proponho da comunidade hindu residente em Santo António dos Cavaleiros, irá direccionar-se, como afirmei, para o domínio que Vertovec denominou de diáspora como forma de reprodução cultural. Como tal, enunciarei, de seguida as categorias centrais do presente estudo.

São duas as categorias centrais desta dissertação: género e religião. Informação mais detalhada será fornecida no capítulo seguinte, apresentando de momento resumidamente as categorias que integram o meu estudo, tentando hierarquizar a sua centralidade na presente dissertação.

A observação de uma diáspora, ou de um conjunto de indivíduos que se encontra comunitariamente organizado de forma diaspórica, implica um olhar abrangente do grupo como um todo e não o isolamento das categorias centrais da análise. Neste sentido, é necessário dar especial atenção também a outros elementos, intimamente ligados ao processo de reprodução cultural: casta, mobilidade social, família, e língua.

Não basta, no entanto, observar a comunidade como um todo. É necessário apreender a sua articulação com o espaço social envolvente, ou seja, ultrapassar as barreiras da sua auto-identificação. Essencial também é ultrapassar ainda as barreiras nacionais, com todas as dimensões que com estas se associam, transpondo para a análise a noção de multi-localidade que caracteriza a diáspora. Demonstrei anteriormente a vantagem de realizar um trabalho de campo itinerante no contexto dos estudos de

²⁵ O artigo foi anteriormente publicado em 2003 em: Foner, Nancy (org.). *American Arrivals: Anthropology Engages the New Immigration*, Sante Fe, NM: School of American Research Press, pp. 99-128.

imigração, diáspora ou transnacionalidade, ou seja, de acompanhar fisicamente os indivíduos nos seus processos de transposição cultural e territorial (cf. Lourenço, 2005).

Assim, para além de ultrapassar as barreiras sociais e culturais do grupo no contexto do seu enquadramento na sociedade envolvente, o investigador deverá também ter presente a necessidade de atribuir às fronteiras nacionais um carácter flexível e crescentemente penetrável, quer física, quer culturalmente.

As dimensões de diáspora como forma social e como tipo de consciência encontram-se associadas ao relacionamento do grupo com a sociedade de acolhimento, a nível local e pessoal e, a um nível mais abrangente, às referências culturais do país de estabelecimento. Neste contexto, podemos incluir, por um lado, as relações sociais entre os indivíduos dentro e fora do seu grupo, a simultaneidade que caracteriza a sua vida quotidiana, as orientações políticas e as estratégias económicas (cf. Levitt e Glick Shiller, 2007), e, por outro, a consciência e memória diaspóricas, os conceitos de identidade, comunidade ou etnicidade e a sua utilização na construção de discursos públicos.

A religião é, como vimos, um dos elementos centrais na definição desta diáspora, e também da comunidade sobre a qual recai este estudo. A razão por detrás da escolha da categoria religiosa para designar quer a diáspora, quer a comunidade é, na prática, a mesma: distinguir este grupo dos outros que, apesar de provenientes do mesmo país de origem, professam religiões distintas: muçulmanos, sikhs ou cristãos.

O elemento religioso é a primeira característica que destaco, pelo impacto mais visível na sua organização social e nas formas de expressão cultural desta comunidade. Cohen, apesar de não reconhecer a possibilidade da existência de diásporas religiosas – ao contrário de Vertovec, como vimos – afirma que: «religions can provide additional cement to bind a diasporic consciousness» (Cohen, 1997: 189). Outros autores referem a pertinência da categoria religiosa na consolidação da estrutura das diásporas, como é o caso de Clarke *et alii* que incluem a religião na sua análise das diásporas sul asiáticas:

Religion: proportion of faiths (Hindu, Muslim, Sikh, Jain Christian); presence or activities of sects or movements within these traditions (such as Swaminarayanis or Sai Baba devotees among Hindus, Suni or Ismaili Muslims, and moderate or pro-khalistan Sikhs); extent of organization; existence of centres of worship; prevalence of priesthood abroad (Clake *et alli*, 1990: 6).

Roger Ballard considera a religião um elemento essencial na consolidação de *Desh Pardesh*, expressão que utiliza para descrever o processo de construção da realidade social, cultural e espacial das diásporas sul asiáticas em Londres. Martin Baumann refere a construção de *Little Indias* levada a cabo por esta população, no contexto das quais a religião – o hinduísmo – não só se mantém, como é transformado através de reinterpretações e reificações desta religião (cf. Baumann, 1998). Deixarei para o próximo capítulo a discussão do fenómeno religioso entre as diásporas hindus.

Sendo também uma das categorias centrais desta discussão, as questões de género serão igualmente analisadas capítulo 2, com a profundidade que o conceito merece. Farei, de momento, apenas breves considerações. A diáspora permitiu a alteração dos papéis de género, no âmbito das quais gostaria de destacar a capacidade e responsabilidade progressivamente atribuída às mulheres na reprodução cultural das suas comunidades. Entre a diáspora hindu têm sido observadas transformações claras nos estatutos femininos a nível da organização formal e do domínio público (cf. Rayaprol, 1997), das artes, da mobilização política e também no campo religioso. Mas, antes de analisar as possíveis articulações entre as diferentes categorias, é necessário ter em conta que o movimento de deslocação da diáspora influenciou, à partida, a reconfiguração dos papéis de género.

O restabelecimento num novo espaço social e cultural, com diferentes perspectivas sobre o papel da mulher, juntamente com o progressivo impacto dos meios de comunicação, poderá condicionar o modo como estas se movimentam no interior do seu grupo, mesmo que o façam de forma aparentemente discreta. Contudo, a deslocação pode também originar a associação de rótulos femininos e masculinos dada a necessidade de preservar estatutos de género (cf. Glick Shiller, 2007) e como meio de assegurar a lógica das instituições familiares. A inexistência – ou escassa presença – de mulheres nas comunidades estabelecidas na Trindade originou quebras da vida familiar e das normas sociais do grupo. Quando este desequilíbrio diminuiu, através do estabelecimento das mulheres, os processos de reconstituição da vida familiar funcionaram como uma fonte de coesão social (cf. Cohen, 1997). A liberdade e o controlo sobre as vidas das poucas mulheres que se encontravam anteriormente em minoria na Trindade desapareceram através de esforços masculinos para restabelecer o sistema familiar patriarcal.

A complexidade interna das diásporas hindus, bem como as suas particularidades, originarão, decerto, diferentes caminhos através dos quais as mulheres

vão experimentando novos estatutos, mesmo quando condicionados por lógicas conservadoras e patriarcais. Na Índia e em diáspora as mulheres assumem tarefas religiosas anteriormente dominadas por homens, modificando os papéis de género tradicionais, embora no interior de uma estrutura social patriarcal. A aquisição destas novas tarefas funciona, no entanto, como um impulso à libertação do domínio masculino e à maior abertura para a sociabilização. Falar de mulheres hindus em diáspora, implica portanto, analisar a sua articulação com a esfera religiosa, que conjuga simultaneamente imagens de autonomia e de conservadorismo feminino, influenciadas por práticas e ideologias nacionalistas que, insidiosamente, são integradas na actividade quotidiana destas mulheres.

1.5. Produção e reprodução cultural em diáspora

Destacarei ainda três elementos, essenciais na abordagem da produção e reprodução cultural em diáspora. O primeiro é o contexto social. Como sabemos, as diásporas hindus são fortemente diversificadas do ponto de vista social. De facto, no caso hindu, a variedade de castas é uma característica dominante, apesar do desaparecimento da maioria das ocupações profissionais tradicionais e independentemente das movimentações que ocorrem no interior da hierarquia social. A casta é uma temática recorrente das análises das diásporas hindus espalhadas pelo mundo (cf. Martin Baumann, 1998; Gerd Baumann 1996; Ballard 1994). Clarke *et alii* incluem-na também na sua estrutura de análise dos fenómenos diaspóricos, relativamente à sua influência sobre as especializações profissionais e os desempenhos rituais, bem como ao seu impacto na hierarquia social e às orientações religiosas e políticas.

A diáspora produz também os seus efeitos sobre a casta que é a base da organização social no contexto hindu, bem como a forma de pertença colectiva dos seus membros (cf. Ballard, 1994). Os especialistas profissionais tendem a desaparecer, apesar da manutenção da hierarquia com base nas castas, sobretudo nas castas de serviços, dada a mobilidade social propiciada pela diáspora e decorrentes oportunidades de ascensão social e de transformação estatutária.

Em segundo lugar, destaco a família. A família é, como vimos, um dos elementos essenciais para o equilíbrio e coesão social e comunitária da diáspora. A par com a casta, a consolidação dos laços familiares atribui às comunidades a base identitária a

partir da qual irão construir as suas referências culturais. Ao longo do processo de estabelecimento das diferentes comunidades sul asiáticas no Reino Unido, a reunificação marcou de duas formas o futuro destes grupos diaspóricos. Por um lado, conferiu-lhes um carácter único e diferenciado e, por outro, transformou a perspectiva de futuro: o desejo de retorno foi sendo progressivamente substituído pela vontade de estabelecimento, o que comprova o peso dos laços de família e de parentesco na consolidação do grupo (cf. Baumann, 1984).

Estas redes estendem-se até aos países de origem e aos locais onde estão estabelecidas outras comunidades que os laços de aliança, consanguinidade e solidariedade unificaram. A criação de cadeias de famílias e de amizades consolidam e condicionam os padrões de estabelecimento dos indivíduos, suportados por redes de reciprocidade de parentesco, originando esta migração em cadeia «ethnic colonies», muito semelhantes às estruturas sociais que possuíam no subcontinente indiano (Ballard, 1994: 11).

O terceiro elemento que destaco é a língua. No caso das comunidades gujaratis – como é o caso em análise – a conservação da língua é uma preocupação, expressa na organização de aulas entre os mais jovens (cf. Bowen, 1996 e Baumann, 1998) no sentido de, através dela, assegurar a reprodução cultural do grupo. Clarke *et alii* incluíram também esta categoria na estrutura da sua análise, referindo a importância de observar até que ponto as línguas originais são utilizadas no novo espaço de estabelecimento e em que situações, existem processos de crioulização ou se, em contrapartida, os indivíduos adoptaram outras línguas francas (Clarke *et alii*, 1990: 6).

A pertença linguística, elemento relevante na definição identitária do grupo em estudo, encontra-se associada ao estado indiano do Gujarate, funcionando o gujarati, a língua falada pelos mais velhos e transmitida aos mais jovens, como um factor fundamental de identificação. Em comum, hindus e muçulmanos, para além de percursos históricos e profissionais, têm também a mesma língua, contrariamente aos cristãos e sikhs, comunicando em português com os primeiros (na maior parte, originários de Goa) e em hindi com os segundos (provenientes do Punjab e que constituem, como referi, uma presença recente na sociedade portuguesa).

As questões associadas à língua são particularmente interessantes na análise das gerações mais jovens, desde a sua aprendizagem ou não, às circunstâncias e à utilização que fazem dela. Ballard introduz as noções de «code swiching» e de «cultural navigation» (Ballard, 1994: 31) para descrever a situação de ambiguidade e

flexibilidade em que se encontram os membros mais jovens destas comunidades, bem como a capacidade de trocarem de referentes culturais de acordo com situações distintas. Neste contexto, os indivíduos navegam entre códigos linguísticos que recebem dos dois lados da relação entre o país de origem e aquele em que vivem.

Um último conjunto de categorias que Vertovec destaca na sua análise sobre a diáspora hindu não deverá também ser negligenciado. No estabelecimento de contactos – com variados graus – com a sociedade em que se estabelecem, os hindus desenvolvem redes sociais e de solidariedade que tendem geralmente a fechar-se. Variantes são encontradas no que respeita a interacção com a sociedade envolvente, condicionadas por diversos factores como o género ou a idade. Mas o grau de desenvolvimento destas redes condiciona também a interacção com outros grupos que partilham o mesmo quotidiano. As actividades diárias destes indivíduos caracterizam-se por sentimentos de simultaneidade (cf. Levitt e Glick Shiller, 2007), que influenciam também as suas orientações políticas, divididas entre lealdades a estados diferentes (cf. Vertovec, 2000) e o apoio ideológico de movimentos nacionalistas no país de origem (cf. Tololyan, 2007).

As actividades económicas são asseguradas por bases familiares e de parentesco e fortalecidas por redes de confiança mútua de populações globais (cf. Cohen, 1997). Mas o novo contexto de estabelecimento condiciona também o grau de desenvolvimento económico, bem como a extensão dos investimentos e a interacção ou não com as outras comunidades que integram a sociedade envolvente (Clarke *et alii*, 1990).

Face à necessidade de construir um discurso público – quer na defesa de direitos, quer na procura de visibilidade social – estes grupos auto-identificam-se, recorrendo a noções de identidade ou de comunidade, como diásporas (cf. Baumann, 1996). A noção de comunidade é geralmente associada à ideia de um conjunto de indivíduos que partilham os mesmos interesses, independentemente das relações sociais, as estratificações estatutárias e as divisões populacionais internas. Noções reificadas de cultura compõem este tipo de discurso. Por detrás desta construção existe uma consciência de diáspora para a qual contribui um conjunto de memórias, muitas vezes, fracturadas (cf. Gilroy, 1993).

A globalização permite transcender territórios, distâncias e fronteiras, obrigando necessariamente a questionar noções como cidadania e nacionalidade. Este processo, que assume grande expressão nos dias de hoje, é acompanhado também pela mobilidade

de capital e pela expansão dos mercados, desnacionalizando economias e territórios nacionais (Sahoo e Maharaj, 2007: 1).

A introdução de novas culturas e os movimentos massivos de capital que cruzam fronteiras a nível global obrigam à necessidade de interrogar a ideia de homogeneidade nacional, desafiado pelo crescente impacto das diásporas nas sociedades contemporâneas e substituir esta visão por uma visão do mundo como um espaço continuamente transformado por diversas forças e intersecções, um espaço heterogéneo que acolhe a reprodução, apropriação e consumo de identidades e afectos negociados. Para Tololyan, o editor da revista *Diasporas*, é neste contexto de negociação que se desenvolvem as diásporas, geradoras de sentimentos de ambiguidade, situando os indivíduos entre o local em que vivem o lugar que recordam e desejam, envolvidos numa multiplicidade de relações entre este espaço e a sua origem e pelas relações oscilantes e laterais com outras comunidades localizadas em diferentes países (Tololyan 2007: 26)²⁶.

A globalização retirou poder ao discurso sobre o estado-nação e são as diásporas o maior desafio à sua hegemonia, comprovando que a lealdade para com uma entidade política ou geográfica pode ser múltipla, envolvendo mais do que uma única entidade e a capacidade de: «living here and remembering / desiring another place» (Clifford, 1994: 311) e de partilhar identidades sobrepostas (Kearney, 1995: 558).

Robin Cohen afirma que a desterritorialização da identidade nacional desafia o significado de estado-nação e a lealdade exclusiva que lhe estava associada, progressivamente substituída por múltiplas cidadanias, o que comprova a capacidade que os estados têm para gerir a diversidade e permitir a livre expressão, garantindo o grau de coesão social suficiente para assegurar a legitimidade ao estado e às suas instituições (Cohen, 1997: 32). Segundo este autor:

What nationalists wanted was a territorializing of each social identity. What they have got instead (only do not admit it) is a chain of cosmopolitan cities and an increasing proliferation of diasporic, subnational and ethnic identities that cannot easily be contained in the nation-state system (Cohen, 1997: 196).

O cosmopolitismo é central na experiência contemporânea da vida urbana no plano da globalização ou, se quisermos, da cidade global. Esta cidade global evoca a

²⁶ Devemos ter em conta que esta negociação, contudo, nem sempre abrange as segundas e terceiras gerações.

porosidade das fronteiras, a fluidez de capital, pessoas e bens e a situação de cada um destes pontos num abrangente circuito de influência (cf. Shukla, 2005). O cosmopolitismo representa, segundo Vertovec, a capacidade de viver em diferentes contextos e reconhece a coexistência de múltiplas identidades dos indivíduos. O fenómeno da criação de um novo cosmopolitismo, originado pelo fenómeno da diáspora é visto por Steven Vertovec como o futuro condicionador de novas conceptualizações de hinduísmo e de identidade hindu (Vertovec, 2000: 164).

Capítulo 2

*Género e religião em diáspora*²⁷

The Garba

The nine sacred nights of Navratri we dance the Garba. Light glances off the smooth wood floor of the gym festooned with mango leaves flown in from Florida. The drummers have begun, and the old women, singing of Krishna and milkmaids. Their high keening is an electric net pulling us in, girls who have never seen

the old land. This October night we have shed our jeans for long red skirts, pulled back permed hair in plaits, stripped off nail polish and mascara, and pressed henna onto hands, kohl under the eyes. Our hips move like water to the drums. Thin as hibiscus petals, our skirts swirl up as we swing and turn. We ignore the men

creaseless in bonewhite kurtas. In the bleachers, they smile behind their hands. Whisper. Our anklets shine in the black light from their eyes. Soon they will join us in the Dandia dance. The curve and incline, the slow arc of the painted sticks meeting red on black above our upraised arms. But for now

women dance alone, a string of red anemones flung forward and back by an unseen tide. The old ones sing of the ten-armed goddess. The drums pound faster in our belly. Our feet glide on smooth wood, our arms are darts of light. Hair, silver-braided, lashes the air like lightning. The whirling is a red wind around our thighs. Dance sweet burns sweet on our lips. We clap hot palms like thunder. And

The mango branches grow into trees. Under the flashing feet, the floor is packed black soil. Damp faces gleam and flicker in torchlight. The smell of harvest hay is thick and narcotic in our throats. We spin and spin back to the villages of our mothers' mothers. We leave behind

the men, a white blur, like moonlight on empty bajra fields seen from a speeding train.

(Chitra Banerjee Divakaruni, 1993, in *Our Feet Walk the Ski*)

²⁷ Dada a complexidade e dimensão de cada um dos temas abordados, não pretendo ser exaustiva mas, antes, sintetizar os aspectos principais tendo em conta, sobretudo, a investigação etnográfica.

Inserido numa antologia denominada *Our Feet Walk the Sky*, editada pelo Women of South Asian Descent Collective, o texto citado obriga a uma breve reflexão sobre a descrição da noite do festival de Navratri²⁸, em que se exaltam os sons e as cores, o ambiente de euforia religiosa e a expressão da sociabilização entre mulheres e homens, novos e velhos. Mas, sobretudo, exalta-se o poder das mulheres, o momento em que dançam sozinhas e em que o seu movimento rodopiante cativa os homens, desperta as divindades e invoca a «old land», exprimindo o potencial de fertilidade feminina – representado nas mangas que amadurecem nas árvores e no aroma das colheitas – o poder dos deuses, igualmente regenerador, a evocação das aventuras amorosas de Krishna ou a batalha da grande deusa guerreira.

A essência do feminino é associada ao poder fértil e reprodutor da natureza. Mas as referências ao feminino vão, contudo, para além da capacidade reprodutora e geradora de vida das mulheres. Estas realçam o erotismo da dança e a tensão que ela origina entre homens e mulheres que partilham o mesmo espaço e ambiente, recriam uma origem distante através das jovens que substituem os *jeans* pela saia tradicional. Distante, porque representada não só pelos seus próprios corpos mas principalmente pelos das mães das suas mães, das mulheres mais velhas que entoam os cânticos em honra de Krishna, aquelas que iniciam o rodopio inebriante que conduz, novas e velhas, às aldeias imaginadas da Índia. Os homens são temporariamente afastados deste universo de comunidade feminina, referidos expressivamente como «blur» (mancha, sombra), que sugere a recriação de identidades de género em diáspora.

2.1. Construção identitária e literatura feminina

A produção literária de mulheres sul asiáticas sobre as suas experiências, os seus percursos e heranças culturais individuais e colectivas, incide frequentemente sobre os tópicos da identidade de género em diáspora, dos processos de negociação e de reconstrução identitária por que passam estas mulheres e sobre os seus esforços pela mudança de estatuto no interior das suas comunidades e na sociedade em que vivem²⁹.

²⁸ O Navratri é um festival em honra das várias manifestações da Grande Deusa – Mahadevi –, celebrado na altura das colheitas e que se prolonga por nove noites de danças tradicionais. Ocorre duas vezes no ano, nos meses de Chaitra e Aso (que correspondem aos meses de Março/Abril e Setembro/Outubro e marcam o início da Primavera e do Outono).

²⁹ Estas temáticas encontram-se presentes na crescente produção literária feminina, como é o caso das escritoras Arundhati Roy e Kiran Desai, vencedoras do *Booker Prize*, a primeira em 1997 e a segunda em 2006.

Para além da ficção, destacam-se as colectâneas de textos produzidos por mulheres sul asiáticas e suas descendentes³⁰, que juntam geralmente escritoras populares e outras, provenientes de diversos campos disciplinares, as quais reflectem sobre temas que querem ver discutidos e que envolvem as suas experiências de diáspora³¹.

São histórias de vida de mulheres que atravessam barreiras nacionais (Dasgupta, 1998: 1) ou narrativas que, através da centralidade da categoria de género, apresentam diferentes dimensões de histórias pessoais e nacionais (Jain, 2002: xviii). Estas experiências, comuns a um conjunto de mulheres sul asiáticas, direccionam-se, apesar da diversidade implícita nesta categoria, para as suas similitudes, ou seja, para as características comuns do processo de deslocação.

A temática da identidade é enfatizada nas várias antologias, centradas nas formas através das quais as mulheres criam novos meios de representação (Hussain, 2005: 4). No caso britânico, o género encontra-se no centro do processo de consolidação identitária das mulheres de origem sul asiática, explorando temas como a imigração, família, comunidade, conflitos de gerações, sexualidade, violência, discriminação ou activismo. Neste sentido, as identidades são negociadas e reconstruídas no âmbito da sociedade em geral e das comunidades em que estas mulheres se inscrevem. Articulado com este processo, um movimento de mudança – exemplificado pelas suas próprias vidas – representa a emergência de uma nova mulher, com as consequências emocionais e psicológicas que essa mudança poderá implicar (Hussain, 2005: 16). A mudança é, efectivamente, o alvo principal desta actividade literária, sendo a escrita utilizada como uma ferramenta de expressão política, social e cultural.

Ao analisar a ideologia na literatura feminina de diáspora, Harish Narang inicia o seu artigo com um excerto de uma música popular hindí dos anos 60, que relata a situação de uma mulher cujo marido partiu para Rangoon, deixando-a para trás (Narang,

³⁰ Vide, por exemplo *Our Feet Walk the Sky* (1993), editado pelo Women of the South Asian Descent Collective ou *Making Waves. An Anthology of Writings by and About Asian American Women* (1989), editado pelo Asian Women United of California (1989) ou ainda *A Patchwork Shawl. Chronicles of South Asian in America* (1998). No contexto da análise e interpretação das narrativas produzidas em torno destas temáticas, que envolvem as categorias de género e de diáspora, é possível destacar no contexto britânico *Writing Diaspora. South Asian Women, Culture and Ethnicity* (Hussein, 2005) ou, num âmbito mais abrangente, *Gender and Narrative* (2002).

³¹ Jasbir Jain, organizador de *Gender and Narrative* (2002), que explora este tipo de produção literária, enfatiza a centralidade da categoria de género, no sentido em que homens e mulheres têm diferentes tipos de experiências que tornam a narrativa também uma forma de negociação: «Social locations, roles, inherited strengths (and constraints) were different. Even the manner in which history constructed them or cultures negotiated through them was different. Narration was, at one level, one more such negotiation» (xi).

2002: 1)³². Segundo este autor, a transformação da situação das mulheres na diáspora reflecte-se na sua capacidade de agir de modo mais autónomo:

[...] diaspora women have travelled a long way from the time of sitting at home and waiting for their *piya* to write or telephone from Rangoon that is to spin the yarns for them abroad. The diaspora women have themselves become *piya* now – actors and doers – and they make their own yarns and write their own stories (Narang, 2002: 14).³³

A conquista de autonomia impulsiona a reconstrução das identidades femininas no interior das próprias comunidades – frequentemente controladoras das suas mulheres – no sentido de alcançar a libertação face à repressão das identidades sexuais. As referências identitárias destas comunidades, reforçadas pelos seus líderes e por movimentos religiosos e políticos, são orientadas para uma imagem que conserva a o padrão dominante da heterossexualidade e nega a homossexualidade, vista como sinal da corrupção da sociedade ocidental. Neste sentido, o restabelecimento das tradições culturais visa a circunscrição e manipulação da sexualidade das mulheres e, conseqüentemente, o seu controlo (Dasgupta, 1998: 14). As rupturas face às normas da família heterossexual ameaçam a essência de ser indiano – *indianness* – e, conseqüentemente, a produção de famílias tradicionais, o destino das mulheres, o casamento e a reprodução biológica do grupo (Mukhi, 1998: 196).

Para a noção de *indianness* contribui uma construção conservadora da mulher ideal indiana que, por sua vez, influencia o processo de recriação comunitária em diáspora. Mukhi analisa a parada americana da celebração da independência da Índia para ilustrar o que considera: «an example of a vernacular nationalism as expressed by indians in the diaspora [...] in which local talents and invited celebrities perform their version of “indian culture”» (Mukhi, 1998: 187).

A expressão pública da identidade nacional da Índia permite compreender os esforços realizados pelas comunidades em diáspora para definir a sua pertença nacional,

³² O refrão da canção intitulada “Piya Gaye Rangoon” diz o seguinte: «o meu amado partiu para Rangoon e telefonou-me de lá» (tradução minha a partir do inglês).

³³ Considerando-se as heroínas da diáspora, algumas mulheres inspiram-se nas suas antepassadas, as primeiras mulheres a sobreviverem às condições de vida do estabelecimento fora da Índia. É a elas que vão buscar a memória de lutas de resistência mas também da defesa da identidade nacional, durante o processo de independência da Índia, mesmo que à distância. Este activismo inspira-se no terceiro ideal de feminilidade, o da mulher guerreira mítica, *virangana*: «The *virangana* is a well-respected and revered role that crosses religious boundaries. The role is represented by the numerous women who led us in the struggle for justice» (Dasgupta, 1998: 12).

através de eventos como programas culturais e paradas – ao estilo americano – cujos elementos centrais são a música e a dança, desempenhadas pelos corpos femininos, cuja sexualidade é alvo da fabricação do que Dasgupta designa por «cultural selfhood», e pela qual passa a uma recriação da identidade cultural e nacional de diáspora através da imagem da mulher (Dasgupta, 1998: 14).

A imagem feminina deverá opor-se aos valores considerados corrompidos da feminilidade ocidental. Ao mesmo tempo, as comunidades em diáspora pretendem ir ao encontro das expectativas ocidentais, recorrendo a um conjunto de imagens reificadas de espiritualidade e orientalismo. A criação desta identidade, construída com recurso a noções ocidentais sobre a Índia e sobre religião, é incentivada por partidos e movimentos religiosos e políticos. Este fenómeno pode omitir as múltiplas formas de ser indiano e, por conseguinte, os vários modos de negociação (Dasgupta, 1998: 202).

A presença das comunidades sul asiáticas na sociedade ocidental tende a produzir um olhar essencializado das suas mulheres, através da criação de imagens reificadas mas pode, também, originar o surgimento de uma nova mulher. Se os líderes comunitários pretendem passar uma imagem de perfeição dos seus grupos com base nos seus valores morais e princípios religiosos – que opõem à sociedade envolvente – as escritoras sul asiáticas ambicionam desmistificar a sua própria imagem aos olhos desta mesma sociedade. Para tal, propõem-se desconstruir o estereótipo que as remete para um estado de passividade e sujeição face às regras patriarcais, de ignorância política, de assexualidade e de fidelidade às normas tradicionais. O esforço de libertação destas normas é passado para a expressão pública, através da literatura, numa prova da capacidade de autonomia, para se apresentarem a uma sociedade ignorante relativamente às suas identidades de género.

A referida literatura fornece material sociológico e antropológico importante para a análise das dinâmicas das identidades de género, evidenciando as perspectivas femininas sobre as diferentes esferas que constituem a diáspora e que são imprescindíveis para a compreensão abrangente deste fenómeno. A desconstrução e questionamento das concepções de género deverão persistir, à medida que decorre o processo de resistência e da luta por individualidade e autonomia, como escrevem as autoras de *Patchwork Shawl*:

The questions persists, “Who are we?” With each answer more questions arise. At best, we can answer it only temporarily and re-ask the

question periodically. It is our work in progress. We are daughters, mothers, lovers, sisters, granddaughters, academics, friends, workers, and, above all else, individuals. We are also chroniclers. And this book is an attempt to record, as well as bring meaning, resistance and invisibility, “othering,” and silence, resistance to being defined by others and being corralled into an artificial “culture” that renounces our diversity of experience and being. A Patchwork Shawl is our assertion: We are, we are! (Dasgupta, 1998: 15)

A edição de colectâneas de textos no feminino, centradas em preocupações que emanam da vida das mulheres e da sua posição nas esferas familiar, social e cultural, produzidas no ocidente ou nos países de origem, assume actualmente uma crescente visibilidade³⁴. Uma rápida pesquisa na *internet* permite-nos descobrir a extensão de trabalhos produzidos por escritoras sul asiáticas nos últimos anos³⁵, expressa no crescente impacto de prémios literários atribuídos a mulheres destes contextos, cujas personagens (muitas vezes seus *alter ego*) exibem a tentativa de redefinir o seu posicionamento social na contemporaneidade e a sua participação na esfera política e cultural.

2.2. *As mulheres no centro das dinâmicas de submissão e resistência*

Manter as mulheres ‘autênticas’ é uma estratégia habitual entre a diáspora hindu. Para isso contribui o sistema de casamentos com mulheres originárias da Índia, na expectativa de manter as separações face aos outros grupos e de preservar as relações de parentesco e a partilha de uma origem comum. Considera-se que estas mulheres incorporam a cultura ancestral dos seus maridos, temporal e espacialmente afastados da Índia. Esta estratégia transforma as mulheres em representantes de um espaço de origem inspirado numa percepção patriarcal da feminilidade indiana. A diáspora hindu nas Maurícias é exemplo da importância da identidade que as mulheres, recém-chegadas da Índia através dos sistemas de casamentos combinados são levadas a reproduzir de modo a serem aceites localmente (cf. Sinha-Kerkhoff, 2005).

É neste sentido que a literatura produzida por mulheres sul asiáticas pode ser utilizada para compreender as experiências destas mulheres, quer nos enquadramentos culturais das suas famílias, localizados na Ásia do Sul, quer em contexto pós-colonial. Trabalhos como o de Kethu Katrak em *Politics of the Female Body. Postcolonial*

³⁴ Vide também Kothari, Rita, 2006, *Speech and Silence. Literary Journeys by Gujarati Women*, 2006.

³⁵ Vide, a título de exemplo, <http://www.sawnet.org/>

Women Writers of the Third World reforçam este objectivo: « [to] discover areas of solidarity by analyzing a shared colonial history, and by probing and sharing resistance strategies in ongoing struggles of decolonization» (Katrak, 2006: xxv).

O controlo patriarcal experimentado por estas mulheres e expresso nos seus textos reflecte-se em primeiro lugar, de acordo com Katrak, no corpo feminino. O controlo da sua sexualidade tem um grande impacto sobre os seus corpos, subjugados pelo domínio patriarcal. Mas é nestes mesmos corpos que se encontra o centro da resistência. A continuidade entre o mundo colonial e pós-colonial obriga a uma descolonização quer dos territórios físicos, quer dos corpos femininos, com vista à autonomia face às estruturas patriarcais tradicionais e às desigualdades de género pós-coloniais (Katrak, 2006: xxvi).

A política do corpo feminino (Katrak, 2006: 11) permite desmistificar os papéis que reforçam o controlo dos corpos das mulheres. Neste âmbito, o controlo da sexualidade, as influências – ideológicas, religiosas e sócio-culturais – que objectificam o corpo feminino e a atribuição de expressões simbólicas, validadas e romantizadas de sexualidade, como a maternidade, são tendências desconstruídas por estas escritoras, num esforço de descolonização e da passagem dos seus corpos do domínio patriarcal para as suas próprias mãos (Katrak, 2006: 11).

Esta atitude diverge de outros tipos de activismo a que as mulheres sul asiáticas estavam habituadas. Os movimentos políticos nacionalistas contaram, e contam ainda, com a participação das mulheres, se bem que numa esfera mais informal e secundária do que a dos homens. Contudo, o facto de as mulheres participarem em actividades dos movimentos políticos e religiosos e aceitarem a sua ideologia, não significa que elas pretendam libertar-se do controlo patriarcal para alcançar um estatuto de igualdade face aos homens. Foi o caso do movimento de independência da Índia, que recorreu a imagens estereotipadas da mulher indiana, imagens estas influenciadas pela própria ideologia colonial (Chatterjee, 1991).

O activismo feminino hindu utiliza uma linguagem ambígua para com as mulheres, ao mesmo tempo que inculca uma ideologia patriarcal que estas não rejeitam completamente. Segundo Amrita Basu, uma das principais forças do maior partido nacionalista de direita da Índia – o Bharatiya Janata Party – é a capacidade de falar muitas línguas: «[...] while in some contexts it may present itself as a champion of women's rights, elsewhere it defends conservative hindu conceptions of women's place» (Basu, 1998b: 174). Este, como outros movimentos nacionalistas indianos,

oferece às mulheres a possibilidade de se libertarem das suas tarefas domésticas e familiares para se dedicarem a uma causa política que as coloca numa posição de subalternidade face ao domínio masculino, através da disseminação de uma concepção de género que transforma as mulheres em símbolos da tradição, legitimados pelas instâncias religiosas que reclamam representar a voz autêntica da religião (Basu, 1998b: 182). No entanto, este activismo não transformou os padrões de desigualdade entre homens e mulheres no interior dos movimentos políticos nacionalistas, nem a participação das mulheres se desenvolveu necessariamente nesse sentido. Efectivamente, elas nem sempre se opuseram a manipulações de que foram alvo pelo nacionalismo religioso, pelo contrário, em alguns casos, defenderam a família patriarcal, em vez de a desafiar, lutando pela restauração do domínio masculino na esfera familiar e social (cf. Basu, 1998b e Sarkar, 1998).

Perante esta complexidade em torno da dialéctica das identidades de género, Amrita Basu nota, na introdução a *Appropriating Gender. Women's Activism and Politicized Religion in South Asia*, a necessidade de reconhecer a variedade e multiplicidade de expressões na actividade feminina sul asiática, a qual não implica necessariamente activismo, utilizando as mulheres outros canais para expressar o seu descontentamento (Basu, 1998a: 14).

Do mesmo modo, a experiência de diáspora obrigou as mulheres a procurarem canais através dos quais lhes fosse possível libertarem-se do domínio patriarcal, orientando este duplo esforço contra a hegemonia masculina e colonial, pela negociação e transformação da sua identidade de género. Mais uma vez, é possível afirmar que as experiências das mulheres são essenciais para obter uma visão dinâmica das suas acções, das suas estratégias de resistência e da organização colectiva que desenvolvem, a par da sua vida quotidiana, nos novos espaços nacionais e culturais que ocupam (Thapan, 2005: 24). O ponto de partida sugerido por Meenakshi Thapan não ignora, contudo, a situação limitada em que se desenvolvem estas acções: « [...] they are able to exercise their agency in the twin process of submission and assertion, simultaneously challenging the system and never being able to completely escape it. » (Thapan, 2005: 24). No processo de construção das suas identidades, as mulheres utilizam forças culturais do seu país de origem, realizando pontes entre dois mundos físicos, culturais e temporais:

The immigrant woman thus reconstructs different aspects of her life and conceives of home and nation not in terms of either past or present but through a combination of the categories of the native as well as host society. Identities are constructed in the space between past and present, the two representing a continuum rather than separate worlds (Thapan, 2005: 55).

A conjugação entre passado e presente parece, contudo, ser insuficiente se não lhe adicionarmos um terceiro elemento, o futuro. A perspectiva sobre o papel a desempenhar na família e na sociedade do futuro contribui para a construção de uma identidade em que a expectativa de autonomia face às estruturas patriarcais dominantes é central, sendo a sociedade de estabelecimento a promessa de novas possibilidades identitárias. Paradoxalmente, o panorama futuro conta, ainda que de forma flexível, com a perpetuação da continuidade entre sociedades de origem e de estabelecimento.

Na manutenção desta continuidade, a ausência de categorias culturais e de parentesco tradicionais leva as mulheres pertencentes a determinadas comunidades – como é o caso das mulheres bangladeshis no Reino Unido – a recriarem-nas através da decoração das suas casas, evocando um passado que se encontra a milhares de quilómetros de distância, no espaço e no tempo (cf. Ahmed, 2005). Paralelamente, a expressão estética é, para os hindus estabelecidos nos Estados Unidos, um meio de intercâmbio cultural com a sociedade americana (cf. Venkatesh, 2007). Ao longo deste processo, identidades são negociadas através da ligação a uma origem ancestral e da reinterpretção das tradições (Venkatesh: 65).

Simultaneamente, a diáspora impulsiona o processo de manutenção – recorrentemente de intensificação – das referências culturais e religiosas consideradas tradicionais e, neste âmbito, também as estruturas autoritárias são reforçadas, sendo as mulheres, uma vez mais, limitadas no papel activo que esperavam poder desempenhar na nova sociedade. A condição de diáspora é, de acordo com Bhopal, favorável à evolução de uma estrutura autoritária hierárquica que permite assegurar a unidade do grupo e, neste processo, a família desempenha um papel fundamental, particularmente na intensificação da rigidez dos valores femininos (Bhopal, 1997: 7).

As famílias são os centros reguladores das obrigações dos seus membros, anulando muitas vezes a individualidade das mulheres em benefício do grupo. É a primazia da família sobre o indivíduo que sustenta a base de toda a estrutura social e é sobre as mulheres que recai a responsabilidade da manutenção da honra da família, através dos seus comportamentos e do controlo do seu corpo. O seu corpo é também a

garantia de continuidade de todo o grupo, pela reprodução biológica e pela formação dos descendentes de acordo com os valores tradicionais.

A complexidade das experiências femininas no processo de construção e recriação identitária de género é central para a análise dos papéis que as mulheres representam na diáspora e das estratégias de manipulação de que são alvo. Assim sendo, a identidade de género deverá ser concebida como uma categoria dinâmica e flexível:

The experience of women migrants must not be understood in terms of binary categories; that of home-host, private-public, domestic space-work sphere, in order to avoid adopting a primarily dichotomous perspective which views women's experience in terms of more or less autonomy. Women perceive migration as an escape from oppression in the hope of greater autonomy in the receiving country. However, reality presents itself otherwise. Women continue to be subjected to similar oppressive conditions although they manage challenge and at times subvert the dominant and oppressive parties by combining and employing tools and strategies of the past and present (Thapan, 2005: 57-58).

2.3. A centralidade do corpo no processo de construção do feminino

Se em diáspora as mulheres não conseguem escapar completamente ao peso dos padrões tradicionais que lhes são atribuídos na Índia, os esforços de construir uma imagem feminina moderna e autónoma escondem discursos e fontes ideológicas que não se encontram distantes das ideias conservadoras do feminino. A disseminação da imagem da mulher indiana, do seu corpo e da sua sexualidade, e a discussão pública destas temáticas merecem uma breve reflexão, exemplificada pelo fenómeno dos concursos de beleza e a pela contribuição das revistas femininas para a representação do feminino na Índia e da sua articulação com a esfera nacional e internacional. A obsessão com o corpo e a procura da beleza acompanhados pelo processo de impulso consumista na Índia, consequência da reforma económica do país e do crescimento da classe média, urbana e consumista, contou com o impacto dos *media* junto dos diferentes estratos sociais.

Shoma Munshi demonstra que, ao mesmo tempo que o processo de globalização influenciou os padrões de beleza indianos³⁶, as representações nacionais do corpo

³⁶ A transformação dos padrões de beleza do corpo feminino passaram das «'beautiful' body proportions voluptuously» para «[girls] taller than the average Indian woman, with never-ending legs» (Munshi, 2004: 168-9).

feminino passaram para uma esfera internacional de identificação, reforçadas pela noção de modernidade indiana e pelo aumento da visibilidade das mulheres indianas além fronteiras (Munshi, 2004: 163). Esta visibilidade internacional influencia não só um tipo de consumismo genericamente denominado de étnico ou exótico, actualmente tornado numa moda nas sociedades ocidentais, mas influencia também os padrões de moda feminina entre as comunidades indianas a viver fora do seu país de origem. Este fenómeno é alimentado pelas revistas femininas, pelo cinema, habitualmente inspirador dos modelos de vestuário, e pela televisão, sendo os meios de comunicação social privilegiados para veicular este tipo de referências femininas quer na Índia, quer nos países onde a diáspora indiana se fixou³⁷.

Embora com enfoques diferentes, tanto os movimentos políticos de direita os de esquerda, juntamente com as feministas, são críticos deste fenómeno. Os primeiros argumentam que o aparato que se instalou em torno das conquistas de títulos de Miss Mundo e Miss Universo por mulheres indianas nos últimos anos coloca em risco a cultura ancestral da Índia, bem como a feminilidade das suas mulheres, corrompida pelas influências ocidentais que ameaçam a manutenção destes valores tradicionais (cf. Sangari, 2001; Munshi, 2004). Os segundos acusam de sexista a exposição das mulheres indianas nos moldes dos concursos de beleza que, ao mesmo tempo, revelam o fosso existente entre as condições de vida de muitas mulheres da sociedade indiana e os valores transmitidos, criticando o governo pelo apoio prestado a estas manifestações de influência internacional (Sangari, 2001: 3).

O apoio de instâncias governamentais a este tipo de manifestações permitiu construir uma identidade feminina simultaneamente moderna e tradicional, representada pelos corpos das concorrentes, consideradas embaixadoras culturais da nação, capazes de conjugar referências modernas e actuais – expressas no modo como utilizam o seu corpo – e, simultaneamente, de manter fidelidade às referências tradicionais indianas – cujo corpo é, uma vez mais, veículo de expressão. A frase de Shoma Munshi resume a capacidade de construção de uma identidade multifacetada destas mulheres: «The visual media in India now echoes post-liberalization India with the youthful, Westernized-yet-Indian-at-heart-persona, in which London and New York are nearby, but the heart is in the right place, being unflinchingly Indian.» (Munshi, 2004: 174).

³⁷ Estes veículos de disseminação estão presentes na diáspora, sendo as revistas consultadas particularmente durante as épocas de casamentos, uma vez que incluem os últimos modelos de vestuário, padrões para desenhos de *henna* ou sugestões de cuidados de beleza.

A representação visual da feminilidade indiana é abordada por Srimati Basu através da análise de uma revista feminina bengali. A inexistência de discussão pública sobre estas temáticas é colmatada pelos *media* que veiculam ideologias dominantes da classe média e ideologias alternativas que não desafiam abertamente as ideias patriarcais da sexualidade e do casamento tradicionais. O que Basu encontra é a reprodução do que denomina de versão pós-colonial dos códigos de *bhadramahila*³⁸, descortinando uma confluência de discursos complacentes e subversivos sobre a feminilidade e a sexualidade feminina que se complementam e contradizem simultaneamente (Basu, 2004: 150). A «bengali legacy of being ‘modern’, yet ‘different’» (Basu, 2004: 159) vai ao encontro da afirmação de Rajeswari Sunder Rajan relativamente à confluência entre modernidade e tradição das representações femininas:

[...] it is the Indian *woman*, perennially and transcendently wife, mother and homemaker, who saves the project of modernization-without-westernization. ‘Good’ modernity as Tejaswini Niranjana calls it, must be only skin-deep. It is only the female subject who can be shown as successfully achieving the balance between (deep) tradition and (surface) modernity. (Rajan, 1993: 133).

No confronto entre tradição e modernidade é o corpo feminino que assume a centralidade na mediação entre as duas categorias. A questão do corpo como ferramenta analítica para a compreensão dos fenómenos coloniais e pós-coloniais é abordada pelos editores de *Confronting the Body. The Physicality in Colonial and Post-colonial India*, que demonstram a sua pertinência para a compreensão das sociedades sul asiáticas, um mecanismo organizador da sociedade e um veículo através do qual mensagens codificadas são apresentadas (Mills e Sen, 2004: 5).

O corpo permite definir as possibilidades das mulheres indianas, socializadas para expressar um determinado tipo de feminilidade na ideia de decoro, no tipo de vestuário, nos movimentos corporais e no discurso³⁹. Para Meenakshi Thapan a disciplina corporal

³⁸ Este conceito deriva da palavra *bhadra* que em sânscrito significa, “refinado”, “educado” geralmente associado a uma categoria semelhante a um *gentleman* de estatuto social elevado, sendo *bhadramahila* o equivalente feminino. O conceito surge num contexto de construção da identidade nacional, associado à luta anti-colonial. Partha Chatterjee explora o papel destas mulheres na ideologia nacionalista, a qual recorre a pares de oposições, a que correspondem masculino/feminino, material/espiritual, exterior/interior e casa/mundo. Às mulheres exigia-se que protegessem a essência da nação no espaço interior da casa e através da conservação das suas virtudes femininas o que, de acordo com o autor, conduziu à invenção de uma nova feminilidade e de uma nova patriarquialidade («patriarchy»), sobre as quais assentou o projecto nacionalista da Índia (cf. Chatterjee, 1989).

³⁹ Em “Fashioning the South Asian Diaspora: Production and Consumption Tales” (2004) Parvati Raghuram explora não só o modo como o acto de vestir produz identidades de género e de etnicidade,

condiciona o modo como os corpos das mulheres são social e culturalmente construídos para se inscreverem nas funções tradicionais que lhes são atribuídas⁴⁰. Consciente e inconscientemente, as mulheres auto-disciplinam-se de modo a obedecer às normas que fazem delas os repositórios da tradição e da honra familiar e social (Thapan, 1997: 9).

Pierre Bourdieu afirmou que a forma como cada indivíduo se inscreve instintivamente num determinado padrão de comportamento é condicionada pela noção de *habitus*. O modo através do qual os padrões de comportamento do *habitus* são inscritos nos indivíduos manifesta-se nas expressões corporais como a forma de discurso e o tipo de vestuário, ou seja, no corpo e na sua conduta. Manifesto nas formas de estar, de falar, de sentir está a articulação entre o corpo e o mundo social:

The body is in the social world but the social world is also in the body. And the incorporation of the social achieved in the learning process is the foundation of that presence to the social world presupposed by socially successful action and the ordinary experience of this world as something entirely natural (Bourdieu, 1987: 190).

Desta forma, o *habitus* é visto como a chave da reprodução social, dado o seu impacto na criação e regulação das práticas que constituem a vida social de cada indivíduo. Esta dinâmica é inconsciente e actua através de uma lógica corporal. A reprodução das estruturas sociais de dominação acontece através do exercício da violência simbólica, ou seja, através da imposição de categorias de pensamento por parte daqueles que detêm o poder (através do capital simbólico, isto é, prestígio ou honra). O principal exemplo da violência simbólica destacado por Bourdieu é o fenómeno da dominação masculina, que se reproduz através de canais simbólicos de comunicação e conhecimento, de forma quase invisível para aqueles que a ela se encontram sujeitos:

A precedência universalmente reconhecida aos homens afirma-se na objectividade das estruturas sociais e das actividades produtivas e

mas também a maneira como o vestuário na diáspora permite realçar o impacto dos laços com o espaço de origem, no consumo e produção de algumas criadoras e empresárias de vestuário em diáspora. Neste sentido, importa também destacar o papel destas mulheres no contexto da economia global.

⁴⁰ A noção de disciplina corporal das mulheres é também explorada por Lamb (2000) no contexto de uma aldeia de Bengala. O seu estudo sobre envelhecimento, género e corpo analisa os processos de transformação etária das mulheres, bem como os papéis que lhes são atribuídos nas diferentes fases da sua vida. O momento da juventude é aquele em os seus corpos deverão ser mais contidos ou mesmo fechados, face aos perigos que poderiam advir de uma exposição mais intensa, sendo regulada a reclusão doméstica, a cobertura do corpo, o modo de pentear o cabelo ou o tipo de alimentação a tomar. Abordaremos esta temática mais adiante.

reprodutivas, baseadas numa divisão sexual do trabalho de produção e reprodução biológica e social que confere ao homem a melhor parte, e também os esquemas imanentes a todos os habitus: moldados por condições semelhantes, e portanto objectivamente concordantes, funcionam como matrizes das percepções, dos pensamentos e das acções de todos os membros da sociedade, transcendentais históricos que, sendo universalmente partilhados, se impõem a cada agente como transcendentais. [...] E as próprias mulheres aplicam a toda a realidade, e, em particular, às relações de poder nas quais se encontram tomadas, esquemas de pensamento que são o produto da incorporação dessas relações de poder e que se exprimem nas oposições fundadoras da ordem simbólica (Bourdieu, 1999: 29).

Os sistemas de dominação masculina podem, na realidade, omitir capacidades das mulheres que fazem delas elementos imprescindíveis nos processos de reprodução e continuidade social. O estudo de Rosa Maria Perez, desenvolvido entre uma casta de intocáveis numa aldeia do Gujarat, demonstra o modo como o grupo controla as suas mulheres, desvalorizando-as e conduzindo à sua subordinação, ocultando o poder que estas têm de assegurar a continuidade da família e da sociedade através da fertilidade. O corpo feminino é o veículo através do qual se garante a «sobrevivência social» (Perez, 1994: 106). A falha da capacidade reprodutora, através da esterilidade ou da viuvez precoce é inauspiciosa, tornando estas mulheres – tal como aquelas periodicamente afectadas pela poluição durante a sua menstruação – excluídas da rede de relações sociais do grupo (Perez, 1994: 106). Tradicionalmente, o quotidiano da mulher é restrito ao espaço doméstico e afastado do contacto com a grande parte dos membros masculinos do seu grupo familiar e social. Este comportamento permite regular a sexualidade, restringida à procriação no interior do casamento, a sua esfera de desempenho por excelência, no interior da qual deverá assegurar a manutenção da vida dos filhos, do marido e, por extensão, de toda a sociedade, contribuindo para a conservação da ordem cósmica.

Para além do aspecto material e representacional do corpo feminino e da sua inscrição disciplinada nos campos social, cultural e histórico das sociedades contemporâneas, existe a capacidade de negociação, intervenção, contestação e transformação das desigualdades das relações de género. Neste âmbito, a observação destes fenómenos deverá ser feita à luz da articulação complexa entre sociedade, género e corpo na vida quotidiana (Thapan, 1997: 3).

Foucault colocou o corpo no centro dos sistemas organizativos da sociedade moderna e destacou a sua capacidade de ser manipulado, construído, transformado e

investido de formas de poder (cf. Foucault, 1975, 1980). É neste sentido que, para Thapan, o corpo deverá ser concebido: «engaged in a continuous making and remaking of the complexities of gender identity in everyday life through communication, negotiation and contestation» (Thapan, 1997: 20), abrindo às mulheres possibilidades de resistência, através da experiência dos seus próprios corpos no percurso da sua vida quotidiana ao longo da qual é construída e vivida a sua identidade de género.

A imagem da nova mulher – nas palavras de Rajan, «a new brand woman» – conjuga uma noção de modernidade e de uma identidade nacional vincada:

She is ‘new’ in the senses both of having evolved and arrived in response to the times, as well as of being intrinsically ‘modern’ and ‘liberated’; [she] is ‘Indian’ in the sense of possessing a pan-Indian identity that escapes regional, communal, or linguistic specificities, but does not thereby become ‘westernized’ (Rajan, 1993: 130).

Cosmopolitismo e múltipla cidadania são também componentes desta «woman for all seasons» (Rajan, 1993: 133) que é o modelo de cidadania feminino, para o qual contribui o poder e sucesso fantasiados pelos apelos consumistas dos padrões de beleza, nos concursos, em revistas femininas, na publicidade e no cinema.

A lógica espacial deverá também ser tida em conta na compreensão das práticas corporais das mulheres. Niranjana, a partir de uma investigação realizada numa aldeia perto de Bangalore, no sul da Índia, propõe uma articulação entre espaço e género para aceder ao entendimento das práticas e discursos de feminilidade e sexualidade feminina. Esta articulação permite compreender a elaboração conceptual da reprodução de espaços de género através da centralidade do corpo (Niranjana, 2001: 13). Quando encarado de uma perspectiva sócio-espacial, o corpo surge como sujeito a um controlo (como no caso apresentado por Perez, 1994), justificado pela necessidade de restringir a sexualidade ao casamento, sendo este considerado o contexto privilegiado para a mulher demonstrar as suas capacidades reprodutivas e provar a sua feminilidade perante a família e a sociedade. Para além desta expressão biológica e reprodutora, as referências ao feminino são feitas através de idiomas, valores ou práticas culturais, mesmo quando se trata das percepções das mulheres sobre os seus próprios corpos. Este fenómeno demonstra que a construção dos corpos femininos ocorre apenas nos espaços onde a feminilidade considerada regular é suposta manifestar-se (Niranjana, 2001: 68).

As restrições a que os corpos femininos estão sujeitos na sociedade tradicional indiana são variáveis ao longo do ciclo de vida das mulheres. Antes de atingirem a

puberdade, as raparigas têm liberdade de partilhar o espaço com os rapazes da sua idade. A entrada na puberdade marca a passagem muitas vezes abrupta para a vida adulta e para a reclusão à esfera doméstica. Este período, que começa com o início das regras menstruais e que se prolonga até ao casamento é, como vimos, o de maior apreensão, dada a emergente sexualidade da rapariga (Niranjana, 2001: 63)⁴¹.

Chegada a idade em que os períodos menstruais terminam e em que as mulheres perdem a fertilidade, entrando na fase pós-reprodutiva da sua vida, estas vêem a sua identidade de género alterar-se, ao mesmo tempo que as suas movimentações no espaço começam também a sofrer mudanças (Lamb, 2000: 204). Ao privilegiar o discurso das mulheres mais velhas, Lamb pretende colmatar as lacunas etnográficas dos trabalhos antropológicos, em que a negligência destas vozes deverá ser substituída por uma abertura à multivocalidade da etnografia⁴². Ao mesmo tempo, destacando o processo de envelhecimento, é possível aceder às dinâmicas de construção de identidades de género:

Social relations are “aged” just as they are gendered, though of course the meanings and politics of age alter according to cultural and historic context. Processes of aging (however defined) cut across all of our bodies and lives; they play a central role in how we construct gender identities, power relations, and the wider social and material worlds we inhabit – indeed, what it is to be a person (Lamb, 2000: 9).

Independentemente das estruturas culturais encontradas para exprimir lógicas de género – como a dicotomia interior/exterior do estudo de Niranjana ou a de aberto/fechado da investigação de Lamb –, a investigação antropológica deverá seguir as pistas propostas: analisar as relações de género a partir das experiências femininas, das realidades quotidianas e locais e dos processos de envelhecimento, privilegiando as diferentes fases da vida das mulheres e à luz das dinâmicas de segregação feminina que ocultam e controlam o seu poder.

⁴¹ A primeira menstruação é, em alguns contextos e entre certas castas da Índia, assinalada com um ritual público que marca a entrada da rapariga na vida adulta. Este ritual de passagem comemora a sua fertilidade e determina o momento em que esta deverá obedecer a novas normas de conduta, mais rígidas no que respeita ao seu comportamento, vestuário ou reclusão no espaço doméstico (*cf.* Niranjana, 2001).

⁴² A autora refere a ênfase quase exclusiva colocada em mulheres jovens em trabalhos sobre contextos sul asiáticos, que poderá conduzir à limitação da compreensão do carácter fluido e matizado das vidas das mulheres (Lamb, 2000: 9)

2.4. A diáspora e os novos espaços de acção feminina

A reclusão da mulher e a sua inscrição no espaço doméstico e no universo familiar é uma posição que não deve ser negligenciada no âmbito dos estudos sobre mulheres em contexto sul asiático. Por isso, a atenção dada à movimentação para novos espaços de estabelecimento, em consequência dos processos de diáspora, é muito importante para entender a ligação entre género e espaço doméstico. A relação entre mulher e espaço doméstico em diáspora é complexa, dependendo de variáveis que dizem respeito aos contextos familiares, profissionais e sociais em que estas se encontram⁴³. A análise desta relação deverá ter como ponto de partida a noção de complexidade que emana das estruturas familiares e domésticas, apesar da sua «apparent ordinariness» (Krishnaraj, 1989: 17). O espaço doméstico deverá ser compreendido como gerador de papéis sociais, culturais e de género, para além de ser o centro da solidariedade de parentesco, da socialização e da cooperação económica.

Em diáspora, a casa é o espaço privilegiado para a transmissão religiosa e reprodução cultural do grupo, assumindo as mulheres estes papéis, executando-os quer no interior da sua família – particularmente através da educação dos filhos e dos netos – quer num âmbito mais abrangente e organizado de actividade religiosa e cultural. Neste sentido, alguns aspectos associados à actividade quotidiana doméstica devem ser realçados. Em primeiro lugar, os rituais domésticos são essenciais na análise do desempenho quotidiano das mulheres hindus. Estes dão início às suas actividades diárias e ocupam-nas ao longo do dia, com orações e outro tipo de ocupações religiosas, consideradas essenciais ao equilíbrio da casa e da família: «What is important to note about much of this religious and ritual activity is that women do not only perform it for their own good or individual merit, they perform it on behalf of their families» (Caplan, 1985: 78). A permanência das mulheres no espaço doméstico coloca-as no centro das relações de parentesco, consolidadas quotidianamente através do seu contacto com os outros membros da família extensa de aliança que fazem parte de um leque de relacionamentos “obrigatórios”, cabendo-lhes a elas responsabilidade de os manter (Caplan, 1985: 79).

⁴³ Neste sentido é interessante a proposta de observar a sociedade a partir da unidade doméstica, contrária à perspectiva antropológica dominante. *Society from the Inside Out. Anthropological Perspectives on the South Asian Household* apresenta uma forma particular de olhar o universo doméstico, defendendo a autoridade etnográfica deste espaço (Gray e Mearns, 1989:13).

As práticas religiosas domésticas em diáspora conjugam elementos da tradição bramânica e da prática do hinduísmo popular⁴⁴. Entre estas, Kim Knott destaca a realização de *vratas*, votos realizados pelas mulheres para assegurar a prosperidade do agregado familiar⁴⁵, sob a forma de *goyanis*, mulheres que representam e personificam determinadas deusas, cuja expressão é a oferta de alimentos e outros tipo de oferendas e, finalmente, enquanto *bhui*, mulheres possuídas pelas deusas, com o poder de mediar entre o divino e o terreno. Eis como a autora apresenta a centralidade do espaço doméstico na relação entre mulheres e deusas:

In this informal, but vitally important arena, women are particularly active in practices involving goddesses, such as Ambamata, Parvati, Santoshima, and Kali. In these, no Brahman intermediaries are required, men are rarely present, and women communicate directly with the deity of their choice, by petitioning her, representing her, or by acting as her medium or one possessed by her (Knott, 2000: 99).

A pertinência do espaço doméstico no campo das actividades religiosas está expressa na afirmação de Eck, segundo a qual a vida religiosa do templo é apenas uma parte da diversificada tradição hindu: «In the United States, as in India, the topography of Hinduism is highly nuanced. Most important and most invisible to the observing eye are the multitude of home altars – in a kitchen cupboard, a coat closet, a corner of the living room sanctified for the domestic worship» (Eck, 2000: 223).

A função de reprodução cultural, associada às mulheres em situação de diáspora, encontra-se também ligada às actividades de lazer, na sua maioria de cariz religioso, que acontecem nas suas casas. Este é o espaço dos encontros religiosos, sobretudo sob a forma de *satsangs*, reuniões devocionais organizadas por mulheres e que consistem em momentos de sociabilização exclusivamente feminina. As tarefas mais práticas que as mulheres assumem como tradicionalmente femininas (apesar de, progressivamente, em contexto de diáspora a linha que as separa das masculinas se tornar mais ténue) incluem as várias actividades ligadas ao cuidado da casa, como as limpezas, a arrumação e, principalmente, a confecção das refeições. O acompanhamento dos filhos à escola, entre outras tarefas, deixa às mulheres jovens casadas pouco tempo para momentos de lazer, ocupados pelas suas familiares mais velhas.

⁴⁴ Entendido como o conjunto de crenças e práticas que constituem a religião quotidiana e prática dos hindus (Fuller, 1992: 5).

⁴⁵ Através de jejuns e outras privações que são expressão da utilização do seu poder colocado ao serviço de uma divindade particular, geralmente feminina.

A transformação identitária pode também ser condicionada pelo distanciamento espacial que origina novos ciclos de vida em determinados contextos. Examinando a presença das mulheres sul asiáticas no Golfo Pérsico, Karen Leonard demonstra como estas contribuem para os fluxos de capital e de trabalho económico e cultural e como os lares conservadores sul asiáticos transportados para os estados do Golfo são transformados, conduzindo à reconfiguração das identidades de género que se encontram no seu interior (Leonard, 2002: 214).

A posição das mulheres no mundo do trabalho permite-lhes desenvolver esferas de poder e, simultaneamente, reproduzir um estatuto tradicional feminino que consolida uma identidade, frequentemente conservadora, atribuída às mulheres em diáspora. Assar demonstra como as mulheres comerciantes gujaratis nos Estados Unidos desenvolvem a sua actividade comercial, libertas da dependência dos sistemas laborais mas dentro dos constrangimentos das relações familiares e de parentesco que governam a estrutura comercial em que estas se encontram, produzindo continuamente um estatuto feminino conservador: « [...] women increase their labor but retain their 'traditional' status in the family. This facilitates further migration, which in turn fuels retention of 'tradition' » (Assar, 1999: 99).

As experiências profissionais das mulheres gujaratis em Londres, estudadas por Ramji, são consideradas pela autora uma estratégia de renegociação de uma posição de poder no interior das práticas sociais, como o casamento:

Their direct relationship with the labour market as wage-earners had led to increase in their powers of negotiation, an ability to make choices and to increase their influence in the domestic domain. Their newly empowered class status is permitting and facilitating a re-negotiation of old gender divisions. However, contrary to the clash of culture thesis, this is not leading to friction between the mothers and the daughters or to an abandonment of cultural traditions, but to a re-definition of these traditions (Ramji, 2003: 237-238).

Aparna Rayaprol aponta para o desenvolvimento de práticas igualitárias culturais e religiosas, entre os hindus de Pittsburgh, sendo o templo o espaço através do qual estas são produzidas. A questão da reprodução cultural, desempenhada pelas mulheres hindus em diáspora, é recorrentemente exemplificada pelo papel central das mulheres na transmissão cultural e na organização formal dos grandes templos hindus americanos. Rayaprol analisa a participação das mulheres nos aspectos públicos da

religião e, ao mesmo tempo, o seu papel fundamental na socialização com as gerações descendentes, sendo este último aspecto relegado para o espaço privado da casa e da família, observando os diferentes níveis das realidades públicas e privadas e as renegociações de género que lhes estão associadas. A autora explora ainda o modo como a situação de diáspora conduziu as mulheres à necessidade de conjugar os valores do seu país de origem e as características do país de estabelecimento, através da nostalgia celebrada no espaço do templo (Rayaprol, 1997: 134).

No contexto da diáspora hindu género e religião são, como vimos, indissociáveis. A religião constitui a possibilidade de conduzir, como no caso anteriormente referido, à igualdade entre géneros, embora, na maioria dos casos, esta relação implique a subalternidade das mulheres face aos homens. As mulheres pertencentes à primeira geração a estabelecer-se no Canadá, desenvolveram dispositivos de afirmação da sua identidade e orgulho no género feminino, recorrendo a tradições religiosas seleccionadas, como é o caso da reverência prestada às mulheres através da imagem das mães ou das deusas (Dhruvarajan, 1999: 47). A identificação entre mulheres e deusas eleva a mulher a um estatuto auspicioso e encoraja estados específicos da feminilidade. Esta ligação entre divindades femininas e as suas devotas acontece em espaço doméstico, através de *pujas*⁴⁶ e *vratas* e no templo, com visitas e práticas espirituais⁴⁷.

Na Índia e em diáspora, as mulheres assumem tarefas religiosas anteriormente dominadas por homens, modificando os seus próprios estatutos. Contudo, estas enquadram-se, na sua maioria, no interior de uma estrutura social conservadora e patriarcal. A aquisição destas novas tarefas funciona, ainda assim, como um impulso à libertação do domínio masculino e à maior abertura para a sociabilização. A compreensão das experiências das mulheres hindus em diáspora implica uma particular atenção ao seu relacionamento com a esfera religiosa. Esta articulação conjuga, muitas vezes, referências de autonomia e de conservadorismo feminino, influenciadas por práticas e ideologias nacionalistas, integradas na actividade quotidiana destas mulheres.

⁴⁶ Culto devocional à divindade.

⁴⁷ A função de alimentar as deusas, preparando os alimentos oferecidos à divindade, é um dos vários atributos características da relação entre mulheres e deusas (Rodriguez, 2005: 85).

2.5. Hinduísmo em transformação: género e religião em diáspora

Não é exclusivo da diáspora o desenvolvimento de estratégias de aquisição de poder, por parte das mulheres, através de uma tentativa de igualar os homens no desempenho das funções rituais. Nem o é a transformação das práticas rituais associadas aos estatutos de género. Simultaneamente, não se verifica um equilíbrio de poder entre homens e mulheres. Contudo, o espaço de diáspora favorece o aparecimento de novas funções rituais entre as mulheres, que assim desenvolvem um privilégio sobre a actividade religiosa e a prática ritual (cf. Knott 1986; 2000 e Rayaprol, 1997). O domínio bramânico e masculino do hinduísmo remeteu, ao longo dos tempos, as mulheres para um papel secundário. Se bem que no período védico se atribuíssem às mulheres algumas funções da prática ritual, estas eram de importância secundária face àquelas praticadas pelos homens. Contudo, a perda do acesso aos textos védicos, durante o período clássico, reservado o direito da sua leitura aos homens brâmanes, afastou as mulheres da esfera religiosa pública, reduzindo a sua acção ao espaço doméstico (cf. Young, 2002).

“Hinduísmo” é o termo que designa a religião hindu, ou seja, o conjunto de práticas e crenças religiosas originais da Índia. De acordo com vários autores (Stietencron, 1989 e 1995; Fuller, 1992; Dalmia, 1995) o colonialismo britânico terá sido o principal impulsionador da classificação das diversas tradições religiosas e da construção ou invenção do próprio conceito de hinduísmo. Aglomerar o conjunto de práticas religiosas no conceito abrangente de hinduísmo é, para Stietencron, impossível, dada a existência de: «different views of cosmogony, anthropology and the nature of salvation» que não estão acopladas a uma escritura ou a um corpo religioso centrais (Stietencron, 1989: 14).

No entanto, o argumento segundo o qual teriam sido os europeus – particularmente os britânicos – os responsáveis pela imposição de uma única categoria conceptual relativamente a um conjunto heterogéneo de grupos e doutrinas que os próprios hindus não reconheciam como possuindo nada de essencial em comum, é questionado por vários autores (Bayly, 1988; Babb, 1986; Doninger, 1991; Hildebeitel, 1991; Trautmann, 1997, Van der Veer, 1994 e Lorenzen, 1999)⁴⁸. David Lorenzen

⁴⁸ Argumento semelhante é apresentado por Nicholas Dirks, relativamente da invenção da instituição da casta pelos britânicos (cf. Dirks, 1989). Por outro lado, importa referir que o conceito de hinduísmo, influenciado pela ideologia colonial britânica foi adoptado pelos movimentos nacionalistas hindus, que utilizaram as suas interpretações reificadas para a sua mobilização religiosa e política, com recurso a uma

crítica o argumento de que, apenas após a chegada dos britânicos à Índia, os hindus adotaram a ideia de que todos eles pertenciam a uma única comunidade religiosa, demonstrando que a noção de que o hinduísmo foi uma invenção britânica do início do século XIX é falsa (Lorenzen, 1999: 631). Para o autor, a construção do conceito de hinduísmo como termo religioso (e não apenas como referência identitária geográfica) resultou da influência das diferentes mudanças históricas ao longo de séculos ocorridas em território indiano, sem que, no entanto, isso confirme a tese de invenção do hinduísmo pelos europeus no século XIX:

Major historical changes in the economic and political institutions of India during the Turco-Afghan conquest, the Mughal invasion, the consolidation of the Mughal polity, and the establishment of the British colonial regime undoubtedly effected important changes in the religious traditions of India, but the rapid changes of early colonial times never had such an overwhelming impact that they could have led to the invention of Hinduism (Lorenzen, 1999: 655).

Importa, de momento, reter a ideia de mudança associada ao conjunto de práticas religiosas da religião hindu, ao longo dos últimos séculos na Índia e, actualmente, na Índia e fora dela. A noção de hinduísmo encontrou, nas últimas décadas, diferentes interpretações e designações originadas, em grande parte, pelo crescente desenvolvimento da diáspora englobando várias correntes e tendências, entre as quais se destaca a designação de *Sanatan Dharma*, utilizada para denominar a religião hindu no sentido ocidental do termo, popularizado entre as comunidades hindus estabelecidas fora da Índia. A tendência para racionalizar crenças e práticas, e uma crescente diminuição da chamada “pequena tradição”⁴⁹, substituída pelas tendências bramânicas e

definição de religião que reclamavam ser a herança cultural e religiosa da Índia. O mesmo conceito, influenciado pelo orientalismo, como base dos movimentos nacionalistas indianos (Van der Veer, 1994: 20).

⁴⁹ Os termos “Grande Tradição” e “Pequena Tradição” foram popularizados pela escola de Chicago, particularmente através de Robert Redfield e Milton Singer (1954) para designar respectivamente o conjunto de textos canônicos, de práticas religiosas, e representantes rituais associados a um passado histórico de um determinado grupo e, por outro lado, as “pequenas” tradições religiosas locais, expressas por línguas autóctones, que diferem do corpo uniformizado baseado nas tradições do hinduísmo sânscrito das “grandes” tradições. C. J. Fuller destaca a necessidade de não separar estes dois níveis do hinduísmo, alertando para a complementaridade entre os dois: «It is now generally accepted that the religion is not split into two (or more) separate strata, each with its own body of distinctive beliefs and practices. In fairness to Srinivas, Redfield, and Singer, it must be said that they always insisted that the higher and lower strata are interconnected» (Fuller, 2004: 26).

sanscritizadas⁵⁰ da “grande tradição”, e a consequente ênfase na *bhakti*⁵¹, são as características mais evidentes do hinduísmo em diáspora.

O hinduísmo em diáspora tem sido caracterizado nos últimos anos como uma religião em mudança, em consequência das adaptações aos novos contextos sociais, incluído num processo de transformação, designado de «novo hinduísmo» (Eck, 2000), «hinduísmo americano» (Eck, 2000; Kurien, 1998), «hinduísmo britânico» (Knott, 1986: 58) ou «hinduísmo ecuménico» (Williams, 1996: 238). A mudança do culto e do ritual expressa-se de modo mais evidente em alguns contextos, como é o caso canadiano, da preponderância do papel do *guru*⁵², que veio substituir a variedade ritual e devocional do hinduísmo, simplificando-o e concentrando-o na figura do *guru* das suas doutrinas espirituais (cf. Coward, 2000; Williams, 1992).

No Reino Unido, os novos significados do ritual hindu caracterizam-se, pelas modificações dos tempos da *performance* e dos papéis dos especialistas (cf. Knott, 1986 e 1987). A procura de novas respostas às pressões externas originou a transformação do ritual, que passou a adquirir diferentes formas, de modo a preservar a tradição religiosa e a adaptá-la aos aspectos do novo contexto cultural envolvente, considerados essenciais para a vitalidade de qualquer religião (Venkatachari, 1996: 198). Do mesmo modo, a inclusão de novos dias festivos no calendário religioso, as adaptações feitas ao calendário lunar (de modo a que as celebrações se adequem aos horários e ao calendário ocidental) e a transformação das festividades, de acordo com as conveniências das comunidades, são a realidade da vida religiosa das comunidades hindus dispersas pelo mundo.

A maioria dos autores encontra-se de acordo relativamente ao peso da religião na formação das comunidades hindus em diáspora, realçando a centralidade dos papéis desempenhados pelas mulheres no campo da reprodução religiosa das suas comunidades. Neste âmbito, apoiar-me-ei na perspectiva de Kim Knott, de modo a aceder mais claramente à articulação entre as categorias de género e religião: «In order

⁵⁰ O processo de sanscritização foi denominado pela primeira vez por M. N. Srinivas (1955), para referir as estratégias de mobilidade social desempenhadas por determinadas castas, com recurso à adopção de rituais e práticas religiosas das castas dominantes dos sistemas hierárquicos locais.

⁵¹ *Bhakti* significa devoção e exprime a relação de devoção entre o devoto e uma divindade particular. Esta corrente foi revelada no Bhagavad Gita, demonstrando Krishna, a divindade central da epopeia, a necessidade de cada indivíduo em cumprir o seu *dharma* e, simultaneamente, ensinando o segredo do encontro com o divino, revelando-se na sua forma universal. A mensagem incita à harmonia entre *bhakti* e *dharma*, exemplo último da devoção para com a divindade é o cumprimento do *dharma*, por mais difícil e penoso que este se afigure.

⁵² Termo sânscrito para designar mestre espiritual que tem como função guiar um discípulo através dos seus ensinamentos e do conhecimento religioso.

to understand fully the nature and development of Hinduism in Britain it is essential to hear separately from women.» (Knott, 2000: 98). Para Knott, a nova forma de hinduísmo britânico, mais aberta à participação dos jovens e das mulheres, permite novas oportunidades de liderança e mais responsabilidades públicas para as mulheres, sendo, por isso, necessário escutar as vozes desafiantes – na maioria dos jovens e das mulheres – para o processo de transformação e interpretação do hinduísmo britânico (Knott, 2000: 97 - 98)⁵³.

O processo de interpretação da religião hindu na diáspora desencadeou-se face a uma crescente necessidade de dar resposta às dúvidas das segundas e terceiras gerações sobre a sua própria religião, o que esteve na base do desenvolvimento de organizações religiosas e culturais. Kurien (1998) demonstra como a formação de grupos devocionais – *satsang* – e educacionais – *bala vihars* – surgiu para fazer face à ausência de canais de transmissão cultural e de valores indianos aos mais jovens, que não mantinham o contacto directo com a Índia.

Com o intuito de formar modos de interacção mais estruturados surge um processo de institucionalização de um hinduísmo reinventado, para o qual contribui a negociação de identidades pessoais e culturais entre valores e práticas apreendidos em casa e fora dela (Kurien, 1998: 44). Do mesmo modo, Narayan refere a dificuldade em reproduzir a tradição sem investir na educação formal das comunidades: «it is allways difficult to perceive oneself clearly and to articulate one's faith and tradition to oneself, the community and to one's children especially if one has had no formal training or education in the field» (Narayan, 1996: 172).

A transformação das tradições resulta dos processos de adaptação às circunstâncias dos novos espaços de estabelecimento. Face a esta realidade, os indivíduos vêm-se na necessidade de relembrar as tradições físicas e espacialmente distantes, para depois as renovarem no novo espaço de residência, criando novas tradições para si próprios e para os seus descendentes. Esta temática é aprofundada por Raymond Williams e expressa através do recurso à metáfora do cordão sagrado, segundo a qual este cordão simboliza o processo de transmissão religiosa através das gerações (cf. Williams, 1992). A tradição hindu seria assim, de acordo com Williams, composta por muitos fios – semelhantes aos do cordão sagrado usado pelos brâmanes –

⁵³ No processo de interpretação do hinduísmo, Kurien destaca, no que respeita à leitura e discussão dos textos religiosos hindus, a interpretação realizada pelas mulheres das personagens femininas através de uma perspectiva feminista e de exaltação do seu poder (Kurien, 1998: 54). Voltaremos a este tópico nos próximos capítulos.

que representam as várias configurações históricas por que passou ao longo dos tempos. Neste seguimento, o processo de transmissão da religião é visto como uma tarefa essencial em diáspora⁵⁴. Os mais jovens são o alvo destes processos de transmissão, recaindo geralmente sobre as segundas e terceiras gerações um investimento na educação.

Os canais mais directos de transmissão entre as crianças são o culto doméstico, a televisão e a educação formal, incentivada pelos mais velhos da comunidade, encontrando-se a percepção dos mais jovens associada ao universo doméstico. Elementos como a língua materna, as festividades do calendário hindu, o culto doméstico ou as especialidades gastronómicas contribuem para a construção da identidade hindu dos mais novos (cf. Jackson e Nesbitt, 1993).

O espaço doméstico é, como já vimos, eminentemente ocupado pelas mulheres, sendo-lhes associada pela comunidade a responsabilidade das actividades que nele ocorrem e que influenciam o bem-estar familiar e a sobrevivência do grupo. Vimos anteriormente também que a chegada das mulheres aos novos espaços de estabelecimento, onde os seus familiares masculinos se haviam fixado, foi crucial para o desenvolvimento da prática religiosa, dos rituais de passagem e da educação religiosa dos descendentes, cuja centralidade espacial foi o universo doméstico.

A casa é o espaço de acontecimentos religiosos diversos: desde o culto doméstico quotidiano, aos rituais de passagem, passando pelas reuniões devocionais e por práticas mais populares como é o caso da possessão (cf. Knott, 2000). Palco de todos estes desempenhos, a casa é comparável a um templo, sendo nela que se encontram instaladas divindades dos templos domésticos. Como tecto dos deuses, a casa é um espaço eminentemente auspicioso (Michaelson, 1987: 48)⁵⁵.

Para a perpetuação das tradições religiosas domésticas contribuem também as cadeias de contactos transnacionais que ligam os indivíduos aos seus espaços de origem através de compromissos matrimoniais e familiares (Burghart, 1987: 11). A família é considerada a unidade fundamental da sociedade, geradora de normas que lhe permitem manter-se unida, mesmo que isso implique a obediência das suas mulheres (Kurien, 1998: 54). O sacrifício das mulheres pelo bem-estar familiar e social é ilustrado pelo *Pativrata*, o *vrata* que conta a história de uma esposa exemplar e o modo como o seu

⁵⁴ Relativamente à diáspora hindu americana este conta particularmente com os seguintes elementos: templos, rituais, textos e indivíduos.

⁵⁵ Vide também Bastos, 1991: 66, a propósito da configuração espacial da casa hindu num bairro degradado da Grande Lisboa.

marido representa a sua prioridade⁵⁶. Para além do marido, os filhos e o altar doméstico são também integrados na lista de responsabilidades que lhes são atribuídas. Contudo, a educação religiosa e cultural dos filhos não se encontra completa sem a educação formal das crianças.

As habitualmente designadas *Sunday school* ou *bhala vihars*⁵⁷ envolvem pais e filhos, ou avós e netos, na tarefa de educar os mais novos de acordo com os valores religiosos tradicionais. Esta ocorre geralmente através de aulas da língua materna; exercícios didáticos sobre geografia da Índia e história do hinduísmo e da leitura e interpretação dos épicos hindus (Kurien, 1998: 40).

Os jovens encontram-se progressivamente empenhados em estudar a sua herança nas universidades ocidentais (Hinnels, 2000: 7). A formação superior em tópicos relacionados com o hinduísmo ou o estudo do sânscrito, realizada pelos jovens hindus no Canadá contribui para um aprofundamento do conhecimento, com o qual contribuem para a construção identitária das suas próprias comunidades: «To this extent the “banks of Ganges” are present in Canada» (Coward, 2000: 165). As associações hindus em estabelecimentos de ensino de vários países ocidentais – escolas e universidades – proliferaram nos últimos anos, sendo o *National Hindu Forum* o mais emblemático, com um alcance global, que se estende por diferentes países da diáspora hindu.

O envolvimento dos jovens nos *sampradayas*⁵⁸ é emblemático do seu empenho e vontade de mudança:

Young Hindus are active agents with their own agenda, not simply the passive recipients of sect doctrine and the views and value of their elders. A passion for environmental issues, pride in a Hindu identity, innovation in fund-raising and communication, a competitive streak, and a desire for personal achievement are the marks of many youth activities within these *sampradayas* (Knott, 2000: 90).

As estruturas formais de ensino funcionam também como sistemas de negociação de identidade pessoal dos mais jovens, entre os valores apreendidos em casa e aqueles da sociedade envolvente (Kurien, 1998: 44).

Referi no capítulo anterior que a casta sofre transformações ao longo do processo de diáspora, entre as quais o desaparecimento das especializações profissionais e a mobilidade social. Apesar da recorrente transformação dos estatutos de casta, esta

⁵⁶ *Pativrata* é também a designação corrente para referir a esposa ideal.

⁵⁷ No caso em estudo, a escola de gujarati, como é designada, decorre aos sábados.

⁵⁸ Escola, tradição religiosa.

desempenha, no decorrer dos processos de negociação de identidades, também um papel fundamental. A sociedade tradicional hindu encontra-se ordenada hierarquicamente, sendo as castas, grupos sociais de base profissional, nas quais cada indivíduo nasce, e às quais pertence para toda a vida, sem muitas possibilidades de mobilidade (Quigley, 1993:1). De acordo com Vertovec, a casta é a esfera de organização social que sofre maiores consequências nas comunidades hindus em diáspora (Vertovec, 2000: 24). Esta é considerada por Kim Knott o meio através do qual os hindus compreendem a sua própria posição social (Knott, 1986: 40). No entanto, a condição de diáspora conduziu a um desaparecimento do tradicional sistema de castas. No processo de partida da Índia, os hindus transportaram consigo as suas identidades de casta. No entanto, fora da Índia, encontram-se ausentes os complexos sistemas de interacção social com base na casta (Vertovec, 2000: 24). A presença dessas identidades não implica a existência do sistema: «Castes have survived, but not the 'system'» (Burghart, 1987: 12).

Os processos de retenção das identidades de casta variam de acordo com os contextos em análise. Se Kim Knott refere que são as castas e não os *varna*⁵⁹ que funcionam como categorias sociais pertinentes, quer na Índia quer no Reino Unido, Vertovec demonstra como nas Caraíbas, estes se desenvolvem mais em termos de *varna* do que de casta (Vertovec, 2000: 52-3).

Do mesmo modo, de acordo com a natureza de cada comunidade, diferentes identidades de casta são criadas, originando tipos de hinduísmo distintos. Vertovec exemplifica este facto, recorrendo a dois modelos de construção de identidade religiosa originados a partir de diferentes contextos de diáspora: Trinidad e Reino Unido. Relativamente ao primeiro caso, a dificuldade de reconstrução de grupos de casta, conduziu à atenuação do sistema hierárquico, com excepção dos brâmanes, que recorreram a estratégias de legitimação de estatutos rituais que conduziram ao monopólio do conhecimento dos rituais e textos sânscritos (Vertovec, 2000: 53). O abandono da endogamia de casta influenciou também a diminuição da importância da consciência de casta. Estes factos conduziram à criação de uma tradição religiosa hindu abrangente que, apesar da heterogeneidade que caracterizava inicialmente os diferentes grupos, conseguiu originar formas comuns (Vertovec, 2000: 47).

⁵⁹ O termo sânscrito (que significa cor) utilizado para descrever as quatro unidades classificatórias que compõem a hierarquia social hindu: brâmanes (sacerdotes), kshatryia, (aristocracia), vaishya (mercadores e agricultores) e shudra (castas de serviços).

Por outro lado, no Reino Unido, registou-se a construção de um hinduísmo estratificado, tendo a influência dos comerciantes gujaratis anteriormente estabelecidos na África Oriental sido decisiva para este processo. Estes, não conseguiram manter o sistema de castas vivo em África, mas desenvolveram fortes mecanismos de preservação das identidades de casta, com recurso ao estabelecimento de laços com as suas comunidades na Índia, onde os casamentos e a manutenção de redes de parentesco facilitaram a permanência destas identidades, cristalizadas em associações de casta) (Vertovec, 2000: 25). No Reino Unido, esta estratificação conduziu ao estabelecimento de barreiras à cooperação entre todos os hindus, tornando-se habitual a organização em grupos, de acordo com a pertença regional, de casta ou de *sampradaya* dos seus membros, cada um deles baseado nas suas próprias formas religiosas tradicionais (Vertovec, 2000: 29). Deste, modo, ao contrário da existência de um hinduísmo universal que esbate as diferenças associadas às antigas identidades de casta, no Reino Unido, a prática religiosa conduziu a um hinduísmo estratificado, definido por identidades de casta.

Mas, se muitos dos aspectos do sistema tradicional de castas, como a especialização profissional ou a complexa troca de serviços, se desvaneceram na diáspora, qual a relevância da formalização das associações de casta? Bowen responde da seguinte forma à pergunta que ele próprio formula:

A likely reason is that castes are still endogamous social units and that caste associations are built out of the networks within which marriage are arranged. The Bradford Gujaratis, however, do not explain the growth of caste associations in this ways. Instead the rationale is seen emphatically in terms of the need to maintain the identity and the unity of the caste in alien environment. The education of Gujarati youths in their cultural heritage, the provision of the adequate and appropriate facilities for religious observances – these are seen as the subsidiary factors which moved them to establish caste associations (Bowen, 1987: 26).

A análise da diáspora hindu dificilmente poderá negligenciar a centralidade da casta. Neste âmbito, é necessário ter em conta, de acordo com Kim Knott, o enquadramento das castas e a centralidade da hierarquia de aldeia na construção de estruturas de hierarquia social. Knott, apoiada em Mayer e Srinivas, aponta para os problemas inerentes ao estabelecimento num mesmo espaço, de indivíduos com

diferentes identidades de casta, desenraizadas do seu enquadramento social local, facto que transformou a configuração do tradicional sistema de castas:

In this country, where people come from different states, and from different areas within states, people's knowledge of their own position *vis-à-vis* others is fairly limited. The movement of caste overseas has clearly affected the normal operation of the system (Knott, 1986: 43).

Vertovec reafirma este fenómeno, aplicado ao caso da diáspora hindu na Trinidad:

This incapacity for reconstruction occurred because the caste system is a highly localized phenomenon in villages of India; it had no chance of being maintained through historical conditions in which individual members of diverse caste groups (many unheard of from one region to another) were plucked out of local hierarchies throughout North and South India and placed together in contexts where their proximity and commensality, economic activities, and social relationships were managed by non-Indians on estates and, after indenture, altered by wholly alien socio-economic circumstances (Vertovec, 2000: 53).

As diferentes fases de organização social e religiosa hindu em diáspora reflectem-se numa dialéctica entre homogeneidade e heterogeneidade, unidade e diversidade (Bowen, 1987: 15). Os processos de formação comunitária, bem como de pertença a determinados grupos e conseqüente negociação identitária recorrem, para além das identidades de casta, a afiliações religiosas específicas, onde a referência regional tem, muitas vezes, um papel determinante.

Os movimentos religiosos são uma presença comum entre a diáspora hindu, inspirados pelo encontro com o ocidente. Durante o período da *renaissance* bengali, no século XIX e início do século XX, desenvolveram-se filosofias espirituais, que originaram a criação de movimentos como o Brahma Samaj ou o Arya Samaj, que propunham uma reforma com vista à eliminação das formas de estigmatização social de que eram alvo, principalmente as castas de baixo estatuto e as mulheres. Em ambos os casos, a simplificação dos rituais e a supremacia dos textos védicos eram os elementos centrais. Contudo, farei referência a movimentos religiosos menos abrangentes e mais populares a nível nacional, por um lado, associados a identidades regionais ou de casta, por outro. Neste sentido, enunciarei brevemente aqueles aos quais darei destaque nos capítulos seguintes.

Em Portugal predominam os movimentos com raízes regionais, associadas ao Gujarat: Swaminarayan e Pushtimarg, o mesmo acontecendo com os *santos* e *gurus*. Ainda assim, destacarei, apenas de passagem, outros três movimentos religiosos cujo alcance é mais abrangente do que o estado do Gujarat: ISKCON, (*International Society for Krishna Consciousness*, geralmente denominado movimento Hare Krishna⁶⁰), Sathya Sai Baba e Swadhyay Parivar. Enquanto o primeiro é direccionado preferencialmente para devotos ocidentais, não investindo tradicionalmente no contacto com os hindus, os segundos são muito populares entre os devotos hindus, quer na Índia, quer na diáspora⁶¹. Em todos eles, as mulheres são elementos indispensáveis, registando-se entre si, diferentes perspectivas ideológicas acerca do papel da mulher na religião, assunto sobre o qual nos debruçaremos mais adiante.

Os mais populares movimentos religiosos na diáspora hindu portuguesa podem dividir-se em dois grupos: aqueles que possuem uma linguagem universal, quer através da noção de *sanatana dharma*, o hinduísmo universal e abrangente, quer centrados na figura de um *guru* particular; e aqueles que, afiliados a uma identidade regional, servem de veículo de conservação de referentes identitários – por vezes conservadores – que contribuem para a consolidação de uma identidade diaspórica gujarati, que comprova a vitalidade dos movimentos religiosos e *sampradayas*, de acordo com o que se regista entre as outras diásporas hindus.

Os textos religiosos, propagados por *gurus* e mentores de movimentos religiosos, são também um elemento fundamental de construção de uma identidade de diáspora. Não se pode, contudo, negligenciar a importância de um conjunto variado de textos que constituem a prática religiosa quotidiana e doméstica, mas, ainda assim, é possível afirmar que o Ramayana, o Bhagavad Gita e o Bhagavata Purana são os textos da diáspora. No contexto do que é regularmente designado de *sanatana dharma*, correspondendo à tradição bramânica, incentiva-se a leitura, muitas vezes pública destes textos (tendo-se acrescentado, mais recentemente a este repertório, o Shiva Purana – lido durante as celebrações o Mahashivratri, e o Devi Purana, associado à festividade de Navratri) (cf. Knott, 2000: 94).

No seu conjunto, movimentos religiosos e textos, veiculam um hinduísmo fundado em versões recicladas e genéricas da “Grande Tradição” (Kurien, 1998: 56). O

⁶⁰ O processo de transição para um público indiano, que contraria a tendência original do movimento, virado para conversão de ocidentais é analisado por Carey, 1987.

⁶¹ Informação mais detalhada sobre os referidos movimentos religiosos em Portugal será fornecida no capítulo 5.

papel dos *gurus* na interpretação dos textos, simultaneamente conservadora e transformadora é observado por Williams:

Texts and their interpretations arrive as voices out of the past to shape the present and direct the future. All of this is orchestrated by persons who are invested by the tradition itself with authority as exemplars, interpreters and proponents of the tradition – by necessity both its conservers and its transformers (Williams, 1996, 4)

A institucionalização do hinduísmo, através da construção e organização de templos, grupos devocionais ou estruturas de educação formal são também veículos de transmissão de identidades religiosas, às quais é dada mais atenção quando os indivíduos se encontram fora do seu espaço de origem. Neste sentido, as instituições religiosas deverão ser vistas como espaço de formação de relações entre indivíduos: «The religious institutions they build, adapt, remodel, and adopt become worlds onto themselves, “congregations,” where new relations among the members of the community – among men and women, parents and children, recent arrivals and those longer settled – are forged» (Warner, 1998: 3).

É através do templo que os hindus organizam e mantêm a sua religião, afirma Knott, relativamente à população hindu de Leeds. Este é o centro da sua identidade religiosa, permitindo a reunião de todos os hindus sobre a defesa dos seus interesses, sendo o templo que representa o peso simbólico e a referência social e religiosa, veículo através do qual se processa a reinterpretação da tradição: «Thus it is in the temple that the creative process of transplantation can be seen more clearly» (Knott, 1987: 161). Palco do desempenho ritual, os templos são espaços culturais onde identidades históricas são mantidas e actualizadas (Clothey, 1996: 128, 129).

No entanto, é necessário ter em conta também a importância do espaço doméstico no desempenho da prática religiosa, onde as mulheres são as protagonistas dos *pujas* regulares e dos rituais de passagem e onde a casa é o espaço de expressão devocional e espiritual dos grupos que nele se reúnem ciclicamente (Knott, 1987:161).

O papel dos leigos, particularmente das mulheres, tem assumido, na diáspora, uma relevância central nestas dinâmicas de transformação (cf. Knott, 1986, 1987 e 2000). As mulheres encontram-se incluídas em processos de mudança e a religião é um dos meios privilegiados através dos quais estes se desenvolvem. Sem negligenciar a heterogeneidade religiosa, decorrente das variadas identidades que a diáspora colocou

em conjunto, é possível afirmar a existência de um novo hinduísmo, que apela à participação das mulheres.

A produção de dialectos de poder e resistência em consequência da globalização, geradora de negociações legitimadas pela mobilidade, revela antigas e novas opressões mas também oportunidades de as desafiar através da reclamação de cidadania. Estes dialectos produzem novos homens e mulheres que redefinem territórios atribuídos a identidades regionais, nacionais e individuais, produzindo novas histórias com diversas agendas (cf. Sarker e Niyogy De, 2002: 2).

A heterogeneidade das diásporas não pode ser ignorada em detrimento dos padrões dominantes. Do mesmo modo, não o podem ser as identidades dos seus membros, particularmente das mulheres, tradicionalmente inscritas em imagens estereotipadas, construídas com base em padrões de feminilidade reificados. A diáspora deverá ser concebida como espaço de criação de novas identidades, que se encontram para além dos padrões comuns. As mulheres são elementos centrais desses processos:

It is no wonder that there is no homogeneous South Asian minority or community, even though the media sometimes portrays migrants and their children in this way. Nor is there one South Asian woman's experience, though again the media may portray the South Asia woman in the diaspora as oppressed by patriarchy, secluded and ill-educated. For every women from a conservative family who fits this description there are South Asian women who go out to work, who increasingly control their own incomes, who are themselves educated and see that their daughters are educated, who are rising high on major issues, such as working conditions, treatment of women and human rights. This mirrors, of course, the changes also occurring on the subcontinent, where women are now a force to be reckoned with in public and political life, as they have always been in the domain of the family (Brown, 2006: 174).

Capítulo 3

O contexto etnográfico

A freguesia de Santo António dos Cavaleiros pertence ao concelho de Loures, situado na Área Metropolitana de Lisboa (*vide* Anexos: 220). Este local foi o centro de uma expansão habitacional, iniciada nas décadas de 60 e 70 do século passado. O estabelecimento de muitas famílias oriundas das ex-colónias a partir de finais da década de setenta conduziu ao desenvolvimento da freguesia que tem actualmente, de acordo com a informação da Câmara Municipal de Loures, 21947 habitantes (cf. http://www.cm-loures.pt/m_Freguesias.asp), um conjunto populacional bastante diversificado a residir numa área de 3,62 km², originário de diferentes países e com referências culturais e religiosas diversas.

Apesar da inexistência de dados sobre a diversidade de origens geográficas e culturais desta população, a Junta de Freguesia refere uma grande concentração de indivíduos provenientes das antigas colónias portuguesas. A diversidade é visível a partir de uma observação do espaço exterior do quotidiano, que é partilhado por pessoas que apresentam características físicas e também elementos culturais distintos. As lojas de produtos africanos e indianos testemunham também esta diversidade, que aproxima indivíduos oriundos de diferentes países africanos e da Índia, com a população autóctone. Este fenómeno implica não só uma convivência a diversos níveis, mas também relacionamentos por vezes problemáticos, com base em questões culturais. O mesmo espaço de habitação é partilhado por um conjunto populacional que se divide em diferentes grupos, definidos pelas características étnicas mais evidentes – “brancos”, “negros” e “indianos” – e subdivisões destas em distinções: nacionais, no caso dos africanos, e religiosas, no caso dos indianos⁶².

As minhas primeiras incursões pela freguesia permitiram-me observar a presença de uma população subdividida a vários níveis, ocorrendo as relações de sociabilidade não só dentro destes grupos, mas também entre si, influenciadas contudo por relacionamentos específicos, de acordo com categorias etárias ou de género, como veremos mais adiante. A minha mobilidade pelo espaço, nas ruas, nos locais de lazer e de comércio permitiu-me observar a geografia populacional de Santo António dos

⁶² O grupo dos africanos divide-se em cabo-verdeanos, moçambicanos, angolanos, guineenses, são-tomenses; o dos indianos, divide-se em categorias religiosas: cristãos, muçulmanos, sikhs e hindus. Para além destes dois grupos e da população “lusa”, encontram-se também outros imigrantes a residir nesta freguesia, como os brasileiros, timorenses, chineses e os indivíduos oriundos de países de leste.

Cavaleiros, a interacção entre os indivíduos e os seus níveis de exclusão, de que é evidente a concentração da população hindu numa zona específica da freguesia: a Cidade Nova.

3.1. O espaço da etnografia e do quotidiano

Apesar de os hindus se encontrarem dispersos desde a base da encosta até ao topo das Torres da Bela Vista, devido às diferentes fases do seu estabelecimento e ao desenvolvimento da construção habitacional, é na zona da Cidade Nova que a maior parte da população hindu se concentra e foi esta zona, por isso, o espaço de recolha etnográfica privilegiado. Para além da dispersão da população referida atrás, o templo de Shiva – o Templo hindu que congrega esta população – encontra-se a cerca de 1,5 km de distância deste aglomerado populacional, o que, entre outros factores, diminui a frequência da participação dos hindus na sua vida religiosa comunitária⁶³.

Inicialmente as minhas deslocações a pé pela freguesia permitiram-me observar, a par desta concentração residencial de hindus, a concentração, no mesmo espaço, das actividades religiosas quotidianas. Do mesmo modo, a minha presença no terreno permitiu comprovar a centralidade do espaço doméstico no desempenho da actividade religiosa e, conseqüentemente, da reprodução social e cultural do grupo, tendo-se esta mantido activa mesmo após a construção do Templo de Shiva.

A Cidade Nova, zona privilegiada da minha pesquisa etnográfica, caracteriza-se por uma típica paisagem de cidade dormitório, com prédios altos de muitos andares, com muitos inquilinos (prédios estes que contrastam com os mais antigos, construídos na base da encosta, mais baixos e de menor volumetria), com pequenas zonas verdes, complementadas com um espaço verde maior, que circunda o complexo desportivo e que separa a Cidade Nova das Torres da Bela Vista. É neste espaço que se encontram o centro comercial, várias lojas, entre as quais minimercados e mercearias. Para além disso, na Cidade Nova situam-se as escolas EB1/Jardim de Infância de Santo António dos Cavaleiros e EB23 General Humberto Delgado, a esquadra da polícia, a Junta de Freguesia, um pequeno parque infantil e, do lado oposto a este, atravessando o Centro Comercial Cidade Nova, um pequeno espaço de lazer com algumas sombras de árvores sobre os bancos de jardim.

⁶³ Para além da distância, a prevalência da prática religiosa em espaço doméstico, contribui para a pouca afluência diária ao templo.

A zona do Centro Comercial Cidade Nova, bem como o espaço envolvente, é o centro das actividades quotidianas dos hindus que permanecem diariamente em Santo António dos Cavaleiros. Os homens encontram-se aqui em número reduzido, comparativamente às mulheres, que cruzam este espaço quotidianamente. Para além dos reformados, os homens que utilizam este espaço são aqueles que trabalham, quer em estabelecimentos comerciais, quer em mercados itinerantes, situando-se nesta zona os seus armazéns e concentrando-se aí os seus veículos de transporte de mercadorias. Enquanto os trabalhadores apenas cruzam este espaço entre os seus locais de trabalho e as suas casas, os homens mais velhos ocupam parte dos seus dias entre as lojas indianas e os bancos de jardim da zona envolvente do Centro. É habitual vê-los em pequenos grupos a meio da manhã e a meio da tarde, confraternizando.

As mulheres são mais activas no cruzamento deste espaço. Iniciam-no pela manhã, acompanhando os seus filhos ou netos à escola ou ao jardim-de-infância. A meio da manhã e até à hora de almoço, ocupam as várias lojas indianas da Cidade Nova para comprar alimentos ou outros produtos indianos, ou, a maior parte das vezes, para conversar. Antes da hora de almoço regressam a casa e voltam a sair depois das 15 horas dirigindo-se novamente para a zona do Centro para passear, fazer compras ou levar os mais novos ao parque infantil⁶⁴. Visitam também as casas umas das outras, encontrando-se frequentemente para reuniões devocionais que organizam. Ao final da tarde regressam a casa, muitas vezes acompanhadas das crianças que saem da escola.

Os *saris* caracterizam a paisagem da Cidade Nova, exprimindo visualmente a presença de uma comunidade indiana – a um olhar mais próximo, hindu – em Santo António dos Cavaleiros através das suas mulheres. Os mais novos circulam também diariamente por este espaço, dada a localização das duas escolas na Cidade Nova, bem como do jardim-de-infância e do pequeno parque infantil.

Assim, o espaço de etnografia e o espaço do quotidiano da comunidade são comuns na minha pesquisa, na tentativa de acompanhar as mulheres, as protagonistas da ocupação diária deste espaço, do exterior para o interior, do geral para o particular, do periférico para o central. Neste sentido, espaço exterior (rua), lojas, templo e casas foram os locais de abordagem e de troca de conversas, sendo o espaço doméstico o centro privilegiado de recolha de informação mais substantiva.

⁶⁴ Registou-se, nos últimos anos, um aumento da afluência de mulheres sikh ao parque infantil, acompanhando as suas crianças, a meio da tarde.

A observação do exterior permite apreender as dinâmicas da mobilidade feminina e as suas redes de sociabilidade. Este facto revela a importância dos elementos externos femininos (vestuário e ornamentos), a par das características físicas (o tom de pele, o tipo de cabelo). Para além das actividades diárias, as expressões religiosas e culturais públicas que se desenrolam no espaço exterior contribuem para a construção de estereótipos que consolidam uma imagem (muitas vezes reificada) dos hindus. Este é também um meio de expressão e construção de identidades, com recurso a determinados elementos que influenciam modas locais e globais e que condicionam os modos de pensar a sociedade, através de inclusões e exclusões recíprocas em que o corpo feminino é central.

As lojas de proprietários e empregados hindus, localizadas no Centro Comercial Cidade Nova, ou mais dispersas pela freguesia, são centros de troca de informação da comunidade, contribuindo as mulheres de forma activa para esta rede, que coloca em contacto os membros do grupo, fazendo circular notícias de acontecimentos ocorridos não só em Portugal, mas também na Índia, em Moçambique, no Reino Unido ou noutros países onde têm os seus contactos transnacionais. Nestes espaços, organizam-se também actividades futuras, publicitando acontecimentos, reunindo donativos (em dinheiro ou em géneros) e convocando pessoas para o seu desempenho.

A finalidade central destes estabelecimentos comerciais merece uma atenção particular. Uma das vantagens da realização de um trabalho de campo prolongado é a de observar as alterações que ocorrem num mesmo espaço ao longo do tempo. Nos últimos anos assistiu-se a um aumento de lojas especializadas em produtos indianos. Se anteriormente a prioridade era fornecer produtos alimentares à comunidade, diferentes daqueles que se encontravam disponíveis nas outras lojas, com o passar do tempo, outro tipo de produtos (que apenas circulavam a partir da Índia através das pessoas que recorrentemente aí se deslocavam, ou que se encontram à venda apenas em locais específicos, como as lojas do Martim Moniz) surgem cada vez mais ao dispor dos clientes indianos e da população em geral. É o caso dos utensílios de cozinha, elementos decorativos domésticos e do vestuário, juntamente com outros acessórios que, anteriormente, eram restritos à venda particular em espaço doméstico⁶⁵.

⁶⁵ Artigos religiosos como incenso, pó (*gulal* e *abil*), *chundri*, livros ou mesmo imagens de divindades (*murti*); roupa e outros acessórios: *saris*, *salwar kameez*, conjuntos de bijutaria, embalagens de *henna*, forros para *saris* e tecido para blusas; produtos alimentares indianos, desde especiarias ao peixe seco vindo de Diu; panelas e utensílios de aço inoxidável. Estes são apenas exemplos do conjunto de artigos que são vendidos nas lojas de produtos tradicionais indianos e aos quais se pode também aceder através

Este fenómeno não só aumenta a diversidade de produtos disponíveis para os hindus aí residentes, como desenvolve, junto da restante população, o interesse por artigos que constituem actualmente uma moda cosmopolita⁶⁶. A maioria das lojas, no entanto, não se dedica à venda de produtos tradicionais indianos: existem também ourivesarias, relojarias, papelarias, drogarias, minimercados e lojas de electrodomésticos.

O Templo de Shiva, apesar da sua actividade diária⁶⁷, apenas congrega grande parte dos membros da comunidade em momentos festivos do calendário hindu. A esfera doméstica sobrepõe-se à importância do templo enquanto espaço de actividade religiosa regular. Para além disso, a sua distância relativamente à Cidade Nova, onde se concentra a maior parte dos hindus, diminui, como vimos, a frequência das visitas por parte dos seus devotos, que continuam a eleger a casa como espaço preferencial do desempenho de actividades devocionais e rituais familiares. O Templo de Shiva é, ainda assim, o símbolo mais visível da identidade do grupo, representando a presença de um conjunto de práticas e crenças religiosas hindus naquela freguesia.

A associação de Solidariedade Social Templo de Shiva, a entidade que assume a direcção do templo, foi criada em 1984, em Santo António dos Cavaleiros, com a finalidade de congregar a população hindu da freguesia e promover o desenvolvimento de actividades religiosas e sociais. A comunidade hindu aí residente crescia substancialmente, tornando-se urgente a aquisição de um espaço próprio que permitisse a sua congregação e sociabilização. Em 1991, a associação legalizou-se e deu-se início ao projecto que se prolongou pelos dez anos seguintes, a construção de um templo hindu na freguesia, numa parcela de terreno cedida pela Câmara Municipal de Loures, nas Torres da Bela Vista. Apesar da inexistência de um espaço de culto próprio, a comunidade reunia-se em espaços alugados, como a Associação de Moradores de Santo António dos Cavaleiros ou a Escola Secundária Humberto Delgado. Em 2001 iniciou-se o processo de construção de um edifício provisório, antecedido da bênção do terreno (*bhumipujan*) pelo Swami Satyamitranand, na expectativa de construção futura de um

de vendas informais, sendo os géneros vendidos, muitas vezes transportados por pessoas que viajaram recentemente até à Índia.

⁶⁶ Grande parte dos produtos que são procurados pela população local corresponde àqueles que, a um nível mais abrangente, se incluem no circuito mais urbano e cosmopolita, como é o caso do vestuário, da música ou da gastronomia.

⁶⁷ As portas do templo são abertas e fechadas diariamente, de manhã e à noite, pelo seu responsável, pertencente à casta brámane. O templo encontra-se aberto durante o dia para a visita dos devotos, sendo o seu *puja* (culto ritual prestado à divindade) regular realizado às segundas-feiras, dia dedicado a Shiva, a divindade central do templo, habitualmente sem a presença de um ritualista.

templo com características arquitectónicas tradicionais dos templos norte indianos (*vide* Anexos: 221, fotografias 1 e 2).

Como já foi referido, o templo é aberto todos os dias e o calendário religioso quotidiano inclui o *puja* de segunda-feira e acolhe, nos dias das grandes festividades, o conjunto dos hindus aí residentes e outros que se deslocam das outras comunidades da Área Metropolitana de Lisboa. Para além disso, casamentos e grandes cerimónias religiosas, bem como programas culturais, são promovidos pela direcção do templo. Este é também o espaço de reunião de grupos que desenvolvem actividades religiosas e culturais: o grupo dos jovens, a escola de gujarati e inglês, os ensaios de danças, o núcleo feminino e a própria direcção do templo.

Para além da sua função religiosa e de referência identitária, o templo é o centro de acções que contribuem para a dinamização do grupo e para a reprodução da sua identidade, que se desdobra nas vertentes do ensino, da dança, tendo sempre uma base religiosa. Neste processo, a contribuição das mulheres é indispensável. Para além da observação das actividades públicas do templo, importa também aceder às suas funções mais privadas, nomeadamente à organização de actividades e à sua concretização, que incluem o ensino de línguas e de princípios básicos do hinduísmo, o ensaio de músicas e danças ou a preparação dos palcos destinados à realização de casamentos ou à decoração do espaço para festividades ou visitas de líderes religiosos.

A existência de um templo introduziu novas formas de organização da comunidade, facilitando a formalização de grupos e de actividades. Ela contribui igualmente para a consolidação de uma identidade de diáspora que se encontra, de momento, em desenvolvimento⁶⁸. Assim, deverão ser tidas em conta, na análise do espaço do quotidiano, não só o desempenho ritual regular do templo, mas também as actividades paralelas que ocorrem no seu interior.

Apesar do peso do templo como *focus* da identidade religiosa dos hindus que o frequentam (Knott, 1987: 161), o espaço doméstico foi privilegiado por esta investigação. O quotidiano das mulheres desenrola-se de casa em casa, visitando-se

⁶⁸ Ao contrário de outros contextos onde as comunidades hindus se estabeleceram há mais tempo e onde desenvolveram estratégias sociais, económicas e culturais sólidas, o caso português demonstra que apenas nos últimos anos se iniciou um investimento na construção de uma consciência de diáspora abrangendo a totalidade dos hindus residentes em Portugal. As visitas de sacerdotes e especialistas espirituais provenientes da Índia e de outros centros de diáspora hindu são exemplo das estratégias de consolidação de sentimentos de partilha de uma consciência comum, dificultadas pela estigmatização de determinadas castas (concentradas em bairros específicos) por oposição a uma elite que se encontra na linha da frente destas dinâmicas.

entre si com regularidade, sendo os *satsang*⁶⁹ os momentos de maior expressão deste convívio. Existem vários tipos de reuniões devocionais: as que acontecem regularmente, de acordo com as datas religiosas do calendário hindu, e as que são promovidas por determinados movimentos religiosos. Entre a comunidade em estudo existem, para além do denominado "grupo do *satsang*", o *satsang* de Sai Baba e o *satsang* de Pustimarg. O primeiro reúne-se em dias auspiciosos do calendário hindu, como é o caso dos *agiyaras* ou *ekadashi*⁷⁰, ou dias dedicados ao culto de determinadas divindades⁷¹. Reúnem-se ainda em momentos rituais domésticos e associados a rituais de passagem, particularmente de morte, de indivíduos da comunidade. Os segundos reúnem-se em dias dedicados ao seu líder espiritual e divindade de culto, com é o caso das quintas-feiras, no culto de Sai Baba, dias em que as devotas organizam nas suas casas, esporadicamente ou sequencialmente⁷², encontros devocionais.

Outro momento de encontro e convívio exclusivamente feminino é aquele que designam de *goyani*. Este é o nome atribuído às mulheres que, em determinados dias, representam as deusas na terra. Estes encontros, que acontecem em espaço doméstico, caracterizam-se pela realização de ofertas (particularmente de alimentos) às *goyani* e têm uma participação exclusiva de mulheres solteiras e casadas⁷³. O espaço doméstico é, como pudemos ver, predominantemente feminino. Ele é também o centro da actividade religiosa que, apesar da existência de um templo comunitário, permanece centrada na casa, onde se encontra o templo doméstico, as divindades e onde decorre o culto diário, bem como os rituais de passagem e outros ritos de família. Ele é, para além disso, o espaço de práticas religiosas e devocionais femininas regulares, como os jejuns, e os votos⁷⁴.

Regressando à paisagem diária da freguesia em análise, o trajecto entre o templo e a Cidade Nova é marcado também pela presença de algumas mulheres indianas que aí

⁶⁹ Reuniões devocionais, quase sempre exclusivamente femininas. Excepcionalmente, nos casos em que o *satsang* tem propósitos mais abrangentes, como a celebração de datas importantes do calendário religioso, estes podem contar com a presença de alguns homens.

⁷⁰ Os décimos primeiros dias de cada mês.

⁷¹ Altura em que se celebra geralmente o seu nascimento ou casamento.

⁷² O facto de organizarem estes encontros devocionais esporádica ou sequencialmente prende-se com o carácter de alguns destes encontros. No caso do *satsang* de Sai Baba, por exemplo, existem reuniões devocionais que se repetem ao longo de várias semanas sempre às quintas-feiras. Noutros casos, os *satsang* não precisam necessariamente de ser realizados em dias específicos, ou então, podem recair sobre datas festivas do calendário hindu.

⁷³ As viúvas, dada a sua inauspiciosidade e sua não-associação às deusas, férteis e auspiciosas, não são incluídas.

⁷⁴ Este tipo de votos – *vrata* – é frequentemente realizado pelas mulheres com a finalidade de obterem uma graça divina e é particularmente direccionado para a protecção da sua família.

se deslocam nos seus passeios de fim de tarde. O espaço do quotidiano, da rua à casa, é eminentemente ocupado pelas mulheres, encontrando-se a maior parte dos homens a trabalhar fora da freguesia. Estes regressam apenas à noite, deixando as mulheres livres para se dedicarem às suas tarefas domésticas e ao convívio com as outras mulheres durante o dia. Estas actividades quotidianas excluem, como vimos, o contacto prolongado com os homens, à excepção de encontros casuais na rua, nas lojas ou no templo, conferindo uma quase exclusividade de género às relações femininas. Neste sentido, a etnografia do quotidiano foi também uma etnografia do e no feminino.

3.2. A comunidade hindu de Santo António dos Cavaleiros

Falar da comunidade hindu de Santo António dos Cavaleiros significa falar de um grupo de mais de 2000 pessoas residindo num espaço de 3.62 km², chegando a ocupar 20 habitações por prédio na zona da Cidade Nova, divididas em 13 castas, originárias de diferentes locais na Índia, com diferentes trajectos migratórios e com padrões culturais distintos. Não é possível realizar uma análise estatística desta comunidade, dada a inexistência de dados sobre a população que a compõe. As autarquias não dispõem deste tipo de informação e os únicos valores são avançados pela direcção da associação representativa da comunidade, a Associação de Solidariedade Social Templo de Shiva, que refere a existência de cerca de 2000 hindus residentes em Santo António dos Cavaleiros, alertando para o facto de estes dados não serem consistentes, dada a frequente mobilidade dos seus membros. A associação tem projectada a realização de um censo populacional da comunidade, mas este encontra-se a aguardar um acordo relativamente aos parâmetros a aplicar⁷⁵.

A população de origem indiana residente nesta freguesia divide-se em três referências regionais distintas. A grande maioria é proveniente do Gujate (*vide* mapa, Anexos: 220) e inclui hindus, muçulmanos e cristãos, seguida de um pequeno grupo de cristãos goeses e de sikhs provenientes do Punjab. A diversidade de línguas faladas pelos diferentes grupos (gujarati, punjabi e hindi em conjunto com o português e o inglês) comprova a situação de pluralismo existente não só nesta freguesia, mas também no interior do conjunto de indivíduos de origem indiana.

⁷⁵ O sector mais jovem da associação é contra a realização de um censo de acordo com as castas dos indivíduos. Afirma-se contra este tipo de classificação da sua comunidade e propõe uma caracterização mais homogénea do grupo.

Assim, para além do desdobramento do grupo destes indivíduos em subgrupos, a própria comunidade hindu se subdivide, de acordo com a pertença regional, cultural e social dos seus membros. Apesar de a grande maioria ser originária do mesmo estado, eles provêm de zonas distintas: Diu, ilha que se estende longitudinalmente ao largo da costa sul do Gujarate, uma das antigas colónias do *Estado Português da Índia*, a região do Saurashtra, situada a sudoeste do Gujarate, e Surat, a cidade localizada no extremo sul deste estado⁷⁶. As características dos subgrupos que compõem a comunidade são decorrentes desta diversidade, associadas a particularidades culturais regionais e também de casta, expressas em formas diferenciadas de realizar rituais de passagem e ritos domésticos, em diferentes orientações religiosas e fidelidades sectárias⁷⁷.

A observação etnográfica permite afirmar que a comunidade se encontra dividida em 13 castas, sendo duas maioritárias: Vanja e Lohana. Para além das três castas minoritárias, constituídas apenas por poucas famílias (Brâmane, Dobhi e Valand), as restantes encontram-se equilibradamente distribuídas pela freguesia.

Contrariamente a outros bairros de concentração hindu analisados na zona da Grande Lisboa, este encontra-se espacialmente mais disperso e apresenta uma diversidade populacional muito mais complexa (cf. Bastos, 1991; Cachado, 2003). A abordagem realizada por Kim Knott sobre o hinduísmo em Leeds apresenta um universo mais intrincado onde se encontram, para além de diferenças decorrentes da origem regional dos indivíduos, variedade linguística, de acordo com os diferentes estados de origem. Neste contexto, os padrões de estabelecimento foram determinados por grupo linguístico, realizando estabelecimentos consonantes com as fronteiras territoriais dos estados indianos, aos quais se faziam também corresponder locais de culto próprios (Knott, 1987: 22). Ao contrário do caso analisado por Knott, o grupo em análise partilha uma única referência linguística, o gujarati, associada ao mesmo estado de origem, tendo o seu estabelecimento sido realizado com o propósito de congregação espacial de hindus, sendo que as redes de solidariedade familiar condicionaram a concentração de determinadas castas em bairros específicos. A unidade foi conferida pelo facto de partilharem a mesma língua e uma identidade gujarati comum.

⁷⁶ Ambas de passado colonial britânico.

⁷⁷ A observação de um contexto como este implicou, ao contrário do que seria necessário numa concentração num sub-grupo da comunidade, apreender a realidade complexa na qual se subdivide a comunidade em estudo.

A principal ocupação destes hindus é o comércio⁷⁸, actividade que se desenvolve nos mais diversos ramos, entre comércio fixo e itinerante: electrodomésticos, produtos alimentares, vestuário, relojoaria, perfumaria, papelaria, ourivesaria, artigos para o lar, restauração, minimercados. Apesar do abandono das actividades tradicionais de casta entre a maioria dos hindus, alguns ainda preservam estas especializações. Assim, entre as castas de sapateiros, de pedreiros e de alfaiates, alguns indivíduos conservam a sua actividade tradicional, sendo que os primeiros possuem geralmente estabelecimentos próprios, os segundos trabalham na construção civil e os últimos trabalham essencialmente para uma clientela indiana, na confecção de vestuário tradicional, não sendo geralmente esta a única actividade de um agregado familiar. Alguns membros de castas de barbeiros e de brâmanes oficiam particularmente em momentos rituais.

Relativamente aos padrões de educação dos mais jovens, estes tendem a transformar-se nos últimos anos, com uma intensificação da continuidade dos estudos secundários e superiores. A educação é a área onde o contacto com os membros da sociedade envolvente é mais inevitável (cf. Knott, 1986: 49). Esta inevitabilidade é considerada por algumas famílias um risco para a conservação da identidade hindu dos mais novos, funcionando a exposição dos jovens aos valores ocidentais como uma ameaça à sua integridade moral, particularmente no caso das raparigas⁷⁹. Não é possível definir um padrão de educação entre a comunidade em estudo. Este pode variar entre o abandono precoce da escola, o cumprimento da escolaridade obrigatória, ou o ensino superior que, cada vez mais, é a opção de muitos jovens. Para além deste tipo de formação, os jovens encontram actualmente uma estrutura educacional orientada pelo Templo de Shiva, direccionada para a aprendizagem da língua materna e dos princípios religiosos hindus. Esta estrutura formou-se perante a necessidade de fornecer às crianças uma base moral que não encontravam nas escolas e também, muitas vezes, nas suas casas. Face ao desconhecimento dos fundamentos religiosos e rituais e ao desapego da língua gujarati que se verificava entre as segundas gerações, a escola de gujarati do Templo de Shiva promove desde 2006 a aprendizagem da língua materna ao mesmo tempo que incentiva a consolidação de redes de sociabilidade entre os mais jovens, através da afirmação de referências comuns, sendo a língua um dos elementos centrais

⁷⁸ Apesar de o estereótipo dos indianos corresponder habitualmente à actividade comercial, esta, sendo a principal, não é exclusiva. Muitos hindus encontram-se nos vários sectores profissionais da sociedade portuguesa: serviços, ensino, medicina e engenharia. Outros ainda, trabalham na construção civil.

⁷⁹ Esta é a principal razão que se encontra por detrás do abandono precoce da escolaridade por muitas raparigas, particularmente entre famílias ou castas mais conservadoras.

no processo de reprodução identitária. É fundamental compreender até que ponto as línguas originais dos indivíduos são ou não úteis nos novos contextos, ou observar processos de desaparecimento ou de transformação (formação de línguas crioulas) no âmbito das diásporas sul asiáticas (cf. Clarke, Colin, Peach, Ceri e Vertovec, 1990: 6). No caso hindu, a proliferação de *bala vihars*, ou escolas de fim-de-semana para crianças, comprova a utilidade da língua como elemento não só de perpetuação da identidade do grupo mas também de institucionalização do hinduísmo (cf. Kurien, 1988: 42).

A religião é, como vimos, um elemento identificador comum que permite ultrapassar as diferenças que dividem o grupo. No entanto, o hinduísmo abrange um conjunto de crenças e práticas religiosas, sendo utilizado para referir diversos tipos de devoção, de preferência por divindades de culto e festividades centrais, de acordo com a pertença regional e de casta de cada indivíduo, e que se transforma também na diáspora. Como demonstrou Knott, relativamente a um contexto de complexidade de pertença social, cultural, linguística e religiosa como Leeds, a transposição do hinduísmo (nas suas vertentes de “grande” e “pequena” tradição) originou transformações que assumem maior relevância na introdução de mudanças na prática ritual (cf. Knott, 1987: 163).

A religiosidade de cada indivíduo não deve também ser esquecida, bem como o modo como cada um concebe a religião hindu. Neste sentido, é importante ter em conta que a vivência de diáspora influencia o modo como cada pessoa pensa a sua própria religião. O distanciamento face aos padrões religiosos da origem e o convívio com outras religiões num meio em que o hinduísmo é minoritário conduz a uma maior consciencialização e necessidade de interpretação e, conseqüentemente, de transformação (cf. Knott, 1986, 1987, Williams, 1996, Kurien, 1998, Eck, 2000, Coward, 2000). Por outro lado, a influência de concepções ocidentais de religião poderá ter originado, para alguns, um hinduísmo institucional e formalizado, com maior ênfase nas festividades cíclicas e nos rituais de passagem. Para outros, ainda, a expressão mais popular da religião hindu, diária e doméstica, permanece a peça central das suas crenças e práticas religiosas. Ao afirmar que a religião é um dos elementos centrais do processo de construção da identidade hindu em diáspora, é necessário contudo, resistir à tendência para a estereotipar ou/e essencializar.

3.3. *Processos de referenciação: a casta*

A presença de treze castas correspondentes a diferentes categorias da hierarquia social indiana torna este universo uma realidade complexa do ponto de vista social e cultural. Analisarei, no capítulo seguinte, cada um destes grupos de modo mais pormenorizado, bem como a interacção que estabelecem entre si. Deter-me-ei, de momento, apenas na relevância da categoria de casta para a representação que cada grupo tem de si próprio e dos outros.

Foi afirmado por vários autores que a diáspora impossibilita o transplante do sistema de castas sem que tal, no entanto, inviabilize a permanência destas e a sua revitalização (cf. Ktott, 1986, Vertovec, 2000). Relativamente ao caso em estudo, é possível afirmar que a pertença a uma determinada casta é essencial na forma de identificação de cada indivíduo e da sua relação com os outros grupos. Para além disso, a identidade de casta é revitalizada através dos casamentos endogâmicos e da manutenção de ligações com a origem, bem como da criação de associações de casta. Assim, as diferentes castas, embora transportadas para um novo contexto social, formam um novo sistema, no sentido em que são unidades relacionais e, em sociedade, funcionam como tal.

A atenção dada pelos académicos ao conceito de casta baseou-se, em grande parte, numa noção de sistema hierárquico inflexível, determinado pelo estatuto social, com base numa lógica de poluição ritual, omitindo a flexibilidade deste sistema no interior do qual os papéis rituais são temporariamente transformados, comprovando a sua reversibilidade (*vide* argumento central de Perez, 1994). Em diáspora torna-se claramente impossível a reprodução dos sistemas hierárquicos locais originais, pela diversidade de indivíduos que se concentram no mesmo espaço – com *backgrounds* específicos – e pelo facto de não se encontrarem presentes todas as castas que integravam o sistema original. No entanto, é a flexibilidade deste sistema hierárquico que permite a realização de adaptações à realidade local, originando processos de mobilidade social e de criação de novas redes de interacção entre grupos que não estabelecem, na origem, o tipo de contacto que desenvolvem na diáspora. A concorrência estatutária entre castas e a criação de processos de ascensão social permitem também evidenciar a vitalidade das identidades de casta e a adaptação de um sistema que, apesar de permanecer, exhibe a sua flexibilidade. A diáspora permite a diluição da “memória” social de origem e, deste modo, conduz à estruturação de novas

pertenças sociológicas – que o grupo poderá ou não sancionar – independentemente de, nas deslocações ou retornos ao universo de origem, os indivíduos serem remetidos à pertença social das suas famílias.

O tema da casta tornou-se, nos últimos anos, um tópico de discussão intensa entre os elementos mais jovens da comunidade. A oposição à realização de um censo populacional por referência a castas, a luta contra a discriminação de casta (que assume particular destaque no crescente número de casamentos entre castas diferentes) faz parte da agenda de trabalho destes jovens. Estas ideias, contudo, não encontram consonância entre a primeira geração, que considera a identidade de casta fundamental para o que Kim Knott refere como: «[...] a means by which Hindus are able to understand their own social position, to know how to interact with acquaintances and neighbours, and to practise their social obligations» (Knott, 1986: 40).

Apesar desta diferenciação social, a pertença ao espaço de origem implica a partilha de uma identidade gujarati que se sobrepõe às divergências internas do grupo, funcionando como um forte elemento de unidade. O processo de construção de uma identidade gujarati iniciou-se desde Moçambique e as dinâmicas de diferenciação face aos gujaratis não-hindus (muçulmanos) baseou-se nos referentes hindus. Aliada à noção de hinduísmo encontra-se a ideia de pátria original à qual esta religião se encontra vinculada. Recorrendo a elementos religiosos como fonte identitária, os indivíduos elegem a Índia como origem e espaço sagrado do hinduísmo⁸⁰.

3.3.1. Delimitação do universo de análise: o grupo do satsang

O conhecimento da diversidade social do grupo foi necessário para compreender as suas redes de sociabilidade e as suas dinâmicas de configuração identitária do grupo, bem como a construção de uma recente consciência e estrutura formal de diáspora, anteriormente incipiente. Perante tal diversidade, iniciou-se o processo de definição de um universo de análise. O grupo feminino sobre o qual recaiu particularmente a minha

⁸⁰ Neste sentido, as deslocações ao espaço de origem dos antepassados é a forma mais directa de aprofundamento dos laços com o espaço sagrado do hinduísmo. As viagens à Índia encontram-se associadas à celebração de momentos rituais importantes (como os casamentos ou os rituais *post-mortem*), à inauguração de uma casa, às visitas aos familiares e aos templos de família e de linhagem e à realização de viagens a centros de peregrinação. A principal função destas deslocações é reatar o relacionamento com uma origem que se encontra distante (no espaço e no tempo), com o seu solo e rios divinizados, com os antepassados e com as deusas de linhagem – as *kul devi* – que se devem homenagear. O contacto com o espaço de origem sócio-cultural integra a identidade múltipla (cf. Bastos e Bastos, 2001) destes hindus, conjugada com um sentimento de pertença a Portugal (cf. Lourenço, 2005).

observação é composto por elementos aos quais estão associadas diferentes pertenças sociais, culturais e de orientações religiosas. O âmbito das suas actividades religiosas é pluralista, no sentido em que não só é composto pela diversidade referida, como é aberto a diferentes orientações e movimentos religiosos, e devoções pessoais. Neste sentido, a pesquisa etnográfica que havia realizado anteriormente no âmbito da investigação para a minha tese de mestrado revelou-se muito útil. O conhecimento prévio do grupo mais abrangente facilitou o processo de selecção do universo de análise, composto por mulheres pertencentes a vários grupos sociais.

O chamado “grupo do *satsang*” foi o conjunto privilegiado da minha pesquisa. Este é composto por um número variável de mulheres, quantificável em cerca de 25, cujas participantes têm mais de 50 anos⁸¹. Por extensão, outros contactos fornecidos por estas mulheres, particularmente os das suas noras ou filhas, foram mantidos. Da mesma forma, os outros *satsang* foram alvo da minha investigação, sendo que, no entanto, muitas das minhas interlocutoras participam nestes vários encontros devocionais. As mulheres envolvidas em projectos culturais e actividades dinamizadoras da comunidade foram também incluídas no meu universo de análise.

A minha participação nos vários grupos de *satsang*, juntamente com as conversas realizadas com as minhas interlocutoras, ocupou o espaço e o tempo do seu quotidiano, ao longo do qual elas reflectiram sobre o seu papel na comunidade, os seus deveres na família e no grupo e o seu lugar na hierarquia de género.

3.4. Redes de contacto

A pluralidade humana da cidade, afirma João de Pina Cabral, «implica intensidade, profundidade, complexidade, cosmopolitanismo» (Pina Cabral, 2006: 179). Este é o terreno metropolitano onde o etnógrafo descobre as complexidades dos «mundos de vida [que] são tão cosmopolitanos quanto o dele» (Pina Cabral, 2006: 181). E é neste campo que se desenvolvem as redes de contacto entre pessoas que partilham o mesmo espaço urbano, de complexidade e de diversidade cosmopolita.

⁸¹ Encontrando-se no entanto entre estas, mulheres jovens cuja presença não é regular pelo seu envolvimento nas actividades familiares que ocupam grande parte do seu quotidiano.

Trabalhar «terrenos metropolitanos»⁸² implica ter em conta a fluidez da vida urbana (Hannerz, 1980: 269), ou seja, a capacidade de mudança⁸³ de pessoas, de relacionamentos e de redes de contactos. Neste âmbito, a análise das redes de sociabilidade em meio urbano é essencial para a compreensão da multiplicidade e pluralidade dos contextos metropolitanos:

Tem cabimento, pois, na investigação socioantropológica da vida social nas cidades contemporâneas, ao proceder à captação e análise da efervescência caleidoscópica que as caracteriza ao nível da interacção quotidiana, prestar particular atenção aos modos alternativos, aos símbolos expressivos e aos significados distintivos das formas de sociabilidade nelas produzida, ou, dizendo o mesmo numa fórmula condensada, prestar particular atenção aos *estilos de sociabilidade* (Firmino da Costa, 2003: 125 – 126).

As redes de sociabilidade estabelecem-se dentro dos grupos que habitam as cidades e também entre esses grupos e a sociedade envolvente, originando-se diferentes níveis de relacionamentos. Veremos, de seguida, de que modo o grupo em estudo gere este tipo de contactos e a forma como o género e a idade são factores determinantes no estabelecimento destas redes de sociabilidade.

3.4.1. Relações de sociabilidade dentro do grupo

A análise sociológica da sociabilidade dos guineenses em Portugal, realizada por Fernando Luís Machado, incidiu nas relações que estes estabelecem entre si, com outros migrantes dos PALOP e, finalmente, com a população portuguesa em geral, relativamente a quatro «tipos de relacionamentos sociais»: familiares, de amizade, profissionais e de vizinhança (Machado, 2003: 132). Não pretendendo realizar uma análise nos mesmos moldes (a recolha empírica realizada para o referido estudo – inquéritos por questionários utilizados na abordagem sociológica – distancia-se daquela utilizada pela abordagem antropológica que realizei), é meu objectivo salientar que são os mesmos quatro «tipos de relacionamento» que se encontram no centro da minha análise das redes de contacto relativamente ao grupo em estudo. Contudo, esta deverá

⁸² A expressão é retirada do título do livro editado por Antónia Pedroso de Lima e Ramon Sarró e pretende reflectir a actividade antropológica e a pesquisa empírica em contextos metropolitanos (Pedroso de Lima e Sarró, 2006).

⁸³ «The potential for personal change in the city, then, may hardly be rivaled in other community forms. We may call this the fluidity of urban life» (Hannerz, 1980: 269).

dividir-se na perspectiva de dois universos: dentro do grupo, e do grupo com a sociedade envolvente.

A tendência para a diminuição do peso da casta no estabelecimento dos relacionamentos entre os hindus em diáspora é um facto comum a vários contextos (cf. Knott, 1986, Vertovec, 2000c), mas esta permanece, como vimos, nos dias de hoje um elemento fundamental na definição identitária dos hindus em diáspora. Em Portugal, o facto de a grande maioria dos hindus ser de origem gujarati permite que o sistema de castas seja reproduzido até um certo ponto, à semelhança da morfologia de origem. Observámos anteriormente a dificuldade de implantação do sistema hierárquico tradicional indiano em diáspora, mas vimos também que este possui a capacidade de se estruturar, permanecendo a casta um elemento fundamental de identificação individual e de grupo. No caso em estudo, a existência de um único grupo de origem geográfica – o Gujarate – facilita a perpetuação das identidades de casta⁸⁴.

As redes de sociabilidade entre os hindus de Santo António dos Cavaleiros encontram-se condicionadas, para além das fidelidades de casta, pelo género. O espaço do quotidiano é, como vimos, praticamente exclusivamente feminino. Assim o são os relacionamentos de quem o ocupa. Se as mulheres possuem redes de sociabilidade femininas, os homens desenvolvem o mesmo padrão no que respeita ao estabelecimento dos seus contactos. Esta afirmação pode parecer demasiado redutora da realidade e é, por isso, necessário esclarecer que entre os mais jovens o mesmo padrão não se reproduz. Este varia ao mesmo tempo que varia o grupo etário observado. Quando crianças, a liberdade de contacto entre rapazes e raparigas não é reprimida, apesar dos diferentes padrões de comportamento que desde cedo lhes são ensinados. Do mesmo modo, nos sistemas familiares tradicionais da Índia, não são impostas até à puberdade regras rígidas quanto ao relacionamento entre géneros, mas a passagem para a puberdade marca a interrupção abrupta desta liberdade (cf. Perez, 1994: 110). Desde então, as redes de sociabilidade são condicionadas por factores como a idade ou o género.

Contudo, a diáspora abre novas possibilidades de relacionamento entre sexos. Se, entre os mais velhos, se mantêm padrões de sociabilidade mais rígidos, os mais jovens promovem novas formas de sociabilidade. O grupo de jovens do Templo de Shiva

⁸⁴ Para além de uma maioria de hindus originários do Gujarate, encontram-se também em Portugal, hindus provenientes dos estados de Goa e do Maharashtra (cf. *Report of the High Level Committee on the Indian Diaspora*, 2001: 149) de Bengala, embora esta seja uma comunidade de muito pequenas dimensões.

desenvolve actividades que colocam em conjunto ambos os géneros, tendo como base uma ideologia de igualdade não só entre homens e mulheres como entre castas. No entanto, muitas famílias mantêm ideias conservadoras relativamente ao comportamento dos jovens, controlando as suas actividades e impondo limites – por vezes muito rígidos – ao contacto entre rapazes e raparigas.

As redes de sociabilidade entre a primeira geração encontram-se também relacionadas com os processos de adaptação à chegada a Portugal. A fixação num novo contexto, após a saída repentina de Moçambique, obrigou ao estabelecimento de fortes laços de solidariedade entre os membros desta comunidade. No mesmo sentido, o desenvolvimento de actividades religiosas e a congregação do grupo sob a forma de associação de solidariedade social testemunham o esforço de unificação comunitária em torno de questões religiosas que resultou no estabelecimento de redes de sociabilidade profundas, para cujo desenvolvimento o género ocupou claramente diferentes funções. Se bem que homens e mulheres se tenham mantido unidos na tarefa de organizar actividades colectivas, os primeiros sempre se ocuparam da esfera oficial e as segundas do domínio informal, ou seja, da concretização propriamente dita dessas actividades.

As relações de sociabilidade em espaço doméstico encontram-se, em alguns casos, sujeitas a regras de relacionamento que delimitam o contacto mais aberto entre géneros. No entanto, a observação etnográfica revela uma realidade que se distancia dos padrões tradicionais de relacionamento familiar. A regra geral entre todas as famílias é aquilo que é descrito como o «respeito para com os mais velhos», que consiste, para as mulheres, no recato na sua presença, na disponibilidade para obedecer às suas ordens, e no controlo do uso do seu corpo quando partilham o mesmo espaço⁸⁵. É entre as mulheres de um mesmo grupo etário que se desenvolvem as principais redes de sociabilidade. O mesmo se passa entre os homens. Esta temática será aprofundada no capítulo seguinte.

As relações de vizinhança, desenvolvidas particularmente entre mulheres, constituem também uma das principais redes de sociabilidade. O facto de, em muitos dos prédios da freguesia, residirem várias famílias hindus⁸⁶ facilita o seu contacto diário, mesmo sem terem que se deslocar às lojas ou aos encontros religiosos. As

⁸⁵ A prática feminina de cobrir o rosto (*purdah*) na Índia e em contextos de diáspora mais ortodoxos encontra-se na base das relações de evitamento feminino em relação dos homens mais velhos da família de aliança e da comunidade em geral.

⁸⁶ As casas das famílias hindus são facilmente identificáveis pelos símbolos auspiciosos que colocam nas suas portas. A observação destes símbolos permite-nos facilmente compreender a existência de uma grande concentração de hindus por edifício, com particular destaque para a zona da Cidade Nova.

vizinhas visitam-se entre si nas suas casas, consolidando redes de solidariedade feminina.

Os espaços comerciais propiciam, como já vimos, o estabelecimento de redes de contacto e de circulação de informação que se estendem a toda a comunidade e constituem importantes dispositivos de sociabilização (não só entre vendedores e clientes mas também entre os vários comerciantes). Neste contexto, os homens estabelecem entre si laços de amizade, aproveitando os finais de tarde para confraternizar⁸⁷.

As redes de sociabilidade desenvolvidas entre os membros da primeira geração encontram-se associadas, como vimos, ao desempenho de determinadas tarefas que, em conjunto, resultam na conservação de uma identidade comunitária. Paralelamente, a construção desta referência identitária conta com a participação das solidariedades que se desenvolvem em espaço familiar, de comércio e de convívio religioso, amplificando-se muitas vezes a teia de contactos sociais que lhes está associada, para além das barreiras nacionais. Tendo em conta que as relações de parentesco e os contactos comerciais se estendem através de redes transnacionais, também as redes de sociabilidade atravessam as barreiras nacionais, consolidadas de tempos a tempos, dada a frequente mobilidade de indivíduos e a facilidade de comunicação entre os vários pontos de contacto transnacional (cf. Basch *et alli*, 1994).

Entre a segunda geração, o peso do género na construção dos relacionamentos sociais terá reduzido entre uns, mas não entre outros. Neste âmbito, os níveis de escolaridade, em conjunto com o carácter mais ou menos conservador das famílias, definem o grau de sociabilidade entre géneros, sendo possível falar de dois modelos claramente distintos: o primeiro, em que as mulheres não trabalham e se dedicam exclusivamente às actividades domésticas (que implicam o apoio à família alargada) e o segundo, composto por aquelas que prosseguiram os seus estudos ou têm uma ocupação profissional, independente do controlo das famílias e do grupo.

É sobre as mulheres que recai este controlo e é, por isso, que é de acordo com as suas oportunidades e escolhas comportamentais, que o contacto entre géneros é condicionado. Os rapazes, por seu lado, encontram menores restrições impostas pelas suas famílias quanto ao contacto com raparigas. A instituição de grupos de jovens

⁸⁷ Reúnem-se frequentemente em cafés, ao fim da tarde, onde é habitual ver-se alguns homens indianos a conviver.

associados ao Templo de Shiva criou uma maior abertura ao contacto entre os mais novos, que anteriormente se encontrava condicionado à esfera familiar ou a encontros esquivos nas grandes festividades públicas⁸⁸. Contudo, é necessário ter em conta que, para participarem neste tipo de actividades, estes jovens precisam de ter o apoio das respectivas famílias.

As observações realizadas pelas minhas interlocutoras sobre a educação dos filhos ou netos demonstram, sempre, a preocupação com a perpetuação dos valores tradicionais, particularmente associados aos princípios do hinduísmo. Neste sentido, as estratégias de educação recorrem ao ensino dos conceitos religiosos e das suas expressões rituais e devocionais, do conhecimento – pelo menos oral – da língua gujarati e ao controlo das suas actividades fora de casa. O espaço doméstico deverá ser o local de transmissão religiosa e cultural para as crianças e jovens e, fora deste, o comportamento dos mais novos deve ser controlado. As raparigas são o principal alvo do controlo dos familiares, não só naquilo que fazem, mas também nos seus comportamentos e formas de expressão corporal⁸⁹, desenvolvendo-se o estabelecimento de amizades principalmente no interior da família.

Para além das relações de parentesco, as relações de vizinhança, as amizades feitas na escola ou no trabalho geram redes de sociabilidade que vão, algumas vezes, para além do círculo de contactos restritos ao grupo dos hindus ou indianos, como veremos no próximo ponto. Contudo, observa-se a prevalência de redes de sociabilidade entre indivíduos pertencentes à mesma comunidade sobre aquelas estabelecidas com outros grupos, condicionadas particularmente pela educação das famílias. As actividades desenvolvidas no âmbito da comunidade contribuem também para a consolidação de redes de relacionamento social entre os jovens, abrindo um espaço de sociabilização que reúne ambos os géneros, e indivíduos pertencentes a diferentes castas. No entanto, uma vez mais, nem todos os jovens têm a possibilidade de participar nestas actividades, verificando-se, entre este grupo, o predomínio de jovens estudantes universitários, que têm maior liberdade, pois o facto de prosseguirem nos seus estudos demonstra já uma maior abertura das respectivas famílias. Estes promovem as suas perspectivas, por vezes opostas às dos mais velhos, contra a hierarquia de castas, particularmente no que

⁸⁸ A criação de *mailinglists* e fóruns de discussão na internet é recente e complementa as reuniões presenciais. Estes meios de divulgação e discussão entre os jovens da diáspora hindu em Portugal funcionam também como elo de ligação entre os jovens hindus e as referências religiosas e culturais da Índia (vide: <http://www.inov-chp.org/>; shiva_portugal@yahoo.com).

⁸⁹ Particularmente com recurso a determinadas formas de vestuário.

respeita à escolha dos cônjuges, opondo-se, portanto, à obrigatoriedade da endogamia de casta na escolha dos parceiros matrimoniais.

3.4.2. A comunidade hindu e a sociedade envolvente

Apesar da visibilidade que o grupo assume na freguesia pelas festividades públicas, pela presença de um templo, ou pela exuberância do vestuário das mulheres, o relacionamento dos hindus com os outros membros da sociedade envolvente é, na maior parte dos casos, superficial. Os contactos acontecem no dia-a-dia, em simples actividades como as compras, os transportes públicos, no exercício do comércio ou, entre os mais novos, na escola, na universidade ou nos empregos.

O facto de muitos dos hindus pertencentes à primeira geração, particularmente as mulheres, não dominarem a língua portuguesa parece ser o factor mais evidente para a falta de contacto com os outros membros da sociedade. Os seus dias são passados com outros hindus, em lojas indianas e no templo ou nas casas pelo que, encontrando-se as suas actividades reduzidas e espaços onde a língua dominante é o gujarati, o português permanece uma língua secundária, utilizada apenas no contacto básico com os não-gujaratis. Mas, para além deste factor, verifica-se também a vontade de fechamento da comunidade face à sociedade envolvente que é reflexo de um processo de resistência à possível ocidentalização excessiva e, conseqüentemente, ao desaparecimento dos elementos tradicionais que se pretende preservar.

Este fenómeno é bastante complexo, pelo que deverá ser alvo de uma análise cuidada que não produza generalizações e que permita reflectir as ambições e sentimentos que se encontram por detrás das estratégias de perpetuação de padrões tradicionais. A ambiguidade e instabilidade são características da identidade transnacional, de acordo com Clifford (1994: 311). Para este autor, a identidade do grupo não é fixa nem definida, mas antes um conceito que, à semelhança dos processos transnacionais, se encontra em constante movimento e mudança. Neste sentido pretendo, como disse, dar atenção à complexidade dos diferentes tipos de relacionamentos entre a comunidade e o seu exterior social.

A análise desta questão deverá ter em conta diferentes perspectivas: as dos mais novos, por oposição às dos mais velhos, e as dos homens face à das mulheres. Começando pelo segundo grupo de oposições, a norma dos relacionamentos sociais hindus condiciona a sociabilidade das mulheres à esfera doméstica e à proximidade com

outras mulheres, sendo, por isso, os contactos estabelecidos com homens exteriores à família ocasionais e superficiais. Os homens, por seu lado, possuem maior liberdade de convívio, mas os seus contactos são mantidos preferencialmente entre eles. Em ambos os casos existe o predomínio de contactos dentro da comunidade, mas as actividades quotidianas implicam o estabelecimento de redes de sociabilidade entre hindus e não-hindus. Este fenómeno verifica-se com maior intensidade nas relações profissionais e de vizinhança. Mas, se entre os mais velhos, o estabelecimento de relações de sociabilidade fora da comunidade é restrito, entre os jovens este é muito mais alargado uma vez que, nascidos em Portugal, estabelecem desde cedo laços de amizade e companheirismo na escola e, depois, no trabalho ou na universidade. E se, anteriormente, os casamentos com pessoas não hindus eram raros, actualmente eles são cada vez mais frequentes⁹⁰.

Para a primeira geração, as ideias hindus de pureza e poluição encontram-se muito presentes nas actividades do quotidiano. Neste sentido, o contacto com indivíduos não-hindus representa sempre um risco de transmissão de impureza, que opera como um bloqueio à sociabilidade fora do grupo. A perspectiva bramanocêntrica da produção antropológica sobre as questões de pureza e impureza poderá ter influenciado o modo como as concepções em torno desta questão foram construídas, como Michaels põe em evidência: « [...] since the Brahmans along with the Indologists or the anthropologists influenced by Indologists have fallen prey to an obsession with purity, which distorts the reality of India» (Michaels, 2005: 184). No entanto, apesar do exagero académico relativamente às questões associadas à dicotomia puro/impuro, esta encontra-se fundamentada nos textos religiosos e integra o dia-a-dia dos hindus. É por essa razão que o espaço doméstico é habitualmente preservado da entrada a estranhos, funcionando a porta como passagem de um espaço poluído para um lugar protegido dessa poluição e, por isso, mais auspicioso⁹¹.

A vivência de diáspora conduz, contudo, a adaptações e à transformação das normas culturais e religiosas mais rigorosas dada a inevitabilidade do contacto com o exterior. Este fenómeno é particularmente visível em dois domínios: no comércio e nas actividades culturais e religiosas do templo. No primeiro caso, o contacto diário e constante com os clientes é essencial para o sucesso dos negócios e alguns destes

⁹⁰ Importa referir que, no caso de casamentos entre hindus e não-hindus ou não-indianos, são os homens hindus que casam com mulheres exteriores à sua comunidade, não se verificando o oposto, ou seja, mulheres hindus que casam com homens não-hindus ou não-indianos.

⁹¹ A poluição e a inauspiciosidade encontram-se também associadas à noção de corrupção dos valores morais do ocidente.

transformam-se muitas vezes em relacionamentos de maior proximidade. No entanto, o desconhecimento dos modos de vida da maioria dos clientes, dos seus estados de poluição⁹² acarreta um grande risco de contágio ritual. No caso das actividades públicas que ocorrem no templo, é frequente a participação de indivíduos exteriores à comunidade, cujas visitas são, no entanto, recebidas com entusiasmo, apesar dos receios que a sua presença possa originar. Estes são-me por vezes comentados pelas minhas interlocutoras, preocupadas principalmente com a possibilidade de as mulheres se encontrarem no período menstrual, estado em que a sua presença no templo é interdita.

Para além dos riscos de contaminação pelo contacto, a sociabilidade com a sociedade envolvente acarreta também outros riscos que preocupam os mais velhos relativamente ao do futuro dos mais novos. Os valores ocidentais são, por vezes, vistos como um obstáculo à educação dos seus descendentes de acordo com os princípios religiosos tradicionais, correndo-se o risco de adquirirem comportamentos de risco no futuro. É por esta razão que as famílias investem na educação dos seus jovens a partir do espaço doméstico e familiar, de modo que seja possível existir um equilíbrio entre o contacto com a sociedade envolvente e os princípios hindus de educação.

A sociabilidade em contextos plurais, como é o espaço em estudo, origina inclusões e exclusões entre grupos. No campo das influências mútuas entre a comunidade hindu e a restante população, as mulheres são as protagonistas. Apesar de as mulheres hindus mais velhas conservarem as formas de vestuário tradicional, as jovens adoptaram estilos ocidentais⁹³. Por outro lado, as mulheres que partilham o mesmo espaço de residência, em virtude de uma moda global, que inclui o vestuário, a cozinha, a decoração, denominados «étnicos», e do contacto diário com formas de expressão corporal indianas, tornaram-se adeptas das lojas de vestuário indiano que, nos últimos anos, surgiram renovadas de peças de vestuário e acessórios que resultam de uma fusão de estilos oriental e ocidental, em que a matriz original indiana é frequentemente transformada.

Em síntese, a presença da comunidade hindu no espaço suburbano de Santo António dos Cavaleiros é particularmente visível através da existência de um templo

⁹² Influenciados principalmente pela morte, por um nascimento ou pelas regras menstruais. O transporte de alimentos considerados poluentes como a carne de porco ou de vaca é também uma fonte de transmissão de poluição.

⁹³ A expressão «usar calças» tornou-se popular entre as mulheres hindus em Portugal, como forma de libertação das convenções tradicionais associadas aos códigos de vestuário indiano. As mulheres que «usam calças» – entre outros acessórios ou peças de vestuário ocidental – simbolizam a modernidade feminina, contrariamente àquelas que permanecem sujeitas às normas conservadoras de vestuário impostas pelas suas famílias.

hindu, dos rituais públicos, do comércio e da mobilidade das mulheres, distinguindo-se através de um conjunto de elementos culturais e religiosos que contribuem para a construção da imagem do grupo aos olhos dos outros habitantes e, simultaneamente, para a consolidação da sua própria estrutura identitária. Neste processo, as mulheres desempenham um papel fundamental, apesar da sua secundarização na tomada de decisões e no plano da organização formal da comunidade.

Capítulo 4

Organização da comunidade

Afirmo anteriormente (Lourenço, 2003) que a comunidade em estudo desenvolveu, desde a sua instalação em Santo António dos Cavaleiros, dispositivos de coesão social de modo a sobreviver enquanto grupo com características culturais e religiosas particulares, enfatizando, para isso, as componentes comuns e relegando para segundo plano aquilo que distingue os subgrupos que a compõem. Este processo contou com um esforço de unidade em torno da sua especificidade religiosa, ao longo do qual a casta permitiu a reformulação dos estatutos sociais. Novos padrões familiares e novas formas de interacção social surgiram também neste contexto, condicionados por factores de género e de idade. Partindo do particular para o geral, realizarei uma incursão pelos grupos que compõem a comunidade, as suas formas de organização familiar e comunitária.

4.1. Universo social

Como foi já referido, os hindus residentes em Santo António dos Cavaleiros encontram-se socialmente distribuídos por treze castas. Apesar da transformação do sistema de castas em diáspora e das adaptações que este sofre a partir da sua origem até aos novos espaços de estabelecimento, ele mantém-se, entre o grupo em estudo, como um importante dispositivo de organização social. O sistema de castas – que não reproduz, em muitos casos, a sua morfologia original mas antes se modifica, revelando processos de transformação estatutária – tem sido, nos últimos anos, sucessivamente desafiado. Os casamentos entre membros de diferentes castas, bem como os casamentos com indivíduos exteriores à comunidade são cada vez mais frequentes e constituem um dos grandes desafios às pressões familiares da endogamia de casta ou de comunidade⁹⁴. Ainda assim, apesar das mais actuais resistências ao sistema, este permanece activo no discurso de uns grupos sobre os outros, nos diferentes desempenhos rituais, ao mesmo

⁹⁴ No caso das famílias menos conservadoras que não restringem os seus jovens ao casamento dentro da casta, existe sempre a tentativa de os manter dentro da comunidade hindu, evitando que estes casem com não-hindus ou, quando muito, não-indianos.

tempo que se reproduz e modifica em consequência da transformação do sistema original.

Para além disso, a distância – física e temporal – face às categorias sociais e culturais da origem conduz a uma interacção mais intensa entre as várias castas. O grupo deverá funcionar como um todo para o sucesso da sua sobrevivência, esbatendo necessariamente as barreiras sociais. Assim, se os grupos sociais se demarcam claramente entre si no que respeita, por exemplo, à troca matrimonial ou à realização de rituais domésticos familiares praticados de acordo com a tradição da sua casta, o mesmo não acontece quer nas relações quotidianas, quer na prática religiosa colectiva⁹⁵.

A passagem por África, realizada por grande parte destes hindus, obrigou a uma anterior reconfiguração dos relacionamentos entre castas, tendo sido esta estrutura posteriormente transposta para o contexto português. Tal fenómeno é observável, por exemplo, no modo de distribuição e organização espacial dos hindus residentes em Portugal, de acordo com redes comunitárias que haviam já desenvolvido em Moçambique (cf. Bastos, 2000: 41). A nova configuração, resultante da articulação entre grupos sociais fora do seu contexto de origem, não resulta, contudo, numa estrutura artificial, provocada pela ausência de determinadas castas e pela interacção com outras, inexistentes no espaço original. Ela é antes uma nova construção social em que grupos e indivíduos se organizam e onde desenvolvem um sistema de interacção social. Tal como acontece na Índia, a transformação estatutária é evidente, quer através do modo como os grupos se identificam a si próprios, quer na imagem que eles constroem dos outros. Importa, neste contexto, clarificar um fenómeno importante: a aparente contradição no interior da mesma casta entre designações que remetem para grupos socialmente muito valorizados e castas de baixo estatuto não nos deve surpreender. Esta é uma ocorrência frequente na Índia, como diferentes etnografias nos permitem avaliar. Em diáspora as estratégias de mobilidade social são facilitadas e este fenómeno muito recorrente.

Se na Índia é possível analisar, sobretudo em meio rural, uma estrutura hierárquica de um determinado agregado populacional por referência àqueles de quem se aceita e recusa água e alimentos, por exemplo, o mesmo exercício é impossível de

⁹⁵ O esbatimento das barreiras entre castas não inibe o conservadorismo existente, mais entre uns grupos do que outros. A manutenção dos casamentos no interior da casta – embora contestada por muitos jovens – é o exemplo mais evidente deste esforço de conservação de identidade de casta. Para além disso, os rituais realizados no interior da família ou da unidade exogâmica, o *gotra*, geralmente aqueles associados ao ciclo de vida, conservam também características próprias, distintas de casta para casta.

realizar no contexto de diáspora em Portugal. O mesmo fenómeno regista-se quando nos deparamos com o facto de não existirem ritualistas ou barbeiros específicos a desempenhar funções concretas para determinados grupos. Na Índia urbana este dispositivo de hierarquização nem sempre é operatório, sendo o mais eficaz o casamento. O caso em estudo permite observar um processo de identificação estatutária de cada grupo em relação aos outros através de um dispositivo de diferenciação evidenciado no plano do discurso de uns grupos sobre os outros, com recurso a argumentos económicos ou educacionais, por exemplo, mas que paradoxalmente promove, muitas vezes, uma ideologia igualitária, não só em resultado da influência dos movimentos religiosos com proeminência na diáspora, mas, também, fruto do impacto da sociedade envolvente sobre o quotidiano e modos de relacionamento da comunidade.

Por sistema de castas poderá entender-se, *grosso modo*, a forma de organização que divide a sociedade em grupos de especialização hereditária que se encontram ordenados numa hierarquia social e ritual, sendo o conceito de hierarquia uma das principais características atribuídas ao sistema, assim como o é também o de endogamia. A realidade social da Índia foi amplamente sistematizada por Louis Dumont na sua obra *Homo Hierarchicus*, apresentando a Índia como uma sociedade que escalona os grupos de especialização profissional de acordo com uma lógica de oposição entre pureza e impureza ritual. Dispostas numa gradação que as coloca no topo do sistema as ritualmente puras e, na sua base, as impuras, as diferentes castas encontram-se sujeitas a um conjunto de regras que restringem o nível do contacto entre si, particularmente através do controlo das trocas alimentares e sexuais.

O conjunto dos vários grupos profissionais que compõem um sistema de castas enquadra-se em diferentes categorias que integram o sistema de estratificação védico, os *varna*, hierarquicamente dispostos em: Brâmanes, Kshatriya, Vaishya e Shudra. Uma quinta categoria é adicionada à base desta estrutura: os intocáveis, aqueles a quem são atribuídas as tarefas consideradas mais impuras e poluentes. Cada um dos *varna* compreende no seu interior vários grupos endogâmicos, que se distinguem pela sua especialização profissional. A estas unidades é geralmente adscrita a designação de *jati*. O termo *jati* foi geralmente traduzido por “casta”, termo introduzido pelos portugueses na Índia e posteriormente adoptado pelos antropólogos. Contudo, *varna* e *jati* têm ambos sido traduzidos por vários autores pelo termo casta, dada a sua indefinição observada na literatura clássica hindu, que utiliza por diversas vezes os dois termos como sinónimos (Gomes da Silva, 2003: 110).

Apesar de ser difícil escrever sobre casta sem referir Louis Dumont, a sua teoria segundo a qual a hierarquia é central para a compreensão da natureza da sociedade indiana precisa de ser questionada. O modelo hierárquico concebido por Dumont como o único modelo abrangente foi aplicado a todo o subcontinente através de dicotomias que sugeriam uma clara distinção entre a sociedade indiana e a sociedade ocidental, opondo à hierarquia, que caracterizaria a primeira, a noção de igualitarismo que definiria a segunda. De acordo com Dumont, a organização das castas assenta numa lógica de oposição ritual entre puro e impuro que implica a subordinação do poder ao estatuto. A dicotomia puro/impuro, utilizada como chave do sistema, permitiu a Dumont concluir o domínio do religioso sobre o económico e o político, e, simultaneamente, a disjunção entre estatuto ritual e poder económico e político. Diz o autor que «le brahmane est avant tout la pureté» (Dumont, 1966: 122), ocupando a posição suprema no sistema de castas. No outro extremo da estrutura encontram-se os intocáveis, que são associados a num estado de impureza permanente derivada das suas ocupações profissionais associadas à execução de tarefas impuras que implicam o contacto com substâncias poluentes.

A formulação hierárquica de Dumont atribui à casta uma natureza fixa, e ao sistema de castas, uma base hierárquica em que os vários elementos constitutivos se encontram dispostos segundo uma lógica gradativa em que cada grupo é inferior àquele que o precede e superior aos que se lhe seguem, no interior de uma estrutura que classifica as castas da superior à inferior, entre dois eixos extremos (Dumont, 1966: 89). Esta perspectiva generalizada do sistema de castas oferece, quando colocada perante a realidade etnográfica, uma visão limitada, dada a complexidade da estrutura social da Índia.

A caracterização da sociedade hindu através da lógica hierárquica havia já sido explorada por diversas abordagens, não só nas monografias da chamada “comunidade de aldeia” mas também em trabalhos que se dedicaram especificamente à compreensão dos critérios que permitissem hierarquizar um determinado conjunto de castas (cf. Perez, 1994: 27). Assim, como nota Rosa Maria Perez, trabalhos de autores como Marriot (1955), Bailey (1957), Dube (1955), Mayer (1956) e Srinivas (1955), bem como daqueles que foram influenciados pela perspectiva teórica de Dumont, reproduzem a ideia de sociedade hierárquica popularizada pelos *Censos*, influenciando a perspectiva antropológica da sociedade indiana:

Substantivadas no *Homo Hierarchicus* de Louis Dumont as preocupações teóricas que desde os *Censos* da Índia atravessam a maior parte da literatura antropológica sobre o subcontinente (e especificada subsequentemente, pelo mesmo autor, a íntima natureza da *relação* que liga *hierarquicamente* os vários elementos do sistema), o modelo hierárquico, mais do que uma norma a que obedeceriam as diferentes instâncias da sociedade hindu, torna-se um constrangimento analítico para os antropólogos que se debruçam sobre ela (Perez, 1994: 34).

A proposta de Dumont recebeu várias críticas, destacadas por autores que, fornecendo novas abordagens sobre a problemática da casta, oferecem novos desafios à lógica hierárquica. O pensamento binário que se encontrou na base da abordagem *dumontiana* simplificou a complexidade dos processos históricos (Searle-Chatterjee e Sharma, 2003: 5), tendo a ênfase na casta menosprezado outros aspectos da estrutura social e inibindo a dicotomia puro/impuro a utilização de outros critérios para a determinação de estatuto (Fuller, 1996: 10). A interpretação dos textos realizada por Dumont foi, também, questionada (cf. Heesterman, 1985; Marriot, 1969), orientando-se as críticas ao modelo de Dumont no sentido da sua não compreensão dos textos religiosos, bem como da tradição religiosa hindu (Fuller, 1996: 4).

M. N. Srinivas demonstrou que era possível recorrer a outras linguagens para além da hierarquia para compreender a organização social da Índia, contrapondo à ideia de que o poder secular do rei era subordinado à pureza ritual do brâmane, o facto de que em determinadas hierarquias locais, os valores aristocráticos e militares se impunham ao estatuto ritual dos brâmanes, fazendo notar que a separação entre poder e estatuto na sociedade hindu não é o seu princípio central (Srinivas, 1966: 22).

A teoria pós-colonial conduziu a uma nova visão sobre a casta, que passou a ser vista como uma construção colonial, resultante da tentativa da administração britânica para consolidar o controlo político sobre a sociedade indiana. Esta nova perspectiva permitiu criticar o discurso essencializador sobre a Índia, que utilizou a casta como o elemento fundamental de representação. De acordo com Inden (1990) o discurso orientalista concebeu a casta como a essência da Índia, cristalizando-a e essencializando-a. Dominado pela ideia de imaginação, o hinduísmo é também essencializado, caracterizado pela ausência do conceptual e pela predominância do simbólico (Inden, 1990: 127). Esta ideia serviu de suporte à instituição da casta, vista como anti-individualista, e oposta à sociedade civil ocidental. Segundo Inden, o

discurso científico sobre a Índia deverá antes substituir indivíduos passivos por agentes autónomos, pessoas capazes de agir e de construir a sua própria história.

Dirks, por seu lado, refere o interesse colonial em manipular a configuração da realidade social indiana através de uma grelha hierárquica, em que o factor religioso se sobrepõe aos restantes níveis da sociedade. Recorrendo à casta como mecanismo social predominante de modo a gerir a complexidade da sociedade indiana, o poder colonial britânico apoiou-se na produção do conhecimento etnográfico para proceder a uma construção cultural, criando fortes vínculos entre produção de conhecimento e interesses administrativos. A casta torna-se o ponto de partida para a «textualization of indian identity» (Dirks, 1995: 66).

A tendência para a continuidade com o passado na abordagem da organização da sociedade indiana deverá ser substituída por uma preocupação em compreender a casta como um fenómeno contemporâneo e em mudança (cf. Béteille, 1991; Fuller, 1996), tornando-se o modelo das primeiras etnografias desadequado às análises actuais desta instituição. O contexto da Índia urbana ou da diáspora são dois exemplos de como a casta deverá ser pensada como inconsistente e ambígua (Fuller, 1996: 20). No primeiro caso, esta terá perdido impacto (cf., por exemplo, Kolenda, 1985) e, no segundo, sofrendo – apesar de inescapável mesmo na diáspora (cf. Shukra, 2003) – transformações estatutárias relevantes. A perspectiva de género pode também influenciar o modo como o tratamento da casta é realizado. De acordo com Lambert (1996), a ênfase na casta relativamente a outras solidariedades deveu-se, em parte, ao facto de o ponto de vista feminino ter sido negligenciado⁹⁶. Uma perspectiva contemporânea da casta terá que ter em conta os fenómenos de mudança, revelando-se o sistema social indiano um mecanismo relativo e relacional (Quigley 1993: 4-5), de carácter flexível e mutável, contrariando a visão de continuidade estrutural que lhe foi associada (Fuller, 1996:1).

Em diáspora a casta torna-se igualmente um fenómeno complexo. Se, por um lado, funciona como a base da organização em contexto hindu e da pertença colectiva dos seus membros, por outro, ela é um instrumento de mobilidade social e de transformação estatutária (cf. Ballard, 1994). Sendo uma das esferas da organização social que maiores consequências sofre, a casta permite a criação de novas identidades

⁹⁶ De acordo com Raheja e Gold (1994: 16) as conversas quotidianas das mulheres partem do discurso masculino dominante. É por essa razão que apenas através de um trabalho de recolha empírica prolongado e sólido é possível aceder às perspectivas femininas.

sociais, chegando a condicionar as práticas religiosas em determinados contextos, como é o caso da criação de novas formas de hinduísmo (Vertovec, 2000: 53).

O caso em estudo reúne num mesmo espaço castas pertencentes a diferentes *varna* e originárias de diferentes regiões do Gujrate: Saurashtra, Diu e Surat. Procederei de seguida a uma breve descrição da estrutura social desta comunidade.

Brâmanes

As quatro famílias de Brâmanes existentes na freguesia são originárias de Diu e do Saurashtra (Porbandar) e, à excepção do antigo brâmane do templo do Lumiar, em nenhuma delas se encontra quem exerça a função sacerdotal, dedicando-se antes ao comércio. Uma das famílias, composta por uma viúva, o filho, nora e neta mantinha, até recentemente, através da mãe de família, um sistema de serviços rituais em troca do qual recebia ofertas, sob a forma de dinheiro e alimentos⁹⁷. Os rituais a que presidia eram habitualmente *vrata katha*⁹⁸ realizados no templo ou na casa dos devotos. Esta “*pujari*”⁹⁹ mudou-se recentemente para Leicester (Reino Unido), onde se encontra também uma antiga viúva de brâmane que realizava igualmente este tipo de rituais em Santo António dos Cavaleiros. No Reino Unido ambas cessaram este tipo de serviço ritual, desnecessário devido à profusão de templos e de ritualistas neste contexto.

No entanto, em Santo António dos Cavaleiros este tipo de actividade ritual, protagonizada por mulheres, é muito frequente, mesmo após a partida destas viúvas de ritualistas. Na sua ausência, as outras mulheres continuam a presidir à realização de *vrata katha* ou de *hawan*¹⁰⁰, recitando os textos védicos e orientando a actividade ritual das participantes sem que seja necessária a presença do ritualista brâmane.

Até à recente instalação do antigo sacerdote do Templo Radha Krishna em Santo António dos Cavaleiros, um único *pujari* presidia à realização de rituais nas várias comunidades da Grande Lisboa. Habitualmente o sacerdote residente do referido templo do Lumiar apenas desempenha as suas funções no interior do templo, não se deslocando geralmente a casa dos devotos ou a outros templos¹⁰¹. Contudo, a dispensa do antigo sacerdote do Templo Radha Krishna e a sua substituição introduziram um novo

⁹⁷ Entre os alimentos recebidos destacam-se: farinha, arroz, açúcar e óleo.

⁹⁸ *Vrata katha* é a prática de leitura e ritualização de textos religiosos que pode ser desempenhada em espaço doméstico (geralmente por mulheres) ou em espaço público, orientada por um sacerdote, de acordo com o tipo de *vrata* em questão.

⁹⁹ Nome masculino para designar o oficiante ou ritualista.

¹⁰⁰ Culto do fogo através de um ritual védico.

¹⁰¹ Apenas excepcionalmente, a convite dos outros templos, é recebido como visita em momentos festivos.

ritualista na cena do desempenho ritual de Santo António dos Cavaleiros em particular e das várias comunidades da zona de Lisboa em geral¹⁰². O sacerdote, originário de Diu e residente em Chelas, que era chamado a desempenhar tarefas rituais em casa dos devotos de Santo António dos Cavaleiros e também no Templo de Shiva, perdeu o domínio que adquiriu desde a sua chegada a Portugal face à concorrência do novo sacerdote, que atrai progressivamente devotos através de técnicas rituais mais elaboradas. Assim, a assistência ritual orientada por especialistas é, neste momento, realizada por dois sacerdotes que não se encontram afiliados a qualquer templo e que dividem as suas actividades entre as casas dos devotos e os templos de Shiva e Jay Ambé.

Contrariamente ao sistema tradicional de contratação de sacerdotes para a realização de rituais domésticos e da pertença de determinados grupos de ritualistas a templos específicos, onde determinada casta de brâmanes oficia para determinados grupos sociais e não para outros, em Portugal, as comunidades hindus possuíam até recentemente apenas um único ritualista que geria os pedidos de várias castas e dos diferentes templos, bem como das visitas que recebia em sua casa, sendo este trabalho agora complementado pela actuação do outro *pujari*. A quase inexistência de sacerdotes brâmanes entre a comunidade hindu na zona da Grande Lisboa levou à exclusividade deste ritualista durante mais de duas décadas no campo da *performance* religiosa. Para além dele, algumas mulheres complementam a vida ritual das suas comunidades.

Os brâmanes são considerados pelas outras castas, e por eles próprios, um grupo estatutariamente elevado mas são por vezes acusados de utilizarem este estatuto – «o seu nome» – para se imporem perante os outros grupos¹⁰³. Tendo pouca representatividade – algumas das famílias estão desagregadas pela partida para o Reino Unido de alguns dos seus membros – os brâmanes não conseguem sobrepor-se enquanto

¹⁰² Se o antigo sacerdote recorre a fórmulas simplificadas e tempos mais curtos, o que oficiara originalmente no Templo Radha Krishna recuperou as *performances* rituais mais ortodoxas, de que são exemplo a forma de recitação dos *mantras*, sílabas ou frases consideradas sagradas, a entoação utilizada nos cânticos religiosos, a inclusão de longas reflexões teológicas. Esta nova abordagem é apreciada por uns devotos e criticada por outros, reclamando os últimos a necessidade de encurtar os momentos rituais e a torná-los mais atractivos para os jovens. O núcleo feminino de Santo António dos Cavaleiros declara a sua fidelidade ao antigo sacerdote.

¹⁰³ As famílias brâmanes de Santo António dos Cavaleiros são simultaneamente vigiadas nos seus comportamentos e frequentemente criticadas: «Eles são brâmanes. Não podem fazer certas coisas.» Ou: «o nome brâmane é um nome sagrado. Quem tem este nome não pode estragá-lo com más acções.» Estas «más acções» podem ser quezílias entre mulheres, o hábito de algum familiar consumir álcool ou mesmo o facto de usar o seu estatuto para ganhar dinheiro desonestamente. Por outro lado, expressões como «ele / ela é brâmane por isso eu tenho que respeitar» implicam que há um risco simbólico quando se afronta um brâmane que pode resultar numa consequência nefasta.

grupo dominante no interior da comunidade, sendo, no entanto, o seu estatuto social suficientemente valorizado no contexto desta hierarquia social¹⁰⁴.

Lohana

Os Lohana são, juntamente com os Vanja, uma das castas maioritárias de Santo António dos Cavaleiros. Originários da região do Saurashtra, constituem uma casta de comerciantes, apesar de lhes serem atribuídas diversas especializações profissionais num passado longínquo¹⁰⁵. Pertencendo ao *varna* Vaishya, permanece entre eles a tradição da família extensa¹⁰⁶ e do vegetarianismo¹⁰⁷.

Os Lohana são vishnuítas (corrente designada por *vaishnava*¹⁰⁸ *sampraday*) e seguem os ensinamentos do movimento fundado pelo Guru Vallabhacharya, designado por *Pushtimarg*, o «caminho da Graça». Os seguidores fiéis deste movimento dedicam-se exclusivamente ao culto de Vishnu, particularmente nas suas manifestações enquanto Shrinath. Apesar de alguns seguirem exclusivamente este ensinamento, a sua maioria participa nas actividades religiosas mais abrangentes na sua diversidade, como explica uma interlocutora de 62 anos: «Ser *vaishnava* não implica acreditar apenas em Krishna. Os outros deuses também fazem parte da minha religião: Shiva, Mataji... sou hindu acima de tudo».

Em Santo António dos Cavaleiros, o Templo de Shiva é o elemento aglutinador da população hindu e grande parte dos participantes nas actividades religiosas e culturais que aí se realizam pertencem a esta casta, em particular o próprio presidente da

¹⁰⁴ Os brâmanes recebem frequentemente bens alimentares e dinheiro e, em determinadas alturas do calendário religioso, como ao longo do mês de Shraavan, são convidados por outros hindus para as suas casas, onde lhes dão refeições e outras oferendas.

¹⁰⁵ De acordo com Enthoven (1990 [1920]) os Lohanas eram originalmente soldados e figuras de Estado que perderam o seu poder à medida que se foram dedicando ao comércio (Enthoven, 1990: 383). Singh (2003) refere que, para além de se terem dedicado ao comércio e ao ramo dos negócios, os Lohana são uma casta de proprietários agrícolas. Segundo Lachaier (1999), esta casta ocupava no século XIII altos cargos de Estado, como o de ministros ou banqueiros; posteriormente, em 1880, os Lohana foram-se tornando capitalistas, mercadores e comerciantes, aproveitando as rotas de comércio com a costa oriental africana e o golfo Pérsico. O autor ressalta, contudo, que: «Lohanas have always been known as a trading community. Today, and in as much as the politico-economic situation has become more favorable for them, they all do stick to their traditional calling» (Lachaier, 1999: 238).

¹⁰⁶ O modelo tradicional de família extensa adaptou-se às condições arquitectónicas deste espaço habitacional, originando uma forma de extensão familiar sob tectos separados. Esta temática será abordada mais adiante.

¹⁰⁷ Apesar da rigidez alimentar que caracteriza o *varna* a que pertence esta casta, o vegetarianismo é abandonado em alguns casos por alguns dos seus membros, particularmente os mais jovens.

¹⁰⁸ *Vaishnava* é o termo que expressa a afiliação de um hindu a uma das principais tradições do hinduísmo, a qual se identifica com o culto primordial a Vishnu e aos seus *avatar*, considerado o Deus Supremo. O princípio fundamental desta orientação religiosa é a *bhakti*, sendo as suas crenças e práticas religiosas baseadas nos textos védicos e purânicos como o Bhagavad Gita, o Bhagavata Purana e o Vishnu Purana.

associação que dirige o templo, a Associação de Solidariedade Social Templo de Shiva. No entanto, a grande parte dos Lohanas residentes em Portugal encontra-se associada ao Templo Radha-Krishna do Lumiar, dominando os seus cargos oficiais e encabeçando o colectivo de devotos que participam activamente quer no culto, quer nas outras actividades culturais organizadas pelo templo. Por outro lado, os Lohana de Santo António dos Cavaleiros, considerados por Bastos e Bastos «os Lohana dissidentes» (Bastos e Bastos, 2000: 203), apesar de eminentemente *vaishnava* associam-se ao Templo de Shiva, constituindo, juntamente com outras castas, os seus membros organizativos e o corpo de participantes na actividade religiosa.

Os jovens, frequentemente críticos das distinções entre castas, integram grupos que desenvolvem actividades entre os mais novos, com o objectivo de se unirem no que dizem ser «as verdadeiras preocupações dos jovens», ou seja, a discussão sobre a religião hindu, o papel das mulheres na «tradição» dos pais ou o choque de gerações. Neste contexto, jovens Lohana, Vania e Vanja são os mais empenhados, e também a quem é dada oportunidade de envolvimento nestas actividades, desenvolvendo-se entre si frequentemente laços de amizade que por vezes resultam em casamentos.

Por oposição à vontade de abolir distinções sociais entre grupos, ditada pelos jovens, existe ainda uma evidente resistência, por parte dos membros mais velhos, a esta tentativa universalizante em torno de uma referência única, ser-se hindu. Esta distinção processa-se eminentemente entre *varna*, sendo os Lohana, juntamente com uma minoria de Patel e de Vania, as únicas castas pertencentes ao *varna* dos Vaishya. O vegetarianismo torna-se o elemento que os distingue das restantes castas da freguesia, do *varna* dos Shudra. Quando se identificam a si próprios fazem-no como «aqueles que praticam o vegetarianismo, a alimentação pura» por oposição «àqueles que comem carne, peixe e bebem álcool, os das castas mais baixas.» No entanto, o discurso de uns sobre a importância deste tipo de alimentação na construção espiritual e social de cada indivíduo é frequentemente traído por aqueles «que apesar de dizerem que são vegetarianos, vão comer carne e beber vinho fora de casa». Esta é a contra-crítica mais recorrente produzida pelas castas Shudra. Com efeito, é cada vez mais prática habitual entre os Lohana mais jovens a alteração dos hábitos alimentares que, sob a influência dos seus pares – indianos não-vegetarianos ou não-indianos – passam a incluir alimentos que eram proibidos na sua dieta. Este facto é reconhecido pelos seus familiares mais velhos como um efeito natural da sua integração na sociedade

portuguesa, permitindo que os filhos e netos comam ovos, peixe ou carne (nunca de vaca, geralmente de frango ou cabrito), desde que o façam fora do espaço doméstico¹⁰⁹.

Patel e Vania

Pertencendo também ao *varna* dos Vaishya, genericamente designados por Surtis (por serem provenientes da cidade de Surat, no sul do Gujarate), os Patel (que também se denominam Patidar) presentes em Portugal têm pouca representatividade na freguesia. Os Patel são tradicionalmente agricultores e detentores de terras no Gujarate, tendo os que vivem em Santo António estabelecido relações comerciais de longa data em Surat. Do mesmo modo, os Vania são comerciantes e detentores de terras no Gujarate e originários quer de Diu (denominados pelos portugueses *Baneanes de Diu*¹¹⁰), quer de outras cidades do Gujarate, como Baroda ou Surat. São vegetarianos e conservadores no que respeita às escolhas matrimoniais dos seus descendentes, combinando os seus casamentos com famílias residentes em Portugal, na Índia ou no Reino Unido.

Manifestam uma preferência pelos movimentos religiosos implantados na diáspora, alguns de orientação vishnuíta, como Swaminarayan, outros de carácter universalista como Swadhyay Parivar, sendo muitos deles também adeptos da filosofia do movimento Arya Samaj.

Soni

Alguns Soni localizados em Santo António dos Cavaleiros mantêm a sua especialidade profissional de origem, a de ourives. Se, tradicionalmente, trabalhavam o ouro e o vendiam, em Portugal, a sua actividade centra-se na venda de artigos em ouro português e indiano. À semelhança do que se verifica noutros registos de diáspora (vide Anexos: 225, fotografias 16 e 17), a actividade comercial da venda de ouro é o monopólio dos Soni. A compra destes produtos é frequentemente praticada pelos hindus em momentos rituais e festivos, como casamentos e nascimentos, sendo os aniversários também alturas em que, habitualmente, se compra ornamentos em ouro para oferecer. Os Soni são vegetarianos.

¹⁰⁹ Refere uma mulher Lohana a propósito dos seus filhos: «Eles só gostam daquela comida. *MacDonalds*, batatas fritas. Eu deixo comer, mas fora de casa. Quando vamos ao restaurante eles comem hambúrguer com o pai deles. Eu, nem pensar. Nem consigo cheirar aquilo».

¹¹⁰ Para mais informação sobre a Companhia dos Baneanes de Diu e a sua expansão comercial em Moçambique vide Antunes, 2001.

Koli

Os Koli de Fudam são uma sub-casta dos Koli do Gujarat. Designando-se a si próprios como Fudamia, termo que aponta para a sua aldeia de origem, a aldeia de Fudam, os Koli de Fudam caracterizam-se ora como empreiteiros, ora como pedreiros especialistas em alvenaria. Esta especialização foi progressivamente abandonada pelos Koli de Fudam, que emigraram da Índia para Moçambique e para Portugal, tendo-se a sua maior parte especializado à actividade comercial. Em Santo António dos Cavaleiros, estas famílias dedicam-se à venda, itinerante ou fixa.

Os Koli de Fudam foram recrutados pelos portugueses para a construção civil na colónia portuguesa de Moçambique desde o século XVI, como estivadores, mineiros e pedreiros, de que a construção dos caminhos-de-ferro é exemplo. Assim se iniciou o processo de migração dos Koli de Fudam. O modelo de migração para acumulação de capital e posterior regresso à Índia passou a ser substituído pela progressiva fixação dos homens em Moçambique, regressando de tempos a tempos à sua aldeia e às suas famílias. Actualmente, os pedreiros de Fudam encontram-se, na sua maioria, em Portugal e no Reino Unido, deixando poucos familiares na aldeia, onde regressam apenas para cumprir rituais cíclicos, visitar a família e as suas deusas de linhagem.

Apesar de serem denominados pelos outros grupos Fudamia e de assim se auto-denominarem, esta é apenas uma referência à sua proveniência regional, sendo que não existe mais nenhuma casta originária da aldeia de Fudam presente em Portugal. Os Fudamia afirmam ser a sua casta (*jati*) Koli, cuja especialização profissional dizem ser a de pedreiros ou construtores de casas. A distinção que alguns Koli fazem entre estes dois tipos de actividades tem a ver com o facto de a actividade de cortar pedra ser mais desvalorizada do que a da construção, um dado interessante uma vez que opera nos mesmos termos em diferentes zonas do Gujarat, sendo o trabalho da pedra muitas vezes feito por mulheres. Por esta razão, muitos Koli enfatizam esta distinção entre a actividade de cortar pedra, destinada a outra casta (os Khania de Diu) e a de construção, actividade tradicional da sua casta, muito mais valorizada que a anterior.

Os Koli diferenciam-se das outras castas pela crença em forças sobrenaturais, considerada superstições por alguns membros dos outros grupos. A par da ênfase neste tipo de crenças e práticas associadas a entidades sobrenaturais, os Koli conjugam a

devoção particular à Grande Deusa¹¹¹, às deusas de aldeia e de linhagem, e a Shiva. Os Koli subdividem-se em *gotra* (Bamania e Waja, nomeadamente) e conservam uma forte ligação ao *gnatipanch*¹¹², localizado em Fudam, que deverão consultar sempre que se pretende realizar um casamento, ou resolver algum assunto associado ao relacionamento entre *gotras*. Este concelho é extremamente rigoroso no cumprimento das suas regras, sendo qualquer transgressão punida com elevadas multas.

Os Fudamia, ou Koli, são, por vezes, vistos por algumas castas como «ignorantes», por outras como «perigosos¹¹³», criticados por acreditarem em superstições e por serem extremamente rigorosos para com as mulheres das suas famílias. Por vezes são também considerados «pessoas da aldeia»¹¹⁴. A ruralidade que é para os outros sinónimo de ignorância ou atraso é, para eles, a essência que os distingue. Esta ruralidade representa uma maior proximidade com o seu território original, com as suas deusas de linhagem e uma tradição rigorosa que se deve conservar¹¹⁵. Para os mais jovens estas referências são muito longínquas. Para os mais velhos elas são uma forma de construir resistências face às críticas de que são alvo¹¹⁶.

Kharva

Os Kharva são comunidades piscatórias e trabalham em diferentes actividades ligadas ao mar. Apesar de a pesca, bem como a produção de sal, se terem tornado a sua principal profissão, esta é uma casta de marinheiros. Poucos são os que se dedicam a esta actividade, mas existem vários relatos entre os Kharva residentes em Portugal, de antepassados que cruzaram oceanos e que permaneciam durante longos períodos afastados das suas famílias¹¹⁷. Os Kharva do Gujarate estão instalados na zona costeira deste estado e das aldeias piscatórias da ilha de Diu como Vanakbara e Ghogla, sendo

¹¹¹ No âmbito mais vasto da Índia o termo mais frequente para Grande Deusa é Mahadevi (de Maha “grande” e Devi “deusa”). Neste contexto ela é chamada Mataji, designação de grande significado porque literalmente ela é a “Grande Mãe” logo, muito mais próxima dos homens, que deve proteger.

¹¹² Conselho de casta.

¹¹³ No sentido de terem a fama de dominar o conhecimentos do sobrenatural, a «feitiçaria».

¹¹⁴ Este facto pode prender-se com o enquadramento da aldeia de Fudam, juntamente com as restantes aldeias na ilha de Diu. De facto, para aqueles que habitam o centro – ou antiga cidade – de Diu, as aldeias, apesar de se encontrarem a uma pequena distância, são uma realidade obscura, cujos habitantes são vistos como pertencendo a um nível cultural inferior, apesar de tanto as castas de artífices do centro de Diu como os pedreiros de Fudam pertencerem ao mesmo *varna*, Shudra.

¹¹⁵ Como expressa um homem Koli de 68 anos: «As nossas mulheres são as únicas que se pode dizer que são decentes. Nas outras, não podemos confiar. Mulheres Vanja ou Lohana não se dão ao respeito».

¹¹⁶ Conservam as tradições rituais da casta, que se distinguem da generalidade dos outros grupos sociais, e também o contacto familiar não só dentro do grupo habitacional mas também com os restantes familiares.

¹¹⁷ O declínio do porto de Cambaia esteve no início da diminuição da navegação em alto mar (cf. Enthoven, 1990 [1920]) e, de acordo com Singh (2003), os Kharva foram, em tempos recuados, piratas.

desta última que provêm os Kharva residentes em Santo António dos Cavaleiros. A actividade tradicional desta casta fez com que muitos dos seus antepassados viajassem para localidades longínquas como África e China, onde, por vezes constituíam descendentes que eram depois educados pelas suas mulheres, na Índia. Estes factores, que fazem parte de histórias de família de Kharwa são ainda visíveis nas características físicas de alguns dos membros deste grupo.

Em Portugal dedicam-se, à semelhança do que se regista nos outros grupos, ao comércio, (uma das famílias Kharwa tem um estabelecimento de venda de fruta e legumes na freguesia e as outras dedicam-se à venda itinerante).

Vanja/Darji¹¹⁸, Suthar e Khania

No conjunto das castas de serviço presentes em Santo António dos Cavaleiros, os Vanja/Darji são maioritários, não só entre os Shudra mas também entre a comunidade hindu em geral. Eles constituem, juntamente com os Lohana, cerca de 70% da comunidade. A ocupação tradicional dos Vanja era a tecelagem mas, com a produção industrial de tecidos, adoptaram a costura como a sua actividade profissional (*vide* Anexos: 225, fotografia 18). Como afirma Rosa Maria Perez, «a ligação da tecelagem à intocabilidade não é constante em toda a Índia» (1994: 90) e, de facto, os Vanja de Diu pertencem ao *varna* dos Shudra. Os Vanja de Santo António dos Cavaleiros são provenientes de Diu e possuem uma longa história de imigração para Moçambique, e depois, para Portugal. Esta tradição migratória transformou as opções profissionais e culturais dos Vanja, sendo este grupo o que apresenta maiores traços de influência de valores ocidentais e da adopção de hábitos portugueses, tendo desenvolvido, ao longo do seu percurso migratório, um processo de transformação estatutária através, por um lado, do investimento na educação dos seus jovens e, por outro, de proximidade com a cultura portuguesa.

Efectivamente, desde a sua estadia em Moçambique que os Vanja investiram na educação dos filhos, iniciando o acesso a profissões liberais, o que faz deles a casta com maior grau de formação superior. No entanto, alguns possuem ainda alfaiatarias em Portugal e em Moçambique e outros dedicam-se também à costura, mesmo os que não

¹¹⁸ Alguns Vanja são também chamados Darji, que significa “alfaiate”. Apesar de pertencerem à casta de tecelões Vanja, a maioria desenvolveu a actividade de confecção de vestuário, utilizando quer o nome de casta, quer a especialização profissional como forma de identificação. Os Vanja/Darji ocupam em Diu a zona dedicada a esta actividade profissional, Darjiwada. Em momentos rituais importantes, como os casamentos, alguns Vanja/Darji são chamados a colocar o turbante do noivo, o que remete para a natureza de ritualistas de algumas castas de serviço.

fazem desta actividade a sua profissão, realizando em casa pequenos trabalhos para outros hindus. Adoptam preferencialmente o culto de Rama e de Hanuman¹¹⁹, sendo a sua participação na celebração do nascimento de Hanuman (Hanuman Jayanti), a mais evidente¹²⁰.

A maior proximidade face à sociedade portuguesa, mais frequente do que entre os outros grupos, conduziu também a alguns casamentos com mulheres ocidentais. Existe referência também a casamentos entre Vanja e membros da casta dos Lohana, sendo maior rivalidade estatutária desenvolvida pelos Vanja precisamente com esta casta. Contudo, é também entre estas duas castas que existe uma maior proximidade, expressa quer através da existência de casamentos quer através da partilha de cargos oficiais na direcção da Associação Templo de Shiva¹²¹. Se os Lohana acusam os Vanja de «inferioridade» estatutária pelo facto de estes não serem vegetarianos¹²², os últimos acusam os primeiros de recorrerem à sua capacidade económica¹²³ para tentarem sobrepor-se aos restantes.

Suthar e Khania são castas respectivamente de carpinteiros e pedreiros. Ambas as castas presentes entre a comunidade em estudo são originárias de Diu e deslocaram-se para Portugal para trabalhar na construção civil. Muitas vezes recrutados por empreiteiros indianos, estes trabalhadores não possuem uma condição económica estável, e o seu processo migratório caracteriza-se por uma maioria de homens, jovens e solteiros que habitam em conjunto, juntando-se-lhes posteriormente as suas famílias. Estes dois grupos encontram-se em minoria em Santo António dos Cavaleiros, participando contudo nas actividades religiosas e culturais da comunidade.

¹¹⁹ Na Índia, entidades entre as quais Hanuman, ocupam lugares distintos no universo divino, sendo o seu culto feito por grupos sociais igualmente afastados entre si. A sua “proximidade” no contexto de diáspora é um facto interessante que deve ser anotado.

¹²⁰ Os homens pertencentes a esta casta realizam jejum e praticam outras austeridades ao sábado, dia dedicado a esta divindade.

¹²¹ A Associação é composta por indivíduos pertencentes aos diferentes grupos sociais. Contudo, a proeminência das castas dos Vanja e dos Lohana faz com estas partilhem em maioria a tarefa da direcção do Templo de Shiva. O primeiro presidente da Associação, durante cerca de dez anos, pertencia à casta dos Vanja.

¹²² O vegetarianismo é o elemento que distingue entre os dois que separam as duas castas: Vaishya e Shudra. O argumento usado recorrentemente pelos Lohana é que o vegetarianismo evidencia uma pureza que emana do facto de não comerem carne nem consumirem substâncias intoxicantes que se reflecte na conduta de um indivíduo e do grupo social ao qual pertence, revelando, segundo eles, um comportamento «inferior», compatível com um estatuto igualmente «inferior».

¹²³ Os Lohana são comerciantes, em grande maioria bem sucedidos, geralmente com uma capacidade económica considerável.

Dobhi, Valand e Mochi

Deverei referir, antes de mais, que o facto de fazer corresponder as três castas tem um propósito. Apesar de a casta de sapateiros Mochi ser uma casta de intocáveis, foi perdendo, ao longo do processo de diáspora em Moçambique e em Portugal, o estigma social que lhe estava associado. Valand e Dhobi, barbeiros e lavadeiros, apesar de estatutariamente desvalorizadas, são castas de serviços, não são intocáveis¹²⁴. No entanto, os três grupos partilham um estatuto equivalente. Os Dobhi já não lavam roupa mas alguns Mochi ainda fazem sapatos e alguns Valand mantêm a profissão de barbeiros. A situação de diáspora, juntamente com o facto de estas castas serem constituídas apenas por algumas famílias, conduziu ao desaparecimento do estigma que os caracterizava na sua origem, associado a actividades depreciadas estatutariamente¹²⁵.

Estes são, na sua maioria, comerciantes, investindo os seus descendentes frequentemente na educação, o que contribui também para a transformação gradual do seu estatuto social. No geral, estas castas são vistas simplesmente como castas de serviços e não face à especialização tradicional de cada uma. A transformação da actividade profissional – como a passagem da tecelagem para a costura, no caso dos Vanja – e o investimento noutras áreas profissionais e económicas contribuiu para uma progressiva transformação do seu estatuto social original.

4.2. Relações de parentesco e padrões de família

Ao longo dos processos de mobilidade das populações hindus, as relações de parentesco desempenham um papel fundamental, sendo a reciprocidade familiar um pilar do estabelecimento das comunidades hindus em diáspora (Ballard, 1994: 5). A criação de cadeias de entreaajuda permite a reconstrução da vida familiar hindu, funcionando como uma fonte de coesão social e comunitária (Cohen, 1997: 63). Sendo o hinduísmo uma religião menos centrada no templo comunitário e no culto público, o espaço doméstico e familiar é o centro das práticas religiosas, mesmo antes da instituição de locais públicos de culto (Coward, 2000: 154). O templo é, como vimos, apesar do seu papel simbólico, utilizado para visitas irregulares e durante as grandes

¹²⁴ Em algumas partes da Índia, contudo, os Dhobi são intocáveis.

¹²⁵ Note-se, no entanto, a importância ritual dos barbeiros, cuja presença é indispensável em ritos de passagem como a tonsura ou a morte.

festividades do calendário hindu, permanecendo reservada ao espaço doméstico a centralidade da prática ritual e a transmissão religiosa: no culto diário, nos rituais de passagem e nas reuniões devocionais (Knott, 1987: 161). Neste âmbito é a família, particularmente através das suas mulheres, que assume a responsabilidade da continuidade da tradição religiosa. Do mesmo modo, Kurien notou que, no que respeita aos processos de educação das crianças e jovens, onde os tópicos centrais se relacionam com a filosofia, história e mitologia do hinduísmo, o envolvimento dos pais e avós é relevante nas actividades dos seus descendentes, (Kurien, 1998: 39 - 41).

A importância da família¹²⁶ como elemento de unidade ao longo do processo de mobilidade e estabelecimento destas populações é indiscutível. Jackson e Nesbitt descrevem do seguinte modo o padrão familiar mais recorrente na diáspora hindu:

In Coventry some Hindu families live as joint families. This means that a married couple, their unmarried sons, married sons, daughters-in-law and grandchildren from a single household. Even if they do not all sleep under one roof the houses occupied by married brothers are often close and meals and child-care may involve the rest of the family (Jackson e Nesbitt, 1993: 43).

Os tipos de habitação, bem como os novos estilos de vida, que obrigaram inevitavelmente à adopção de diferentes formas de organização familiar conduzem à crescente tendência para a família nuclear. Contudo, tal como referem Jackson e Nesbitt, a tendência é para a partilha de contacto e de refeições entre os membros da família extensa, os indivíduos mesmo que não vivam, de facto, debaixo do mesmo tecto (Jackson e Nesbitt, 1993: 43).

Resumindo, não é minha intenção definir um padrão de família para a comunidade hindu residente em Santo António dos Cavaleiros, mas antes, a partir da observação da realidade, notar que a grande maioria dos hindus reside de acordo com o padrão de família extensa a qual, mesmo que não ocupe o mesmo espaço, vive de acordo com as formas de relacionamento familiar num registo mais alargado. Ou seja, o agregado familiar é, regra geral, constituído, não só pelos pais e filhos e filhas solteiras, mas também por mais um ou outro familiar, de acordo com diferentes variantes¹²⁷, estendendo-se os relacionamentos quotidianos à família extensa. Estes contactos

¹²⁶ *Kutumb* é a palavra gujarati utilizada para família, independente da sua forma, nuclear ou extensa.

¹²⁷ Por exemplo, um casal, respectivos filhos e avós paternos; ou um casal, respectivos filhos e um irmão solteiro do pai. É também recorrente que um dos filhos casados (geralmente o mais novo) permaneça com os pais, sendo, nestes casos, o agregado familiar composto por um casal, filho nora e netos.

resultam, à semelhança do que observam Jackson e Nesbitt, na partilha de alimentos em conjunto, bem como na educação dos mais novos. Os rituais de passagem reúnem também esta família alargada. Contudo, não se verificando a partilha do mesmo tecto, fogão e economia, é possível afirmar que nos encontramos perante um modelo dominante de família nuclear que se conjuga com uma organização familiar característica do modelo extenso tradicional que se expressa na manutenção de contacto estrito entre familiares que habitam casas separadas.

O interior do espaço doméstico, a casa (*ghar*), encontra-se protegido pelas divindades. A presença de um pequeno templo no seu interior indica a vertente religiosa da casa, diariamente purificada pelos seus habitantes e protegida contra o exterior, associado ao contacto com elementos impuros. A inexistência do pátio ou da varanda na entrada das habitações, que serve de espaço intermédio entre o exterior e o interior da casa, precedendo a entrada directa no espaço doméstico e servindo para receber os “estranhos” ao espaço familiar¹²⁸, faz da porta a única barreira física contra os focos de contaminação que emanam da multiplicidade de indivíduos que cruzam constantemente os patamares dos prédios de Santo António dos Cavaleiros. O culto da entrada da casa, à porta é, por isso, essencial no processo de purificação da casa. São colocadas folhas de mangueira (*toran*) – naturais ou artificiais – na parte superior da porta e esta é decorada com imagens de divindades, como Ganesh, anunciando a entrada numa casa hindu, e também, protegendo o seu interior. É habitual realizar-se *puja* à porta, colocando no chão *kumkum*¹²⁹ e acendendo-se aí paus de incenso. Estes actuam como os *rangoli*¹³⁰, purificando aqueles que, à sua passagem, transportem cargas impuras, originadas a partir de fontes de poluição ou de influências negativas, como o mau-olhado (*najar*).

Para além da divisão da casa onde se encontra o templo doméstico, também a cozinha é um espaço que se pretende purificado. Mas, se como vimos, a lógica tradicional de espaço hindu remete a cozinha para um local profundo e recôndito da casa, sem acesso directo de quem entra, esta tem necessariamente de ser reajustada aos alojamentos de Santo António dos Cavaleiros. Ao contrário do que se verifica nos bairros de habitações precárias, em casas construídas ou transformadas pelos próprios

¹²⁸ De acordo com a lógica tradicional do espaço doméstico no Gujarete (cf. Perez, 1994) e também com as suas reproduções em Portugal à chegada destas comunidades na construção ou remodelação de habitações degradadas (cf. Bastos, 1991).

¹²⁹ Pó vermelho utilizado para marcas sociais e religiosas, símbolo auspicioso.

¹³⁰ Desenhos geométricos realizados no chão, à entrada das casas, que têm, para além da função protectora, uma função de auspiciosidade, geralmente pintados no Diwali, dissipando-se as suas cores ao longo do ano (*vide* Anexos: 225, fotografia 19).

habitantes, em que a cozinha é reservada para o fundo da casa, encontrando-se a sua entrada protegida por um pequeno pátio que serve para acolher os vizinhos sem que estes tenham necessariamente que entrar (cf. Bastos, 1991), no contexto em estudo a cozinha encontra-se muitas vezes perto da entrada na casa, funcionando frequentemente como espaço de recepção de visitas e de lazer. Alheio às transformações do seu próprio uso, este espaço permanece central no contexto do culto doméstico, sendo o local onde se confeccionam os alimentos que são colocados no *mandir*¹³¹ da casa, como oferenda às divindades.

As regras de hospitalidade hindu, que tradicionalmente restringem os contactos à família extensa e à mesma casta, sofreram grandes alterações com o processo de mobilidade para Portugal. O género é o regulador por excelência dos contactos entre indivíduos. Assim, tal como na Índia, o espaço doméstico é associado à sociabilização feminina e o espaço exterior (locais de trabalho, cafés) acolhe o convívio entre os homens. As mulheres recebem diariamente nas suas casas outras mulheres, independentemente da partilha ou não de laços familiares ou de casta, deixando o espaço doméstico de ser o contexto exclusivo da família e da casa. Para além disso, os momentos rituais que decorrem nas casas dos devotos, abrem este espaço à restante comunidade, transformando a casa num espaço mais público, em que habitualmente a sala e a cozinha são as divisões mais expostas¹³².

A abertura da casa ao exterior do universo familiar não implica, contudo, o desaparecimento das regras de sociabilidade dentro do grupo de parentesco. Ao longo da minha observação e das conversas mantidas com os interlocutores, foi-me dado a perceber que uma ideia dominava as regras de relacionamento familiar: a de que «é necessário respeitar os mais velhos» e que, comparativamente às restrições que se observam na Índia (de que o exemplo extremo é o da cobertura do rosto por parte das mulheres na presença de um familiar masculino, particularmente o sogro¹³³), não existem normas rígidas que regulamentem os relacionamentos no interior da família. No entanto, para além do padrão dominante do «respeito pelos mais velhos», outros

¹³¹ Templo.

¹³² Nos momentos rituais, alimentos específicos deverão ser distribuídos pelas visitas, de acordo com a cerimónia em questão. Por exemplo, na comemoração do nascimento de Jalaram (Jalaram Jayanti) distribui-se *ganthia*, *bundi* e *khichdi-kadhi*. A oferta de bebidas ou alimentos faz parte das regras de hospitalidade e é obrigatória quando se recebe uma visita. A interdição de receber alimentos e água por parte de castas de estatuto superior face às de estatuto inferior não se verifica. Estes podem variar entre um copo de água, uma chávena de chá ou um refrigerante, que podem ser complementados por alimentos (*sev*, *ganthia*, *cheudo*, chamuças).

¹³³ *Purdah*, termo que literalmente significa véu ou cortina.

condicionamentos entre familiares foram observados, variando estes de família para família e de casta para casta. Assim, as mulheres referem geralmente ter um relacionamento distante com o sogro e, embora de maior proximidade com a sogra, esta é uma relação de obediência¹³⁴. Às noras que vivem com as sogras cabe a tarefa de cozinhar e de tratar das tarefas domésticas sob a supervisão destas¹³⁵. Por outro lado, se a proximidade entre familiares do mesmo sexo é dominante, o mesmo não acontece entre homens e mulheres, particularmente na relação entre cunhados e cunhadas. O contacto de uma mulher com os irmãos do marido ou de um homem com as mulheres dos seus irmãos não encontra proximidade equivalente àquela que existe entre os familiares do mesmo sexo. Para além disso, as relações de gracejo e de evitamento, reservadas respectivamente ao contacto entre uma mulher e o irmão mais novo do seu marido e a um homem e a mulher mais velha do seu irmão no Gujarat (cf. Perez, 1994: 111) deixam de ter efeito neste contexto. Se as relações entre irmãos do mesmo sexo são relativamente preservadas na idade adulta, o contacto entre irmãos e irmãs sofre uma transformação a partir da adolescência. Este factor relaciona-se, não tanto com a tradicional segregação entre sexos a partir da puberdade, mas antes porque os papéis que lhes são atribuídos à medida que se aproximam da idade adulta se tornam progressivamente distintos. Ainda assim, os laços entre irmãos e irmãs são ciclicamente fortalecidos em determinados momentos do calendário religioso, não sendo estes rituais exclusivos de irmãos de sangue¹³⁶. Em alguns casos, a reafirmação dos laços fraternos através destes rituais serve para salvaguardar relacionamentos entre jovens de sexos opostos, sendo também frequente que este compromisso seja estabelecido entre primos.

Os factores etário e de género condicionam, como vimos, os relacionamentos entre familiares e, se as formas tradicionais que demarcavam o contacto entre si de forma mais vincada se vão desvanecendo, novos códigos de relacionamento se desenvolveram dentro da estrutura familiar hindu. Seria incorrecto afirmar que este modelo se reproduz por toda a comunidade, mas a informação recolhida permite-me observar que, de forma geral, é este o modelo dominante. Algumas castas diferenciam-se por serem mais conservadoras dos padrões familiares tradicionais, particularmente

¹³⁴ Em alguns casos referem mesmo que não utilizam determinados tipos de vestuário na presença dos sogros porque tal poderia ser considerado uma falta de respeito. Refere uma mulher de 35 anos: «eles não concordam e tenho que respeitar isso. Quando não estou com eles visto calças de ganga e roupa igual à sua e até visto fato de banho se vou à praia, mas perto dos meus sogros escolho roupa indiana ou túnicas».

¹³⁵ Para muitas, esta obrigatoriedade é sentida como uma pressão que conduz por vezes a rupturas familiares.

¹³⁶ São estes o *Bhaibij*, realizado no segundo dia do primeiro mês do ano, Kartak, e o *Raksha Bhandan*, que ocorre no dia 15 do mês de Shraavan (*vide* Anexos, 234).

através dos casamentos e do controlo do comportamento das mulheres. Os Koli mantêm geralmente as noras a viver com os sogros sempre que possível e, quando tal não se regista, existe uma forte proximidade entre os vários membros da família. As jovens casam cedo, a partir dos 18 anos, com homens de idades entre os 25 e os 30 anos. É muito frequente deslocarem-se à Índia para casarem com parceiros indianos. Entre os Koli o “mito” segundo o qual os rapazes deverão preferir jovens indianas, pela sua educação tradicional ser mais desejável do que aquela das raparigas que vivem em Portugal e no Reino Unido mantém-se mas é também cada vez mais frequente o casamento com raparigas de outras castas.

Os pedreiros de Fudam são, na sua maioria, bastante conservadores no que respeita às normas de casamento¹³⁷ e à educação das suas mulheres. Esta é conduzida no sentido de a proteger do que consideram serem as más influências da sociedade portuguesa – e de outras castas – como o contacto directo com rapazes ou a adopção de comportamentos referidos como «indecentes». É por esta razão que as raparigas Fudamia não continuam os seus estudos muito para além do 1º ou 2º ciclo do Ensino Básico, iniciando a sua actividade profissional muito antes da prevista pela lei portuguesa¹³⁸. Esta actividade é sempre informal, trabalhando as raparigas no negócio da família ou realizando todo o trabalho doméstico que compete a uma mulher adulta (limpeza da casa, preparação e confecção dos alimentos, cuidar das crianças e acompanhar os familiares mais velhos). Neste caso, é evidente o fraco contacto entre estas mulheres e aquelas residentes na sua área. Quando este contacto acontece, regista-se apenas num plano superficial, entre vizinhas ou com clientes.

As restrições comportamentais de que muitas jovens são alvo¹³⁹ originam por vezes reacções intempestivas por parte destas raparigas. O desejo de desafiar a família é tal que chegam a ameaçar cometer extravagâncias «para envergonhar a família». Estas raparigas vêm-se colocadas entre duas realidades distintas: a da sociedade em que

¹³⁷ Não só exigem que ocorra no interior da sua casta, como eles é, quase sempre, decidido por familiares e não pelos próprios noivos.

¹³⁸ De acordo com o Código do trabalho (artigo 3º da lei 7/09), a idade mínima para trabalhar é de 16 anos; por outro lado, a Lei 46/86 da Assembleia da República decreta a escolaridade obrigatória até ao nono ano e 15 anos de idade.

¹³⁹ A sua forma de vestuário é muitas vezes controlada pelos familiares mais velhos que, após a infância, as proibem de vestir roupas ocidentais como *jeans* e *t-shirts* e lhes impõem o vestuário tradicional de *salwar kameez* ou então um misto de túnicas sobre calças. Quando estas raparigas chegam à idade da adolescência começa o receio de namoros indesejados e estas jovens passam a ser controladas diariamente, não dispondo, muitas vezes, de quaisquer momentos de privacidade. Na era dos telemóveis o seu uso é também proibido ou estritamente condicionado, por representar também uma má influência: «As raparigas não podem ficar muito espertas. Quando elas aprendem muitas coisas deixamos de ter controlo nelas. E depois é um problema», regista um ancião Fudamia.

vivem, que observam na escola, na televisão, no seu dia-a-dia, e aquela que a sua família lhes diz ser a correcta, a tradição indiana. Esta «tradição indiana» implica que elas vivam afastadas dos rapazes para além dos seus familiares próximos, não lhes permitem seguir a moda ocidental como as outras raparigas da sua idade e traz-lhes a ideia de um futuro casamento com um homem que muitas vezes não conhecem. Esta é a perspectiva de vida de muitas raparigas Fudamia, sendo por essa razão que, por vezes, desejam contrariar a lógica transmitida pelos mais velhos. A realidade nem sempre é tão assustadora como os seus receios de adolescentes e muitas delas namoram com os seus futuros maridos, que pertencem à mesma casta. O conservadorismo a que estão sujeitas transforma a sua juventude numa aventura em que, ajudando-se entre si, vão praticando pequenas desobediências, muitas vezes encobertas pelas mulheres da família, sendo frequentes as histórias de namoros escondidos e de saídas misteriosas.

Por seu lado, os rapazes solteiros acedem a uma maior liberdade de acção. Podem sair à noite, conduzir, namorar com raparigas que não pertencem à sua comunidade. No seu dia-a-dia de trabalho¹⁴⁰ desenvolvem, muitas vezes, o hábito de consumir bebidas alcoólicas. O momento do seu casamento põe frequentemente um fim abrupto a esta liberdade, sendo-lhes atribuída a responsabilidade de orientar o rumo da sua família.

Por outro lado, os Vanja adaptaram-se mais facilmente à cultura portuguesa: este fenómeno é visível, por exemplo, no tipo de alimentação ou de vestuário. A maior parte das mulheres jovens que realizaram cursos superiores e que mantêm uma profissão após o seu casamento, compatibilizando a sua carreira com a educação dos filhos, conta geralmente com o apoio das sogras. Estas mulheres adoptaram o vestuário ocidental, usando roupas tradicionais indianas apenas em dias festivos.

Ao contrário do que acontece entre outros grupos, são poucas as mulheres Vanja que não falam português. Apenas as jovens recém-chegadas da Índia não dominam a língua portuguesa. As restantes, quer pelo contacto com a língua desde a estadia em Moçambique, quer pelo prosseguimento dos seus estudos, são falantes fluentes de português.

Apesar de continuarem a dedicar-se ao comércio da família, muitos jovens Lohana optam por tirar cursos superiores, principalmente as raparigas que, habitualmente, casam depois dos 25 anos e não têm filhos logo a seguir ao casamento. Os casamentos são maioritariamente combinados entre famílias, ambas residindo em

¹⁴⁰ Também começam a trabalhar jovens, abandonando cedo a escola.

Portugal, ou com famílias estabelecidas no Reino Unido, em África ou na Índia. Contudo, apesar desta estrutura matrimonial conservadora, registam-se, em Santo António, casamentos entre jovens Lohana e jovens pertencentes a outras castas. Muitos jovens Lohana namoram entre si antes de se casarem.

O contacto entre os jovens não é estabelecido apenas com outros indianos não-Lohana mas também com colegas e amigos não-indianos. Os efeitos desta convivência são encarados pelos Lohana como o resultado de um processo de interacção social necessário para o futuro dos seus jovens. Daí a necessidade simultânea que sentem de preservar a cultura tradicional, associada à religião hindu. Registam-se alguns casamentos entre Lohana e mulheres não indianas, bem como com membros de outras castas, como Vanja e Mochi.

São variados os graus de interacção entre os jovens, tornando-se impossível encontrar um padrão comum. Do mesmo modo, as opções profissionais de cada um estão, muitas vezes, dependentes de vários factores, entre os quais a autoridade familiar que geralmente condiciona o futuro profissional dos seus elementos. Na maior parte dos casos, os vários membros participam num negócio familiar, não encontrando muitas alternativas para outras escolhas profissionais. O género e a idade determinam, em conjunto com o grau de conservadorismo da família – mais que o de casta –, as possibilidades de investimento no ensino e posterior ingresso no mercado de trabalho.

4.3. Actividades culturais

Os eventos culturais são uma componente importante do processo de consolidação identitária do grupo, incentivados a partir da construção do novo templo. Até essa altura, as actividades culturais encontravam-se sobretudo associadas aos momentos rituais e festivos do calendário hindu e, embora actualmente mantenham um forte cariz religioso, existem também actividades religiosas promovidas pelo Templo de Shiva independentes das celebrações cíclicas. A grande impulsionadora dos primeiros programas culturais a serem organizados no Templo de Shiva foi a escola de gujarati, com os seus jovens estudantes, orientados pelos professores, a prepararem programas culturais compostos por danças e breves encenações em gujarati e inglês, as duas línguas praticadas nas aulas, que incluem também elementos da história da Índia e das principais referências da mitologia hindu. Entre estas actividades, destacam-se os convites a grupos exteriores à comunidade no Templo de Shiva (Associação LusoYoga,

Hare Krishna, Brahma Kumari, nomeadamente), e a participação da comunidade em eventos exteriores, como é o caso das festas de Loures ou a semana cultural da Fundação Calouste Gulbenkian.

A intensificação destes acontecimentos, incentivada nos últimos anos, comprova a vontade de revitalização de elementos tradicionais e também de promoção da comunidade junto da sociedade envolvente. É neste sentido que Aparna Rayaprol descreve o processo de reprodução cultural através do qual as populações migrantes transmitem aos seus descendentes as referências identitárias:

Many immigrants prefer to retain their ethnic distinctiveness in a plural society rather than assimilate into a non-existing melting-pot (Hirschman 1983). One of the ways immigrant groups cope with the alien environment is by remaining allied to the values and ideologies of their cultures of origin. Another coping strategy is to try to integrate aspects of both the parent and host cultures that are felt to be most amenable to the development of the self-esteem and identity (Sue 1973). Whatever strategy they might adopt, immigrants are primarily concerned with 'cultural reproduction' or the process by which they seek to transmit their knowledge, values, belief systems, and behavioral norms to the next generation (Mallea 1988). (Rayaprol, 1997: 61).

A reprodução cultural deverá ser pensada não apenas como um processo de réplica, mas, muito mais, de inclusão de novos elementos culturais, tal como ressalta Rayaprol: «This ideia of reproduction cannot be conceptualized merely as a mechanistic replication, but as a generative process involving innovation and creativity (Jenks 1993: 5). Possibilities of change and new combinations in cultural reproduction become particularly significant in the immigrant context. » (Jenks, 1993: 61-62). De facto, a condição de diáspora proporciona simultaneamente a revitalização de elementos tradicionais e a inovação, através da inclusão de novas referências que conferem à expressão de reprodução cultural um carácter de flexibilidade e transformação. É neste sentido que as mulheres se encontram, como veremos nos próximos capítulos, envolvidas directamente nos processos de transmissão religiosa e cultural.

A análise antropológica deste grupo permite observar a celebração de uma identidade gujarati que recorre a elementos que reavivam sentimentos de nostalgia: a gastronomia, a língua, a música e as danças, para além das referências religiosas que, geralmente, lhes estão associadas. Os grandes eventos religiosos do calendário hindu, como é o caso do Navratri, caracterizam-se por danças e músicas tradicionais, sendo a língua dominante o gujarati; os casamentos envolvem igualmente a distribuição de

refeições tradicionais gujaratis e a oferta aos convidados de *performances* de música e dança, bem como danças de grupo tipicamente gujaratis (*garba* e *ras*). Outros programas culturais promovidos pela direcção do templo, pela escola de gujarati ou por grupos exteriores, como é o caso das actuações do grupo Swadhyay Parivar, incluem habitualmente música e danças gujaratis, e refeições tradicionais. A língua gujarati é dominante nas actuações, que possuem habitualmente uma tónica religiosa, de que são exemplo as representações das principais passagens da mitologia hindu. Ao mesmo tempo, o português é também utilizado para o contacto entre os membros desta comunidade, bem como para a apresentação destes eventos, quase sempre realizada nas duas línguas.

A maior parte dos eventos que ocorrem no Templo de Shiva é complementada com a distribuição de refeições. Normalmente, as celebrações religiosas que reúnem a comunidade terminam com um almoço distribuído gratuitamente e confeccionado por voluntárias. Outras festividades, particularmente os programas culturais, contam com a venda de pratos da cozinha gujarati e ocidental¹⁴¹. A cozinha gujarati é, efectivamente, um importante elemento de consolidação identitária, sendo indispensáveis ao convívio comunitário os pratos mais populares¹⁴².

As actividades culturais da comunidade em estudo incluem também a visita, que se intensificou nos últimos anos, de personalidades, na sua maioria originárias do Gujarat, convidadas a orientar rituais públicos e proferir palestras¹⁴³. O convite de associações e movimentos espirituais, entre os quais vários grupos de yoga e meditação, os Brahma Kumari e os Hare Krishna, na participação das actividades do templo atrai também os membros da sociedade portuguesa em geral e promove a sociabilidade entre os membros da comunidade e a sociedade envolvente.

¹⁴¹ Para além de se venderem aperitivos como chamuças ou *bhajiya*, vendem-se também batatas fritas acompanhadas de *ketchup* e refrigerantes ocidentais, mais procurados pelos jovens e crianças.

¹⁴² O caril vegetariano de batatas ou de beringelas (*bateta nu shaak e ringna nu shaak*); as sopas (*daal, mugh ni dal, methi kadhi*), acompanhados de vários tipos de pão (*roti, puri, thepla*); aperitivos (*bhajiya, dhokla, kachori, sev, ganthia, khakhra*); doces (*penda, barfi, ladvo, jalebi, gajar halwo*).

¹⁴³ A destacar, por exemplo, no Verão de 2007, a visita do sacerdote Shastri Kiritkumar Madhusudan Path para realizar a leitura do Bhagavad Gita e da sessão de ensinamentos *vedanta*, realizada pela especialista em meditação Subhrajī, discípula do mestre *vedanta* Swami Chinamayananda; e, no Verão de 2008, a visita do Swami Adyojathah, que proferiu uma palestra intitulada “Art of Living”, do Swami Atmaramji, propagador do *vedanta* e da corrente da *bhakti* o Swami Mukundananda, *sannyasi* especialista nos textos religiosos, e ainda de Rameshbhai Oza, um dos mais populares gurus do Gujarat, popular pelos seus seminários espirituais em toda a diáspora hindu. A visita de personagens desta natureza que, geralmente, viajam para as várias comunidades estabelecidas nos diferentes continentes, é um fenómeno característico da diáspora hindu e da sua consolidação (*vide* Anexos: 254).

Existem ainda os torneios desportivos organizados pela comunidade. Estes eventos de *futebol* e *futsal* são dirigidos ao grupo masculino (*vide* Anexos: 253). Os programas que ocorrem em dias festivos do calendário ocidental, como é o caso do Natal ou do Carnaval, são comemorados com refeições e actividades alusivas ao dia, como a troca de presentes no Natal, ou o desfile de máscaras no Carnaval. Para além disso, grandes feriados nacionais, como o 10 de Junho, são aproveitados para realizar programas festivos compostos por actuações de grupos de dança¹⁴⁴. A participação em eventos culturais do concelho de Loures e mesmo a nível da capital com a preparação de espectáculos de dança e música, vem também introduzir a abertura do grupo à sociedade envolvente e à participação, juntamente com outros grupos, nos acontecimentos culturais da sociedade portuguesa.

Este tipo de actividades promovidas pela direcção do templo enfatizam o sentimento de comunidade e fortalecem a identidade gujarati. Por outro lado, novos elementos culturais são incluídos, como é o caso da celebração de datas festivas do calendário português ou mesmo a popularização de alimentos ocidentais que são consumidos em conjunto com os pratos tradicionais gujaratis. O envolvimento dos mais novos nestas actividades é também um fenómeno recente e resulta da percepção de que muitos dos jovens não dominavam o conhecimento linguístico, cultural e religioso dos seus antepassados e é esta língua que se encontrava progressivamente a desaparecer¹⁴⁵. Para além de favorecer a transmissão de conhecimento aos jovens e a partilha do sentido de comunidade dos seus pais e avós, estas actividades promovem a socialização das crianças, habitualmente alheadas dos círculos de sociabilidade dentro da comunidade.

Outros factores são centrais na integração dos mais novos na cultura da Índia. Os canais televisivos indianos encontram-se presentes em todas as casas hindus e funcionam como importantes canais de transmissão cultural¹⁴⁶. A cultura popular é transmitida através das telenovelas, dos programas de entretenimento e dos canais musicais e os serviços noticiosos aproximam estes hindus da actualidade da Índia, estando disponíveis na diáspora hindu em Portugal, por cabo e por satélite, uma variedade de canais, entre os quais se destacam: Zee TV, Star Plus ou B4U Music.

¹⁴⁴ A comemoração do 10 de Junho de 2007 celebrou-se com actuações das crianças da escola de gujarati num palco cujo fundo era a união das bandeiras de Portugal e da Índia (*vide* Anexos: 226, fotografia 21).

¹⁴⁵ Foi este fenómeno que impulsionou, nos grandes centros da diáspora hindu, a criação de escolas de língua materna (cf. Kurien, 1998; Narayan, 1992).

¹⁴⁶ Entre as famílias mais conservadoras, muitas mulheres não vêem canais portugueses, desconhecendo a realidade cultural da sociedade portuguesa.

A cultura popular fornece, como vimos, elementos que permitem unir a diáspora através do seu consumo:

Popular culture is an increasingly visible aspect of the Indian Diaspora. Even though Indian Communities all over the world have developed differently, they are connected, in part, through the consumption of various forms of popular culture such as film, television, music and fashion. These are now increasingly produced, distributed and enjoyed across the globe, wherever Indians have settled (Dudrah, 2007: 101).

A indústria cinematográfica comercial da Índia, designada “Bollywood” tem um enorme impacto entre a diáspora, sendo o intenso consumo destes filmes um fenómeno disseminado pela diáspora hindu. O cinema que exhibia filmes indianos em Lisboa, o Cinestúdio 222, no Saldanha, cessou a sua actividade mas a circulação de DVD’s e a sua fácil aquisição nas várias lojas das zonas do Martim Moniz e Rossio facilitou ainda mais o acesso a este produto¹⁴⁷. Para além de revitalizar a ligação à Índia, o cinema de Bollywood aborda temas particularmente tocantes para a diáspora hindu, ligados à ideia de deslocação, de adaptação a contextos sociais e culturais diferentes (geralmente o Reino Unido e os Estados Unidos), ao conflito de gerações, com personagens que personificam estereótipos associados aos indivíduos em diáspora, como é o caso do regresso dos NRI (Non Resident Indians) à Índia e a revitalização de sentimentos de pertença ou os tumultos gerados em torno dos casamentos transcontinentais¹⁴⁸.

O programa de rádio Swagatam, emitido aos domingos de manhã na Rádio Orbital (101,9FM na Grande Lisboa), transmite música indiana (bandas sonoras de Bollywood e música devocional), informações sobre as várias comunidades indianas estabelecidas em Portugal, desde anúncios de eventos a mensagens pessoais dos membros destas comunidades. A existência deste espaço radiofónico há cerca de vinte anos contribuiu para a divulgação da cultura indiana, comum aos diferentes grupos religiosos e a específica a cada um deles através da informação cultural e religiosa respectiva.

Da mesma forma, a moda é um elemento relevante na ligação dos jovens à Índia, particularmente por parte das mulheres. O vestuário e os acessórios indianos (pulseiras, colares, *bindis*) encontram-se mais disponíveis do que há uma década atrás. Apesar da

¹⁴⁷ É interessante também referir o crescente interesse por este tipo de cinema pelo público não-indiano e a exibição de alguns filmes em cinemas não exclusivamente dedicados a cinema alternativo.

¹⁴⁸ De que são exemplo os filmes *Dilwale Dulhaniya Le Jayenge*, *Pardes*, *Swadesh* ou *Kal Ho Na Ho*.

existência de lojas da especialidade, o comércio informal, desenvolvido por mulheres que viajam frequentemente até à Índia ou ao Reino Unido, é o mais procurado por oferecer preços mais acessíveis. Muitas das mulheres jovens não usam roupas indianas no dia-a-dia, reservando-as para momentos festivos. Actualmente esta moda ultrapassou as barreiras da diáspora e estendeu-se também à população em geral. As formas de vestuário inspiradas na Índia e popularizadas no ocidente influenciaram também os estilos das mulheres da diáspora hindu.

As mulheres foram, desde o início, as grandes impulsionadoras das actividades religiosas. Ao mesmo tempo que se assiste a um aumento da participação dos jovens nas actividades culturais, são as mulheres mais velhas que organizam as actividades religiosas no templo e nas suas casas. A componente religiosa é o elemento através do qual as mulheres, jovens e idosas, contribuem, com diferentes desempenhos, para a reprodução cultural do grupo e para a reconfiguração do próprio hinduísmo.

Capítulo 5

Religião: hinduísmo em diáspora

Ao analisar a religião hindu em Leeds, Kim Knott referia, em 1986, a existência de diferentes formas de religião, a vivida no templo e a praticada em espaço doméstico, influenciada por conceitos veiculados pelos movimentos religiosos hindus (Knott, 1986: 6). Contudo, apesar da distinção entre os dois tipos de hinduísmo que refere na introdução do seu livro, Knott assegura que as novas interpretações que surgem das manifestações contemporâneas da religião hindu são integradas no conjunto de crenças e práticas do hinduísmo (Knott, 1986: 6). De facto, as alterações sociais na Índia por um lado, e a viagem transnacional do hinduísmo por outro, foram acompanhadas pelo dinamismo da religião hindu, cujos processos de transmissão incluem a introdução de elementos de mudança conjugados com a continuidade de conceitos e práticas tradicionais. De acordo com Raymond Williams, a religião foi um elemento central do processo de adaptação das comunidades asiáticas às circunstâncias da sociedade americana através de estratégias flexíveis e maleáveis:

Religion has been an important element in the identities created because it both establishes continuity with the past for individuals from each immigrant group and provides a transcendent basis for identity that provides a secure bridge across the chasm between the past abroad and the present here and between the present generation and those to come. That is a major function of religion in the process of transmission of tradition (Williams, 1996: 257).

Do mesmo modo, Venkatachari refere, na mesma obra, que o ritual é o meio de resposta face às pressões externas e, simultaneamente, o veículo de preservação da tradição religiosa. Assim, a função deste é de preservar e ao mesmo tempo, através da *performance*, transformar a tradição de acordo com o contexto cultural em que é desempenhado (cf. Venkatachari, 1996: 189). Os rituais são portanto, importantes mecanismos de preservação, adaptação e transmissão das tradições religiosas hindus aos novos contextos sociais e culturais, sofrendo ao mesmo tempo as transformações ao nível dos horários, do calendário religioso e também da *performance* da prática ritual. Este fenómeno encontra eco na comunidade em estudo, onde se verifica a alteração dos horários dos rituais face à hora em que são desempenhados na Índia, mudando-se por vezes as celebrações para o fim-de-semana, de modo a que todos os devotos possam participar, a inclusão no calendário de novos dias festivos e, no panteão, de novas

divindades, como é o caso de Nossa Senhora de Fátima, e a transformação da *performance* ritual, simplificada e adaptada às circunstâncias da sociedade envolvente, caracterizada também pela transformação do estatuto de quem os dirige, neste caso, as mulheres. Regressando à reflexão de Venkatachari, todas estas alterações poderão levantar dúvidas quanto à validade do ritual mas este tem autoridade suficiente para se legitimar a si próprio: «Ritual, understood as the communicative aspect of customary behaviour, is a primary means of transmission of traditions and has its own power and authority» (Venkatachari, 1996: 188).

O abandono da língua original associada ao ritual por parte dos mais jovens conduz à introdução da tradução para a língua da sociedade envolvente – no caso apresentado por Venkatachari, o inglês – esta é mais uma transformação necessária à adaptação da religião hindu, de que é exemplo a proliferação, entre a diáspora hindu, de traduções e ensinamentos de textos, *mantras*¹⁴⁹ e reflexões teológicas na língua do país de estabelecimento. As explicações que acompanham o desempenho ritual são também adaptadas às línguas locais. De forma aparentemente contraditória, a aprendizagem da língua materna é um dos recursos para a manutenção identitária do grupo e, do mesmo modo que as actividades culturais, contribui para a ligação com o espaço que para muitos é uma realidade abstracta e desconhecida. Narayan demonstrou, através da observação da actividade do templo hindu de Penn Hills, a combinação dos dois fenómenos aparentemente contraditórios: inovação e continuidade no que respeita ao processo de reprodução das tradições hindus. Ao mesmo tempo que os rituais e as grandes festividades do calendário sofrem ajustamentos ao calendário ocidental, sendo alterada a hora e a data da sua execução, são importados sacerdotes da Índia, viajando os deuses cravados nas pedras que serão utilizadas na construção dos futuros templos edificadas em território americano, que servirão de espaço central da *performance* ritual (Narayan, 1996: 163). Através de adaptações necessárias, reforça-se a ligação com a origem e a continuidade dos conceitos e práticas do hinduísmo.

A construção de templos acompanhou os processos de transmissão do hinduísmo e incentivou a consolidação de sentimentos comunitários em torno da mesma referência religiosa. Ainda assim, os processos de construção dos templos não são pacíficos. As diferenças regionais no interior de um grupo hindu podem obrigar à imposição e a cedências no que respeita à escolha das divindades que irão dar o nome ao templo,

¹⁴⁹ Sílabas ou frases consideradas sagradas. Acredita-se que estas fórmulas têm poderes benéficos para quem os recita.

originando, por vezes, fragmentações entre diferentes tradições hindus. Vários autores referem a dificuldade na escolha da divindade central do templo, dada a variedade de proveniências da população que irá fazer uso do futuro templo (cf. Venkatachari, 1996; Narayan, 1996). As divindades do culto revelam as preferências regionais dos seus devotos (Waghorne, 2004: 240) e é comum encontrar-se, fora da Índia, templos cujo interior é habitado por deuses pertencentes a diferentes orientações hindus¹⁵⁰. É o caso do templo de Shiva, em Santo António dos Cavaleiros, cujas divindades centrais são Shiva e Parvati, mas onde se encontram também as principais referências iconográficas da tradição vishnuíta.

A inovação acompanha os processos de construção dos templos, na Índia e fora dela (Waghorne, 2004: 18 - 20). A autora de *Diaspora of the Gods. Modern Hindu Temples in an Urban Middle-Class World* demonstrou como o processo de edificação do templo hindu transnacional é acompanhado pelo que denomina de «construção de hinduísmos» (Waghorne, 2004: 173). A diáspora dos deuses e dos seus espaços sacralizados origina também modificações a vários níveis: desde a partilha de um mesmo espaço por divindades que, na sua origem, ocupam templos distintos, ao uso que é dado a estes espaços sagrados¹⁵¹, passando pela sua própria configuração arquitectónica¹⁵². No caso em estudo, o templo de Shiva, passou já por diversas formas arquitectónicas, por diferentes locais, e a concretização do seu projecto final encontra-se provavelmente longe de ser alcançada. Ainda assim, mais do que a sua morfologia, o seu poder simbólico torna-se relevante para a população que o frequenta, funcionando como elemento unificador dos seus devotos. Recorrente entre a diáspora hindu é também a disseminação, a partir das organizações religiosas locais, de conceitos religiosos assentes em ideologias nacionalistas mais abrangentes que proclamam um

¹⁵⁰ Shiva e Vishnu são os mais proeminentes deuses do hinduísmo popular (cf. Fuller, 2004: 32). Decorrentes dos seus cultos – que não se excluem mutuamente – surgiram duas grandes correntes religiosas do hinduísmo: o shivaísmo (*shaiva*) e vishnuísmo (*vaishnava*). Os devotos de Shiva consideram-no o deus Supremo, o destruidor do universo, que será reparado por Vishnu. Estes dois deuses compõem, juntamente com Brahma, a *trimurti*, o conjunto das três divindades que possuem três funções cósmicas fundamentais: a criação, manutenção e destruição do mundo. À corrente shivaíta encontra-se ainda associado o culto da deusa. A Deusa-mãe representa o poder feminino de Shiva, *shakti*, sendo os seus devotos apelidados de *shaktas*.

¹⁵¹ De acordo com Waghorne, os templos hindus em terreno americano e britânico funcionam mais como um espaço de encontro dos seus devotos do que um lugar dedicado exclusivamente ao culto, servindo estes locais para unir os hindus aí residentes através de estratégias de preservação cultural desenvolvidas. Assim, os templos permitem a institucionalização das actividades religiosas bem como a organização ideológica que conduza à coabitação entre o hinduísmo e as formas de vida moderna da sociedade em que se encontra.

¹⁵² Waghorne destaca os característicos templos dentro de antigas igrejas cristãs (Waghorne, 2004: 196, 203, 215). Sobre esta temática *vide* também Anexos: 226, fotografia 23.

hinduísmo uniformizado, promovendo os principais grupos nacionalistas hindus (VHP e o RSS) um hinduísmo racionalizado e sistematizado. Este neo-hinduísmo é disseminado também através das publicações dos templos, na tentativa de explicar os fundamentos e rituais da religião hindu aos interlocutores ocidentais, funcionando paralelamente como ensinamento aos jovens hindus que nasceram longe da Índia (Waghorne, 2004: 177) e para quem o espaço de origem dos seus antepassados é valorizado mas também uma realidade abstracta¹⁵³.

Os rituais domésticos são igualmente sujeitos a mudanças, adaptando-se às contingências da nova realidade em que se enquadram e constituindo o modo através do qual a transmissão religiosa é mais eficaz, dada a sua proximidade com a vida quotidiana e o seu enquadramento no espaço doméstico. Os templos domésticos acolhem também novas divindades, sendo frequente encontrar uma imagem de Nossa Senhora de Fátima nos espaços religiosos reservados aos deuses nas casas hindus em Portugal. Menos recorrente, mas também significativa, é a inclusão da figura de Jesus Cristo nos templos domésticos hindus¹⁵⁴.

A diversidade de origens geográficas, sociais e culturais implica também uma variedade de preferências de culto. A religião hindu é praticada, em Santo António dos Cavaleiros, nas suas diversas formas, coabitando as correntes shivaíta e vishnuíta, bem como as vertentes mais ortodoxas e racionalizadas do hinduísmo, como o culto a divindades protectoras das aldeias de origem de alguns grupos de indivíduos. A religião hindu é praticada diariamente no banho e orações matinais, na observação de jejuns ou privação de certos alimentos em determinados dias da semana ou meses, na recitação de fórmulas sagradas ou mesmo no uso de determinadas peças e cores de vestuário. Para além da prática diária, o seu quotidiano é condicionado por um calendário religioso com dias de celebrações de acontecimentos mitológicos, de rituais de veneração de determinadas divindades e de protecção contra forças sobrenaturais malélicas.

¹⁵³ Narayan refere a importância deste tipo de publicações na transmissão de conhecimentos religiosos para os jovens: «The influence of these articles in the bulletins should not be underestimated; unlike a person in India, where newspapers and regular television programming carry glimpses of varied rituals and synopses of religious discourses, these articles may be the only regular “religious education” the readers of the bulletin get. By appearing in this bulletin, the articles also seem authoritative. Thus we may have an entire generation of young Hindus growing on in this country, educated on the myths recounted by Amar chitra katha – where again, *one* story line is presented and is ratified as “true” unlike the oral tradition which may present alternative versions of a story – and on symbolic meanings of temples, deities and rituals. The effects of this controlled diet will have to be judged in future years» (Narayan, 1996: 168-9).

¹⁵⁴ A questão de Fátima não deve ser ignorada, por ser este um destino de peregrinação muito apreciado pelos hindus de Portugal, que aí se deslocam frequentemente em excursões ou individualmente e cuja devoção se tornou mediática após a recepção oficial pela estrutura hierárquica católica portuguesa.

As formas de hinduísmo popular centram-se, por um lado, em torno das principais divindades que dominam o panteão dos deuses épicos purânicos, Vishnu e Shiva, da Grande Deusa nas suas diversas manifestações e, por outro, num conjunto de divindades locais, como as deusas protectoras das linhagens, as *kul devi*. Ocorrem em espaços distintos: templo e espaço doméstico.

A Devi é a grande Deusa, a ‘mãe de todas as criaturas’, *mata*. As deusas encontram-se associadas aos deuses masculinos, embora muitas delas não sejam suas consortes. As várias deusas são consideradas formas da Mahadevi, a Grande Deusa, e possuem uma forte ligação com a terra, expressa na sua afinidade com o solo, assumindo a forma de rios (Ganga, Jamuna), evidenciando o seu poder fertilizante. O poder das divindades femininas é *shakti*, a energia simultaneamente destruidora e criadora, expressa muitas vezes na forma de poder sexual desmedido e energia violenta e destrutiva. As deusas podem ser celibatárias, ou, por outro lado, sendo deusas consortes, actuar em conformidade com o seu par. As primeiras, actuando independentemente, são livres de empregar espontaneamente os seus poderes. As segundas, sob a supremacia do marido, actuam numa posição de maior dependência. Contudo, é a *shakti*, poder dinâmico feminino, que garante a acção dos seus consortes: «Shakti, therefore is the energizing power of deities that is marked as female and, reflecting the classical idea, in popular Hinduism the gods commonly require female consorts – their *shaktis* – in order to act.» (Fuller, 1993: 44).

O poder destruidor das deusas celibatárias encontra-se presente nas narrativas mitológicas em que, à semelhança dos grandes deuses, a Devi combate demónios para restabelecer a ordem cósmica. É o caso da vitória da Durga sobre o demónio-búfalo, como vimos, celebrada na festividade de *Navratri* de Outono. Por outro lado, Parvati, Lakshmi e Saraswati, as consortes das três principais divindades masculinas (*trimurti*) possuem diferenças significantes na forma como se manifestam. Saraswati, consorte de Brahma, o deus criador que raramente é representado iconograficamente e cujo culto é notavelmente reduzido, é geralmente representada sozinha, segurando livros e instrumentos musicais que a caracterizam como deusa da sabedoria. Por outro lado, a consorte de Vishnu, Lakshmi, é simultaneamente representada sozinha, geralmente sob a forma de Mahalakshmi, ou acompanhada pelo seu consorte. Lakshmi é a deusa da prosperidade e a sua iconografia representa-a jorrando moedas de uma mão, cercada de flores de lótus, em paisagens aquáticas que são referências simbólicas do culto vishnuíta. Parvati é a consorte de Shiva e possui várias manifestações e denominações

sob a forma de deusas locais representadas sozinhas, formas de Devi ou Shakti. Parvati, contudo, surge invariavelmente acompanhada por Shiva, ou incorporada num corpo único composto pelas duas metades do par uno Shiva-Shakti. Outras vezes, o casal é representado em família, acompanhado pelos seus filhos Ganesh e, por vezes, Skanda.

Shiva é representado exibindo as marcas do renunciante: o cabelo emaranhado, o corpo coberto de cinzas, a marca *shaiva* (shivaíta) de três linhas horizontais na testa, desenhadas com cinza. Segura um tridente e no seu pescoço encontra-se enrolada uma serpente. O seu símbolo fálico – *linga* – propiciador de fertilidade, é, contudo, o principal objecto de culto, consistindo numa forma cilíndrica arredondada, verticalmente colocada sobre o órgão sexual feminino – *yoni*. Paradoxalmente, Shiva conjuga as qualidades de renunciante com os contraditórios deveres familiares. Executa austeridades próprias da renúncia, mas é simultaneamente imoral e violento, exibindo fortes instintos eróticos e poderes devastadores. A sua configuração mitológica atribui-lhe o poder de transcender a ordem, destruindo o próprio universo, restituído pela intervenção de Vishnu, o restaurador da ordem cósmica. Aparentemente contraditória, a relação entre os dois deuses é complementar e a presença de ambos, inseparável. Vishnu é o preservador do cosmos e da ordem universal (*dharma*), a divindade benevolente que mantém a moralidade e que intervém no mundo através de “encarnações” (*avatar*) que descem à terra para combater as ameaças à ordem sócio-cósmica. Os *avatar* de Vishnu, sendo os mais populares Rama e Krishna, exibem sempre a marca vertical *vaishnava* (vishnuíta) em forma de *u* na testa. Rama é o deus guerreiro, herói do Ramayana, vitorioso na batalha contra o rei-demónio Ravana.

5.1. Espaço público e doméstico

No centro do “santuário¹⁵⁵” do templo de Shiva encontram-se as imagens tutelares, Shiva e a sua consorte Parvati e, no meio dos dois, o seu filho Ganesh. Dos lados esquerdo e direito existe uma sequência de outras divindades, isoladas ou acompanhadas pelos seus parceiros mitológicos. Do lado esquerdo, podemos observar os heróis do Ramayana: Rama acompanhado pela sua consorte Sita e pelo seu irmão Lakshmana. Aos pés destes, ajoelhado, encontra-se Hanuman, o seu devoto fiel. Segue-

¹⁵⁵ Utilizo esta palavra para distinguir o espaço do templo mais abrangente, onde decorrem as festividades e outras actividades culturais e religiosas da comunidade, do templo interior (*sanctum sanctorum*), o espaço sacralizado, dedicado às divindades.

se o par divino Krishna e Radha e, depois, uma *murti*¹⁵⁶ de Srinath, uma das várias manifestações de Krishna. Por detrás deste, existem imagens alusivas a esta divindade e ao fundador do seu culto, particularmente praticado pelo movimento Pushtimarg, Shri Vallabhacharya. À esquerda do casal Shiva e Parvati encontram-se várias *murti* de diferentes deusas, de diferentes tamanhos: Gayatrima, Ambema, e por detrás destas, pequenas imagens em papel de deusas como Bhuvaneshwarima, Sitalamata ou Lakshmi, perto das quais existe ainda uma pequena estátua de Ganesh. Seguem-se outros pares: Vishnu (ou Vasudeva, como é correntemente chamado) e Lakshmi (ambos de tamanho reduzido) e, a contrastar, duas estátuas do santo Jalaram e da sua esposa, Virbai. Outras representações divinas como pequenas imagens de vacas, por exemplo, ocupam também este espaço (*vide* Anexos: 222-223, fotografias 4 a 10).

No chão, à entrada do recinto, protegido por um estreita entrada, está o búfalo Nandi, anunciando a entrada num templo shivaíta e, um pouco mais à frente, cresce do chão o símbolo fálico de Shiva, o *linga*, encaixado no seu receptáculo, o *yoní* (*vide* Anexos: 222, fotografias 5 e 6). Sobre o *linga* ergue-se uma serpente e do tecto pende um recipiente do qual escorre continuamente, sobre este, um gotejar de leite.

Para além das pequenas *murti* de Hanuman, que se encontram junto de Rama, a sua divindade de eleição, existe no templo uma grande imagem desta divindade que veio, progressivamente, a ocupar o interior da área do templo reservada aos deuses. Anteriormente, esta representação encontrava-se do lado de fora do “santuário”, tendo depois sido colocada no espaço interior do templo, separada das restantes divindades por um cordão que as isola também do acesso directo dos devotos. Finalmente, numa última fase, a grande imagem de Hanuman passou a barreira do cordão que separava os devotos, e o próprio Hanuman, das restantes divindades, tendo sido, finalmente, colocado a par do panteão, se bem que numa extremidade marginal.

O Templo de Shiva acolhe os rituais cíclicos do calendário hindu e o *puja* semanal, à segunda-feira, dia dedicado a Shiva, a divindade tutelar do templo. De todas as actividades religiosas que acontecem regularmente no templo, escassas são as que requerem a presença do ritualista, como é o caso do Mahashivratri, a grande noite de Shiva, da realização do *hawan* de Navratri e outros *hawan* como em Makar Sankranti, ou em casamentos. Apesar do Templo de Shiva não possuir um sacerdote residente, encontra-se aberto durante o dia para receber os devotos que queiram realizar

¹⁵⁶ Imagem da divindade, alvo do culto, que se acredita encerrar poder divino.

*darshan*¹⁵⁷ e oferendas de *prasad*¹⁵⁸ e dinheiro, mesmo nos dias em que não existem actividades religiosas ou sociais a decorrer.

A actividade religiosa do templo pode dividir-se em dois tipos: a das grandes festividades do calendário e que atrai grande parte de comunidade, realizada à noite ou aos fins-de-semana, e aquela que ocorre durante a semana, impulsionada por um pequeno grupo de mulheres, dedicadas a celebrações menores do calendário hindu, como *ekadashi* ou aniversário de alguns deuses, menos celebrados. De entre o primeiro tipo podemos distinguir, por exemplo, o Navratri, o Mahashivratri, ou grandes *hawan* realizados em dias auspiciosos como Makar Sankranti. Nestes momentos verifica-se uma grande presença de devotos e o sacerdote é chamado a realizar e orientar o culto. Estas celebrações envolvem geralmente a confecção de alimentos, distribuídos sob a forma de refeição depois das festividades, funcionando como *prasad*.

As grandes festividades, tal como as de menor dimensão, são organizadas por um pequeno grupo de mulheres (habitualmente chamado «grupo do *satsang*» ou o «núcleo das senhoras») que se estrutura a si próprio, com tarefas e funções específicas. Os alimentos são cozinhados nas suas casas e templo, quando se trata de distribuir grandes quantidades de comida que assume, quase sempre, a forma de *prasad*¹⁵⁹.

Estes momentos envolvem, como veremos, grandes *performances*, como o *garba-ras* no Navratri, o cortejo do bebé no Krishna Janmashtami, ou a combustão de piras de *hawan* em simultâneo, implicando o auxílio de voluntários ao longo destas celebrações. No Navratri é necessário enfeitar a sala com bandeirinhas suspensas no tecto, instalar o *garbo* no centro do espaço e, durante nove noites, organizar a realização dos vários *aarti*¹⁶⁰, confecção, acondicionamento¹⁶¹ e distribuição do *prasad*, cozinhar, vender alimentos e limpar o espaço após a saída dos participantes.

Os *hawan* implicam também uma organização na preparação e depois de terminada a cerimónia. O *hawan* pode ser realizado directamente por um casal, orientado pelo sacerdote numa única pira comum, em que no final todos os devotos são

¹⁵⁷ *Darshan* significa olhar e receber o olhar da divindade e é um dos principais actos religiosos do hinduísmo. Esta troca de olhares implica um relacionamento profundo entre a divindade e o devoto e a sua prática resulta em bênçãos recebidas pelo devoto, que assumem a forma de bem-estar e prosperidade.

¹⁵⁸ Alimentos consagrados à divindade posteriormente ingeridos pelos devotos.

¹⁵⁹ Apenas os alimentos vendidos, cujo pequeno lucro reverte a favor do templo, não são *prasad*.

¹⁶⁰ Culto à divindade realizado através de movimentos circulares com bandejas de lamparinas.

¹⁶¹ Todas as noites várias famílias realizam *aarti* em frente ao *garbo* (estrutura octogonal iluminada em torno do qual os devotos dançam nas noites de Navratri) de Ambe ma, seguidas pelos restantes devotos que entoam o cântico e batem palmas para o acompanhar. Quem celebra o ritual das lamparinas e a ordem pela qual o faz, segue a ordem de inscrição. O *prasad* é distribuído em pequenos recipientes plásticos com sacos ou caixas pelos devotos, para que estes possam transportá-los mais comodamente.

convidados a derramar grãos de trigo e *ghee*¹⁶², ou individual, encontrando-se as várias pequenas piras dos diferentes casais ou famílias dispersas pelo espaço do templo, sendo a cerimónia orientada pelo sacerdote, à distância. Esta *performance* implica a utilização de material diversificado: lenha, fósforos, cordão de algodão tingido de vermelho e verde (*maru*), *ghee*, algodão para a lamparina (*vath*), paus de incenso, cereais (arroz, trigo), fruta, um recipiente metálico (*loto*) com água, e nozes de betel (*sopari*). Nestes casos, é necessária uma preparação prévia do material necessário que, apesar de cada um o transportar consigo, por vezes escasseia, sendo urgente a sua reposição¹⁶³, manutenção e, no fim, a sua arrumação e limpeza do espaço.

Por outro lado, o culto quotidiano do templo possui uma assistência muito mais reduzida. À segunda-feira, dia dedicado a Shiva, realiza-se o *puja* desta divindade, à noite, hora em que os seus devotos que desejam realizar o culto após regressar do trabalho, tomam banho e vestem roupas lavadas, estando assim preparados para se apresentar perante a divindade. Por vezes decorrem à noite sessões de *bhajan*¹⁶⁴ que terminam com a realização de *aarti*. Ao contrário dos templos da Índia em que o serviço religioso é realizado diariamente, ao nascer e ao pôr-do-sol por um sacerdote residente, neste contexto cuja base económica deficitária não permite sustentar famílias de sacerdotes vinculadas a cada templo, o *puja*¹⁶⁵ é realizado, geralmente, pelos devotos, sem a presença do ritualista. Apesar de o templo se encontrar aberto durante o dia, para que os devotos o visitem, o *puja* realiza-se apenas à segunda-feira. Assim, nos outros dias, poucos devotos visitam o Templo de Shiva para poder realizar *darshan*, visitando as divindades, realizando ofertas e partindo logo de seguida para as suas casas que se encontram, quase todas, distantes do templo.

Se as grandes festividades apresentam um carácter mais expressivo da devoção hindu, outras há que não ocupam os dias e horas de grande afluência de participantes e podem ser consideradas festividades secundárias (por não terem o mesmo impacto que as outras) ou celebrações que ocorrem todos os meses. No primeiro caso, podem incluir-se os aniversários de nascimento e de casamento de divindades como Rama, Hanuman ou do santo Jalaram. No segundo, incluem-se celebrações cíclicas mensais como o

¹⁶² Acontece geralmente nas grandes festividades como ao longo dos vários dias de Navratri, em que um casal é seleccionado para representar toda a comunidade, sendo convidado a «sentar no *hawan*», como é habitualmente expresso, numa tradução literal do gujarati para português.

¹⁶³ A interrupção do acto ritual compromete o seu sucesso, pelo que é necessário vigiar constantemente o fogo e a lamparina para que estes não se apaguem, juntando lenha e *ghee*. Os cereais e os outros elementos deitados no fogo não devem também acabar, sendo necessário repô-los a qualquer momento.

¹⁶⁴ Cânticos entoados em honra das divindades

¹⁶⁵ Ritual de adoração.

ekadashi, que por vezes é celebrado em espaço doméstico, outras no templo, ou então, momentos devocionais organizados pelo «grupo do *satsang*» como *satsang* ou *khata*. Estes realizam-se em dias e horas auspiciosas, consultados no calendário astrológico *panchanga*¹⁶⁶ e são divulgados oralmente, através de familiares e vizinhas, nos encontros nas lojas, na rua ou nos prédios.

Estes momentos são exclusivamente das mulheres¹⁶⁷. À semelhança dos encontros religiosos do «grupo do *satsang*» em espaço doméstico, apresentam um carácter de descontração, exprimindo as mulheres o seu culto de forma diferente daquela que apresentam na presença de homens, rindo, conversando e dançando.

O templo acolhe ainda outras actividades de carácter cultural ou social. É o caso de espectáculos de música ou dança, organizados pela direcção do templo ou por grupos exteriores, ou o funcionamento de uma escola de gujarati e inglês para crianças, que decorre aos sábados à tarde e que envolve a participação das mulheres mais jovens no ensino e auxílio das línguas, juntamente com um professor de gujarati (cf. capítulo 4).

Paralelamente ao espaço público do Templo de Shiva, destinado a cerimónias comunitárias e festividades cíclicas, existe o culto doméstico individual ou em pequenos ajuntamentos de mulheres. No que diz respeito ao culto doméstico individual, este faz parte da vida de todos os hindus. Cada casa possui um pequeno templo doméstico de preferência colocado num espaço distanciado do local de passagem, protegido dos principais focos de poluição. Os devotos realizam diariamente o ritual de adoração (*puja*) consagrado às divindades que se encontram no interior deste pequeno *mandir*. Este ritual consiste na adoração e atenção prestada às divindades, através de actos concretos, como os descritos por Fuller:

In *puja*, the deity in its form as an image is typically welcomed with a drink of water; it is undressed and bathed, and then clothed again, decked in jewellery and garlanded with flowers. [...] the deity is offered a meal, ideally of sumptuous splendour, and entertained by music, singing and dancing; incense is wafted over it and decorated lamps are waved before it. At the end, the deity is bade farewell with the standard gesture of respect (Fuller, 1992: 57).

¹⁶⁶ *Panchanga* é a astrologia védica, que permite conhecer os dias e as horas auspiciosas e inauspiciosas.

¹⁶⁷ Esporadicamente participam alguns homens, como maridos que acompanham as mulheres, sendo no entanto muito rara a participação masculina nestes momentos em que apenas mulheres e crianças se encontram presentes no templo.

Este gesto afectuoso para com as divindades propicia-lhes um bem-estar que será retribuído sob a forma de bênçãos recebidas pelo devoto. Mas a casa não só é o espaço privilegiado para a devoção espiritual individual, como acolhe também sessões devocionais organizadas por pequenos grupos de mulheres.

Durante os dias de semana, enquanto os homens se encontram a trabalhar, as mulheres ocupam algumas das suas tardes com estes encontros religiosos. São *satsangs*, reuniões devocionais que incluem cânticos (*bhajan, kirtan*), hinos (*stotras*) e leituras de livros sagrados e que terminam com a realização do *aarti* (ritual de culto às divindades, veneradas com movimentos circulares de lamparinas acompanhados de cânticos próprios) e distribuição de *prasad*.

Estas reuniões são organizadas pelo grupo do *satsang* e são distribuídas rotativamente pelas suas casas. Este grupo é composto na sua maioria por mulheres com mais de 50 anos pertencentes a várias castas, por vezes acompanhadas pelas suas familiares mais jovens quando estas têm tempo livre. As cerimónias públicas onde habitualmente ocorrem muitos fiéis são, em parte, organizadas pelas mulheres que nestes momentos recrutam também a participação das jovens.

A celebração dos *Ekadashi* (ou *Agyaras*) não varia muito deste tipo de reuniões. No *Agyaras*, o décimo primeiro dia de cada metade lunar do mês hindu (*agyar* em gujarati significa “onze”) as mulheres reúnem-se para prestar culto aos deuses com cânticos e danças, acto recorrente em todos os *satsangs*, terminando igualmente com a realização de *aarti* e distribuição de *prasad*. Acredita-se que este dia é benéfico e que a realização de jejuns e de outras austeridades resultará na purificação espiritual de quem os pratica. Estas reuniões nem sempre decorrem no templo. As mulheres preferem reunir-se em suas casas, pela proximidade destas relativamente ao templo, que se encontra num local ermo, deslocado do agregado populacional hindu.

O culto em espaço doméstico funciona também como elemento organizador da comunidade, permitindo a ocupação das mulheres, assente numa lógica religiosa e, conseqüentemente, uma unidade deste grupo feminino em torno destas tarefas. Desta forma, as mulheres contribuem também para a manutenção de práticas e rituais religiosos específicos que vão sendo transmitidos aos mais jovens com o intuito de assegurar a coesão identitária da comunidade. Face à ausência dos homens, as mulheres assumem a tarefa de conservadoras de práticas culturais e de organizadoras do grupo, ao mesmo tempo que ocupam o seu tempo livre com esta forma de sociabilização feminina. Esta problemática possui elementos que remetem para a articulação teórica

entre religião e género (cf. Donaldson & Pui-Lan, 2002) cuja relevância social é posta em evidência no contexto da comunidade hindu residente em Portugal.

5.2. Calendário religioso

De acordo com a filosofia hindu, cada ciclo do mundo é dividido em *yuga*, idades do mundo, cujas denominações correspondem às propriedades de cada uma, sucedendo-se uma após a outra, num trajecto de degeneração¹⁶⁸. O ano hindu tem 12 meses lunares, sendo cada mês composto por duas quinzenas (*paksha*) que completam uma totalidade de vinte e nove ou trinta dias lunares. A primeira quinzena, a metade clara do quarto crescente (*shukla paksha*), culmina na lua-cheia (*purnima*) e é a altura auspiciosa do mês. A segunda quinzena, a metade escura do quarto minguante (*krishna paksha*), é inauspiciosa, terminando na noite de lua-nova (*amaavasya*). Doze meses compõem um ano lunar. Os meses têm entre 29 a 31 dias. Porque o mês lunar é mais curto do que a maioria de meses solares, para harmonizar o ano lunar com o ano solar, um mês extra (Adhik Maas) é adicionado ao ciclo lunar cada trinta meses¹⁶⁹. Como as duas metades de cada mês são compostas por quinze dias, os dias lunares são designados de acordo com os numerais ordinais sânscritos (segundo: *bij*; terceiro: *trij*; etc.), com excepção do 15º e do 30º, *purnima* e *amavassya*. Cada semana (*athvadium*) é

¹⁶⁸ A primeira é *Satya Yuga*, a idade perfeita da verdade, em que o *dharma* é omnipresente e em que todos os homens e mulheres cumprem a sua lei. É a mais longa idade do mundo, durando 4.800 anos celestiais, sendo que um ano celestial equivale a 360 anos terrestres. No segundo Yuga, o *dharma* perde o seu vigor e o que eram anteriormente os deveres da acção humana, deixam de ser espontâneos para terem que ser adquiridos pelos homens. É o *Treta Yuga*, que dura 3.600 anos celestiais, equivalendo a três dos quartos do *dharma*. Na idade seguinte apenas dois quartos de *dharma* são efectivos no mundo. É *Dvapara Yuga*, a idade que precede as trevas, em que os valores morais começam a degradar-se e em que a imperfeição começa a sobrepor-se à perfeição. Finalmente, apenas com um quarto do poder do *dharma*, *Kali Yuga*, a última idade do mundo, e a mais curta, dada esta ausência de *dharma*, caracterizada como a era do declínio espiritual é denominada também pela idade das trevas, em que o *karma* se revela como consequência das faltas cometidas nas idades anteriores: o materialismo, o crime, a violência, a pobreza e a destruição. Esta é a era em que vivemos. Este ciclo de quatro idades repete-se consecutivamente até ao termo do mundo, quando a criação material é dissolvida na «Substância divina primordial». Após a reabsorção, o mundo terreno irá ser criado de novo, iniciando-se um novo ciclo de *Yugas*. O presente ano do calendário lunar hindu é o ano 2065 da era de Vikram Samvat. Esta era começou no ano 57 a. C., sendo a sua origem associada ao início do legendário reinado do rei hindu Vikramaditya.

¹⁶⁹ Adhik Maas é um mês “extra” (*adhik*), incluído no calendário todos os dois ou três anos de modo a que exista um equilíbrio entre os meses lunares e solares. Este mês é denominado através de diferentes designações. Um deles adquire o nome do mês antes do qual é inserido. É recorrentemente também chamado Purshotam Maas ou Purshotam Mahina. Este nome é uma designação corrente de Krishna, o avatar de Vishnu, significando que este mês deverá ser inteiramente dedicado a actividades religiosas. É também o mês dedicado especialmente ao culto de Shiva, bem como a todas as outras divindades, ao longo dos seus 30 dias. Acredita-se que quem praticar austeridades como jejuns e realizar actividades religiosas como ler os textos sagrados, entoar *bhajan* e praticar diferentes rituais, obtém a protecção divina. Por esta razão, o devoto não deverá concentrar-se noutros assuntos a não ser o campo religioso. Assim, a realização de casamentos ou outro tipo de festividades não são permitidas neste mês.

dividida em sete dias: *somvar*, *mangalvar*, *budhvar*, *guruvar*, *sukravar*, *sanivar*, *ravivar*.

O ano gujarati começa no mês de Kartak que corresponde a Outubro/Novembro do calendário gregoriano, sendo o seu primeiro dia Navu Varas, o dia de ano novo. O calendário hindu é composto por muitas datas festivas. A descrição detalhada das principais datas do calendário gujarati foram remetidas para os Anexos (*vide* Anexos: 234), de entre as quais algumas serão analisadas nas páginas seguintes. Para além dessas datas¹⁷⁰, todos os meses incluem a celebração cíclica do *ekadashi* (duas vezes por mês) e os *satsang*, não necessariamente associados a dias específicos do calendário.

5.2.1. *Mahashivratri, Holi e Navratri*

O Mahashivratri ou Shivratri, a “grande noite de Shiva”, é uma das principais celebrações que ocorrem no Templo de Shiva. A divindade tutelar do templo é considerada pela maioria dos hindus de Santo António dos Cavaleiros como o «deus principal», sendo esta expressão utilizada não só pelos devotos shivaítas mas também pelos devotos de tradição vishnuíta. Celebra-se no dia 14 (*vad chavdas*) da segunda quinzena do mês de Maha, ou melhor, na passagem do dia 13 para 14. Esta festividade é marcada pela realização de jejum durante o dia e de vigília durante a noite de lua-nova. Todas as luas-novas são dedicadas a Shiva, mas esta é-o particularmente, pois celebra a sua dança cósmica e também o casamento com a sua consorte Parvati. Nesta noite realiza-se um *puja* ao *linga*, derramando-se sobre este uma mistura de leite, iogurte, *ghee*, açúcar e mel (*panchamruta*). O *linga* é posteriormente decorado com riscas horizontais desenhadas com pasta de sândalo, com flores e folhas de *bili* ou *bilipatra*¹⁷¹, a planta sagrada de Shiva. Seguem-se hinos e cânticos¹⁷² dedicados a Shiva e o jejum é quebrado com o consumo de *prasad* e de *bhang*¹⁷³, após terminado o *aarti*.

O mahashivratri conta sempre com a presença do sacerdote, chamado a realizar o *puja* e a orientar os devotos na entoação dos hinos e cânticos. No entanto, esta tem sido nos últimos anos a única constante desta festividade. De facto, a celebração

¹⁷⁰ Dizem respeito a celebrações de acontecimentos importantes da vida das divindades (nascimentos e casamentos), de momentos retirados das narrativas mitológicas ou de festejos mais profanos, associados às relações familiares e sociais dos indivíduos.

¹⁷¹ *Aegle marmelos*.

¹⁷² *Vide* exemplo de cântico dedicado a Shiva entoado na celebração de Mahashivratri, Anexos: 244.

¹⁷³ Tradicionalmente o *bhang* é preparado com uma mistura de leite e folhas de marijuana. Em Portugal bebe-se uma adaptação desta bebida.

dedicada ao deus Shiva esteve sujeita à alteração dos seus tempos e espaços. Antes da construção do templo, o Mahashivratri foi celebrado em diversos locais, como uma escola abandonada, cuja utilização era condicionada aos horários do aluguer do espaço, até às casas dos devotos. Por estas razões, o mahashivratri nem sempre era celebrado no dia e hora correctos do calendário hindu. Dada a impossibilidade de utilizar a referida escola de noite, a maioria dos hindus celebrava esta festividade de dia¹⁷⁴. A existência do Templo de Shiva permite actualmente que esta seja uma das festividades celebrada com mais êxtase pelos seus membros e que a sua prática seja progressivamente mais elaborada: os tempos dedicados ao culto podem prolongar-se, tal como a *performance* desempenhada pelo sacerdote e ainda o contacto entre os membros da comunidade que celebram a data festiva dedicada à divindade central do templo que funciona como um importante elemento de identidade comunitária. Para além disso, a decoração do templo (*vide* Anexos: 226, fotografia 26) para a celebração do Mahashivratri é um exemplo visível do investimento dedicado a este dia¹⁷⁵.

O processo de investimento na celebração desta festividade acompanha o esforço desempenhado por estes hindus de recuperar a sua tradição religiosa, que é simultaneamente renovada de acordo com as circunstâncias da sociedade envolvente. As explicações em língua portuguesa realizadas pelo sacerdote representam a necessidade de fazer chegar a informação quer aos membros mais jovens da comunidade, quer àqueles que, não pertencendo à comunidade, assistem cada vez mais frequentemente aos acontecimentos religiosos do templo. Ao mesmo tempo que se assiste à institucionalização e formalização do hinduísmo, assiste-se também à transformação e adaptação das celebrações religiosas nas quais as mulheres têm um papel central, sendo a sua participação, neste caso, menos visível mas contudo, essencial, pois são elas que se encontram por detrás de toda a estrutura organizativa que envolve longas horas de preparação.

A inevitável mudança que sofre o hinduísmo em diáspora é resultado também da receptividade demonstrada pelos mais jovens face à religião dos seus antepassados. A generalidade dos jovens participa apenas nas grandes festividades do calendário hindu e

¹⁷⁴ Alguns devotos reuniam-se em espaço doméstico que era claramente insuficiente para acolher a totalidade da comunidade. Neste aspecto, o Templo Jay Ambe da Portela de Sacavém, que funcionava então numa construção informal de um bairro de habitações precárias, permitia que os devotos pudessem celebrar esta festividade durante a noite, assim como acontecia também no Templo Radha-Krishna do Lumiar.

¹⁷⁵ Refiro-me à construção de um enorme *linga* de gelo e à decoração de grande escala do espaço interior do templo (*vide* Anexos: 222, fotografias 24 e 26).

preferem momentos religiosos pouco elaborados e com uma carga mais profana do que sagrada. O Holi é descrito pelos interlocutores como o “carnaval indiano”. Na Índia a maior expressão desta celebração é o colorido nas roupas e pele das pessoas, a euforia e animação nas ruas, entre amigos, familiares e desconhecidos, que quebram as barreiras sociais e culturais entre os indivíduos, mas em Portugal a ênfase é colocada na construção de uma grande fogueira na noite de lua-cheia. O Holi é celebrado no dia 15 da primeira quinzena de Faagan, *sud Purnima*, festejando a chegada da primavera. Nessa noite, antes do pôr-do-sol inicia-se a construção de uma enorme fogueira no recinto do templo de Shiva (anteriormente à construção do Templo, num espaço ermo de Santo António dos Cavaleiros), à frente da qual se realiza o *khata* do Holi¹⁷⁶.

Em memória da morte de Holika acende-se esta enorme fogueira, em torno da qual os hindus derramam água de um recipiente (*kumb*), sobre o qual colocam um côco e folhas de mangueira¹⁷⁷, completando sete voltas (*vide* Anexos: 229, fotografias 36 e 37). Os pais e mães de crianças pequenas, em particular dos que têm menos de um ano, circundam também com sete voltas a fogueira, pedindo a protecção divina sobre os seus filhos. As mulheres dispõem à volta da fogueira sete pequenos montes (*dagli*) de grãos de *juvar* (leguminosa) tufado (sob a forma de minúsculas pipocas chamadas *dani*); nos seus *talis* encontram-se tâmaras (*kajur*); *sev* (frito feito à base de farinha de grão) cru; ao lado dos quais acendem uma lamparina de *ghee* (*divo*) e paus de incenso (*agarbati*). Os cereais utilizados pertencem à colheita da época e são apresentados a Holi mata em troca de protecção. As mulheres pintam-se na face umas às outras com pós coloridos e todos visitam o templo para prestar culto às suas divindades.

A reunião comunitária em torno da fogueira expressa a união do grupo e a simbiose entre o divino e o terreno. As mulheres mais velhas, libertas dos constrangimentos comportamentais a que as mais jovens estão sujeitas são quem mais usufrui do momento de diversão, pintando-se umas às outras. Rita Cachado (2008) apresenta o Holi celebrado na Quinta da Vitória (Loures) como um momento propício à quebra das barreiras comportamentais:

¹⁷⁶ Segundo a mitologia, um rei cruel, Hiranyakashipu, exigia ser venerado como um deus e tentou proibir a devoção que o seu filho Prahlad sentia por Vishnu. Mas este continuou a realizar o *puja* a Vishnu. Irado contra o seu filho, o rei Hiranyakashipu desafiou-o para sentar-se na pira funerária. A irmã do rei, uma mulher demónio que possuía o dom de ser imune ao fogo, Holika, aceitou sentar-se na fogueira juntamente com o sobrinho. Prahlad aceitou o desafio, confiando na protecção de Vishnu. A pira foi então acesa e Holika foi queimada até à morte, mas Prahlad sobreviveu graças à protecção de Vishnu.

¹⁷⁷ O *kumb* com água com côco e folhas de mangueira encontra-se presente na maioria dos rituais hindus, representando o poder de fertilidade e regeneração (*vide* Anexos: 227, fotografia 27).

Muito embora em Portugal esta componente não seja muito forte, podemos observar na Quinta da Vitória brincadeiras com pós coloridos entre amigos, que nos fazem lembrar o Carnaval (curiosamente não muito distante no calendário) e com uma das suas funções, o descaramento ritual do cumprimento dos papéis sociais. As tintas e também água são projectadas nos cabelos, face e roupas de todos; estas brincadeiras afastam-se do fogo espalhando-se pelo bairro. Cada um, neste dia, tem direito de quebrar as regras de evitamento relacional (Cachado, 2008: 223).

No caso em análise, contudo, a alegria do Holi é expressa principalmente pelas mulheres mais velhas e por algumas crianças, desafiadas por estas. Falam alto, riem, correm umas atrás das outras, contrastando o seu comportamento com o dos homens, que não interagem com elas nem mesmo se desafiam entre si. Mais uma vez, as mulheres são as principais impulsionadoras, sendo elas quem organiza este momento e quem realiza o *vrata khata* que precede o acender da fogueira, contando com a participação dos homens para a tarefa de manter o fogo vivo até se encontrar terminada a celebração.

Navratri, ou Nortah, como é correntemente designado, é um festival de nove (*nav*) noites (*rat*) com grande destaque no Gujarate, dedicado à Deusa-mãe. Os Navratris são celebrados duas vezes por ano, sendo o primeiro observado no mês de Chaitra, que termina com Ramanavami, o nascimento de Rama e o segundo no mês de Aaso, que termina com Dassehra. Estes dois períodos marcam respectivamente o começo de Verão e a estação de Inverno.

Durante o Navratri do mês de Chaitra, o Ramayana, texto religioso que narra a epopeia do deus guerreiro Rama, é lido pelas mulheres, e o nascimento de Rama celebrado e o seu casamento com Sita é ritualizado. Estes rituais, celebrados durante o dia, são eminentemente femininos. À noite homens e mulheres reúnem-se para realizar danças de roda (*garba*), em honra da grande Deusa (vide Anexos: 231-232, fotografias 49 a 53). Esta *performance* é típica do Gujarate e assume, em Portugal, uma maior expressão durante o Navratri de Inverno, no mês de Aaso, entre o dia 1 e 9 da primeira metade lunar do mês, o festival das nove noites dedicado à Deusa que celebra o equinócio de Outono, assumindo um simbolismo pan-indiano associado à época de colheitas. A festividade de culto às nove manifestações da Deusa, comemora a sua vitória sobre o demónio-búfalo Mahinshasura. De acordo com a referência mitológica, o terrível demónio Mahinshasura, que tinha a capacidade de se transformar em búfalo, recebeu uma dádiva de Brahma que o impedia de ser morto por qualquer homem no

mundo e assim conquistou os três mundos, céu, terra e profundezas, destronando todas as divindades do seu poder. Para proteger o mundo destas atrocidades, a *Trimurti* Brahma, Vishnu e Shiva criou, com um enorme feixe de luz saído das suas bocas, uma bela deusa guerreira com dez braços, Durga. O demónio, cativado pela sua imensa beleza, pediu-a em casamento mas recebeu um desafio para um duelo que se prolongou por nove dias. No décimo dia Durga, investida pelos deuses, matou o demónio, cortando-lhe o pescoço. A vitória de Durga simboliza o restauro da ordem sócio-cósmica, ameaçada pela presença demoníaca de Mahinshasura. As nove noites passaram a chamar-se Navratri. O décimo dia é Dassera. Mas a celebração de Navratri inspira-se também na vitória do deus Rama sobre o demónio Ravana e no seu regresso triunfal à cidade de Ayodhya. Ou seja, duas histórias paralelas estão associadas a esta festividade, encontrando-se, contudo, esta última ligada ao Navratri celebrado no mês de Chaitra, o Ram Navratri.

O culto da Deusa nas noites de Navratri realiza-se através de danças em torno do *garbo*, uma estrutura de madeira octogonal iluminada e decorada com imagens das várias manifestações da Deusa (tradicionalmente com uma lamparina central), colocada no meio do círculo de devotos¹⁷⁸. As danças características do Gujarate, realizadas durante o Navratri são o *rasa* e o *garba*, cuja *performance* é praticada por homens e mulheres, de todas as castas, no mesmo espaço¹⁷⁹. Estas danças encontram-se associadas aos ritos agrícolas das colheitas de cereais.

O *Dandia ras*, dança realizada tradicionalmente pelos homens, mas com uma forte adesão das mulheres mais jovens, funciona como complemento ao *garba*, executado inicialmente pelas mulheres. Ambas as danças se caracterizam por movimentos circulares, sendo que o *garba* possui uma *performance* menos elaborada do que o *rasa*, que conjuga o movimento ritmado dos pés e do corpo da anterior com o bater de paus no extremo do qual se fixam pequenas campainhas. O bater dos paus

¹⁷⁸ O nome atribuído a esta estrutura central, *garbo*, deriva de um recipiente colocado no centro (*ghatasthapana*), desta estrutura, instalada no primeiro dia de Navratri no centro do templo. No interior deste r de barro encontra-se terra onde são colocados nove tipos diferentes de cereais que se espera que germinem passadas as nove noites. Este acto simboliza a actividade agrícola e o pedido divino de sustento alimentar ao longo do próximo ano, mais concretamente, o desejo de boas colheitas, sendo que esta festividade se celebra tradicionalmente nesse momento do calendário agrícola. O *garbo* representa, por isso, um forte poder de fertilidade (*vide* Anexos: 227).

¹⁷⁹ Tradicionalmente, cada casta frequenta um espaço concreto, onde realiza esta *performance*. Mesmo em contextos de diáspora gujarati como o Reino Unido, onde este sistema se reproduz, as castas originárias de Diu organizam-se num espaço próprio e os Lohana noutra local, celebrando separadamente o Navratri. Contudo, em Portugal as diferentes castas visitam, nesta altura, os vários templos, mas é em Santo António dos Cavaleiros que se regista uma maior pluralidade de grupos sociais no mesmo espaço.

acrescenta um tilintar ao som ritmado das pancadas. À semelhança do que se verifica no *garba*, também o ritmo da *performance* vai aumentando gradualmente mas, nesta última, existe uma complexificação do padrão da dança, sendo que o círculo se subdivide em dois, três ou mais círculos e que todos os participantes interagem com os que se encontram dos seus lados como com aqueles com que se cruzam frontalmente. Ao longo das nove noites, grupos de músicos e cantores que viajam da Índia ou do Reino Unido actuam ao vivo no Templo de Shiva com música tradicional de Navratri. Estas músicas marcam o ritmo dos passos dos participantes e as letras são evocações à Deusa, nas suas várias expressões, particularmente à deusa Amba.

Dasera é o dia que se segue à conclusão do Navratri. Após as nove noites de comemoração da vitória da Deusa sobre o demónio, este décimo dia (*dashmi*) da quinzena luminosa do mês, de onde deriva o nome, celebra a valentia da Deusa e a sua energia, *shakti*, espalhada sobre os seus devotos. Neste dia realiza-se um grande *puja*, Durga puja, em que uma bandeja (*thali*) decorada com vários cereais, frutos, doces e um côco é oferecida à *murti* de Amba. O *prasad* é distribuído por todos os devotos, após a realização de *aarti*, momento em que é habitual ocorrerem possessões sucessivas, em que várias mulheres recebem nos seus corpos as manifestações de diferentes deusas.

As celebrações de Navratri são o momento privilegiado para a «descida» das deusas através destas mulheres, intervindo e expressando-se através do corpo das suas devotas privilegiadas, manifestando-se, satisfeitas ou descontentes, com o desempenho dos seus fiéis. Estas mulheres que têm o poder de encarnar a Deusa dançam frenética e descompassadamente, sacudindo o corpo, gemendo e estremeendo. São auxiliadas por outras mulheres próximas que lhes soltam os cabelos, conferindo-lhes um aspecto que mais as associa às deusas que encarnam. As *mataji*, posteriormente incorporadas nestas mulheres, são rapidamente rodeadas de devotos que lhes pedem bênçãos e conselhos. Inquirem-nas sobre problemas para os quais esperam ouvir a solução, que podem variar entre a situação de antepassados falecidos ou casamentos futuros. Impressionados pelo facto de estas mulheres falarem (por vezes com vozes distorcidas, diferentes da sua) de assuntos pessoais, de se mostrarem conhecedoras dos seus problemas nos momentos da possessão, os devotos aceitam a veracidade destas encarnações divinas.

Estas mulheres detêm um privilégio relativamente às outras, resultante do facto de terem sido escolhidas pelas deusas para serem portadoras da sua mensagem e de realizarem a comunicação entre a divindade e os devotos. Para além da carga simbólica que representam, mesmo quando não estão incorporando as deusas, elas são potenciais

manipuladoras das acções do grupo em geral e de indivíduos em particular: são o alvo de perguntas, de pedidos de bênçãos e sugestões para a resolução de problemas concretos, e são também fornecedoras de soluções. Nestes momentos de expressão da fé dos devotos circulam dúvidas e anseios múltiplos que são escutados e divulgados entre os crentes, incorporando-se nas redes de relações entre indivíduos, quer ao nível do grupo, da casta, da família ou dos indivíduos em geral. É neste sentido que se aplica a ideia de Assayag, segundo o qual: «la posséssion nous jette au coeur de la sociabilité, c'est à dire aux rapports complexes qu'entretient la personne avec elle-même et avec autrui, au sens extensif du terme: parentèle, lignage, ancêtres, héros, fantômes, démons, dieux, déesses [...]» (Assayag, 1999: 425).

O Navratri é o festival mais aguardado do ano. A dança comunitária que junta homens e mulheres e indivíduos de todos os estratos sociais exprime um momento de união deste conjunto heterogéneo. Em torno da Grande Deusa os corpos rodopiam numa explosão de cor e movimento, os homens mais frenéticos, as mulheres mais discretas. As mais velhas, com a autoridade que foram adquirindo ao longo do tempo, iniciam a dança e são seguidas pelas mais jovens e depois pelos homens, à medida que o ritmo aumenta. O movimento circular relembra aldeias e colheitas, um imaginário longínquo e abstracto para muitos. Ao mesmo tempo, reclama a ideia de feminilidade, associada à fertilidade dos solos e à necessidade de regeneração. Aqui, mais do que noutra *performance* religiosa, o corpo feminino é central, decorado com vestuário e jóias tradicionais, reproduzindo uma imagem conservadora e funcionando simultaneamente como veículo de transformação e de renovação dos seus próprios papéis na comunidade e na sociedade mais abrangente.

5.2.2. Aniversários e casamentos dos deuses

Os aniversários, bem como os casamentos das divindades destacam-se também no calendário religioso em Santo António dos Cavaleiros e são particularmente festejados pelas mulheres. Ao contrário das grandes celebrações públicas acima analisadas, estes momentos decorrem em dias da semana, durante a tarde, horário em que os mais jovens e os homens se encontram ausentes. Assim, este é o espaço privilegiado do encontro feminino, à semelhança do que acontece com os *satsang*. Se nos casos anteriormente abordados foi possível destacar a importância das mulheres na

esfera religiosa, naqueles que se seguirão descritos, esta relevância é ainda mais evidente.

No sétimo dia da primeira quinzena (*sud satham*) do mês de Kartak comemora-se o Jalaram Jayanti, o nascimento de Jalaram Bapa¹⁸⁰. O templo dedicado a Jalaram Bapa em Virpur, no Gujarate é um destino de peregrinação de muitos dos hindus que se deslocam à Índia¹⁸¹. O dia do nascimento de Jalaram é assinalado com um *satsang* especial em sua homenagem, com cânticos e hinos de veneração a Rama, Sita e Hanuman, as divindades privilegiadas pelo santo ao longo da sua vida de serviço e penitência. Uma refeição particular¹⁸² é partilhada pelos participantes como forma de *prasad*. O culto a Jalaram é particularmente celebrado pelas mulheres da casta Lohana.

No mesmo mês, o Hanuman Jayanti, nascimento de Hanuman, celebra-se no dia 15 da primeira metade lunar de Chaitra, *akshar purnima*. Hanuman, o deus com forma de macaco é um devoto ardente de Rama, e é venerado por esta sua inabalável devoção¹⁸³. O culto de Hanuman é eminentemente masculino, jejuando os homens ao sábado, dia dedicado a esta divindade, e colocando pó ritual cor de laranja no lado direito da frente. O culto de Hanuman é também particularmente significativo para a casta de tecelões Vanja. Neste dia, os devotos, em grande maioria Vanja, deslocam-se ao templo de Shiva onde se encontra a imagem de Hanuman. A comemoração do seu nascimento inicia-se com a longa recitação do Hanuman Chalisa, os quarenta poemas dedicados Hanuman pelo poeta Tulsidas, seguida de cantos e hinos dedicados a esta divindade, a Rama e Sita. O nascimento é celebrado ao meio-dia, com o lançamento de

¹⁸⁰ Este devoto de Rama nascido no Gujarate, muito popular entre a casta Lohana, terá nascido em 1799 em Virpur e acredita-se que, desde criança desenvolvera um espírito de serviço (*seva*) a todos os homens sem discriminação e a sua profunda devoção ao deus Rama tê-lo-á conduzido à realização de vários acontecimentos milagrosos. A sua mulher, Virbai, é também considerada um exemplo de dedicação aos outros e de sacrifício pelo marido. No Templo de Shiva, é possível encontrar as *murti* de Jalaram e da sua mulher.

¹⁸¹ Virpur é uma pequena aldeia aproximadamente 52 km de Rajkot, que se tornou um importante centro de peregrinação, sendo considerada sagrada pelos devotos de Jalaram Bapa, tendo ficado famosa na Índia e nos países da diáspora hindu. Devotos hindus, sobretudo gujaratis, provenientes de vários países, deslocam-se a Virpur para visitar o lugar de nascimento deste santo da casta Lohana e o templo que foi construído em sua homenagem nesse local. Os locais acreditam sentir a presença de Jalaram e aqueles que visitam o local fazem-no na expectativa de corresponderem a este sentimento. O Templo de Jalaram está construído sobre o sítio onde o homem santo terá falecido, encontrando-se o *samadhi* (mausoléu) colocado aos pés do deus Rama, sendo a entrada do templo localizada do lado esquerdo, oposto a este monumento que consiste nas marcas dos pés de Jalaram, protegidas por uma vitrina.

¹⁸² Composta por leguminosas, arroz e *kadhi*, um caldo preparado à base de iogurte (*vide* Anexos: 227, fotografia 29).

¹⁸³ Hanuman é o símbolo de força e energia. Filho do deus do vento (Vayu) e de Anjani Devi, Hanuman é o servidor de Rama por excelência, o verdadeiro cumpridor do *karma* e do seu voto de celibato (Brahmachari), expressão máxima da devoção divina.

pétalas de flores e de bagos de arroz sobre a *murti* da divindade e encerra com a *performance* de *aarti* dedicado a Hanuman.

O Krishna Janmashtami, o nascimento de Krishna, é comemorado com um jejum em que se devem consumir apenas frutos e leite e que é quebrado à meia-noite, a hora do seu nascimento. A celebração do seu aniversário faz-se com um bebé do sexo masculino, representando o pequeno Krishna, vestido, ornamentado e transportado, à cabeça, pela mulheres e pelo seu pai, num cortejo à volta do Templo. As mulheres dançam em roda evocando com cânticos a vida de Krishna. O bebé que representa a criança divina é venerado e colocado no interior do santuário e perante ele é realizado *aarti* (*vide* Anexos: 229-230, fotografias 38 a 40).

As crianças do sexo masculino rapazes pequenos usam igualmente os adereços de Krishna, e as raparigas as de Radha, a sua consorte. Diz-se que este dia é dedicado às crianças pois a narrativa mitológica de Krishna é muito centrada na sua infância e, por essa razão, são distribuídos doces e moedas às crianças que estão dentro de pequenos recipientes de barro que contêm, também, um pouco de leite e *kumkum* (vermelhão). Os recipientes são quebrados e, de dentro deles, caem doces e moedas que as crianças recolhem efusivamente.

No nono dia da primeira quinzena do mês de Chaitra, *sud navami*, celebra-se o Ramanavami, o nascimento de Rama. Rama é a sétima encarnação de Vishnu e personifica o homem perfeito e o guerreiro ideal, o cumpridor do *dharma*¹⁸⁴. Ele é um dos mais populares heróis mitológicos, o protagonista da epopeia Ramayana, a narração da vida de Rama e da sua mulher, Sita, que personifica esposa virtuosa e a mulher ideal. O casal é venerado pela sua coragem e cumprimento dos valores e deveres religiosos. O nascimento de Rama é celebrado com cânticos (*bhajan*) e um *puja* em que uma imagem de um bebé Rama sentado num baloiço é o centro da devoção, sendo sobre ele derramadas pétalas de flores e arroz ao meio-dia, ao mesmo tempo que o pequeno berço é baloiçado pelos devotos, mimetizando o embalar do bebé. Neste dia são lidas passagens do Ramayana e o livro contendo a narrativa é venerado (*vide* Anexos: 227, fotografias 30 a 32).

Como vimos, o processo ritual para celebrar o nascimento das divindades é semelhante. Do mesmo modo, os seus casamentos são ritualizados de formas equivalentes, habitualmente no contexto da leitura dos textos que contam as suas vidas. Nos nove dias que precedem a celebração de Ramanavami, o Navratri do mês de

¹⁸⁴ Lei universal, cujo cumprimento é o objectivo principal da vida de um hindu.

Chaitra, a epopeia Ramayana é lida pelas mulheres, no templo ou nas suas casas. Todos os dias este ritual é iniciado com cantos e hinos dedicados a Rama e a outras divindades, particularmente Sita e Krishna. Estes *satsang* são também compostos pela veneração do livro, considerado sagrado, e um deles é dedicado à *performance* do casamento das divindades Sita e Rama (*vide* Anexos: 229, fotografias 33 e 34). Este casamento é pormenorizadamente representado, e duas famílias, compostas por dois grupos de mulheres, são responsáveis pela entrega dos noivos. Um palco nupcial é construído com folhas de bananeira em torno do qual todos os passos do casamento são minuciosamente realizados. A *performance* termina com a saudação das duas famílias, expressa na troca de doces entre as mulheres que se cumprimentam mutuamente e que celebram o êxito do casamento. Esta celebração termina com cânticos em honra do casal divino e com um *puja* e *aarti*. No mês de Bhadarvo, após o primeiro *agyaras*, inicia-se a leitura do Bhagavata Purana. O processo é o mesmo que o da leitura do Ramayana, composto pela leitura do texto e pela entoação de hinos e cânticos, sendo um dos dias dedicado à celebração do casamento de Radha e Krishna. Esta ritualização, como a de Tulsi Vivaha, que será referida de seguida, é realizada praticamente em exclusivo por mulheres e exclui a presença de um ritualista.

O Tulsi Vivaha celebra-se no mês de Kartak. É o casamento entre Krishna e Tulsi, que representa uma das plantas sagradas do hinduísmo, o basílico¹⁸⁵ (*vide* Anexos: 227, fotografia 35). Esta planta, venerada pelos hindus, é uma das consortes de Krishna, Radha, e na lua-cheia do mês de Kartak (dia 15), celebra-se o casamento das duas divindades. Neste dia, a planta é decorada como uma noiva e o casamento é representado, sendo colocados os dois noivos num palco construído com canas-de-açúcar ou folhas de bananeira e decorado com folhas de mangueira. Um *puja* é realizado e o casamento é efusivamente celebrado. A representação deste casamento divino implica a participação das duas famílias dos noivos. Dois grupos de mulheres representam as famílias divinas e uma, de cada grupo, actua como mãe de cada noivo. No final da *performance* e do *puja*, as duas famílias saúdam-se mutuamente e congratulam-se com a realização do casamento¹⁸⁶.

A ritualização dos casamentos e a comemoração dos aniversários dos deuses são realizados com grande júbilo pelas mulheres mais velhas. Por vezes, quando a

¹⁸⁵ *OcimumTenuiflorum*

¹⁸⁶ A folha desta planta possui um grande significado religioso e é utilizada na grande maioria das *performances* rituais, desde a confecção de *prasad* ou como elemento essencial para a prática ritual, como *katha* ou rituais de passagem como o de morte, em que a folha de Tulsi é indispensável.

celebração destes momentos coincide com o fim-de-semana, alguns homens estão presentes, ainda que em pequeno número, e mais devotos acorrem ao templo. Também estas práticas sofreram alterações relativamente ao espaço onde eram realizadas. Transpostas dos espaços domésticos para o templo, tornaram-se mais expansivas e mais elaboradas. As casas onde se celebravam impossibilitavam a realização de cortejos ou danças. Para além de oferecer espaço, o templo facilita também a execução das cerimónias para as quais se encontra o material necessário. A existência de uma cozinha permite que os alimentos sejam preparados no local, evitando o seu transporte. A realização dos casamentos divinos é um dos momentos mais efusivos celebrados pelas mulheres, que gozam dos seus tempos de liberdade para festejar alegremente a sua devoção aos deuses, dançando à sua volta e transportando-os em cortejo, e usufruindo desta situação de exclusividade feminina.

5.2.3. *Shravan e Adhik Maas*

Dois meses do calendário são centrais na prática religiosa destes hindus: o mês de Shravan e o mês “extra”, Adhik Maas. O mês de Shravan é considerado o mês mais auspicioso do ano. Tal é visível na quantidade de festividades e cerimónias religiosas que ocorrem quase todos os dias. É um mês dedicado a jejuns e práticas de purificação com vista à obtenção de paz espiritual, de felicidade e de auto-realização. Durante o mês de Shravan os hindus praticam rituais de apaziguamento das almas dos antepassados, designando este mês de «o mês dos mortos». Muitas famílias deslocam-se à Índia para, nas aldeias e cidades de origem, realizarem este tipo de cerimónias. É igualmente um período muito importante para os devotos de Shiva, sendo o seu culto mais valorizado do que nos restantes meses do ano. Em cada segunda-feira, Sharavan *somvar*, os devotos deslocam-se ao templo para derramar água e leite sobre o *shivalinga*, bem como cobri-lo de folhas *bili*. Habitualmente praticam jejum até ao pôr-do-sol¹⁸⁷. Para além

¹⁸⁷ A visita ao templo de Shiva e a *performance* deste tipo de culto ao *linga* é regular para os devotos de Shiva, que o praticam assiduamente todas as segundas feiras do mês. Contudo, este dia da semana durante o mês de Shravan é considerado como mais auspicioso, razão pela qual este culto deverá ainda ser reforçado e este dia deverá ser marcado por práticas de austeridade, que se acredita serão recompensadas pelo deus. De acordo com a referência mitológica, durante a agitação dos oceanos no mês de Shravan, Shiva terá bebido o veneno para salvar o mundo, ficando com a garganta azul. Para combater o efeito do veneno, o deus colocou a lua crescente na sua cabeça e todos os deuses passaram a realizar-lhe oferendas de água do Ganges. É por esta razão que, nesta altura do ano, os devotos oferecem água do Ganges a Shiva.

deste cariz espiritual, este mês está carregado de dias festivos, alguns dos quais serão enumerados de seguida.

No quinto dia da primeira metade lunar do mês de Shravan celebra-se o Naga Panchami, o culto da serpente (*naga*). Este dia é dedicado às serpentes, que são veneradas com oferendas de frutos e leite¹⁸⁸. As mulheres desenham perto da saída da água das suas cozinhas um conjunto de sete ou nove serpentes, como expressão da sua veneração e do pedido de protecção destes répteis, e lêem o *vrata katha* de Naga Panchami (*vide* Anexos: 252).

No décimo quinto dia (*puṇnima*) celebra-se Raksha Bandan, que marca os laços fraternos entre irmãs e irmãos. Um pequeno cordão (*rakhi* ou *rakhdi*) é atado pelas irmãs no pulso dos irmãos, como um amuleto de protecção contra o mal, e estes, em contrapartida, prometem auxiliá-las nos momentos de necessidade. Um *rakhi* pode ser trocado entre irmãos de sangue ou entre um rapaz e uma rapariga que não tenham uma relação familiar mas que, a partir do momento em que realizam este ritual de fraternidade, vinculam entre si um laço idêntico ao de consanguinidade, sendo que o *rakhi* (o nome deriva da palavra *raksha*, protecção) simboliza o vínculo puro e duradouro de amizade entre irmãos e irmãs. Neste dia, os irmãos visitam as suas irmãs, que lhes colocam o *rakhi* no pulso, trocando entre si presentes que simbolizam a amizade fraternal e os laços de protecção mútua que os unem.

A celebração de Sitala Saptam ocorre no dia sete (*saptam*) da segunda metade lunar e consiste na veneração da deusa Sitala, associada ao sarampo e à varicela. As preces e oferendas realizadas pelas mães a Sitala têm como finalidade a protecção dos seus filhos contra as doenças infantis. Neste dia, as mulheres não cozinham nem consomem alimentos quentes. Geralmente cozinham todos os alimentos na véspera, sendo que no dia seguinte não podem acender o fogão. A proibição de realizar actividades associadas à produção de calor prende-se com a necessidade de apaziguar a deusa Sitala com elementos frescos. O calor, pelo contrário, origina a fúria da deusa que se expressa na punição sobre as crianças através da varicela ou do sarampo. As mulheres lêem o *vrata katha* de Sitala Saptam, que relata a relação entre uma jovem mãe e a deusa (*vide* Anexos: 250). No dia seguinte, o oitavo da segunda quinzena de

¹⁸⁸ Para os hindus, as serpentes são consideradas divindades e também manifestações dos grandes deuses, pela estreita relação mitológica que mantêm com Vishnu (Shesha ou Ananta, é o rei das serpentes, que serve de base a Vishnu e que o protege, formando sobre a sua cabeça um halo) e com Shiva (a serpente Vasuki adorna o seu pescoço e também o seu *linga*).

Shravan, comemora-se ainda o nascimento de Krishna, o Krishna Janmashtami, anteriormente apresentado.

Ao longo deste mês, para além da intensificação da actividade religiosa do Templo de Shiva, aumenta também a que ocorre em casa: as mulheres lêem os *vrata katha*, com o objectivo de protegerem a casa e a família e, ao mesmo tempo, de transmitirem às suas descendentes este conhecimento que consideram essencial para a educação das mulheres, futuras esposas e mães, ou seja, futuras responsáveis pela esfera doméstica. Ao mesmo tempo, as raparigas solteiras que realizem jejum nas segundas-feiras deste mês asseguram um bom marido, e as mais velhas pretendem atingir a purificação dos seus actos e promover um bom *karma*¹⁸⁹.

Nos anos em que é introduzido o mês “extra”, o Adhik Maas, correntemente chamado de Purshotam mas, o nome dado a Krishna, é assinalado em Santo António dos Cavaleiros com a leitura, ao longo do mês, do Bhagavat Purana, que descreve as aventuras dos vários *avatar* de Vishnu. Mais uma vez, a minha presença prolongada no terreno permitiu observar claras alterações na prática religiosa deste mês. Este livro era habitualmente lido pelas mulheres. No último Adhik Maas (em 2007), um sacerdote *vaishnava* proveniente de Dwarka (Gujarate) foi convidado pela direcção do Templo a permanecer entre a comunidade ao longo do mês para realizar a leitura deste texto, à qual juntou as suas reflexões filosóficas e a entoação de cânticos associados às narrativas (*vide* Anexos: 232, fotografia 62). Estas modificações influenciam também o estatuto do grupo do *satsang* e, particularmente, de algumas mulheres que assumem a centralidade quer no grupo do *satsang* quer na comunidade em geral. A formalização das actividades do templo, bem como o crescente envolvimento com outros países da diáspora hindu, especificamente o Reino Unido, poderá introduzir novas alterações no hinduísmo e no estatuto das mulheres que o praticam. Esta problemática será desenvolvida no capítulo seguinte.

5.3. Rituais de Passagem

Os rituais de passagem ocorrem em espaço doméstico, à excepção dos principais ritos do casamento e são conservados de acordo com a tradição de cada casta, acontecendo que, em certos casos, não se encontram muitas diferenças de casta para

¹⁸⁹ *Karma* significa acção e também o resultado de uma acção; o *karma* de cada indivíduo é o resultado das suas acções ao longo da vida e das vidas anteriores.

casta. A interacção entre os membros das várias castas veio também abrir estes momentos a elementos de diferentes *jati* e *varna* e é, por isso, comum serem convidados para os casamentos muitas famílias que não pertencem à casta dos noivos. Mais, o aumento de casamentos entre membros de diferentes castas veio obrigar à participação de elementos exteriores ao grupo. Do mesmo modo, os ritos funerários não são acompanhados apenas pelos membros da linhagem do morto, mas também por outros indivíduos que com ele haviam estabelecido relacionamentos, sem que pertencessem à mesma casta.

Encontramo-nos, assim, perante um aparente paradoxo: ao mesmo tempo que o esbatimento das barreiras entre castas é visível através dos rituais de passagem, é através destes mesmos que se conservam identidades de casta. Para além disso, a simplificação dos rituais reflecte um hinduísmo em mudança, que descarta elementos anteriores pela dificuldade em executá-los e que elimina a presença do sacerdote, como demonstra o caso da tonsura. Inclui ainda adaptações às novas circunstâncias, de que o casamento é exemplo.

Não pretendendo fazer generalizações, passarei a uma análise dos rituais de passagem, destacando que contêm pormenores que variam de casta para casta e mesmo de família para família, pelo que me centrarei nas suas características em comum, salvaguardando as especificidades de cada grupo. Para além disso, importa ainda salientar que nem todas as castas realizam os mesmos rituais de passagem: Koli e Mochi não celebram o *Shrimant*, o ritual da primeira gravidez.

Gravidez

O *kholo-bharvo*, ou *shrimant*¹⁹⁰, que significa «encher o colo», é o ritual celebrado no sétimo mês da primeira gravidez de uma mulher e é realizado por todas as castas à excepção dos Koli e dos Mochi, com o objectivo de celebrar a fertilidade da mulher grávida e de proteger a saúde da mãe e o futuro filho. A mulher regressa a casa dos seus pais, sendo que, na ausência destes, um há um casal que os representa. Aí toma banho, são-lhe oferecidas novas roupas pelos pais e é vestida e ornamentada pelas mulheres da sua família de sangue. A sogra coloca-lhe no colo um embrulho com um coco, arroz, sementes de *mugh* (lentilha), açafraão e uma moeda. Sogra e nora trocam sete vezes este pacote que é guardado até ao dia do parto. A futura mãe regressa a casa

¹⁹⁰ Apenas uma das minhas interlocutoras o denominou de *shrimant*. As outras chamam a este ritual de *Kohlo* ou *kohlo bharvo*, mas algumas delas reconhecem a denominação de *shrimant*.

dos sogros. No seu caminho até entrar em casa, são colocados vários *sopari* (noz de betel), nos quais ela deverá tocar com o pé antes de dar cada passo, geralmente colocados à entrada do prédio e ao longo dos degraus da escada.

As grávidas são consideradas auspiciosas e durante este período são geralmente alvo de todos os cuidados por parte dos seus familiares e restante comunidade. «Alimentar uma grávida dá muita sorte», dizem habitualmente, referindo que o bem que for realizado a uma mulher grávida reverterá a seu favor. É também recorrente afirmar-se que uma grávida é *Gaimata*, a mãe vaca, representação da vida e da capacidade de subsistência, considerada *conter*, no seu interior, todas as divindades¹⁹¹. A equiparação da mulher grávida às deusas é referida num outro sentido por Rosa Maria Perez, em que a rapacidade alimentar das grávidas corresponde à avidez da deusa da fecundidade à qual são oferecidas grandes quantidades de alimentos (Perez, 1994: 125). Do mesmo modo, a grávida deve ver satisfeitos todos os seus desejos alimentares, de modo a que o bem-estar do filho esteja garantido. De acordo com a autora: «este seu comportamento é como que uma metáfora do poder feminino, dissimulado no quotidiano pelas aparências da *subordinação e segregação* da mulher» (Perez, 1994: 125). De facto, este período da vida das mulheres é muitas vezes aproveitado para interromper as tarefas domésticas e o papel de subordinação face às sogras e às mulheres mais velhas da família, comportamentos que comprovam o poder das mulheres, garantes da continuidade da família de aliança e do grupo social.

A gravidez não deverá ser divulgada antes dos três meses de gestação, a não ser aos membros da família mais próxima, e não é aconselhável que a grávida circule durante longos períodos fora de casa, de modo a não atrair sobre si influências negativas que possam afectar o filho, particularmente sob a forma de mau-olhado (*najar*). As grávidas os recém-nascidos são um alvo muito frequente de mau-olhado, gerado a partir da inveja de outras pessoas e é por essa razão que estas mulheres deverão proteger-se, bem como às crianças a quem é geralmente aplicado *kohl* (pó preto) nos olhos e colocadas pulseiras pretas, para afastar as influências nefastas. As grávidas não devem participar em momentos fúnebres e no ritual de fogo, *hawan*, sob o risco de prejudicar o

¹⁹¹ As minhas últimas visitas a casas hindus e ao templo, após terminado o trabalho de campo, coincidiram com a minha gravidez. Durante esses momentos, foi-me frequentemente repetida esta noção de que era bom alimentar uma grávida. As tentativas de alimentar-me com refeições mais apropriadas para uma grávida e os conselhos sobre o que não comer eram também recorrentes.

filho. Para além disso, alguns alimentos são-lhe interditos durante a gravidez¹⁹², bem como, entre algumas castas, o acto de lavar a cabeça¹⁹³.

Sendo o parto feito no hospital, os familiares, quando recebem a notícia de que a criança nasceu, acender doze lamparinas de *ghee*. Nesse momento, entre as castas que celebram o *kohlo bharvo* parte-se o côco que havia sido utilizado no referido rito, em casa dos avós paternos da criança. O período de poluição da mãe no pós-parto é, em algumas castas, de um mês e meio, noutras de um mês e um quarto. A criança pode entrar no templo no seu 21º dia de vida, mas habitualmente a sua primeira visita ocorre quando a mãe termina o período de reclusão. As suas familiares mais próximas ficam afectadas por esta poluição durante nove dias, não podendo praticar actividades religiosas nem tocar em objectos religiosos.

Nascimento ritual

No sexto dia após o nascimento do realiza-se *chatti*, o nascimento ritual, ou seja, o momento em que é celebrada a chegada do novo ser ao mundo. Neste dia, uma *swastika*, também chamada *satiyo*¹⁹⁴, é desenhada na parede com *kumkum* misturado com água. Sobre um *bhajot*, (pequeno banco de madeira), coloca-se uma lamparina de *ghee*, (*divo*) acesa, incensos, uma faca embrulhada em tecido vermelho, frutos, flores, folhas, nozes de betel¹⁹⁵, uma folha em branco e uma caneta vermelha, com a qual se acredita que a deusa Vidhatamata irá escrever o futuro da criança (*vide* Anexos: 231, fotografias 54 e 55). Entre os Koli também uma peneira é colocada sobre o pequeno banco.

Entre algumas castas, o nome da criança é atribuído no dia em que é celebrado o *Chatti*. Nesses casos, a atribuição do nome realiza-se após a consulta do *pujari* que, ao avaliar a data e a hora do nascimento, comunica quais as letras pelas quais deverá iniciar-se o nome, sendo nessa altura igualmente feito pelo sacerdote o mapa astrológico da criança (*rashi*). O nome é atribuído pela tia paterna (*fui*) da criança, fazendo-a baloiçar sobre um pano branco e repetindo 5 ou 7 vezes, de acordo com a casta, o seu nome. Neste momento a criança deverá ser vestida com uma roupa de algodão branco

¹⁹² Alimentos considerados «quentes» como a manga, a papaia ou o côco. Por outro lado, são incentivadas a comer muitos alimentos calóricos, como *ghee*, e leite.

¹⁹³ O acto de não lavar o cabelo durante toda a gravidez não é praticado por todas as mulheres, tendo sido abandonada por umas e sendo desconhecido para outras.

¹⁹⁴ Símbolo ariano, representativo da identidade hindu.

¹⁹⁵ Estes elementos variam de casta para casta. Em alguns casos só uma lamparina é acesa, noutras são duas. Algumas castas oferecem à deusa Vidata sete pequenos *rothli* sobre os quais colocam sete pedaços de côco.

sobre a qual se desenha o símbolo *satyo* e deverá ser completamente embrulhada num pano branco. Este procedimento decorre em frente ao um pequeno *bhajat* preparado para receber a deusa do destino. Os familiares e amigos são convidados para uma refeição e são oferecidos presentes às crianças. Os convidados colocam presentes para o recém-nascido em frente ao pequeno altar.

Entre os Koli, a cerimónia de atribuição do nome ocorre no 11º dia de vida, sendo este dia simplesmente chamado de *nam api* ou *nam karan*, que significa «dar o nome», não se celebrando o *chatti*. Nestes casos, não se regista o acto de baloiçar a criança, realizando-se antes um *hawan*, ritual de fogo em frente ao qual se senta a mãe com o seu filho no colo. Do mesmo modo, os Mochi não celebram o *Chatti*, realizando apenas a cerimónia de atribuição do nome, no sexto dia de vida. Os Lohana, por outro lado, celebram o *Chatti* mas atribuem o nome no 12º dia.

Tonsura

O primeiro corte do cabelo da criança do sexo masculino¹⁹⁶, *val bara*, ocorre, entre todas as castas, após ela ter completado um ano e três meses de vida e depois de ter circundado a fogueira na festividade Holi. Na noite do Holi, em torno da grande fogueira, os pais deverão transportar os filhos ao colo, percorrendo sete voltas, para que a criança seja protegida contra o mau-olhado, colocando na sua testa uma pequena marca de pó preto. Após a celebração do Holi, os rapazes estão preparados para que o seu cabelo seja rapado pelo barbeiro hindu pertencente à casta Valand, que para tal, será chamado à casa onde o ritual será executado. A criança é colocada no colo da tia materna (*masi*) e é-lhe rapado o cabelo, sendo o barbeiro Valand pago pelo seu serviço. Na ausência deste – que se desloca frequentemente a Londres – os hindus recorrem ao serviço de barbeiros não-indianos, que já estão acostumados a deslocar-se a casa destes clientes para rapar a cabeça dos pequenos rapazes¹⁹⁷. Após ser rapado, o cabelo cortado é guardado para se deitar posteriormente no mar ou no rio, ou, em alternativa, guardado para ser deitado num rio ou mar da Índia, numa futura viagem. Uma *swastika* é desenhada na cabeça da criança, é realizado o *puja* em frente ao templo doméstico e oferecida uma refeição à família. Este rito tornou-se extremamente simplificado, principalmente porque a actividade do barbeiro, único membro desta casta que ainda

¹⁹⁶ Apesar de este ritual ser exclusivo de rapazes, alguns bebés do sexo feminino são também sujeitas à tonsura nos seus primeiros meses de vida.

¹⁹⁷ Em alguns casos, os pais deslocam-se com o filho ao cabeleireiro para realizar o corte. O cabelo é guardado e a celebração do ritual continua em casa.

exerce esta função, diminuiu nos últimos anos, obrigando à adaptação às condições existentes. Por isso, ele resume-se actualmente ao corte do cabelo por um barbeiro não-hindu que se desloca a casa dos devotos, recebendo em troca o pagamento do serviço e também, aos olhos dos hindus, a carga de poluição decorrente do corte do cabelo.

Casamento

A celebração dos casamentos é semelhante entre todas as castas, dada a necessidade de uniformizar os rituais, sendo que é o mesmo sacerdote que os realiza. Os locais e as datas nem sempre são os mesmos, variando de acordo com as possibilidades logísticas dos eventos. Geralmente o templo é alugado para os dias de maior afluência de convidados e os outros momentos são celebrados em casa dos noivos.

O casamento é normalmente combinado entre as famílias dos noivos, sendo a data marcada após a consulta do sacerdote. Nos casos em que não é combinado, a compatibilidade astrológica dos noivos não é geralmente avaliada¹⁹⁸. Nos casos de casamentos “arranjados” as mulheres da família fazem circular a informação de que existe uma rapariga em situação de casamento. As suas qualificações – a diferentes níveis – são explicitadas. Os telefonemas sucedem-se e mães ou outras familiares de rapazes interessados podem começar a visitar a rapariga. Geralmente os pontos menos positivos – que dependem do ponto de vista do tipo de noiva que se pretende – são exaltados e deverão ser esclarecidos à partida alguns problemas ou “fraquezas” da candidata, por exemplo, a sua baixa literacia.

Os rapazes visitam a possível futura noiva. Por vezes, o casal conversa a sós noutra divisão da casa e, no caso de ambos estarem de acordo, as famílias entram então em contacto. Depois de visitar uma rapariga, de «gostar dela» e de ela consentir que também «gosta dele», o rapaz conversa com a sua família, a qual, se estiver de acordo, telefona aos pais da rapariga, dizendo que concorda com o casamento. É frequente também «combinarem-se» casamentos entre noivos de diferentes nacionalidades. Nestes casos, circulam fotografias entre famílias e realizam-se algumas deslocações até à Índia, Moçambique ou Reino Unido, os países com que usualmente se realizam estas trocas matrimoniais. Nem sempre os casais conversam e nem sempre é dada a possibilidade às raparigas de recusarem o pedido de casamento, estando, contudo, esta tendência em regressão. Após as famílias – e em muitos casos, os noivos – estarem de acordo, a noiva é chamada a casa do noivo para ser apresentada e “aprovada” por toda a família. Nesse

¹⁹⁸ Em certos casos, como os casamentos mistos, é mesmo impossível.

dia, chamado *mithu moro*, os dois sentam-se em duas cadeiras e é-lhes feito pelos parentes do rapaz, *chandlo*¹⁹⁹, os quais recebem presentes e dinheiro e, a partir de então, estão comprometidos. Nestes momentos, o sacerdote é consultado para analisar a compatibilidade dos noivos, estudando o horóscopo (*rashi*) de cada um, de acordo com o dia e a hora do seu nascimento e com o seu nome. No caso de detectar alguma incompatibilidade entre os dois, o casamento não deverá ser efectuado. No entanto, alguns casais não se informam sobre a compatibilidade dos seus horóscopos, geralmente nos casos dos chamados “casamentos por amor”, sejam estes realizados dentro da mesma casta ou fora desta.

Os diferentes rituais decorrem ao longo de uma semana, concluindo-se com o rito do casamento propriamente dito, geralmente num fim-de-semana. A primeira etapa é a formalização do pedido de casamento, ou *talli*. Segue-se o *lagan lakvani*, a escrita do casamento, *sagai*, noivado, e *sanji*, oferta de doces e danças às famílias dos noivos, realizados habitualmente no mesmo dia. A escrita do casamento é feita pelo sacerdote, na presença das famílias dos noivos, o que lê o convite em frente a uma *murti* de Ganesh²⁰⁰. Durante o *sagai* a noiva recebe, das mulheres da sua família, um *sari*²⁰¹ e jóias em ouro ou prata, enquanto segura nas mãos um côco. As mulheres de ambas as famílias cantam e, no final, colocam na boca umas das outras, um pouco de açúcar²⁰². À noite realiza-se, em locais separados *sanji*, a oferta de doces²⁰³ e outras dádivas²⁰⁴ aos familiares dos noivos, cujas famílias se reúnem em locais separados, onde são executadas danças oferecidas aos noivos e distribuídos presentes por todos os familiares.

No dia seguinte realiza-se *mandwa*, a cerimónia em que se coloca uma cana à porta da casa dos pais da noiva, ritual este que simboliza a preparação tradicional do espaço para a construção do toldo de casamento (*mandap*) que tradicionalmente é erigido em frente à casa da noiva. O ritual inicia-se com a invocação a Ganesh, com um pedido de bênçãos para o espaço onde irá ser realizado o casamento, iniciado pelo

¹⁹⁹ Marca realizada no centro da testa com uma mistura de água e *kumkum*. Sobre esta colam-se grãos de arroz.

²⁰⁰ No interior do convite (*kankotri*) o sacerdote coloca cereais (*mugh*, trigo, arroz), uma noz de betel (*sopari*) e uma moeda, atando no fim este embrulho com fio *maru* (*vide* Anexos: 231, fotografia 56). Este convite é entregue ao familiar da noiva responsável pela realização do casamento.

²⁰¹ Peça de vestuário tradicional hindu.

²⁰² Entre os Vanja, a noiva é decorada pelas mulheres do seu futuro marido, com uma mistura de *kumkum* e água sobre as sobrancelhas e o nariz (*vide* Anexos: 232, fotografia 57).

²⁰³ Rebuçados e pastilhas.

²⁰⁴ Pannelas e loiça variada.

sacerdote. Os pais da noiva²⁰⁵ enterram num vaso com terra uma cana à porta da sua casa e acendem uma lamparina e incensos junto da cana, simbolizando a protecção deste espaço²⁰⁶.

Geralmente no mesmo dia de *mandwa* a noiva é coberta, pelas mulheres da família, com uma pasta de açafrão para que a sua pele fique macia e luminosa no dia do seu casamento. A esta pasta dá-se o nome de *pithi*, o mesmo que a esta cerimónia em que as mulheres da família cantam em volta da noiva. No dia seguinte realiza-se na casa da noiva um *hawan* em que ela e os seus pais participam, na presença do sacerdote. Depois deste a noiva toma banho e prepara-se para a noite do casamento.

Alguns casamentos realizam-se à noite, outros de manhã, conforme a tradição da casta dos noivos²⁰⁷, ou ainda, da disponibilidade dos templos ou dos espaços que são habitualmente reservados para estas celebrações. A recepção do noivo pela sua futura sogra, *jaimala*, é a primeira etapa do ritual de casamento. À entrada do templo (tradicionalmente à entrada da casa da noiva, no *mandap*), a futura sogra aguarda, acompanhada por outras mulheres, a chegada do futuro genro e recebe-o com uma bandeja de lamparinas, realizando, perante ele, *aarti*. De seguida, coloca-lhe na testa *chandlo*, um pouco de *kumkum* e arroz. O noivo faz uma vénia em sinal de humildade e a futura sogra abençoa-o e tenta apanhar-lhe o nariz, simbolizando que ele chegou para levar a noiva da casa dos seus pais²⁰⁸. Segue-se *madhuparka*, o momento em que a futura sogra lava os pés do futuro genro, após o que, finalmente, o noivo entra no templo, sentando-se no altar, aguardando a chegada da noiva.

Entretanto a noiva surge, acompanhada pelas raparigas da sua família, transportando pequenos recipientes de barro (*val belu*) à cabeça nos quais são depositadas moedas. Veste um *sari* branco (*paneter*), e sobre este um outro vermelho (*gharchoru*) e senta-se ao lado do noivo. O sacerdote inicia o rito nupcial atando o *sari* da noiva ao lenço (*chera cheri*) do noivo, o que constitui o ritual de *hastamelap*. Este nó e as suas mãos, colocadas uma sobre a outra, simbolizam a união dos dois através do casamento. O sacerdote invoca, em primeiro lugar Ganesh e, depois, as bênçãos das deusas Lakshmi e Parvati. Segue-se o *kanya daan*, o momento em que os pais da noiva

²⁰⁵ Quando a noiva já não tem pais, ou caso estes não possam comparecer, outro casal da família deverá substituí-los.

²⁰⁶ Tradicionalmente no Gujarete o casamento ocorre em frente à casa da noiva, onde é construído um toldo (*vide* Anexos: 224, fotografia 15).

²⁰⁷ Ou de um deles, quando não são da mesma casta. Neste caso, sobrepõe-se a tradição da casta do noivo. Após o casamento a mulher pertencerá á casta do seu marido.

²⁰⁸ Este momento é sempre hilariante, sendo que o noivo tenta sempre resistir durante algum tempo, deixando finalmente que a futura sogra lhe aperte o nariz.

irão entregar a filha ao futuro marido, ritual realizado em frente ao fogo nupcial, acendido numa pequena pira pelo sacerdote, o qual vai conduzindo o ritual em que os pais da noiva lavam os pés do futuro genro, desejando que este cuide bem da sua filha.

Depois, o casal circula em torno do fogo sagrado ao som dos *mantras* entoados pelo sacerdote e pelo noivo que promete cuidar da sua mulher. É o *mangalphera*, ao qual se segue o *saptapadi*, que significa “sete passos”, ou seja, as sete voltas que os noivos dão à volta do fogo nupcial, prometendo apoiar-se um ao outro na sua vida futura. Os *mantras* que o sacerdote vai recitando expressam os desejos do marido de que a mulher seja uma boa mãe, uma boa dona de casa e gestora das economias da família, e que apoie incondicionalmente o marido. Paralelamente é explicitada a promessa, por parte da mulher, de cumprir estes pedidos. A partir deste momento são considerados marido e mulher.

Finalmente, o casal troca entre si o primeiro alimento, colocando-lhe ele o *sindur* na risca do cabelo e o *mangal sutra*, o colar de ouro e contas pretas que é um dos símbolos das mulheres casadas. O casamento termina habitualmente com a oferta de presentes por parte dos convidados e, em alguns casos, com uma sessão fotográfica ao estilo europeu.

A despedida da noiva, *Anna* ou *Vidaai*, acontece logo a seguir ao casamento. A mãe e as mulheres da família choram a sua partida para uma nova família. No fim, são vários os casais que partem num carro decorado com flores para a sua noite de núpcias.

O casamento não está completo sem a oferta de uma grande refeição vegetariana aos convidados. Nos casamentos realizados durante o dia, o almoço segue-se à cerimónia de casamento, à semelhança dos casamentos europeus. Quando o casamento é realizado à noite, o almoço é oferecido geralmente no dia seguinte, no templo, ou em alternativa, cada uma das famílias terá oferecido aos seus convidados, no dia anterior, um almoço. A prática varia de acordo com as tradições de cada castas e também da disponibilidade das cozinheiras e dos espaços onde se realizam todas as actividades associadas ao casamento.

Mesmo quando o novo casal se instala numa casa própria, muitas vezes próxima dos parentes da família do marido, visita em primeiro lugar a casa dos pais do noivo, onde a nova esposa é recebida pelas mulheres da nova família, com bênçãos e dádivas., À entrada na sua nova casa, esta deverá derrubar com o seu pé direito, um recipiente com arroz, derramando este símbolo de prosperidade, assumindo, desta forma, a sua nova responsabilidade e os seus novos deveres na nova casa. A casa dos sogros será

sempre, mesmo que simbolicamente, a sua nova casa e a família do marido a sua nova família.

A ordem dos rituais de casamento, como o espaço em que ocorrem, varia de acordo com as condições existentes. O aluguer do espaço poderá determinar que o casamento seja realizado de dia ou de noite, que se concentrem num dia ou dois os diferentes ritos, ou que se distribuam ao longo de uma semana. Do mesmo modo, rituais realizados em norma separadamente podem ser feitos em conjunto, como é o caso do *sanji* que se celebra frequentemente com os dois noivos presentes e com a participação dos familiares de ambos. Alguns casamentos incluem novos elementos, característicos dos casamentos europeus. É frequente entre a castas dos Lohana e dos Vanja os noivos terem a noite de núpcias fora de casa, fazerem uma viagem de lua-de-mel ou introduzir consumos celebratórios como o bolo de noiva e champanhe.

Morte

Quando uma pessoa morre no hospital, nem sempre o corpo é transportado para casa, sendo conduzido para a capela mortuária do cemitério. Noutros casos, por exemplo entre os Koli, o corpo é levado para a casa do morto e colocado num caixão, com a cabeça virada para Sul, direcção adoptada igualmente quando a morte ocorre em casa. O corpo é lavado e vestido²⁰⁹ com roupas limpas. Se se tratar de uma mulher casada, deverá usar um sari de casamento, se for viúva, deverá usar um *sari* branco ou de cor clara. Se for homem, veste geralmente calças e camisa. No quarto do morto, acende-se uma lamparina e incensos, sendo a lamparina colocada ao lado da cabeça. Os familiares colocam na boca, com uma colher, um pouco de água do Ganges, que guardam no seu templo doméstico. Por algumas horas os parentes mais próximos ficam perto do caixão, chorando a morte. Depois, na presença do filho mais velho, o corpo é perfumado e são-lhe realizadas várias oferendas, como peças de vestuário ou outros bens, que são colocados no interior do caixão: dinheiro, ouro, relógios e ramos de flores, para que «a alma fique satisfeita».

O ritualista é chamado a casa do defunto para proclamar os *mantras* que apaziguarão a alma e que facilitarão a sua partida em paz, o *shanti path mantra*. Uma folha de *tulsi* é colocada na boca do morto ou então, um colar de 108 contas utilizado para fazer meditação, *mala*, é colocado junto do corpo.

²⁰⁹ Esta lavagem é ritual, tendo sido o corpo lavado e vestido anteriormente no hospital.

O caixão é transportado para o cemitério pelos homens da família. As mulheres acompanham o cortejo até à porta do prédio, regressando depois a casa. Os homens seguem para o cemitério, onde o corpo será cremado, a não ser que seja uma criança, caso em que o corpo é enterrado. No crematório, o sacerdote e o filho mais velho procedem aos últimos ritos, recitando *mantras*. O corpo é cremado e as cinzas são recolhidas pelos familiares para serem posteriormente deitadas no Ganges ou, noutra rio ou no mar em Portugal.

De regresso a casa, todos os familiares deverão tomar banho e vestir roupa lavada. Nos dias seguintes as roupas do morto são distribuídas pelos pobres, sendo geralmente colocadas perto dos depósitos de recolha de roupa ou dos contentores do lixo. Os hindus que têm a possibilidade de se deslocar à Índia após a morte de um familiar transportam as suas cinzas, depositando-as no Ganges ou noutra afluente considerado sagrado, recorrendo ao serviço ritual de um sacerdote tal como em Portugal, e distribuem algumas roupas do morto pelos pobres, juntamente com alimentos como açúcar ou farinha (*dan*).

O período de poluição ritual é de 12 dias. Para os outros membros do *gotra*, de 5 dias. No décimo dia (*daro*) após a morte, o sacerdote faz um *puja* e é-lhe oferecida uma refeição vegetariana, parte da qual é colocada em frente à fotografia do morto, sobre a qual é colocada, a partir do 13º dia, uma grinalda de flores secas (*har*). A partir deste momento, ele é considerado um antepassado²¹⁰.

Passados seis meses ou um ano, realiza-se o ritual de *Shrada*, em memória do defunto, já na categoria de *pitra*, sendo-lhe oferecido e aos outros antepassados, *pinda*, bolas de arroz cozido. Este ritual manter-se-á anualmente, enquanto os filhos homens forem vivos. Neste dia, são distribuídos pelas crianças e pelos mais desfavorecidos alimentos e um sacerdote é chamado para a cerimónia de pacificação da alma dos antepassados (*pitra dev*).

Entre a data da morte e o momento de supressão de luto, no décimo terceiro após a morte, é habitual os membros da linhagem do morto visitarem a casa da família do morto. As mulheres costumam «ir sentar», como se referem a estas visitas. Vestem *saris* brancos ou de cores claras e, ao regressarem a suas casas, tiram estas roupas, que lavam, e tomam um banho de modo a restituir a pureza, quebrada pela poluição da morte. Entre

²¹⁰ O período decorrido entre a morte e o décimo terceiro corresponde à passagem do estado de *preta*, o espírito do morto a *pitra*, antepassado. Durante este tempo são-lhe realizadas ofertas, particularmente alimentos doces ou pratos pelos quais ele tinha preferência.

algumas castas, como é o caso dos Lohana, é prática reunir todas as pessoas no templo, para evitar as visitas constantes e libertar os membros da família do esforço de preparar alimentos e bebidas²¹¹.

Apesar do luto se estender aos membros mais próximos do morto e à sua casta, a morte de muitas pessoas é sentida pela generalidade dos indivíduos da comunidade que se deslocam às cerimónias funerárias e partilham os momentos de luto, estendendo-se este para além das fronteiras sociais. No entanto, importa salientar que, apesar da participação de membros de outras castas nos rituais funerários eles não são obviamente afectados pela poluição que recai apenas sobre a linhagem e o *gotra*.

Em resultado das adaptações ao contexto social e cultural abrangente, os rituais de passagem sofreram um processo de simplificação e, paralelamente, de inclusão de novos elementos, comprovando o dinamismo da religião hindu e a sua capacidade de conjugar inovação e continuidade. Neste sentido, a viagem transnacional do hinduísmo possibilitou também a transformação dos estatutos associados à esfera religiosa, nomeadamente dos papéis femininos. As datas do calendário religioso são celebradas com alegria,²¹² expressa nos cânticos e na dança que caracterizam os momentos de união entre as mulheres e o divino mas, também, de sociabilização, sendo a religião o meio através do qual as mulheres se libertam dos constrangimentos comportamentais a que se encontram geralmente sujeitas.

²¹¹ Os Koli não adoptaram este sistema, mantendo o tradicional sistema de visitas em casa.

²¹² Alegria é uma constante dos seus encontros e a expressão *maja pade*, que traduzem de «animou muito», utilizada no fim de cada celebração comprova a importância do divertimento no culto e nas suas vidas.

Capítulo 6

Mulheres, esfera religiosa e dispositivos de configuração

Sunsets

*When I was just a little girl I saw a beautiful sunset on the
Sabamarth River. I just admired it.*

*As an adolescent I went to see the sunset just to get away
from the hectic routine of school and homework and that was
about it. Mind was still empty, thoughtless.*

*When I got married and had children we saw beautiful
sunsets in the banks of Florida, Hawaii, Kanyakumari and
still, with my empty mind, it had an awesome beauty.*

*But one day children grew up and left the nest and I look at
the beautiful sunset, admire it and smile to myself knowing I
have seen something more beautiful than that and you know
what it is? My children's faces.*

(Sushila Gawande, 1993, *Our Feet Walk the Sky*)

6.1. Reconfiguração do hinduísmo

O papel das mulheres na transmissão cultural hindu é uma constante das várias diásporas (cf. Knott, 1986, 1987, 1996, 2000; Rayaprol, 1995, 1997, 2001; Pearson, 2001; Hole, 2001). Esta tarefa foi assumida pelas mulheres num processo ao longo do qual novas formas de hinduísmo se foram desenvolvendo, na conjugação dos valores tradicionais e dos novos elementos introduzidos pela influência dos países em que se estabeleceram. A religião é, no caso hindu, um dos elementos centrais da reprodução da identidade cultural, cuja transmissão conta com a retenção de determinados valores e a

eliminação de outros. Os princípios da conduta feminina são considerados elementos essenciais do processo de transmissão e geram muitas vezes tensões entre gerações, necessitando, por isso, de ser negociados. Esta negociação envolve a cedência por parte dos pais relativamente ao comportamento das filhas, permitindo-lhes alguma liberdade com as formas de vestuário ou o convívio com amigos. Entre as famílias mais conservadoras a negociação é quase inexistente, o que resulta em desobediências que podem ter consequências graves. As expectativas dos pais nem sempre coincidem com as das filhas, sendo o casamento uma frequente fonte de discordância.

O casamento dentro da casta ou, pelo menos, dentro da comunidade religiosa, é um dos princípios da conduta feminina, assim como as tarefas eminentemente associadas ao espaço doméstico e familiar. A adopção de valores ocidentais pelas jovens vai contra estas normas comportamentais e poderá, à partida, parecer ameaçar a estrutura moral das famílias e, conseqüentemente, arruinar a sobrevivência identitária do grupo. As estruturas familiares tentam controlar as acções das suas jovens, controlo este que é sentido por elas na sua vida quotidiana, num contexto em que se regista uma grande concentração espacial de hindus e em que as mulheres mais velhas exercem uma vigilância permanente das actividades das jovens. Nestes casos, o trabalho fora do âmbito familiar e do espaço de habitação é considerado uma fuga à pressão comunitária. A crescente entrada das mulheres hindus no mundo do trabalho é resultado da negociação de papéis de género, que resulta na sua participação mais activa na sociedade, de que resulta a articulação destes novos papéis com a vida familiar e com aquilo que é considerado o seu papel central enquanto mulheres: a manutenção do bem-estar da sua família.

As mulheres mais velhas, essas, garantem a manutenção da ordem dentro do grupo familiar e negociam novas responsabilidades no campo da actividade religiosa. O seu desempenho enquanto elementos indispensáveis à manutenção da prática religiosa conduziu à transformação do seu estatuto de género, de que é exemplo a adopção de novos papéis rituais. Estes papéis dividem-se em três funções principais:

a) Transmissão do conhecimento religioso.

As mulheres que lideram a organização dos momentos religiosos (o grupo do *satsang*) possuem estatuto de destaque, que lhes é conferido não apenas pela sua idade, mas também pelo conhecimento religioso que acumularam ao longo dos anos. Este privilégio permite distingui-las das outras mulheres que, tendo a mesma idade ou

mesmo um estatuto social mais favorecido, lhes atribuem um poder particular, sendo o seu conhecimento religioso considerado pela generalidade dos hindus como a própria reserva da sua identidade cultural²¹³. Detentoras deste saber fundamental, estas mulheres detêm o poder da continuidade cultural do grupo, representando para as gerações mais novas um reduto da sua ancestralidade e das referências de uma origem, para muitos, abstracta. Para as suas contemporâneas, a sua função é considerada essencial para o cumprimento das tarefas religiosas do calendário hindu.

Cabe-lhes a orientação dos momentos religiosos que ocorrem em espaço público e privado. Realizam a leitura dos textos sagrados, aprofundando assim o seu conhecimento, entoam os cânticos e hinos que acompanham as actividades religiosas, tocam os instrumentos musicais e dançam. Para além disso, antes e depois destes momentos, o trabalho fica a seu cargo. A preparação de *satsangs*, de *kathas* ou de *hawans*, nomeadamente, envolve uma diversidade de materiais: incensos, *ghee*, fruta, flores, vários tipos de cereais e leguminosas, água, folhas de mangueira, nozes e folhas de betel, *chundris*, *abil*, *gulal*, *kumkum*. O *prasad* distribuído no final é também preparado por elas: a fruta é descascada e cortada, os frutos secos e doces distribuídos em pequenos sacos de plástico. A cada momento ritual ou devocional correspondem diferentes tipos de *prasad* e, para cada um, diferente tipo de material religioso é necessário, sendo estas mulheres que conhecem pormenorizadamente cada um deles e que transmitem às mais novas este conhecimento.

b) Incorporação das deusas

um papel extremamente interessante é igualmente detido por este grupo de mulheres: elas são as mensageiras das deusas. Num contexto em que as mulheres assumem um crescente protagonismo sócio-religioso, desenvolvido anteriormente em Moçambique, a sua ligação ao universo das divindades femininas é especialmente poderosa. O estatuto auspicioso decorrente da relação entre devotas e deusas (Dhruvarajan, 1999: 47) é expresso também na capacidade de receberem no seu corpo a incorporação das deusas que comunicam com os fiéis através das suas palavras e das suas expressões corporais em situações rituais específicas. São conhecidas por «*ter mataji*» ou por «*descer nelas a Deusa*», funcionando o seu corpo como meio de

²¹³ Apesar de muitos hindus considerarem este conhecimento suficientemente sólido como referência-base do hinduísmo, alguns, particularmente as mulheres jovens, sentem-se insatisfeitos com as explicações que estas mulheres lhes fornecem sobre as questões teológicas e rituais que lhes são colocadas. Regressarei a este tópico mais adiante.

comunicação da divindade com os seus devotos na terra, através de *performances* de possessão, que ocorrem em espaços públicos, com particular intensidade durante o Navratri, ou em situações com assembleias reduzidas no interior do espaço doméstico.

Acredita-se que as mulheres que incorporam as deusas têm qualidades que resultam da grande proximidade com o divino, devendo, por isso, também o seu comportamento ser orientado por uma conduta moral exemplar. Para além do poder simbólico que representam, mesmo quando não incorporam as divindades, elas são potenciais manipuladoras das acções do grupo em geral e de indivíduos em particular: são alvo de perguntas, de pedidos de bênçãos e de sugestões para a resolução de problemas concretos, e são também, também, provedoras de soluções. Este poder particular permite a gestão das angústias, o esclarecimento de dúvidas e o fornecimento de soluções que condicionam a vida dos indivíduos.

c) Detenção de papéis rituais masculinos

Algumas viúvas de brâmanes actuam como *pujari*, presidindo à realização de rituais como *hawan* e *khata*, vivendo, em parte, do desempenho destas tarefas e das oferendas de alimentos e dinheiro que lhes são feitas quotidianamente pelos outros hindus. Este novo papel, que surge em pleno terreno de diáspora, resulta da inexistência de ritualistas masculinos ente as comunidades hindus estabelecidas em Portugal, conduzindo à reformatação do estatuto feminino, no sentido em que a figura de *pujari* feminina é inexistente no contexto original do hinduísmo.

Estas mulheres actuam como sacerdotisas, exibindo adereços tipicamente associados aos ritualistas brâmanes, como colares (*mala*) de sementes *rudraksha*²¹⁴, recebendo pagamentos em dinheiro e em alimentos em troca do seu desempenho ritual em casa dos devotos e desafiando tanto a exclusividade masculina da realização dos rituais como o seu próprio estatuto de viúvas, considerado extremamente inauspicioso pelo hinduísmo, de que resulta a exclusão das viúvas do campo do ritual²¹⁵.

²¹⁴ Sementes da árvore *Elaeocarpus ganitrus* que têm propriedades sagradas, associadas a Shiva.

²¹⁵ O papel feminino na Índia que mais se poderá aproximar do seu desempenho em Portugal é o de «temple attendants» ou «pujarini» (cf. Marglin, 1985: 54) em determinadas tarefas onde se regista a participação de viúvas em idade pós – menopausa no auxílio das tarefas religiosas no templo que lhes é permitida porque, apesar da sua viuvez, a sua idade avançada lhes confere um estatuto de pureza. Tais tarefas são desempenhos secundários e nunca atingem – à semelhança do que se verifica em Portugal – o ofício de rituais que exigem a presença de um sacerdote masculino.

As mulheres assumem a tarefa *dharmica* da transmissão religiosa, ao mesmo tempo que desenvolvem processos sólidos de consolidação do poder através da religião. O código de conduta feminina, o *stridharma* (*stri* = mulher; *dharma* = dever), pretende regular o comportamento feminino com base na ideia de que a natureza instável, fraca e impura da mulher deve ser controlada. Para isso, deverá casar-se e ser uma esposa exemplar e nunca se deixar controlar pela sua natureza. As *Leis de Manu*, o mais antigo código legislativo hindu define claramente as obrigações das mulheres, entre as quais a prática de *sati*, ou seja, de se imolarem na pira.

Os ensinamentos religiosos encontram-se abertos à negociação e à mudança, podendo resultar em formas de resistência e oportunidades de poder para as mulheres. Contudo, as perspectivas bramânicas sobre os deveres das mulheres são veiculadas pelas mais rápidas formas de difusão como a televisão ou a internet²¹⁶. Mesmo num contexto em que o impacto dos movimentos nacionalistas hindus não possui expressão directa na comunidade em estudo, outras formas de transmissão ideológica contribuem para a construção de estereótipos femininos, de acordo com os quais a mulher é considerada responsável pela manutenção da família, sendo a fertilidade da mulher casada a garantia da continuidade do seu grupo. Rosa Maria Perez vai mais longe, ao afirmar que não só a mulher é responsável pela continuidade social, como este facto é a razão pela qual o estatuto feminino parece ser desvalorizado:

Esta aparente constância na “desvalorização” do feminino é sem dúvida enganadora. A segregação da mulher casada, a sua excessiva subordinação parecem-me ocultar de facto o reconhecimento de um poder regularmente oculto pela sociedade: através da sua fertilidade, a mulher é o garante da sobrevivência social. Embora a continuidade da linha paterna seja atribuída ao filho (atitude consentânea com a aparente desvalorização das filhas), é efectivamente através da mulher do filho que essa continuidade se realiza (Perez, 1994: 106).

A desvalorização da mulher esconde, na realidade, o seu poder:

Deste modo, teremos de procurar na *fecundidade feminina* e no poder que, por via dela, a mulher detém, a razão do peculiar tratamento a que é submetida pela sociedade a que pertence. Por outras palavras, os sinais exteriores da segregação, frequentemente interpretados como marca de subordinação, ocultam de facto a expressão máxima do poder da mulher, resultante da sua capacidade de assegurar a perpetuação da família e da sociedade em geral – poder que é oculto pela sua aparente

²¹⁶ Programas televisivos como as séries sobre o épico Ramayana transmitem uma imagem conservadora da mulher, de que Sita é o principal modelo.

depreciação e pela grande assimetria das funções atribuídos a cada sexo (Perez, 1994: 106-7).

Além do seu papel reprodutor, as mulheres deverão também convocar a proteção divina da sua casa e família, realizando votos (*vratas*) de modo a concretizar a estabilidade familiar. As mulheres solteiras desejam encontrar um bom marido, as mulheres casadas pedem aos deuses que a saúde e vida do marido sejam conservadas ou, ainda, o nascimento de um filho. Em troca destes pedidos, realizam votos, fazem oferendas e praticam jejuns. Colocar a responsabilidade da sobrevivência familiar sobre as mulheres, impulsiona-as a controlar o seu destino e o da sua família através da negociação com os deuses (Knott, 1996: 23).

De acordo com Kim Knott, as mulheres hindus no Reino Unido perpetuam a realização de votos como forma de atingir os seus desejos, ao mesmo tempo que salvaguardam a sua honra, cumprindo assim o seu dever de mulheres e esposas. Contudo, as mulheres mais novas criam resistência aos modelos que a sua família e o seu grupo esperam que elas sigam. A ansiedade perante o casamento instala-se nas suas vidas e, por vezes, opõem-se às tentativas dos pais de combinar os seus casamentos (Knott, 1996: 24). A resistência ao seu *dharma* pode ser punida pelas famílias, que em casos extremos as expulsam e cortam o contacto com elas. As fugas secretas com namorados são o resultado da inflexibilidade das famílias que não concebem outro papel para as suas mulheres se não o do casamento dentro da casta ou da sua comunidade religiosa.

Para além destes casos mais drásticos, existem namoros – sempre desconhecidos da família – que as raparigas experienciam antes de chegar o momento do seu casamento. Nestes casos de desobediência temporária, as jovens aproveitam alguns anos de liberdade antes da chegada do casamento para viverem romances secretos. A partir da altura em que se casa, a jovem mulher tende a terminar o período de resistência, preparando-se para seguir o *stridharma*. Alguns dos referidos namoros, quando com rapazes hindus podem resultar em casamento, mesmo que os implicados não pertençam à mesma casta. No caso dos namoros com rapazes não hindus, as famílias proíbem, regra geral, o casamento, deixando às raparigas duas alternativas: interromper o namoro e aceitar um casamento combinado pela família ou fugir com o jovem e deixar definitivamente a sua família e a sua comunidade²¹⁷. A primeira é a mais frequente. A

²¹⁷ Registei um caso de casamento com um noivo indiano muçulmano. Não registei a existência de casamentos com não-indianos, uma vez que estes relacionamentos são de tal forma sancionados pelas

tomada desta decisão não se prende apenas com o abandono da família e da condenação pelo grupo, mas também com as ideias de *dharma* e *karma*: efectivamente, a falha no cumprimento do seu *dharma*, o casamento com um hindu e o desempenho das funções de mulher virtuosa e esposa devota, influenciará o seu *karma*, sendo a sua alma penalizada na próxima encarnação.

As funções das mulheres hindus de Santo António dos Cavaleiros vão, como vimos, muito para além do círculo familiar e doméstico. O *stridharma* foi ampliado ao desempenho e transmissão religiosos e à responsabilidade de sobrevivência não só da família mas de todo o grupo: «é o nosso *seva* (serviço). *Seva* também é o nosso *dharma*. Temos que dar continuidade», explicam-me as mulheres do grupo do *satsang* quando lhes pergunto qual a razão de terem esta tarefa como missão. Uma delas continua: «Existe um templo. Está construído. Se não houvesse, rezávamos em casa. Já é a nossa tradição. Por mês temos dois *agiyaras*. Depois temos que ler o Bhagavat ou Shiva Purana, por exemplo... temos que dar continuação. Para que as nossas crianças sigam este caminho. Para que elas saibam quem é Deus, qual o significado do Bhagavat, do Ramayana. Nós temos que ensinar».

A educação dos descendentes é a sua principal preocupação. As mais novas, como as mais velhas, consideram essencial transmitir aos filhos e netos os princípios do hinduísmo. A transmissão da religião assegura, de acordo com estas mulheres, a continuidade do seu grupo. O contacto com a sociedade envolvente não é encarado como uma má influência e é até considerado importante para que as crianças não se sintam discriminadas mas deverá sempre ser complementado com uma educação que lhes permita conhecer a religião e as referências culturais dos seus antepassados.

O desconhecimento da língua materna é o sinal mais evidente de que as crianças e os jovens estão a perder o contacto com as referências tradicionais. Neste sentido, os grupos de mulheres, jovens e mais velhas, enfrentam a tarefa de colmatar as lacunas da educação hindu dos mais novos. A escola de gujarati, que reúne as mulheres mais novas em torno do objectivo de ensinar não só a língua mas também as referências mitológicas e os princípios morais do hinduísmo, actua directamente neste problema. O grupo do

estruturas familiares e comunitárias que resultam em fugas, desencadeadas pelo medo de um casamento forçado na Índia. Pelo contrário, existem vários casos de homens hindus que casaram com mulheres europeias. Nestes casos, as mulheres são iniciadas à vida hindu pelas suas sogras e outras mulheres da família do marido, aprendendo a cozinha indiana, o significado dos principais rituais hindus e adoptando, em momentos cerimoniais, o vestuário tradicional indiano.

satsang, de forma mais indirecta e abrangente, assegura a transmissão religiosa e ideológica aos seus descendentes e promove a dinâmica religiosa do grupo.

A tarefa de assegurar a continuidade cultural e religiosa do grupo encontra dificuldades face ao confronto entre os valores tradicionais e aqueles encontrados no espaço de estabelecimento. Como nota Hole: «Removed from the familiar, cultural surroundings, women have to balance the demands and impacts of the ancestral culture as well as the impact, questions and cultural demands for acceptance that the receiving culture puts on them» (Hole, 2001: 457-8). De facto, a procura de um equilíbrio entre as influências da sociedade envolvente e a manutenção de práticas e crenças religiosas tradicionais hindus é, como vimos, a solução encontrada pelas diásporas hindus como forma de fazer face às exigências das gerações jovens.

Ao mesmo tempo, a progressiva responsabilização das mulheres na esfera religiosa atribui-lhes autonomia no desempenho e no processo de transmissão cultural, modificando o sentido do *stridharma*, expandindo-o do âmbito doméstico e familiar para o espaço público e comunitário. Assumindo a transmissão religiosa e o serviço a deus (*seva*) como uma das suas principais funções, as mulheres desenvolvem novos estatutos sociais e de género. Transpor as barreiras do espaço tradicional feminino é permitido às mulheres mais velhas, dada a liberdade que o seu estatuto etário lhes confere. Além de se encontrarem livres dos constrangimentos comportamentais a que se sujeitam as mulheres jovens, elas estão afastadas, a maior parte do tempo, do controlo masculino. Assim, ao longo de vários anos, as mulheres desenvolveram estratégias de transmissão ideológica, de prática ritual e de capacidade organizacional que se consolidaram com o tempo. Arredados os homens deste processo, as mulheres foram ocupando os seus espaços; destinaram, todavia, ao universo masculino, a direcção oficial da comunidade, bem como a visibilidade na sociedade portuguesa.

A existência de um único ritualista²¹⁸ originou a detenção dos papéis rituais masculinos por parte das mulheres, primeiro protagonizados por quem mais perto deles se encontrava, as viúvas brâmanes e depois, na ausência destas, por mulheres pertencentes a outras castas. Inquiridas sobre a sua importância no processo de reprodução cultural do grupo, as mulheres afirmam ser essencial, sem a qual as referências identitárias desapareceriam nas próximas gerações. Estão, deste modo,

²¹⁸ Até 2006, altura em que, com o abandono do templo Radha-Krishna por parte do seu sacerdote, este se estabeleceu em Santo António dos Cavaleiros, passaram a existir dois ritualistas.

mulheres estão conscientes da relevância do seu papel e da valorização do seu estatuto, impulsionada pelas estratégias de adaptação do hinduísmo ao contexto de diáspora.

Importa realçar, contudo, que a aquisição de autonomia e de papéis de destaque no interior da comunidade ocorre inscrita numa lógica patriarcal. No entanto, estas mulheres que se movimentam numa esfera de domínio patriarcal não deverão ser olhadas apenas através da lógica da subordinação que esta hegemonia implica. É necessário também contextualizar este fenómeno na sociedade indiana. Como referem Kakar e Kakar:

To view Indian women solely through the lens of patriarchy, therefore, is to see the resemblance – in fact only superficial – to women in other patriarchal societies. But the image in such a case is always fuzzy and indistinct. Once we use the zoom lens of Indic culture (and its contemporary ferment), however, the picture becomes more focused and nuanced as unexpected details emerge (Kakar e Kakar, 2007:41).

Os detalhes inesperados marcam a diferença face a outros tipos de domínio patriarcal:

Thus, for example, in India, caste almost always trumps gender in the sense that a Brahmin woman will have higher status than a low-caste man. Or, to take another example, the powerful role played by mother-goddess in the Indian cultural imagination – and by mothers in the inner worlds of their sons – imbues male dominance with the emotional colours of fear, awe, longing, surrender, and so on (Kakar e Kakar, 2007:41).

Quando questionadas sobre a possibilidade da permanência de um sacerdote no templo de Shiva, as mulheres afirmam que os seus papéis rituais públicos deixariam de existir. As funções tradicionais de cada género apenas devem ser alteradas face à necessidade de adaptação e esse facto é visível na afirmação de uma das principais impulsionadoras do grupo do *satsang*:

«Se houver um “padre”²¹⁹ no futuro [um sacerdote fixo no templo de Shiva] ele é que vai fazer este trabalho que nós fazemos. Porque esse trabalho é dele, não é nosso. Não vamos deixar de participar, mas vamos deixar de ler [recitar os textos]. Por enquanto é uma tradição que a gente não larga: Chaitra *mahino*²²⁰, Bhadarvo *mahino*, Janmashtami, Divali,

²¹⁹ É frequente os hindus recorrerem à designação de “padre” quando se referem ao ritualista hindu, bem como de “bíblia” relativamente ao Bhagavad Gita ou a um outro livro religioso hindu.

²²⁰ Significa mês em gujarati.

Navratri, Purshotam *mahino*: até agora nunca falhou porque é a nossa tradição. Se vier um “padre” volta tudo para ele».

O movimento de retorno do desempenho feminino para o sacerdote implica, pois, o recuo do protagonismo das mulheres e a sua “devolução” ao domínio masculino. Este domínio, contudo, é reiterado pelas próprias mulheres e transmitido num contexto ideológico conservador e patriarcal no qual as referências mitológicas servem para corroborar papéis de género. Os estereótipos femininos são veiculados pela ideologia nacionalista que, ainda que de forma indirecta, influencia a reprodução de modelos femininos assentes na ideia de continuidade entre a mulher e a tradição. Sangeeta Ray ironiza a visão essencialista que vê no facto de as mulheres manterem as formas de vestuário tradicional indiano fora da Índia uma forma de perpetuação identitária:

Generally, tradition is a hard thing to let go of, and more significant, even if man had to adapt because they were part of the ephemeral public life, women could always be counted on to affirm the continuity of tradition. Thus, if Indian women continue to wear Indian clothes while living in the United States, than the fear of “tradition” and “culture” being contaminated in India is minimal (Ray, 2000: 1-2).

O impacto dos movimentos nacionalistas hindus na diáspora permite a manutenção dos padrões tradicionais hindus que colocam sobre a mulher a responsabilidade de lhes dar continuidade. Ao mesmo tempo, o *hindutva*²²¹ apresenta uma forma de hinduísmo universal, promovendo nas comunidades em diáspora um espírito de comunhão nacional através do qual transmite valores conservadores. As ferramentas da globalização prestam um forte apoio à disseminação da mensagem ideológica nacionalista (cf. Burlet, 2001: 15). Eis o que explicitarei mais à frente, quando da apresentação dos principais movimentos religiosos que integram a comunidade em geral e as mulheres em particular.

A comunidade em estudo não possuiu uma base económica suficientemente sólida para concretizar a construção definitiva do templo nem para acolher um sacerdote residente nos próximos anos, fazendo com que a actividade das mulheres na esfera

²²¹ Este termo exprime a essência hindu, a ligação entre a herança religiosa hindu e à identidade nacional da Índia. Esta noção encontra a sua expressão máxima no contexto do nacionalismo político e religioso indiano, associada à criação e construção ideológica do BJP (Bharatiya Janata Party). O movimento denominado *hindutva* actua através de campanhas que desencadeiam sentimentos de revivalismo hindu, proclamando esta fonte religiosa como fundamento do nacionalismo indiano. Para além da sua acção em território indiano, este movimento encontra-se activo entre grande parte das comunidades hindus transnacionais.

religiosa pareça ser uma constante num futuro próximo. Devemos, no entanto, ter em conta novos factores que poderão conduzir a alterações futuras, nomeadamente o impacto da disseminação ideológica de cariz nacionalista, o envolvimento de grupos de jovens e o contacto mais intenso com as restantes diásporas, fenómenos recentes que poderão transformar o hinduísmo, bem como os seus principais actores, em Portugal.

Independentemente das transformações que se avizinham, importa reter que a autonomia destas mulheres é limitada por um conjunto de conceitos que, interessantemente são veiculados particularmente por elas próprias. A *performance* de votos e austeridades pelo bem-estar familiar, a transmissão das referências mitológicas em espaço doméstico e público transformam papéis de género, num contexto em que o domínio masculino é aceite pelas próprias mulheres e que o seu papel subalterno é inerente ao seu próprio *dharma*. O envolvimento da diáspora portuguesa com as suas congéneres poderá resultar no fortalecimento de uma ideologia nacionalista que até agora era praticamente ausente do discurso identitário dos indivíduos, apesar de presente na manutenção de valores como é o caso dos papéis de género.

Como vimos, todas estas modificações encontram-se actualmente em desenvolvimento, como é o caso das visitas de especialistas religiosos, praticamente inexistentes no início da minha investigação e que se têm intensificado significativamente. Numa altura de rápidas transformações sociais, os papéis de género mantêm-se sujeitos às regras do controlo patriarcal; todavia, mudanças sociais do papel das mulheres serão inevitáveis e para tal contribuí substantivamente a reconfiguração do hinduísmo, no interior do qual elas constroem novos estatutos de género.

6.2. Estatuto etário e religião

O envolvimento das mulheres hindus na esfera religiosa é, como tenho vindo a demonstrar, uma constante do seu dia-a-dia, principalmente se tivermos em conta que grande parte das mulheres de Santo António dos Cavaleiros não trabalha fora de casa. Contudo, duas posições distintas face à religião podem ser avançadas: a daquelas que repetem aquilo que aprenderam com as mulheres mais velhas da sua família sem interrogarem os seus fundamentos, e as que os questionam, procurando respostas para as suas dúvidas teológicas. A tradição religiosa feminina é transmitida das mulheres mais velhas para as mais novas em ambiente familiar e doméstico, de mães para filhas e de sogras para noras.

As mulheres mais velhas dominam o conhecimento dos textos, e algumas delas a prática ritual, tradicionalmente masculina, aprendizagem que realizaram apenas quando a sua idade lhes permitiu libertarem-se das obrigações familiares. No seu seguimento, as jovens vão perpetuando esta sabedoria, particularmente na religiosidade doméstica. Mas, se até recentemente as mulheres mais novas recebiam a informação e a assimilavam sem a questionar, surge actualmente um conjunto de mulheres que pretendem ir mais além da repetição dos actos rituais e das fórmulas sagradas, questionando e procurando respostas que as mulheres mais velhas não conseguem dar.

Algumas jovens lamentam o facto de muitas mulheres não terem uma perspectiva crítica da sua religião. Sem a questionarem, dizem, não podem aprofundar os seus conhecimentos sobre a religião que praticam. Não só as mais velhas, mas também muitas mulheres jovens desconhecem as razões por que praticam determinados actos rituais e o significado das fórmulas sagradas que recitam. Efectivamente, o cumprimento do dever feminino implica que certas tarefas religiosas sejam realizadas, apesar de muitas vezes não se compreender porquê, apenas porque as mães e sogras recomendaram que o fizessem, como as mulheres antes delas o haviam também feito. Contudo, nem todas as mulheres aceitam este automatismo e entre as jovens que prosseguiram estudos em Portugal, ou mesmo na Índia, aumenta a procura da compreensão dos fundamentos da sua religião. Além disso, esta postura acentua o fosso já existente entre as mulheres que tiveram a oportunidade de prosseguir os seus estudos e construir uma carreira profissional e aquelas que permaneceram fechadas no seu núcleo familiar, privadas do contacto mais directo com a sociedade envolvente.

As primeiras constituem uma espécie de elite que segrega as segundas do seu grupo de contactos, e que as acusam de serem demasiado ocidentalizadas, pelo vestuário que adoptam e pela sua participação excessiva fora da comunidade, decorrente da entrada no mundo do trabalho e do convívio fora da comunidade. Como referi anteriormente, muitas mulheres, mesmo as mais jovens, não trabalham ou, quando o fazem, estão enquadradas num sistema de comércio familiar, o que diminui a sua autonomia e mantém o controlo sobre as suas actividades. Trabalhar fora do âmbito familiar e prosseguir os estudos para além do ensino básico são dois símbolos da autonomia e modernidade, exaltados por umas e criticados – e, em muitos casos, simultaneamente desejados – por outras.

A crítica é contudo, uma forma de justificação da impossibilidade de aceder a esta situação, numa lógica de invejas que é recorrente nos relacionamentos femininos.

As mulheres trabalhadoras referem frequentemente o facto de serem controladas por aquelas que não trabalham e que cruzam quotidianamente o espaço envolvente, controlo este que pode resultar em querelas familiares. Uma mulher de 30 anos revelou-me uma vez: «Se eu for a algum lado depois do meu trabalho, antes de chegar a casa a minha sogra já sabe», acrescentando que muitas mulheres, impossibilitadas de ter uma vida semelhante à sua, invejam-na, exercendo sobre si uma grande pressão. Contudo, apesar das pressões exteriores, a entrada no mundo do trabalho oferece às mulheres a oportunidade de desenvolver esferas de poder e de renegociar o seu estatuto no interior da família.

Investindo no aprofundamento da sua tradição religiosa e integrando grupos de jovens hindus, as mulheres sentem-se mais esclarecidas em temas do hinduísmo que desconheciam, considerando este conhecimento a base da construção da sua identidade e da educação dos seus filhos. A crítica estende-se também sobre as famílias que consideram negligenciar a educação dos jovens e dar-lhes apenas uma educação ocidental. Uma mulher de 35 anos disse-me: «tradição [hindu] e Ocidente é uma combinação rara. Mas é esse equilíbrio que procuramos para a nossa família» e a propósito das mulheres que integram as famílias que considera desprezarem a importância da referência religiosa na educação das crianças: «elas esquecem a sua *indianness*. Elas não são indianas. Vão ao templo e fazem o *puja* mas chegam a casa e esquecem tudo».

Tal como esta mulher, outras da mesma idade se unem na tarefa de ensinar, na escola de gujarati, os jovens da comunidade. Mais uma vez, face à necessidade da perpetuação cultural do grupo, as mulheres assumem funções de transmissoras do que consideram ser os pontos fundamentais da identidade hindu. Importa perceber até que ponto estas mulheres se sentem controladoras das suas acções e daquilo que consideram ser os seus deveres, para além do tradicional *stridharma*. Na verdade, muitas delas sentem as suas vidas controladas porque, apesar de ganharem autonomia, a vigilância do grupo exerce-se sobre elas. Ainda assim, assumem o controlo da transmissão cultural, assente numa base religiosa por elas manipulada, originando a reconfiguração do hinduísmo, processo este que inclui a continuidade entre os valores tradicionais e a inclusão de novos elementos, como é o caso dos seus próprios estatutos.

A diferenciação entre mulheres jovens e idosas é visível nas actividades e nos espaços distintos a que estão associadas. As mulheres mais velhas ocupam o espaço do *satsang*, enquanto as mais novas reúnem-se na escola. Da mesma forma, os momentos e

espaços de lazer são distintos: é habitual a escola de gujarati promover festas relacionadas com as celebrações do calendário hindu e também do calendário português, no último caso com a organização de lanches e jantares de Natal de Páscoa ou de Carnaval. Estes momentos de lazer das crianças e das professoras (em que participam também os maridos e os filhos) não contam com a participação das mulheres mais velhas, que consideram importante que as suas familiares mais jovens convivam entre si sem a sua presença controladora: «É só para a juventude. Se nós formos elas não se podem divertir à vontade», referem as mulheres mais velhas. As actividades femininas de lazer estão associadas ao factor da idade. Como já referi, estas relacionam-se com as práticas corporais das mulheres, encontrando-se as jovens sujeitas ao controlo das suas expressões e, as mais velhas, libertas destes condicionamentos comportamentais, fruto da transformação da sua identidade de género e da sua actuação em espaço público. Este é um período de libertação do controlo masculino sobre a actividade da mulher que transcende o universo doméstico para passar para o espaço exterior, originando a transformação do seu papel de género.

Entre o período em que inicia o seu ciclo reprodutor até ao momento em que termina o seu poder procriador, a mulher encontra-se submetida a regras comportamentais restritas que controlam a sua sexualidade. Liberta dos constrangimentos associados à sua fase reprodutora, inicia um novo período da sua vida em que o controlo da sua sexualidade deixou de ser uma preocupação e, por isso, se assiste a uma transformação da sua identidade de género e dos seus comportamentos em espaço público e privado.

O modo como o envelhecimento afecta as definições de género poderá prender-se com as experiências por que o corpo passa ao longo de uma vida. Segundo Lamb, explorar questões de género implica necessariamente compreender o modo como as mulheres interpretam, resistem e criticam as ideologias de género dominantes nas suas sociedades e, simultaneamente, analisar o modo como é concebida a transformação dos seus corpos, identidades e formas de poder e subordinação durante a sua vida (Lamb, 2000: 198).

Observar as relações de género a partir das experiências das mulheres e dos seus papéis, correspondentes às diferentes fases da vida, permite concluir, de acordo com a proposta de Perez (1994), que a segregação feminina serve para ocultar e controlar o seu poder. O poder de assegurar a continuidade do grupo – que reside, segundo a autora, na capacidade exclusivamente feminina de garantir a sobrevivência social – assume novas

formas em diáspora. Neste contexto não se trata apenas de uma tarefa reprodutiva mas, para além dessa, as mulheres criaram também o objectivo de garantir a continuidade das referências culturais do grupo através da sua descendência.

A perspectiva do afastamento dos elementos mais novos da comunidade face às referências tradicionais coloca nas mãos das suas mães e avós novamente a tarefa de garantir a continuidade do grupo: não só física, como cultural e religiosa²²². A preocupação com a sua descendência e com a perpetuação dos valores tradicionais do hinduísmo são o motor das suas acções, sem as quais a sobrevivência social desta comunidade não seria possível: eis o poder feminino.

A situação de diáspora permite diminuir o controlo da visibilidade deste poder. Ele tornou-se público, para além de privado, e vem comprovar a centralidade das mulheres nas dinâmicas de perpetuação e reformatação do hinduísmo. Os termos perpetuação e reformatação indicam a confluência entre a manutenção de ideologias conservadoras – nas quais se incluem as identidades de género – e a transformação dos papéis femininos na esfera pública. Neste sentido, a aquisição de autonomia por parte das mulheres surge num contexto em que elas próprias corroboram os discursos conservadores sobre o feminino.

6.3. Corpo feminino e estereótipos

Para além da entrada no universo profissional, a utilização do corpo pode também revelar o nível de autonomia feminina. Para as mulheres hindus mais velhas o seu corpo deverá ser coberto e as suas formas pouco evidenciadas. Neste sentido, as várias formas de vestuário indiano (sendo o *sari* e o *salwar kameez* ou *panjabi* os mais utilizados) permitem esconder aquilo que, de acordo com as mulheres hindus, o vestuário ocidental não esconde, sendo «vestir calças» uma expressão habitualmente utilizada para diferenciar o uso de roupa ocidental do vestuário tradicional indiano. O cabelo das mulheres não deve ser excessivamente curto e, quando comprido, não deve ser solto. Contudo, muitas mulheres pertencentes à segunda geração possuem outra

²²² Ser jovem em diáspora implica, em muitos casos, a procura de pontos de referência estáveis, num contexto em que a religião surge como uma linguagem para nação (Shukla, 2005: 233). Como aponta Shukla, alguns jovens rejeitam a fluidez da identidade cosmopolita e procuram organizar-se em torno da identificação com os valores culturais do subcontinente, não necessariamente associados aos movimentos nacionalistas. Contudo, Shukla aponta: «In all these cases, movements in the subcontinent reach out to their wayward sons, even if they are in a new generation and have a relatively abstracted relationship to the nation (Shukla, 2005: 233)».

visão acerca das regras de vestuário feminino, alegando que as calças são mais práticas para o dia-a-dia e que os *saris* estão reservados apenas para as festas do calendário religioso.

No entanto, a expressão corporal das mulheres hindus vai para além destas razões práticas, funcionando a adopção do vestuário ocidental como um símbolo de modernidade, por oposição ao tradicionalismo que o *sari* ou o *salwar kameez* representam. Nem todas as mulheres podem «vestir calças», por imposição familiar. Enquanto são crianças, não encontram obstáculos relativos à sua forma de vestuário mas, à medida que vão crescendo, a família encarrega-se de limitar a sua exposição corporal. Desobedecer a estas regras é, por vezes, uma conquista de liberdade.

A inspiração da moda ocidental em elementos tradicionais indianos, como os tecidos, os padrões e cores ou ainda os acessórios como pulseiras ou brincos permite às mulheres hindus a adopção de um modo de vestir que conjuga elementos culturais distintos como o uso de túnicas com calças, aceitável pelos elementos mais conservadores da comunidade. Ainda assim, as raparigas mais jovens adoptam o tipo de vestuário utilizado pelas suas colegas de escola ou universidade, tendo sempre em conta os limites que lhes são impostos, sendo o uso de mini-saias ou de outras peças que evidenciem em demasia o corpo, sancionados.

Entre as mulheres mais jovens, o corpo feminino é expressão de autonomia, de modernidade e ocidentalização ou de submissão face à autoridade familiar ou do grupo. A adopção de *jeans* e de cabelos soltos e cortados poderá ser um fenómeno natural para algumas jovens, mas, para outras, ele é um processo de autonomia face à autoridade patriarcal. A análise das representações do feminino em diáspora permite conceber o corpo como um instrumento de poder, por um lado e, por outro, como um dos eixos da tensão entre tradição e modernidade.

As transformações da sociedade indiana que originaram o crescimento da classe-média em contexto urbano contribuíram para a criação de novas oportunidades que permitem às mulheres confrontar os papéis tradicionais. Kakar e Kakar colocam a mulher no centro das mudanças ocorridas na sociedade indiana contemporânea (Kakar e Kakar, 2007: 42) e resumem do seguinte modo a sua relevância no centro da tensão entre tradição e modernidade:

Caught in the cross-fire of ideologies that seek to defend the traditional vision of Indian womanhood and those that seek to free her

from the inequalities of religiously sanctioned patriarchies, the modern Indian woman is engaged in a struggle between two opposing forces in her psyche as she seeks to reconcile traditional ideals with modern aspirations (Kakar e Kakar, 2007: 42).

A conciliação entre as duas forças decorre num contexto influenciado pela ideologia conservadora que regula os padrões de comportamento das mulheres, consideradas elementos centrais do processo de conservação das tradições. Apesar de o impacto nacionalista não possuir forte expressão entre a comunidade em estudo, os seus princípios fundamentais estão presentes nos processos de construção identitária de género. Assim, promove-se uma identidade hindu com recurso a um passado glorioso do Hinduísmo, personificado pela mulher. A articulação entre o corpo feminino e nação é um elemento central do discurso nacionalista. Resumindo: «the honour of the family and, by extension, the nation depends on the integrity, modesty, and submissiveness of the female body» (Van der Veer, 1994: 85).

O protótipo da mulher hindu, tema central do nacionalismo indiano de direita é representado pelo culto da vaca sagrada, fazendo do movimento de protecção deste animal, um dos principais temas do nacionalismo hindu emergente (Van der Veer, 1994: 86). O simbolismo da vaca sagrada enquanto mãe protectora e alimentadora, associa-a à mulher, cuja função principal é, como temos vindo a analisar, a da manutenção da família e da submissão ao marido. O paralelismo entre a vaca e a mulher é analisado da seguinte forma por Peter Van der Veer:

Mother cow is thus only one image in a repertoire of images concerning the female body and the interplay of femininity and masculinity. However, it is a crucial image, since as a mother the cow signifies the family and the community at large. She depends on the authority and protection of the male of the family. While mother cow refers to family and nation alike, her protection refers to patriarchal authority and to the Hindu state, the rightful kingdom of Rama (Van der Veer, 1994: 90).

O corpo feminino é, no contexto da diáspora portuguesa e, em particular, entre a comunidade hindu de Santo António dos Cavaleiros, um veículo de produção de novas identidades e estatutos. Por outro lado, ele próprio é a imagem de emancipação ou de submissão em relação ao domínio do sistema patriarcal. A conservação do *sari* (ou de outros tipos de vestuário tradicional como o *salwar kameez*) é sinónimo de uma estratégia de construção identitária ou de sujeição aos códigos mais conservadores

impostos pelo grupo social ou familiar. A adopção de *jeans* ou de outras peças do vestuário ocidental é exemplar de uma autonomia face a esta autoridade, por vezes problemática, com vista à construção de uma imagem de modernidade e urbanidade, associadas ao protótipo de mulher ocidental.

Mas a questão do vestuário encontra-se também relacionada com o estereótipo feminino que distingue as mulheres que chegam da Índia. Recordo o discurso de uma mulher de 25 anos, nascida em Portugal a propósito das mulheres recém-chegadas da Índia, através do casamento, reprovando o facto de estas terem abandonado o uso do vestuário tradicional: «Estas raparigas chegam a Portugal e deixam de usar o *panjabi* [dress]. Começam a vestir calças de ganga e roupas “portuguesas”. Quando fazem a mala para vir para Portugal deviam deixar todos os *panjabis* na Índia, porque quando chegam cá nunca mais os vestem». Lembro também a minha perplexidade, olhando para as suas calças de ganga e *top* de algodão. Reclamava para si o direito que não lhes dava a elas, as «raparigas da Índia» que deveriam conservar na sua expressão corporal a imagem correspondente ao estereótipo da mulher hindu.

Este episódio demonstra como a construção de estereótipos associados às mulheres hindus não surge apenas a partir dos indivíduos exteriores à comunidade que, habitualmente, associam as mulheres e os elementos corporais que exibem à essência da identidade hindu. Para as jovens nascidas em Portugal, as mulheres chegadas da Índia, como as mulheres mais velhas das suas famílias, deverão corresponder aos estereótipos da mulher tradicional e, deste modo, manter o vestuário tradicional indiano, uma profunda ligação ao espaço doméstico e aos afazeres que lhe são inerentes.

No entanto, estas mulheres estudam português, tiram a carta, vestem *jeans*, saias e usam cabelo curto, contrariando a ideia essencializada que as mulheres hindus nascidas fora da Índia fazem delas. Mais, elas retiram-lhes o privilégio que haviam conquistado, com a dificuldade anterior que estas não encontraram, ao contrariarem as normas conservadoras que a sua comunidade utilizou para poder sobreviver no meio da sociedade envolvente.

Os papéis femininos, como vimos, são inculcados desde cedo nas raparigas e preparam-nas para o casamento, no qual deverão ter um desempenho virtuoso, capaz de agradar ao futuro marido e à futura família de aliança. No sentido de se tornarem boas esposas, as raparigas deverão ser filhas exemplares e obedecer às normas comportamentais, das quais o vestuário é um elemento fundamental. De acordo com as jovens que cresceram em Portugal, as regras que ditavam o modo como se deviam

comportar durante a sua passagem para a vida adulta eram mais rígidas do que na Índia. De facto, a entrada na puberdade, aumenta a necessidade de controlo sobre as raparigas²²³ e estas sentiram-no de forma excessiva, de tal modo que a possibilidade de adoptar estilos de vestuário ocidental é considerada uma conquista. As mulheres pertencentes à segunda geração, assim como aquelas recém-chegadas da Índia, não encontram normas tão rígidas no que respeita ao seu comportamento e, à semelhança das mulheres pertencentes à classe-média urbanizada da Índia, conciliam elementos tradicionais e oportunidades que a sociedade ocidental lhes oferece.

A comparação com o contexto urbano e modernizado indiano permite encontrar mais uma semelhança com a experiência de diáspora, que reside no facto de, apesar da conquista de novas oportunidades, como a aquisição de carreiras profissionais ou a adopção de comportamentos e expressões corporais menos disciplinados, os valores tradicionais associados à maternidade e às obrigações domésticas permanecem centrais na construção da sua identidade feminina. Vejamos como Kakar e Kakar descrevem este fenómeno:

In some ways, the middle-class woman, whether she is working or not, is even more child centred than her traditional counterpart. For instance, she has taken on the primary responsibility for the education of their young children and plays a key role in arranging the children's recreational activities, areas which used to be earlier in the domain of the husband and elder male members of the joint family [...] The achievements of the children, especially educational, are her biggest source of satisfaction and validation as a woman. Irrespective of whether she is working or not, the middle-class woman's maternal role is not an imposition but freely and joyfully chosen; motherhood remains the acme of a fulfilled life (Kakar e Kakar, 2007: 68).

Do mesmo modo, as mulheres hindus de Santo António dos Cavaleiros atribuem aos valores associados à maternidade uma importância central, não só no âmbito da sua própria família, mas também numa perspectiva mais abrangente, como comprova a sua preocupação com a educação dos membros mais jovens da sua comunidade.

A imagem que as mulheres da sociedade envolvente constroem das mulheres hindus baseia-se igualmente em estereótipos. O fechamento da comunidade e a

²²³ Evitando o contacto com o sexo oposto, que possa por em causa a honra (*izzat*) da jovem e de toda a sua família. Acredita-se que a transformação do corpo feminino e o início da sua capacidade de reprodução colocam as raparigas numa situação de vulnerabilidade, devendo ser protegidas do contacto com os rapazes, e o seu comportamento controlado. Neste contexto, o vestuário que adoptam é muito importante.

circunscrição das suas mulheres ao espaço doméstico dificultou a interacção com as suas congéneres ocidentais. Para além dos encontros fortuitos nas lojas, nos prédios ou nas escolas, o seu relacionamento mais profundo ocorre apenas entre as mulheres jovens que nasceram em Portugal. Contudo, o crescimento do interesse pelos valores culturais da Índia, associado a uma forma cosmopolita de moda, por um lado, e a intensificação da interacção da geração mais nova com a restante população, por outro, conduziram a um processo de conhecimento que permitiu diminuir preconceitos sobre esta população.

Novamente, as mulheres são vistas como símbolo do grupo e o seu vestuário a forma mais visível da sua identidade. As mulheres hindus referem o interesse das mulheres com quem se cruzam no quotidiano nas suas representações corporais, perguntando-lhes como se designam as suas, como se vestem, o que representam os símbolos exteriores como o brinco utilizado no nariz ou o sinal no centro da testa (*chandlo* ou *bindi*). Face a este interesse, as mulheres hindus sentem-se orgulhosas pelo impacto que têm nas outras mulheres e pela oportunidade que lhes é dada de poderem explicar as razões dos seus sinais corporais que as distinguem da restante população. Como descreve uma das mulheres do grupo do *satsang*: «As minhas vizinhas gostam muito dos meus *saris*. Dizem que as roupas indianas são muito bonitas. Às vezes perguntam por que é que usamos uma pinta na testa e eu explico que é o sinal de mulher casada. É muito bom elas gostarem das nossas tradições e compreendê-las. Assim vão respeitar.».

Ainda assim, têm que lidar com a imagem estereotipada que as associa à sua origem, essencializando a mulher hindu com recurso à continuidade entre corpo feminino e nação. Como afirma Hole:

Diaspora women have to deal with the burden of being compared to the images that the media prefer to present of women from the “Third World.” [...] It is a common feeling among the informants that the receiving community has very limited understanding of “immigrant women”, or, more so, a generalizing attitude towards immigrant women across all categories. To standardize an individual and her cultural, as well as social heritage, is to remove from her the rights as an individual (Hole, 2001: 455).

De facto, esta imagem que retira às mulheres autonomia subjugando-as à totalidade comunitária. Contudo, também a este nível, a intervenção das mulheres permite combater o desconhecimento e desmistificar os preconceitos que essencializam a mulher hindu. O interesse mútuo da entrada nos universos femininos que se gera a partir

destes encontros é uma oportunidade para a realização de influências mútuas. O crescente interesse pelas referências “exóticas” do “Oriente”, de que a população hindu é a representação mais próxima da população de Santo António dos Cavaleiros, despertou uma actual procura de informação relativa aos mais diversos domínios da vida hindu. O novo “orientalismo” que magnetiza sectores da população portuguesa em torno de expressões culturais, religiosas e estéticas associadas à Índia atribui uma maior visibilidade às mulheres hindus que residem em Portugal há cerca de três décadas.

Embora as mudanças pelas mulheres pareçam lentas e pouco visíveis, elas são, todavia, decisivas no processo de intersecção entre tradição e modernidade:

This, then, is the modern Indian woman: in a white cotton sari at one moment, carrying out an age-old ritual with an attention to detail that both absorbs and animates her, and in a pair of blue jeans at another time, prowled on a sofa in front of the television watching a soap on family intrigues with an intense interest that lights up her entire face. Hers is the driving force in the changes taking place in the Indian family, an institution that is inherently conservative and changes at much slower pace than the political, economic and other institutions of society (Kakar e Kakar, 2007: 68).

Tal como as suas congéneres indianas, as mulheres hindus em diáspora manipulam o seu próprio estatuto no interior do domínio patriarcal. De acordo com as representações que constroem a partir da personagem mítica Sita, consideram-se seguidoras do *stridharma* e, simultaneamente, capazes de alcançar os seus desejos, graças ao forte poder de persuasão e à fidelidade às suas convicções.

6.4. Textos religiosos: *Ramayana, Bhagavad Gita e Puranas*

Ao longo deste trabalho em geral, e deste capítulo em particular, tendo referido os textos principais adoptados pelos hindus de Santo António dos Cavaleiros, e por meio dos quais as mulheres desta comunidade reconfiguram os seus papéis e estatutos sociais, chegou a altura de os elencar.

O conjunto de textos religiosos lidos entre a comunidade hindu estabelecida em Portugal é muito vasto, desde os pequenos textos como os *vrata katha*, até às grandes epopeias épicas do Hinduísmo. São lidos individualmente ou em grupo, pelos devotos ou pelo sacerdote, em casa ou no templo, e todos se encontram escritos em gujarati.

O Ramayana é uma epopeia escrita em sânscrito pelo poeta Valmiki, constituindo uma das mais importantes epopeias hindus. Ramayana significa «a viagem de Rama» e relata a história do príncipe de Ayodhya, cuja mulher, Sita, é raptada pelo demónio, Ravana, rei de Lanka e narra a saga do seu salvamento pelo marido. À semelhança do outra grande epopeia do hinduísmo, o Mahabharata, a narrativa central do Ramayana é também uma alegoria dos ensinamentos dos antigos pensadores hindus e um empreendimento de difusão da sua ideologia filosófica e devocional.

Este texto releva as qualidades de Rama, o protótipo do homem ideal, entre as quais a justiça, o cumprimento dos valores e princípios morais, a sabedoria, a verdade e a coragem. Rama demonstra, através das suas acções, como é essencial que cada indivíduo cumpra o seu *dharma*²²⁴. O Ramayana apela também à reflexão sobre as consequências de fazer promessas, exemplificadas pelas acções do deus Brahma e do rei Dasharata que, conseqüentemente, podem ameaçar a sobrevivência dos homens e do universo.

Do mesmo modo que Rama, Sita, é o modelo da mulher virtuosa, capaz de se sacrificar pelos ideais da pureza e da castidade, pela sua devoção ao marido. Igualmente cumpridora do seu *dharma*, Sita aceita as adversidades da vida sem ressentimento. Segue o seu marido para o exílio, acompanhando o seu caminho tortuoso, sofrendo o rapto e o cativo nas mãos do demónio Ravana. Sujeita-se aos juízos de Rama sobre a perda da sua pureza e aceita imolar-se pelo fogo como prova de fidelidade e devoção ao marido.

Esta narrativa é considerada, pelas mulheres que a lêem e que reflectem sobre a sua mensagem, um incentivo para a vida, uma lição sobre como «retirar sempre o aspecto positivo das coisas [que acontecem] na vida» porque o bem e a moral estão acima de tudo, refere uma jovem hindu de 28 anos. Rama é visto como o verdadeiro cumpridor dos valores do respeito e da coragem, expressos no modo como aceita as dificuldades. Sita representa a esposa ideal que coloca o marido em primeiro lugar. Mas ela é, para além disso, uma mulher íntegra, defendendo a sua imagem através de um poder exclusivo, que a mesma jovem refere como o «poder da mulher».

O Ramayana explora, de acordo com as interpretações destas mulheres, o poder da mulher, junto do seu família, personificado pela princesa que consegue influenciar o

²²⁴ A obediência e coragem perante as dificuldades do seguimento do *dharma* são o cunho da sua personalidade, o que faz dele um homem honesto e exemplar, contudo com defeitos que emanam da sua condição humana, mas cuja resposta para os seus constantes dilemas se encontra no cumprimento das suas responsabilidades. Seguindo o seu *dharma*, ele é capaz de assegurar o bem-estar do mundo.

Rei a mandar exilar o seu filho, e a capacidade e força de carácter, de Sita que, para além ser fiel ao marido, o é também às suas convicções. O tema do poder de persuasão junto do marido é particularmente enfatizado por estas mulheres por encontrar correspondência na sua própria experiência. A rectidão da conduta de uma mulher, por um lado, e o poder de persuasão, por outro, são capacidades exclusivas que lhes atribuem um poder capaz de influenciar o destino da sua família: «é a mulher que endireita a sua família. Apesar de ser o marido muitas vezes a ganhar o dinheiro, se ele tiver uma mulher torta em casa a família vai para um mau caminho. Se uma mulher fizer as coisas como deve ser, a saber cuidar da casa, educar os filhos, dar-lhes uma boa moral, tudo anda para a frente. É o que acontece: quando as pessoas de fora conseguem ter mais força do que nós em casa, do que os nossos princípios tudo muda», relata uma jovem pertencente à casta Lohana.

O Bhagavad Gita, ou «O Cântico Divino», é um texto que integra a epopeia Mahabharata, composta pelo sábio Vyasa e que relata o diálogo de Krishna com Arjuna no campo de batalha. O conteúdo do texto é um diálogo entre Krishna e Arjuna no momento que antecede a batalha de Kurukshetra. Respondendo às dúvidas e dilemas espirituais de Arjuna, Krishna transmite quais os seus enquanto guerreiro e príncipe ensinando-lhe também a filosofia *vedanta*²²⁵ através de exemplos e analogias, o que tornou o Bhagavad Gita, comumente denominado de Gita, um guia da filosofia hindu e também uma inspiração prática para a vida. Durante o este diálogo, Krishna revela a sua identidade como o próprio ser Supremo, concedendo a Arjuna a visão da sua forma divina absoluta. Arjuna representa o papel de uma alma confusa sobre seu dever, e recebe iluminação directamente de Krishna, que lhe ensina a ciência da auto-realização. Ao longo deste diálogo, Krishna descreve os pontos importantes da filosofia hindu fundada nos textos védicos e na *bhakti*.

Este texto concentra, no fundo, os princípios básicos do hinduísmo, resumindo uma interlocutora de 59 anos, da seguinte forma, a mensagem principal do texto: «[este livro] mostra que tudo o que fazemos tem uma consequência, tudo o que fazemos junta-se ao nosso *karma*. A acumulação de tudo o que nós fazemos vai gerar alguma coisa». Este é um texto que se estende para além da vida, visto conter ensinamentos através dos quais um devoto deverá planear também a morte, dada a importância do *karma* e do

²²⁵ Tradição filosófica inspirada nos Upanishads que tem como objectivo transcender a auto-identificação para alcançar a unidade com Brahma, a Realidade Absoluta.

dharma no ciclo da vida, transmitindo ainda o valor do poder divino, ao qual qualquer indivíduo tem acesso, colocando a *bhakti*, todos os devotos numa situação de igualdade.

Os Purana são um género de literatura hindu que compreende o conjunto de narrativas ou genealogias das grandes divindades. Os hindus lêem ocasionalmente, ou associados aos dias festivos do calendário, diversos Puranas, de entre os quais se destacam o Shiva Purana, o Bhagavata Purana, o Markandeya Purana, ou o Devi Bhagavatam. Este corpo de textos, extraídos dos Mahapuranas e Upapuranas, consiste no relato mitológico da vida das divindades, dos nascimentos, dos casamentos e dos seus actos heróicos através dos quais salvaram o mundo. A leitura de determinado texto religioso encontra-se associada à preferência de cada devoto, dada a afinidade que este desenvolve com certa corrente religiosa, culto ou divindade. Por esta razão, torna-se difícil seleccionar os textos predominantes, sendo estes muito varáveis de devoto para devoto. Contudo, destacarei os quatro Puranas cuja informação etnográfica tornou mais relevantes.

O Shiva Purana relata o aparecimento de Shiva, sob a forma de *linga*, como a terceira entidade que completa a *trimurti*²²⁶, a destruição e criação do mundo, o seu casamento com Parvati, o nascimento do filho Ganesh, entre outros relatos, como a história de Yama, o deus da morte, incluindo ainda e o *shivratara vrata*, lido no Mahashivratri. Este Purana é composto por sete cantos e 24000 *shlokas*²²⁷ e é lido pelos devotos ao longo do ano, ou em ocasiões festivas associadas ao culto de Shiva. O seu conteúdo assinala a centralidade do culto de Shiva, reflectindo na importância da devoção, e assinalando os seus locais de peregrinação, os *mantras* e *pujas* dedicados a esta divindade, bem como os elementos imprescindíveis ao seu culto.

O Bhagavata Purana, ou Srimad Bhagavatam, centra-se na importância da *bhakti*, transmitida por Krishna no Bhagavad Gita, sendo a devoção profunda dirigida ao «Senhor Supremo», geralmente representado por Vishnu ou Krishna. Este livro é a narrativa do diálogo entre o rei Parikshit, o bisneto de Arjuna, da dinastia Pandava, e o sábio Sukadeva Goswami, compilado pelo sábio Vyasa, descrevendo as histórias dos vários *avatar*²²⁸ de Vishnu. Para além disso, o Srimad Bhagavatam descreve vida de

²²⁶ Representação das três principais divindades do hinduísmo: Brahma, Vishnu e Shiva.

²²⁷ Oração em verso composta por uma métrica específica.

²²⁸ Encarnação divina.

Krishna entre os pastores em Vrindavan, os episódios mais populares da sua infância como o roubo de manteiga, as brincadeiras entre os guardadores de vacas ou os seus árduos combates contra os demónios que ameaçavam a aldeia. Na juventude, ele atrai o coração das jovens pastoras, as *gopi*, multiplicando-se para poder dar a atenção devida a cada uma delas para que estas, possam amá-lo fervorosamente e sentir uma devoção de tal modo profunda que só desejem servi-lo, sendo esta dedicação o modelo da devoção profunda (*bhakti*) entre o devoto e Krishna. Este livro condensa as histórias dos outros Puranas clássicos, bem como os ensinamentos védicos contidos noutras literaturas.

No que respeita ao Markandeya Purana, uma parte é seleccionada pelos hindus de Santo António dos Cavaleiros, o Chandi Path, ou Durga Saptashati, um texto que enaltece as qualidades da Deusa, chamada Durga ou Devi, nas suas diversas manifestações. A referência à Deusa é recorrente ao longo do Purana, mas é particularmente nestes versos que são descritas as suas batalhas contra os demónios, recorrendo em pormenor aos poderes dos seus adversários e às suas vitórias consecutivas, com recurso a armas divinas. O texto indica ainda os benefícios que receberão os devotos da Deusa através da sua devoção, indicando os dias mais auspiciosos para o seu culto e para a leitura deste texto, como é o caso do Navratri.

Este texto é lido particularmente mulheres, que escolhem as alturas mais propícias do calendário religioso, iniciando a leitura num dia auspicioso, continuando a sua recitação ao longo de vários dias, ao mesmo tempo que realizam jejuns e ofertas à Deusa. Estas oferendas são designadas *nived* e consistem em colocar sete pequenos *roti*²²⁹ sobre os quais se colocam sete pequenos montes de *khir*²³⁰ em frente à *murti* de qualquer das representações da Deusa, que podem ser Amba, Chamunda ou Lakshmi, entre outras.

Finalmente, o Devi Bhagavatam, ou Devi Purana, é um dos Upapurana e os seus cantos e versos são também dedicados à Deusa e às suas várias manifestações. O poder da *shakti*²³¹ é enfatizado ao longo do texto, que apresenta várias narrativas do contacto entre a Deusa e os deuses, dos seus combates contra os demónios e vitórias que

²²⁹ Pão achatado, de forma redonda, cozinhado sem fermento.

²³⁰ Arroz cozido com açúcar e leite.

²³¹ Poder feminino divino, sendo a grande Deusa a sua personificação.

restauram a ordem do mundo, sendo também este livro, que contem o *navratri vrata khata*, lido, sobretudo, durante a celebração do Navratri do mês de Aso.

O conjunto de textos que circulam entre as casas hindus é muito vasto. Existem mulheres que lêem o Okharan quando estão doentes, outras o Ganesh Pratna para iniciarem os seu culto diário. O Chandi Path é escolhido por mulheres que querem propiciar a sua *kul devi*²³² e vários votos são realizados através da leitura de diferentes *vrata kathas*. A leitura dos livros do hinduísmo está também intimamente ligada à vida religiosa feminina.

6.5. Movimentos religiosos: *Swadhyay Parivar*, *Pushtimarg* e *Satya Say Baba*

Referi no início desta dissertação que a sequência do meu trabalho etnográfico na comunidade hindu de Santo António dos Cavaleiros me levou a prescindir de um plano de análise que outros contextos de diáspora revelaram ser central: o nacionalismo. Sugeri, todavia, neste capítulo, a possibilidade de um crescente movimento nacionalista transnacional vir a insinuar-se nesta comunidade – sendo já perceptível ao nível de alguns comportamentos das mulheres mais velhas. As mensagens nacionalistas transnacionais são veiculadas por movimentos religiosos que encontram nas mulheres eficazes canais de comunicação, desenvolvendo, contudo, o «grupo do *satsang*», uma identidade própria distinta das práticas mais rígidas propostas por alguns destes movimentos. É chegada, pois, a altura de os enunciar.

A importância dos movimentos religiosos na diáspora exprime-se essencialmente no forte impacto da *bhakti* (“devoção”), a relação de amor entre a divindade e o devoto. O movimento da *bhakti* surgiu no Sul da Índia nos séculos XII-XIII e aplica-se às tradições *shaiva* e *vaishnava*. Esta corrente popularizou-se pelo subcontinente e, no Norte, a sua maior expressão encontra-se associada ao culto de Vishnu. Contudo, apesar da centralidade deste deus nestes movimentos, muitos dos seus seguidores prestam também culto a outras entidades. Aliás, Pocock refere, a propósito da tradição *vaishnava* no Gujarat que: «the most diffuse form is indicated by such terms as Vaishnavism and Shivaism which imply theologies and philosophies centring respectively, but not necessarily exclusively, on Vishnu and Shiva» (Pocock, 1973: 99).

²³² Deusas de linhagem.

Os movimentos *vaishnava* celebram o amor de Krishna e Radha, a jovem guardadora de gado, sendo este o modelo também a seguir pelo devoto, para a sua relação com a divindade. O culto de Krishna durante a sua juventude (como Balagopala e Balakrishna) é particularmente importante para os seguidores de Vallabhacharya, um conhecido filósofo da *bhakti* e fundador do movimento Pushtimarg. A *bhakti* promove a ideia de que a relação do devoto para com a divindade deve ser baseada num sentimento de amor, sendo o deus visto como o salvador que desce à terra (através dos seus *avatar*), procurando aproximar-se dos homens para os auxiliar. Ele garante liberdade, atingida através de uma relação de amor e lealdade entre si e o seu devoto, sendo o amor da mulher pelo seu marido, o modelo desta relação, popularizado pela devoção de Radha por Krishna. A imagem dos amantes unidos é a metáfora para um encontro perfeito com a divindade. Pocock associou também a palavra entusiasmo à noção de *bhakti*, para além do seu cariz de amor fervoroso (Pocock, 1973: 100), sendo este expresso através dos cantos (*bhajan, kirtan*) e hinos (*stotras*) recitados, da música e da dança, que caracterizam este tipo de devoção.

A *bhakti* promove também a rejeição dos privilégios de casta, do domínio bramânico que promove a exclusão das mulheres e dos socialmente mais desfavorecidos, oferecendo uma oportunidade de diminuir os estigmas sociais e de género dos mais marginalizados. Na diáspora, as ideologias nacionalistas que circulam através destes movimentos, promovem um hinduísmo universal e pan-indiano, pretendendo eliminar as diferenças sociais dos hindus e realçar a sua unidade nacional.

A escolha da infância dos deuses revela também a capacidade divina de brincar. Os deuses são venerados enquanto crianças, sendo frequente ver as imagens de Krishna ou Rama colocados num berço ou baloiço. Para além da infância, também a maternidade é celebrada, na figura das mães dos deuses e também no culto da deusa-mãe. As travessuras de Krishna são o exemplo do humor de deus e da sua capacidade de brincar. Assim, brincar com a divindade, cantando e dançando como modo de celebração, é a forma preferida de expressão da devoção (Michaels, 2005: 258).

A *bhakti* não deverá ser vista apenas como uma forma de religiosidade, mas também como um veículo de transformação social e política, fruto de várias influências – de que é exemplo o islão – capaz de anular diferenças e de unificar indivíduos:

Vaishnavism provides the idiom for what seems to be a special area of Gujarat social life, a section in which universalist values can be

expressed through the bhajan, and individualistic values asserted through bhakti. Instead of obliging us to see [...] purity and impurity, Brahman and Untouchable, linked by symbiosis which makes this life meaningful, this language speaks of an equality brought about by each individual's dedication to a single lord (Pocock, 1973: 107).

Transposta para a diáspora, esta ideia torna-se mais concreta, na tentativa de uniformizar diferenças sociais, culturais e de género. A referência regional, o Gujarate, deverá também ser tida em conta nesta análise. Ao contrário do que se verifica noutros contextos diaspóricos, os hindus presentes em Portugal são originários em grande maioria do mesmo estado, o Gujarate. Este facto elimina à partida o problema da confluência de línguas, tradições culturais e práticas religiosas num mesmo local. Sendo o Gujarate a referência identitária central do grupo, também o deveriam ser os movimentos religiosos que maior impacto têm nesse estado, como é o caso do Swaminarayan. No entanto, este tem vindo a perder representatividade entre a comunidade em estudo, cujos membros se direccionam antes para o Swadhyay Parivar e Pushtimarg. O culto de Satya Sai Baba encontra-se também em expansão e as visitas de outros grupos de referência hindu com impacto entre os europeus e também de especialistas do hinduísmo e mestres espirituais completam o quadro da religiosidade hindu em santo António dos Cavaleiros.

O movimento universalista denominado Swadhyay (“auto-estudo”) Parivar (“família”) encontra-se implantado em Santo António dos Cavaleiros, reunindo-se ciclicamente e organizando, ocasionalmente, apresentações públicas no Templo de Shiva²³³. O seu fundador foi Pandurang Shastri Athavale, conhecido por Dadaji, que nos anos 40 iniciou os seus discursos sobre o Bhagavad Gita. Inspirada por este texto, a filosofia de Dadaji baseou-se na absoluta confiança divina e na sua presença em qualquer ser vivo. O maior impulso dos seres humanos deverá ser a *bhakti*, uma atitude e expressão de agradecimento à divindade.

São cerca de 600 000 os *swadhyays* seguidores da *bhakti* que compõem esta organização não-estruturada por muitos países, sem templos e organização formal, o

²³³ Os seus adeptos participam também na vida religiosa associada ao templo mas são críticos assíduos das falhas das actividades associadas com o Templo de Shiva, como os atrasos com que se iniciam as cerimónias ou festividades, por comparação com a rigidez das actividades Swadhyay.

que lhe atribui a característica que lhe dá nome, uma família²³⁴, sendo o principal objectivo desta filosofia, a denominada transformação cultural e social do ser humano, e a capacidade de desenvolver nele um sentimento da presença divina através da *bhakti* que, para além do seu poder espiritual pode ser transformada em força social. O relacionamento entre ser humano e divindade, e também e com os outros, decorrente da noção de *bhakti*, é princípio fundamental do movimento. A acção social deverá ser compreendida como um fruto da *bhakti*, sendo esta vertente prática o resultado da verdadeira devoção, que resulta no trabalho construtivo pelo bem colectivo, visto como activismo devocional (*krutibhakti*). Mais do que a procura de um afastamento ascético dos bens materiais, o objectivo da Swadhyay Parivar é a utilização destes para o progresso individual e social, sendo o serviço (*seva*) é um dos principais objectivos da vida de um *swadhiay*. Baseado nos ensinamentos do Bhagavad Gita, este movimento promove a transcendência do ego, através de uma orientação activa das esferas social e económica num contexto em que a pertença a esta família elimina distinções internas, como a língua ou a casta de cada indivíduo, apelando ao universalismo.

O Pushtimarg adquiriu um crescente impacto entre as mulheres da comunidade, reunindo-se o grupo com frequência, em casas das suas devotas. O *satsang* do Pushtimarg ocorre em dias auspiciosos do calendário, particularmente no *agyaras*. Estes momentos devocionais são liderados por uma mulher que orienta o *satsang*, composto exclusivamente por mulheres, entoando cantando hinos, fazendo leituras e reflectindo sobre elas. Ao contrário dos *satsang* gerais, este caracteriza-se por um rigor, considerado por muitas mulheres excessivo²³⁵. Por outro lado, este carácter rigoroso confere uma resposta à necessidade de reflexão sobre os textos religiosos e a sua aplicabilidade quotidiana que algumas mulheres mais jovens procuram.

O movimento Pushtimarg, que significa “caminho da graça”, tem mais de 500 anos e foi fundado por Vallabhacharya Mahaprabhu. Vallabhacharya foi um dos principais filósofos da *bhakti* e da sua importância no pensamento hindu. A divindade central deste movimento é Shrinath, uma forma de Krishna, com a qual ele terá deixado

²³⁴ Esta família que viu recentemente partir o seu líder e fundador, conta agora com a orientação da sua filha, conhecida por Didiji, que tem cativado sobretudo as mulheres e os jovens, tendo conseguido manter unida a família Swadhyay.

²³⁵ É frequente algumas mulheres sentirem necessidade de se justificar perante o rigor destes momentos devocionais, comparando-os com os *satsang* organizados por elas próprias. O «nosso *satsang*», como costumam referir, é mais animado, mas neste nem podemos falar umas com as outras. Ela [a mulher que lidera o movimento] manda logo calar. É muito sério», relata uma mulher do «grupo do *satsang*».

o vale de Govardhana para subjugar Indra, que enviava incessantes temporais chuvosos, obrigando os pastores de Vrindavan a constantes provações. Krishna, na sua forma de Shrinathji é venerado por toda a Índia pelos adeptos da *bhakti* e da tradição, particularmente no Gujarate.

Os três pilares do culto de Shrinathji, ou Krishna, de acordo com o Pushtimarg, ou caminho da graça, são o *raaga*, ou música tradicional, *bhog*, vegetarianismo, oferendas de alimentos vegetarianos, excluindo a cebola, alho, couve e raízes e *vashtra* e *shringar*, ou seja, o acto de vestir a divindade com roupas coloridas e com uma coroa, ornamentando-a com jóias (*vide* Anexos: 230, fotografia 35). Estes três actos de devoção fazem parte do serviço ritual (*seva*) diário destes *vaishnavas* seguidores do Pushtimarg, que oferecem estes cuidados à sua divindade pessoal de Krishna (geralmente uma representação de Krishna em criança, chamada Takhorji). Todos os dias acordam, lavam, vestem, adornam, oferecem alimentos, música e orações à *murti*, colocando-a a dormir, após realizarem, de novo, o *puja* da noite. Este ritual só pode ser realizado após a *murti* de Krishna ter sido sujeita a um ritual em que se transformam, a partir desse momento, alvo dos cuidados diários do seu devoto²³⁶. Tal acto de devoção simboliza o amor profundo que o devoto deverá nutrir pela divindade, devendo toda a devoção ser colocada em Krishna, cuja graça confere ao devoto o sentimento de verdadeira harmonia com o divino, sendo este o ideal último da *bhakti*.

O movimento Pushtimarg vem conquistando novos devotos em Santo António dos Cavaleiros. Orientado por uma mulher que organiza as suas actividades na zona da Grande Lisboa e composto por um grupo de seis outras mulheres que seguem estritamente os princípios desta filosofia, actua sob a forma de *satsang*, convidando outros grupos de mulheres a participar. Estes grupos, divididos pela participação noutros *satsang*, como o de Sai Baba, assistem esporadicamente, tal como outras mulheres, que preferem não construir uma filiação com o movimento, não participando activamente por não concordarem com o que consideram ser princípios demasiado rígidos.

As suas seguidoras são predominantemente pertencentes à casta Lohana mas nem todas as mulheres Lohana seguem o Pushtimarg. Dado o rigor com que é caracterizado este movimento, expresso particularmente na escolha de Krishna como

²³⁶ Em Santo António dos Cavaleiros o grupo de seguidores (maioritariamente mulheres) de *Pushtimarg* deslocou-se em peregrinação aos locais centrais de devoção *vaishnava*, tendo aí submetido as suas imagens pessoais de Thakorji, representação do bebé Krishna, ao ritual através do qual estas mulheres se tornaram responsáveis pelo cuidado diário deste deus bebé.

divindade exclusiva de culto, muitas mulheres optam por participar ocasionalmente no neste *satsang*, uma vez que não concebem a sua religião como um espaço de culto fechado, mas antes um contexto mais amplo em que o lazer também faz parte dos momentos religiosos e em que a liberdade e diversidade são preferidos à rectidão dos princípios do Pushtimarg.

Finalmente, a casa de uma devota de Satya Sai Baba funciona, em Santo António dos Cavaleiros, como centro de encontro e de difusão da mensagem de Sai Baba. O Sai Centre, como é denominado este espaço, recebe quase todas as quintas feiras – dia dedicado ao culto de Sai Baba – as devotas deste deus vivo, para realizar o que chamam de *satsang* de Sai Baba²³⁷. Ao contrário do culto prestado a homens «santos» que já morreram, Satya Sai Baba é venerado enquanto um deus vivo, testemunhando muitas das suas devotas, sentir a presença dele em determinados momentos da sua vida, assumindo como missão a disseminação do culto a Satya Sai Baba, deslocando-se frequentemente a outros locais de culto (Localizados em várias zonas como Alvalade, em Lisboa, ou Sintra) ou ao Templo da Portela de Sacavém, onde foi instalada, em 2005, uma *murti* de Shirdi Sai Baba, a sua primeira encarnação²³⁸.

A *performance* ritual é semelhante à praticada nos outros *satsang*: entoação de hinos e *bhajan*, concluindo com o *aarti* em frente a um altar com imagens de Satya Sai Baba, iluminadas com lamparinas (*vide* Anexos: 230, fotografia 48) e a distribuição de *prasad*. Os cânticos religiosos são particularmente destinados a Shiva – divindade que o santo é suposto encarnar –, Rama e a Sai Baba e, durante o *aarti* dirigido a esta divindade viva, registam-se, por vezes, possessões em que algumas mulheres recebem no seu corpo quer Sai Baba, quer outras divindades, referindo, para além disso, muitas

²³⁷ Os Sai Centres, distribuídos por vários países do mundo, são geralmente organizações formais, com funcionários fixos, e uma direcção que tem poder de tomar decisões sobre as actividades do centro (cf. Klass, 1991). O Sai Centre de Santo António dos Cavaleiros é informal e assume esta designação por ser aí que reside uma devota que recebe e distribui publicações, anuncia eventos e organiza *satsangs*.

²³⁸ Satya Sai Baba afirma ser uma reencarnação do místico sufi Sai Baba de Shirdi, que se tornou uma figura popular no seu estado natal, Maharashtra, e por toda a Índia, pela sua mensagem de tolerância e harmonia mútua entre hinduísmo e islamismo, sendo venerado como um *avatar*. Considerado também um *avatar*, acredita-se que Sathya Sai Baba terá sido fruto de um nascimento virgem nos anos 40, no Estado de Andhra Pradesh, compondo desde os 8 anos, *bhajans* espontâneos, e reclamando então ser a encarnação de Shiva-Shakti. Pelos anos 60 atraía já inúmeros adeptos no Ocidente em busca espiritual, encontrando neste líder a presença de Deus, que ele próprio afirma encarnar. Como ele próprio afirma nos seus discursos, é omnisciente, onnipotente e capaz de criar matéria a partir do pensamento. Ele próprio é amor «divino e puro». Existem em mais de 137 países, grupos devotos de Sathya Sai Baba, incluindo os Estados Unidos e a maioria dos países europeus, e mais de 30 000 centros seguidores dos seus cinco valores humanos básicos: *satya*, *dharma*, *ahimsha*, *prema* e *Shanti* e dos seus objectivos centrais, o seguimento da *bhakti* e a restauração do *dharma*.

devotos sentir a sua presença, ou mesmo ter a sua visão, aparecendo perante o devoto durante a meditação.

A prática de rituais que se prolongam por vários dias (ou semanas, sendo-lhes dedicada cada quinta-feira) tem-se tornado comum, decorrendo nas casas das devotas ou no Templo Jay Ambe da Portela e que consiste na leitura dos 108 nomes de Sai Baba (às vezes duas vezes por dia) ao mesmo tempo que as devotas juntam num recipiente uma quantidade de arroz, que vão colocando de cada vez que é recitado um dos nomes, ao que respondem: «*swaha*». Os *satsangs* dedicados a Satya Sai Baba são exclusivamente femininos, ao contrário do que se regista noutros contextos da diáspora, onde homens e mulheres partilham estes momentos devocionais.

Outros grupos de matriz hindu mantêm contacto esporádico com a comunidade, visitando o templo em momentos festivos. É o caso do Brahma Kumari, que realiza convites frequentes para visitas às suas instalações pela representante deste grupo que é composto em Portugal por muitos membros de nacionalidade brasileira. As mulheres de Santo António dos Cavaleiros admiram-nas pela capacidade que elas têm de praticar austeridade, considerando, mais uma vez, os princípios deste grupo demasiado rigorosos: o corte com as relações familiares, as restrições alimentares e o condicionamento de comportamentos mais expansivos são considerados demasiado penosos, ainda que admirados por estas mulheres. Os Hare Krishna (ISCKON) visitam também activamente o Templo de Shiva, com os seus devotos não-indianos que são vistos pelos hindus como um exemplo para a própria comunidade: «Nós próprios, indianos, devíamos aprender com eles. Eles estudam muito e conhecem as escrituras, os *mantras*. É muito bom», refere uma mulher de 62 anos, membro do «grupo do *satsang*».

A abertura do templo à participação destes grupos é recente e originou uma proximidade entre os seus membros e a comunidade, de que é exemplo a demonstração de yoga realizada pela Associação LusoYoga no Templo de Shiva e na interacção que esta actividade gerou (*vide* Anexos: 225, fotografias 20 e 21). A formalização das actividades do templo e o empenho da direcção em dinamizar a vida religiosa e cultural, para além do cumprimento do calendário religioso, é expressa também na visita de *swamis*²³⁹ e *gurus*²⁴⁰ para a *performance* de rituais, a leitura dos textos sagrados e a

²³⁹ Título honorífico associado ao conhecimento religioso, mestre espiritual.

²⁴⁰ Professor, mestre espiritual.

reflexão de variados temas do hinduísmo. Os homens habituados a viajar entre os países da diáspora hindu proferem discursos que circulam pelas várias diásporas, promovendo a uniformização do hinduísmo e a criação uma identidade pan-indiana e de um hinduísmo universal, elementos base do discurso nacionalista hindu que recentemente começa a influenciar ideologicamente, de forma menos superficialmente, o grupo em estudo. Afastado do contacto directo com as grandes diásporas hindus, o hinduísmo de Santo António dos Cavaleiros permaneceu afastado das influências das ideologias abrangentes veiculadas pelos discursos de *swamis* e pelas suas interpretações dos textos. Um hinduísmo prático e devocional, onde se encontram ausentes as reflexões filosóficas, veiculado pelo impulso feminino de transmitir a sua tradição religiosa aos seus descendentes, é complementado agora pelos mestres espirituais, que fornecem respostas às mulheres mais jovens que não se satisfazem com a versão do hinduísmo das suas mães, sogras e avós. A influência destes homens na estruturação ideológica do hinduísmo oferece novas propostas face às antigas abordagens religiosas.

Elementos religiosos e práticas de culto diversos são incorporados na actividade religiosa cíclica das mulheres hindus de Santo António dos Cavaleiros, sem que estas perfilhem os seus valores na totalidade, sendo autónomas na escolha dos seus suportes religiosos. Para além disso, a religião é também encarada como uma possibilidade de convívio feminino e os momentos religiosos que elas organizam permitem estabelecer uma harmonia entre a sociabilização e o cumprimento dos deveres religiosos, ocupando lugares de destaque no contexto ritual do hinduísmo, transformando os seus estatutos de género e desafiando a supremacia masculina na esfera religiosa, ao mesmo tempo que aceitam e promovem os fundamentos da ideologia patriarcal.

Conclusões

Propus-me inicialmente avaliar o papel das mulheres hindus pertencentes à comunidade de Santo António dos Cavaleiros na reconfiguração dos seus estatutos de género, através do desenvolvimento de tarefas específicas associadas à esfera religiosa. Ouvir estas mulheres falar das suas experiências, dando-lhes a possibilidade de transmitirem as suas perspectivas, habitualmente subalternizadas pelo domínio do discurso masculino, foi também o propósito deste trabalho, de modo a aceder de forma mais “equidistante” à complexidade das realidades sociais em diáspora.

Partindo da abordagem do conceito de diáspora como ferramenta teórica, capaz de atribuir às deslocações populacionais um cariz de maleabilidade e fluidez, o presente trabalho pretendeu apresentar o fenómeno de consolidação diaspórica contemporânea, apesar de a presença hindu em Portugal contar com mais de duas décadas.

Desde a década de 90 do século passado que os movimentos transnacionais originam mudanças culturais e influenciam o processo de economia transcontinental, suportados por uma rede tecnológica global, mas apenas nos últimos anos a comunidade hindu em estudo apresenta elementos comuns às suas congéneres europeias e americanas. A presença do Templo de Shiva como elemento simbólico da unidade do grupo, a intensificação das dinâmicas religiosas e culturais a ele associadas e o contacto directo com a diáspora hindu do Reino Unido são factores que contribuem para a institucionalização do hinduísmo e, conseqüentemente, do enquadramento desta comunidade na lógica da diáspora hindu.

Articular diáspora e religião comporta o risco de essencialização, pela possibilidade de identificação directa entre religião e a tradição (Perez, 2007). Ao mesmo tempo, é necessário resistir à tendência para essencializar a cultura quando recorremos à noção de «traveling cultures» de James Clifford (1997) como suporte analítico. Ao abordar a diáspora hindu há ainda que ter presente a diversidade da sua origem e a sua abrangência a nível religioso, linguístico, histórico e cultural, factor que dificulta a categorização da diáspora hindu (Lal, 2006). O conceito de diáspora como ponto de partida analítico deverá, portanto, ser pensado à luz de uma lógica de identidades maleáveis e em contínua transformação (Hall, 2003 [1990]).

A recolha etnográfica que serve de base a esta dissertação parte da perspectiva proposta por Steven Vertovec (2000) de analisar a diáspora como forma de reprodução

cultural, actuando em vários níveis de representação: a casta, a família, a língua, a religião e o género.

A casta em diáspora é um veículo propício a estratégias de mobilidade social e de transformação de estatutos sociais, sendo, entre o grupo em estudo, o principal elemento de identificação entre indivíduos. A tendência para o desaparecimento da especialização profissional tradicional de casta não inibe, contudo, a manutenção da hierarquia com base neste sistema que, em função da dificuldade em reproduzir a estratificação original, sofre adaptações à nova realidade envolvente. Este fenómeno permite comprovar a capacidade de flexibilidade da hierarquia social hindu que, no caso da diáspora, permite, além disso, possibilidades de mobilidade inexistentes no território de origem.

A família é considerada um dos principais pilares da coesão social e comunitária em diáspora (Ballard, 1994), dado o seu papel central no processo de transmissão de referências culturais. Como pudemos observar a partir da análise etnográfica, a falha no cumprimento desta função obrigou à criação de estruturas paralelas de transmissão cultural, cujo impulso partiu de um grupo de mulheres. Os eventos culturais, intensificados a partir da construção do Templo de Shiva, contribuem de forma marcante para a revitalização das referências culturais e para a consolidação identitária da comunidade. A escola gujarati, as actividades culturais e a presença de especialistas religiosos que viajam transnacionalmente, substituem o papel das famílias que não estão aptas a fornecer aos seus membros mais novos os elementos necessários à transmissão das referências culturais. Este processo conta com a inclusão de novos elementos e, simultaneamente, com a preservação de elementos tradicionais indianos.

O cinema, a música, a dança, a rádio, a televisão, a internet, a moda e a gastronomia são também veículos de transmissão cultural por excelência, aproximando os hindus de uma origem que pode ser real ou imaginada. Do mesmo modo, a língua é um importante elemento de conservação da identidade gujarati, representando o ensino da língua materna um importante investimento na produção e reprodução cultural do grupo.

O contributo da religião para a construção de *Desh Pardesh* (Ballard, 1994) ou de *Little Indias* é muito relevante, tal como é o processo de transformação a que está sujeito. O hinduísmo em diáspora é uma religião em mudança, sendo este fenómeno expresso nas designações de «novo hinduísmo» (Eck, 2000), «hinduísmo britânico» (Knott, 1986; 1987) ou «hinduísmo ecuménico» (Williams, 1996). As dinâmicas de

transformação religiosa envolvem a adaptação às circunstâncias da nova sociedade envolvente e a revitalização de elementos tradicionais. A análise dos rituais de passagem da comunidade hindu de Santo António dos Cavaleiros permitiu demonstrar a necessidade de adaptação, de que é um exemplo mais significativo, o momento da tonsura. Do mesmo modo, a celebração de Mahashivratri no Templo de Shiva reflecte o processo de revitalização desta tradição, representado nomeadamente pela construção de um grande *linga* de gelo, bem como o investimento do sacerdote numa abordagem ritual mais ortodoxa.

O processo de institucionalização do hinduísmo que acompanha a formalização diaspórica da comunidade teve como principal impulso a construção do Templo de Shiva, elemento simbólico com grande peso no sentimento de pertença comunitária. O envolvimento dos grupos de jovens nas actividades religiosas e culturais e o seu investimento em aprofundar o conhecimento da sua herança cultural é um factor que revela o envolvimento, até agora inexistente, deste sector da comunidade, fenómeno que encontra paralelismo com as grandes diásporas, em que os jovens se organizam em movimentos, sendo o mais visível o *National Hindu Students Forum*.

Os padrões de género são igualmente passíveis de sofrer mudanças em contexto de diáspora. O caso da transformação do estatuto feminino em articulação com a esfera da religião é um fenómeno recorrente (cf. Knott, 1986, 1987, 1996, 2000; Rayaprol, 1995, 1997, 2001), originando a deslocação e o restabelecimento em novos espaços sociais e culturais, a reconfiguração de papéis de género. Contudo, a reformatação estatutária ocorre, muitas vezes, no interior de uma estrutura patriarcal conservadora, cujos valores principais são corroborados pelas próprias mulheres. Além disso, o restabelecimento das tradições culturais, incentivado em diáspora, passa, em muitos casos, pelo controlo das mulheres, inibindo as novas formas de representação feminina, a negociação e reconstrução de identidades e a emergência de uma nova mulher que a diáspora possibilita.

A articulação entre género e religião oferecem novas possibilidades estatutárias, de que é exemplo a adopção por mulheres de tarefas rituais tradicionalmente exclusivas do domínio masculino. A transposição da acção religiosa das mulheres do espaço doméstico para o exterior permite, para além da sua transformação de estatuto, uma maior abertura à sociabilização e à expressão menos controlada das suas acções. A celebração dos casamentos dos deuses é, como vimos, um momento de exclusividade

feminina que articula devoção e lazer e em que a libertação do controlo masculino é mais visível.

O espaço e o tempo da etnografia acompanharam os espaços e tempos do quotidiano das mulheres. A abordagem do «grupo do *satsang*» teve como principais objectivos compreender como as mulheres pensam o seu papel no âmbito da comunidade, os seus deveres no seio da família e no âmbito mais alargado do grupo e de que modo percebem o seu papel na hierarquia de género.

Confirmada a centralidade das mulheres no processo de transmissão cultural hindu em espaço doméstico e público, importa também compreender qual o motivo que as impulsiona para a tarefa que consideram como sua. As mulheres mais velhas, negociando novas responsabilidades no campo da actividade religiosa, reclamam para si a função de dar continuidade à tradição religiosa dos seus antepassados através da transmissão aos seus descendentes. Transcendendo esta função o espaço doméstico e desenvolvendo-se em espaço público, as mulheres assumem a tarefa *dharmica* de assegurar a continuidade cultural do grupo, ao mesmo tempo que reclamam para si novos papéis rituais. As funções do *stridharma* são extravasadas para o exterior do universo doméstico no sentido em que, para além de assegurarem o bem-estar da família, elas devem garantir também o bem-estar de toda a comunidade, através do serviço (*seva*).

Do mesmo modo que a fertilidade da mulher casada é a garantia da continuidade social do seu grupo, residindo neste facto o poder da mulher e conseqüente desvalorização do estatuto feminino (Perez, 1994), a capacidade de reprodução cultural da comunidade é o eixo central do seu poder. A capacidade que os sistemas de dominação masculina têm de omitir o poder feminino é, contudo, menos eficaz em diáspora, dada a visibilidade pública deste fenómeno.

A educação dos descendentes de acordo com os princípios do hinduísmo, ou seja, a garantia da continuidade religiosa e cultural da comunidade, é a função também das mulheres mais novas, envolvidas no projecto recente da escola gujarati, através da qual pretende garantir a reprodução cultural do grupo. A reformatação do hinduísmo e a transformação dos estatutos femininos que ocorrem ao longo deste processo desenvolvem-se a par de uma dinâmica de manutenção de ideologias conservadoras patriarcais.

Assim, a articulação do género com a esfera religiosa comporta simultaneamente a aquisição de autonomia e a aceitação de papéis femininos estereotipados nos discursos de legitimação do sistema patriarcal. É desta forma que as mulheres se movimentam no interior de uma estrutura que tenta manter as mulheres autênticas – autenticidade que é particularmente personificada pelas mulheres recém-chegadas da Índia – recorrendo a estereótipos que fazem da mulher hindu o símbolo da essência indiana.

O controlo do corpo encontra-se no centro das práticas de subordinação feminina que enquadram o papel da mulher na lógica da ideologia patriarcal, apesar de esta restrição ser variável de acordo com os seus ciclos de vida. As práticas corporais das mulheres exprimem diferentes posturas face à estrutura patriarcal, sendo a adopção do vestuário ocidental o principal símbolo de autonomia e modernidade. A análise deste fenómeno permite conceber o corpo feminino como um instrumento de poder, cujo recurso a formas de identificação tradicionais (como o *sari* ou a marca vermelha na testa) ou a elementos ocidentais de expressão corporal (o uso de calças) são poderosos dispositivos de identificação.

O equilíbrio entre as duas formas é visto como a capacidade que a mulher hindu desenvolveu de combinar tradição e modernidade (cf. Rajan, 1993; Basu, 2004). As práticas corporais das mulheres jovens pretendem seguir o modelo de cidadania feminina, da «woman for all seasons» (Rajan, 1993: 133), capaz de combinar princípios tradicionais e elementos de modernidade. Ultrapassar as barreiras da auto-identificação através da articulação da comunidade com o espaço envolvente abre novas possibilidades de construção de papéis femininos.

O conflito de gerações que coloca mulheres novas e velhas em dois extremos opostos no que respeita à adopção de expressões corporais prende-se com a noção de risco de contaminação de valores ocidentais considerados imorais ou de ocidentalização excessiva que coloque em perigo o modelo de virtude feminina. Por outro lado, as jovens hindus desejam adquirir a autonomia das mulheres ocidentais, sendo, para muitas delas, o acto de prosseguir os estudos, trabalhar fora da esfera familiar ou de tirar a carta de condução uma conquista relevante, embora nem sempre acessível.

Ao mesmo tempo, o intensificar do contacto entre mulheres hindus e as suas congéneres que habitam o espaço envolvente permite também desmistificar os estereótipos associados à mulher hindu e às características culturais do grupo que representam na sociedade mais abrangente. A interacção entre diferentes universos femininos resulta num intercâmbio cultural da expressão estética em que o processo de

negociação de identidades conjuga elementos de ligação à origem ancestral e a reinterpretação das tradições (Venkatesh, 2007).

O “grupo do *satsang*” foi o universo de investigação privilegiado. A sua abertura à minha presença revelou um mundo de complicitades femininas, de expressão de autonomia e de vontade própria, em que a fidelização a grupos ou movimentos é vista como castradora da individualidade experimentada nos momentos religiosos por si organizados. Dançar, cantar e brincar são expressões do amor divino (*bhakti*) e, ao mesmo tempo, da liberdade face ao domínio masculino e às regras comportamentais, usufruindo da auspiciosidade feminina explícita no culto das deusas (*mataji*) e das figuras maternas do hinduísmo.

A maternidade, associada à função de suporte do grupo, é o motor das suas acções, ultrapassando as barreiras do espaço doméstico e familiar para a esfera pública, num universo em que novas interpretações do hinduísmo surgem do equilíbrio entre a ideologia tradicional sobre os padrões de género e o processo de renovação dos papéis femininos.

Glossário

<i>Aarti</i>	Culto à divindade realizado através de movimentos circulares com lamparinas
<i>Abil</i>	pó ritual branco
<i>Agarbati</i>	pau de incenso
<i>Agiyaras</i>	também chamado <i>ekadashi</i> , décimo-primeiro dia de cada fase lunar
<i>Agni</i>	fogo sacrificial
<i>Amavasya</i>	lua-nova
<i>Avatar</i>	encarnação divina
<i>Bala vihar</i>	escola espiritual para crianças, transmissão dos valores morais do hinduísmo e da herança cultural da Índia
<i>Bapuji</i>	pai
<i>Ben</i>	irmã
<i>Bhabi</i>	mulher do irmão do marido
<i>Bhagavan</i>	deus
<i>Bhai</i>	irmão
<i>Bhaibij</i>	festa de celebração dos laços fraternos, em que as irmãs alimentam os seus irmãos, recebendo destes, presentes
<i>Bhajan</i>	cântico devocional
<i>Bhakti</i>	devoção religiosa. Ramo do hinduísmo que enfatiza a devoção amorosa para com a divindade
<i>Bhang</i>	mistura de leite e folhas de marijuana
<i>Bhumipujan</i>	cerimónia de inauguração de um terreno para a construção de um edifício na qual é prestado culto ao solo (<i>Bhumi</i>)
<i>Bilipatra ou bili</i>	folhas da árvore <i>bilva</i> (<i>Aegle Marmelos</i>) consideradas sagradas, utilizadas no culto de Shiva
<i>Chandlo</i>	Marca realizada no centro da testa com uma mistura de água e <i>kumkum</i> , sobre a qual se colam grãos de arroz
<i>Chatti</i>	nascimento ritual
<i>Chundri</i>	peças de tecido decorado utilizadas para oferecer às divindades
<i>Dagli</i>	pequenos montes de grãos de <i>juvar</i> dispostos em frente à fogueira na noite de Holi
<i>Dandia ras</i>	dança gujarati
<i>Darshan</i>	acto de olhar a divindade (<i>murti</i>)
<i>Dasera</i>	décimo dia do Navratri
<i>Deva</i>	deus
<i>Devi</i>	deusa
<i>Dharma</i>	lei, ordem sócio-cósmica, dever religioso
<i>Dicri</i>	filha
<i>Dicro</i>	filho
<i>Divo</i>	lamparina
<i>Diwali</i>	festival das luzes, celebrado na última noite do ano
<i>Dvijai</i>	“duas vezes nascido”, designação utilizada para os membros dos três primeiros <i>varna</i>
<i>Ektanu</i>	jejum parcial, toma de uma única refeição por dia
<i>Fua</i>	marido da tia paterna
<i>Fui</i>	tia paterna

<i>Garba</i>	dança gujarati
<i>Garbo</i>	estrutura octogonal iluminada em torno do qual os devotos dançam nas noites de Navratri
<i>Ghar</i>	casa
<i>Gharchoru</i>	<i>sari</i> vermelho utilizado pela noiva sobre o <i>paneter</i>
<i>Ghee</i>	manteiga clarificada
<i>Gnatipanch</i>	conselho de casta
<i>Gopis</i>	guardadoras de gado, seguidoras de Krishna, sendo a mais popular, Radha
<i>Gotra</i>	grupo de descendentes de um mesmo antepassado
<i>Goyani</i>	mulheres solteiras ou casadas que, pela sua auspiciosidade, são ciclicamente consideradas representantes das deusas na terra
<i>Gulal</i>	pó ritual cor de rosa
<i>Guru</i>	mestre espiritual, professor
<i>Hawan</i>	culto do fogo através de um ritual védico
<i>Henna</i>	corante retirado da planta com o mesmo nome (<i>Lawsonia inermis</i>) utilizado para decorar as mãos e colorir o cabelo com um tom castanho-avermelhado
<i>Hindutva</i>	essência hindu
<i>Holi</i>	festividade que comemora a chegada da primavera
<i>Jadu</i>	magia, feitiçaria
<i>Jamai</i>	genro
<i>Janmasthami</i>	festividade que celebra o nascimento de Krishna
<i>Jati</i>	casta
<i>Jeth</i>	irmão mais velho do marido
<i>Jethani</i>	mulher do irmão mais velho do marido
<i>Juvar</i>	cereal, variedade de milho
<i>Kadhi</i>	caldo picante e adocicado confeccionado à base de iogurte
<i>Kajur</i>	tâmara
<i>Kaka</i>	tio paterno
<i>Kaki</i>	mulher do tio paterno
<i>Karma</i>	acção, resultado de uma acção no futuro
<i>Katha</i>	história com uma lição moral, habitualmente ritualizada e, nesse âmbito, realizadas oferendas às divindades
<i>Khichdi</i>	prato confeccionado à base de arroz e lentilhas
<i>Khir</i>	arroz cozido em leite
<i>Kirtan</i>	cântico devocional
<i>Kohl</i>	pó preto particularmente utilizado para colocar em torno dos olhos como forma de protecção contra o mau-olhado
<i>Kul devata</i>	deuses de linhagem
<i>Kul</i>	linhagem
<i>Kuldevi</i>	deusa de linhagem
<i>Kumb</i>	pote de água
<i>Kumkum</i>	pó ritual vermelho
<i>Kutumb</i>	família
<i>Ladvo</i>	doce feito a partir de farinha integral, <i>ghi</i> e açúcar, alimento oferecido a Ganesh
<i>Linga</i>	símbolo fálico de Shiva
<i>Loto</i>	recipiente metálico para água
<i>Mahashivratri</i>	festividade dedicada a Shiva

<i>Makar sankranti</i>	festividade que marca o solstício de inverno e o início da época das colheitas
<i>Mala</i>	colar composto de 108 contas (que podem variar entre sementes de <i>rudraksha</i> ou contas de sândalo) utilizado na prática de meditação
<i>Mandap</i>	toldo de casamento
<i>Mandir</i>	templo
<i>Mantra</i>	palavra, fórmula sagrada
<i>Maru</i>	cordão de algodão tingido de vermelho e verde
<i>Masa</i>	marido da tia paterna
<i>Masi</i>	tia materna
<i>Mata ou Mataji</i>	mãe, deusa-mãe
<i>Maya</i>	ilusão
<i>Mugh</i>	lentilha
<i>Murti</i>	figura ou imagem da divindade
<i>Naga</i>	serpente
<i>Najar</i>	mau-olhado
<i>Naranda</i>	irmã do marido
<i>Navratri</i>	festival das nove noites, dedicado à Deusa, celebrado nos equinócios da Primavera e do Outono
<i>Panchamruta</i>	mistura de leite, iogurte, <i>ghee</i> , açúcar e mel utilizada para derramar sobre o <i>linga</i>
<i>Panchanga</i>	astrologia védica, que permite conhecer os dias e as horas auspiciosas e inauspiciosas, calendário hindu
<i>Paneter</i>	<i>sari</i> branco utilizado pela noiva sob o <i>gharchoru</i>
<i>Pativrata</i>	modelo de esposa ideal, nome atribuído ao respectivo <i>vrata katha</i>
<i>Pinda</i>	oferendas de arroz realizadas aos antepassados
<i>Pipal</i>	figueira sagrada (<i>ficus religiosa</i>)
<i>Pitru</i>	antepassado
<i>Prasad</i>	alimentos consagrado às divindades posteriormente consumidos pelos devotos
<i>Preta</i>	espírito do morto que aguarda pela transição, a <i>pitru</i> , antepassado
<i>Puja</i>	culto, homenagem aos deuses através de oferendas
<i>Pujari</i>	ritualista
<i>Purdah</i>	termo que literalmente significa véu ou cortina, prática feminina de cobrir o rosto
<i>Purnima</i>	lua-cheia
<i>Pushtimarg</i>	caminho da graça, movimento religioso cuja <i>bhakti</i> é a principal característica
<i>Raksha Bandan</i>	dia festivo em que as irmãs atam um fio (<i>rakhi</i>) nos pulsos dos seus irmãos, como forma de protecção. Em troca, estes oferecem-lhes presentes
<i>Ramanavami</i>	festividade que celebra o nascimento de Rama
<i>Rangoli</i>	desenhos geométricos realizados no chão, à entrada das casas com função auspiciosa
<i>Roti ou rotli</i>	variedade de pão
<i>Rudraksha</i>	Sementes da árvore <i>Elaeocarpus Ganitrus</i> que se considera terem propriedades sagradas, associadas a Shiva
<i>Salwar kameez</i>	vestuário composto por três peças: calças largas, túnica e lenço
<i>Samaj</i>	comunidade

<i>Sampradaya</i>	escola, tradição religiosa
<i>Sanatana Dharma</i>	religião eterna, designação da religião hindu de acordo com os movimentos reformistas hindus
<i>Sapta</i>	cerimónia religiosa dedicada aos antepassados
<i>Sasaro</i>	sogro
<i>Sasu</i>	sogra
<i>Sati</i>	prática da imolação da viúva na pira funerária do marido, modelo da esposa ideal
<i>Satsang</i>	reunião devocional
<i>Seva</i>	serviço
<i>Shaiva</i>	devoto de Shiva
<i>Shakti</i>	poder feminino divino, sendo a grande Deusa a sua personificação
<i>Shloka</i>	oração em pares de verso compostos por uma métrica específica
<i>Shrimant</i>	celebração da primeira gravidez
<i>Sindur</i>	pó vermelho, risca de pó vermelho usada na divisão do cabelo pelas mulheres casadas
<i>Sopari</i>	noz de betel
<i>Stotra</i>	hino, oração
<i>Stridharma</i>	código de conduta feminina
<i>Swami</i>	título honorífico associado ao conhecimento religioso, mestre espiritual
<i>Tapas</i>	meditação
<i>Thakorji</i>	representação de Krishna em criança
<i>Thali</i>	bandeja de metal utilizada como prato e também durante os momentos rituais
<i>Toran</i>	fileira de folhas de mangueira colocadas sobre a porta de entrada da casa
<i>Trimurti</i>	representação das três principais divindades do hinduísmo: Brahma, Vishnu e Shiva
<i>Trishul</i>	tridente, arma de Shiva
<i>Tulsi</i>	planta sagrada, basílico (<i>OcimumTtenuiflorum</i>)
<i>Vahu</i>	nora
<i>Vaishnava</i>	devoto de Vishnu
<i>Val Bara</i>	tonsura, primeiro corte de cabelo da criança do sexo masculino
<i>Varna</i>	grupos sociais (Brâmane, Kshatriya, Vaishya e Shudra) em que se divide hierarquicamente o sistema social hindu, fora dos quais se encontram os intocáveis
<i>Vath</i>	algodão colocado na lamparina, juntamente com <i>ghee</i>
<i>Vedanta</i>	tradição filosófica inspirada nos Upanishads
<i>Virangana</i>	ideal da mulher guerreira
<i>Vrata katha</i>	prática de leitura e ritualização de textos religiosos realizada por mulheres, com o objectivo de obter benefícios através da realização de votos
<i>Vrata</i>	voto
<i>Yoni</i>	útero, receptáculo do linga, símbolo do órgão sexual feminino

Bibliografia

- Ahmed, Nilufar. “Women in Between: the Case of Bangladeshi Women Living in London”, in Thapan, Meenakshi (org.). *Transnational Migration and the Politics of Identity*, Nova Deli: Sage, 2005.
- Almond, Gabriel Abraham. Appleby, R. Scott e Sivan, Emmanuel. *Strong Religion. The Rise of Fundamentalisms Around the World*, Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- Antunes, Luís. *O Bazar e a Fortaleza de Moçambique. A Comunidade Baneane do Guzerate e a Transformação do Comércio Afro-asiático (1686-1810)*, Tese de Mestrado, Lisboa: UNL-FCSH, 2001.
- Appadurai, Arjun. “Putting Hierarchy in Its Place”, *Cultural Anthropology*, 3 (1), 1988, pp. 36-49.
- Appadurai, Arjun. “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy”, in Braziel, Jane e Mannur, Anita (orgs.), *Theorizing Diaspora: a Reader*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2003.
- Asad, Talal. “Anthropological conceptions of religion: reflection on Geertz”, *Man* 18 (2), 1983, pp. 237 – 259.
- Assar, Nandini. “Immigration Policy, cultural Norms, and Gender Relations Among Indian-American Motel Owners”, in Kelson, Gregory e DeLaet, Debra. *Gender and Immigration*, New York: New York University Press, 1999.
- Assayag, Jackie. *La Colère de la Déesse Décapité. Traditions, Cultes et Pouvoir dans le Sud de l’Índe*, Paris: CNRS, 1992.
- Assayag, Jackie. *L’Índe. Désir de Nation*. Paris: Ed. Odile, 2001.
- Assayag, J. e Tarabout, G. (org.). “La possession en Asie du Sud. Parole, corps, territoire », *Purusartha*, 21, 1999, pp. 421-447.
- Babb, L.A. *Redemptive Encounters: Three Modern Styles in the Hindu Tradition*, Berkeley: University of California Press, 1986.
- Bailey, F. G. *Caste and the Economic Frontier*, Manchester: Manchester University Press, 1957.
- Balkrishnan, Gopal (org.). *Mapping the Nation*, London: Verso, 1996.
- Ballard, Roger (org.). *Desh Pardesh: the South Asian presence in Britain*, London: Hurst, 1994.
- Ballard, Roger. “The South Asian Presence in Britain and its Transnational Connections”, in Sahoo, Ajaya Kumar e Maharaj, Brij (orgs.). *Sociology of Diaspora. A Reader, vol. I*, Nova Deli: Rawat Publications, 2007.
- Barot, Rohit. “Caste and sect in the Swaminarayan movement”, in Burghart, Richard (org.) *Hinduism in Great Britain. The Perpetuation of Religion in an Alien Cultural Milieu*, London & New York: Tavistock Publications, 1987.
- Basch, Linda, Glick-Schiller, Nina, e Szanton-Blanc, Cristina. “Transnationalism: a New Analytical Framework for Understanding Migration”, in Basch, Linda, Glick-Schiller, Nina, and C. Blanc-Szanton (orgs.). *Towards a transnational perspective on Migration*. Nova Iorque: New York Academy of Sciences, 1992.
- Basch, Linda, Nina Glick Shiller e Cristina Szanton Blanc. “Transnational Projects: A New Perspective” in Basch, Linda, Nina Glick Shiller e Cristina Szanton Blanc. *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized nation – States*, Bazel, Londres: Gordon and Breach Publishers, 1994.
- Basch, Linda, Glick-Schiller, Nina, e Szanton-Blanc, Cristina. “Transnationalism, Nation-States, and Culture”, in *Current Anthropology*, 36 (4), 1995, pp. 683-86.

- Basham, A. L. *The Wonder that was India*, Delhi: Rekha Printers, 1954.
- Bastos, J. G. P. e Bastos, S. P. *De Moçambique a Portugal. Reinterpretações Identitárias do hinduísmo em Viagem*, Lisboa: Fundação Oriente, 2000.
- Bastos, Susana e Bastos, José Gabriel (orgs.). *Filhos Diferentes de Deuses Diferentes. Manejos da Religião em Processos de Inserção Social Diferenciada: uma abordagem estrutural-dinâmica*, Lisboa, (ACIME) Observatório da Imigração, 17, 2006.
- Bastos, Susana Pereira. *A Comunidade Hindu da Quinta da Holandesa: um estudo antropológico sobre a organização sócio-espacial da casa*, Lisboa: LNEC, 1991.
- Basu, Amrita. "Appropriating Gender", in Jefferey, Patricia e Basu, Amrita, *Appropriating Gender. Women's Activism and Politicized Religion in South Asia*, Nova Iorque: Routledge, 1998a.
- Basu, Amrita. "Hindu Women's Activism in India and the Questions It Raises", in in Jefferey, Patricia e Basu, Amrita, *Appropriating Gender. Women's Activism and Politicized Religion in South Asia*, Nova Iorque: Routledge, 1998b.
- Basu, Srimati. "Describing the Body: The Writing of Sex and Gender Identity for the Contemporary Bengali Woman", in Mills, James e Sen, Satadru (orgs.), *Confronting the Body. The Politics of Physicality in Colonial and Post-colonial India*, Londres: Wimbledon Publishing Company, 2004.
- Baumann, Gerd. "Contextual indeterminacy: on the use of survey methods in fieldwork", *JASO*, 25 (1), 1994, pp. 3-9.
- Baumann, Gerd. *Contesting Culture. Discourses of identity in multi-ethnic London*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Baumann, Martin, "Sustaining Little 'Indias'. Hindu diasporas in Europe", in Haar, Gerrie Ter (org.). *Strangers and Sojourners. Religious Communities in the Diaspora*, Leuven: Peeters Publishers, 1998.
- Bayly, C.A. *Indian Society and the making of the British Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Béteille, A. "Caste in Contemporary India", in C. J. Fuller, (org.). *Caste Today*, Delhi: Oxford University Press, 1996.
- Béteille, André (org.). *Social Inequality*, Penguin Books: Middlesex, 1969.
- Béteille, André. "Race, caste and gender", *Man*, 25 (3), 489 – 504, 1990.
- Bhachu, Parminder. *Twice Migrants: East African Sikh Settlers in Britain*, London: Tavistock, 1985.
- Bhpal, Kalwant. "Introduction", in Bhpal, Kalwant, *Gender, 'Race' and Patriarchy. A Study of South Asian Women*, Aldershot, Ashgate, 1997.
- Biardeau, Madeleine. *L'Hindouisme. Anthropologie d'une Civilisation*, Paris: Flammarion, 1981.
- Bourdieu, Pierre. *In Other Words. Essays Towards a Reflexive Sociology*, Oxford: Polity Press, 1987 [1982].
- Bourdieu, Pierre. *A dominação masculina*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1999.
- Bowen, David. "The Evolution of Gujarati Hindu Organizations in Bradford", in Burghart, Richard (org.), *Hinduism in Great Britain. The Perpetuation of Religion in an Alien Cultural Milieu*, London & New York, Tavistock Publications, 1987.
- Boyarin, Jonathan. *Powers of Diaspora: two essays on the relevance of Jewish culture*, Mineapolis: University of Minnesota Press, 2002.
- Brah, Avtar. *Cartographies of Diaspora, Contesting Identities*, Londres, Routledge: 1996.
- Brito, Raquel Soeiro. *Goa e as Praças do Norte Revisitadas*, Lisboa, CNCDP, 1998.

- Brown, Judith. *Global South Asians. Introducing the Modern Diaspora*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Burghart, Richard (org.). "Introduction", *Hinduism in Great Britain. The Perpetuation of Religion in an Alien Cultural Milieu*, Londres e Nova Iorque: Tavistock Publications, 1987.
- Burlet, Stacey. "Re-awakening? Hindu Nationalism goes Global", in Starrs, Roy. *Asian Nationalism in an Age of Globalization*, Richmond, Surrey: Curzon Press, 2001.
- Butalia, Urvashi. "Gender and Nation: Some Reflections from India", in Ivekovic, Rada e Mostov, Julie (orgs.). *From Gender to Nation*, Nova Deli, Zubaan, 2002.
- Cachado, Rita d'Ávila. *Colonialismo e Género na Índia – Diu. Contributos para a Antropologia Póscolonial*, Tese de mestrado, Lisboa: ISCTE, 2003.
- Cachado, Rita d'Ávila. "Um bairro em vias de realojamento: estratégias de resistência e de adaptação aos processos burocráticos", in Portasany, Marcial e Pérez (orgs.). *Política cultural: iniciativas de las administraciones, respuestas de los administrados, Actas del X Congreso de Antropología*, Sevilha, 2005.
- Cachado, Rita d'Ávila. *Hindus da Quinta da Vitória em Processo de Realojamento: uma etnografia na cidade alargada*, Tese de Doutoramento, ISCTE, 2008.
- Caplan, Patricia. *Class and Gender in India: women and their organizations in a South Asian city*, Nova Iorque: Tavistock Publications, 1985.
- Carey, Séan. "Initiation into monkhood in the Ramakrishna Mission", in Burghart, Richard (ed.). *Hinduism in Great Britain. The Perpetuation of Religion in an Alien Cultural Milieu*, London & New York, Tavistock Publications, 1987.
- Chakrabarty, Dipesh. "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts?" *Representations*, 37 (Winter 1992), 1992, pp. 1-26.
- Chatterjee, Partha. "The Nationalist Resolution of the Women's Question", Sangari, Kumkum e Vaid, Sudesh (orgs.), *Recasting Women: Essays in Colonial History*, Nova Deli: Raj Press, 1999.
- Chatterjee, Partha. "Colonialism, Nationalism, and the Colonized Women: the Contest in India", in *American Ethnologist*, 16 (4), 1989, pp. 622-33.
- Chatterjee, Gayatri. "The Woman Potter: the Woman with the Pot", *VIKALP*, IX (1 e 2), 2001.
- Chatterjee, Mary and Ursula Sharma (orgs.). *Contextualising Caste. Post-Dumontian Approaches*, Nova Deli: Rawat Publications, 2003.
- Clarke, C., Peach, C. e Vertovec, S. (orgs.). *South Asians Overseas: migration and ethnicity*, Cambridge University Press, 1990.
- Clifford, James and George E. Marcus (orgs.). *Writing Culture. The Poetics and politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press, 1986.
- Clifford, James. "Traveling Cultures", In Grossberg, L., Nelson, C. e Macgregor, J. (coord), *Cultural Studies*, 1992, pp. 96-116.
- Clifford, James. "Diasporas", *Cultural Anthropology*, 9 (3), 1994, 302-338.
- Clifford, James. *Routes. Travel and translation in the late twentieth century*, Harvard: Harvard University Press, 1997.
- Clothey, Fred. "Rituals and Reinterpretation: South Asians in Southeast Asia", in Williams, Raymond (org.). *A Sacred Thread. Modern Transmission of Hindu Traditions in India and Abroad*, Nova Iorque: Columbia University Press, 1996 [1992].
- Cohen, Robin. *Global Diasporas. An Introduction*, Londres: UCL Press Limited.
- Cohn, Bernard. *An anthropologist among the historians and other stories*, Nova Deli: Oxford University Press, 1987.

- Coney, Judith. "New Religious Movements in the West Led by South Asians", in Coward, H, Hinnels, J. e Williams, R. (orgs.). *The South Asian Religious Diasoprain Britain, Canada, and the United States*, Nova Iorque: State, 2000.
- Coward, Harold. "Hinduism in Canada", in Coward, H, Hinnels, J. e Williams (orgs.). R., *The South Asian Religious Diaspora in Britain, Canada, and the United States*, Nova Iorque: State University of New York Press, 2000.
- Dalmia, Vasudha. "'The Only Real Religion of the Hindus': Vaishnava Self-representation in the Late Nineteen Century", in Dalmia, Vasudha e Stietencron, Heinrich (orgs.). *Representing Hinduism: the Construction of Religious Traditions and National Identity*, Nova Deli: Sage, 1995.
- Das, Veena. *Structure and Cognition. Aspects of Hindu Caste and Ritual*, Nova Deli: Oxford University Press, 1987.
- Dasgupta, Shamita, "Introduction", in Dasgupta, Shamita. *A Patchwork Sawl. Chronicles of South Asian Women in America*, Londres, Rutgers University Press, 1998.
- Dhruvarajan, Vanaja. "Hinduism and the Empowerment of Women", in Indira, R. e Behera, D. (orgs.). *Gender and Society in India. Theme Papers and Urban Studies*, Nova Deli: Manak Publications, 1999.
- Dirks, Nicholas B. *Colonialism and Culture*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995 [1992].
- Dirks, Nicholas B. *Castes of Mind. Colonialism and the Making of British India*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
- Donaldson, L. e Pui-Lan, K. (orgs.). *Postcolonialism, Feminism & Religious Discourse*, London: Routledge, 2002.
- Doninger, Wendy. "Hinduism by Any Other Name", in *Wilson Quarterly*, Summer. 1991, pp. 35-41.
- Du Bois, Cora. "Studies in an Indian Town", in Golde, Peggy (org.). *Women in the Field. Anthropological Experiences*, Berkeley: University of California Press, 1986 [1970].
- Dube, S. C. *Indian Village*, Londres: Routledge, 1955.
- Dudrah, Rajinder. "Popular Culture", in Lal, Brij, Reeves, Peter e Rai, Rajesh (orgs.). *The Encyclopedia of the Indian Diaspora*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2006.
- Dumont, Louis. *Homo Hierarchicus. Le Système des Castes et ses Implications*, Paris: Gallimard, 1966.
- Dumont, Louis. *La Civilisation Indienne et Nous*, Paris: Armand Collin, 1975.
- Eck, Diana. "Negotiating Hindu Identites in America", in Coward, Harold; Hinnels, John e Williams, Raymond (orgs.). *The South Asian Diaspora in Britain, Canada and the United States*, Nova Iorque: Sate University of New York Press, 2000.
- Enthoven, R. E. *The Tribes and Castes of Bombay*, vol. I, Nova Deli: Cosmo Publications, 1920.
- Erndl, Kathleen. *Victory to the Mother. The Hindu Goddess of Northwest India in Mith, Ritual and Symbol*, Nova Iorque: Oxford University Press, 1993.
- Firmino da Costa, António. "Estilos de sociabilidade", in Cordeiro, Graça, Baptista, Luís e Firmino da Costa (orgs.). *Etnografias Urbanas*, Oeiras: Celta Editora, 2003.
- Foner, Nancy. "What's New About Transnationalism? New York Immigrants Today and at the Turn of the Century", *Diaspora* 6 (3), 1997, 355-375.
- Foucault, Michel. *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Paris: Gallimard, 1975.

- Foucault, Michel *Power-knowledge: selected interviews and other writings 1972-1977*, Nova Iorque: Harvester Wheatsheaf, 1980.
- Fruzzetti, Lina. *The gift of a virgin – Women, Marriage, and Ritual in a Bengali Society*, Nova Deli: Oxford University Press, 1982.
- Fuller, Christopher, J. *Servants of the Goddess. The Priest of a South Indian Temple*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Fuller, Christopher, J. *The Camphor Flame: popular Hinduism and society in India*, New Jersey: Princeton, 1992.
- Fuller, Christopher, J (org.). *Caste Today*. Nova Deli: Oxford University Press, 1996.
- Geertz, C. *The Interpretation of Cultures*, Nova Iorque: Basic Books, 1973.
- Gillespie, M. *Television, Ethnicity and Cultural Change*, Londres: Routledge, 1995.
- Gilroy, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Gilroy, Paul. “Route Work; The Black Atlantic and the Politics of Exile”, in Chambers, Ian e Curti, Lidia (orgs.), *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*, London, Sage, 1996.
- Glick Schiller, Nina. “The Centrality of Ethnography in the Study of Transnational Migration: Seeing the Wetland Instead of the Swamp”, in Sahoo, A. Kumar e Maharaj, Brij (orgs.). *Sociology of Diaspora. A Reader*, Nova Deli, Rawat Publications, 2007.
- Glick Schiller, Nina. “The centrality of ethnography in the Study of Transnational Migration”, in Sahoo, A. Kumar e Maharaj, Brij (orgs.). *Sociology of Diaspora. A Reader*, Nova Deli: Rawat Publications, 2007.
- Golde, Peggy. “Introduction”, in Golde, Peggy (org.). *Women in the Field. Anthropological Experiences*, Berkeley: University of California Press, 1986 [1970].
- Gomes da Silva, J. C. *O Discurso Contra Si Próprio*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2003.
- Gray, John e Mearns, David (orgs.). *Society from the Inside Out. Anthropological Perspectives on the South Asian Household*, Nova Deli: Sage, 1989.
- Haider, Saraswati. “Dialogue as Method and as Text”, in Thapan, Meenakshi, *Anthropological Journeys. Reflections on Fieldwork*, Nova Deli: Orient Longman, 1998.
- Hall, Stuart. “When Was ‘the Post-Colonial’? Thinking at the Limit”, in Chambers, Ian e Curti, Lidia (orgs.). *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*, London, Sage, 1996.
- Hall, Stuart. “The Local and the Global: Globalization and Ethnicity”, in McClintock, Anne, Mufti, Aamir and Shohat, Ella (orgs.). *Dangerous Liaisons. Gender, Nation and Postcolonial Perspectives*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- Hall, Stuart. “Cultural Identity and Diaspora”, in Braziel, Jane e Mannur, Anita (orgs.). *Theorizing Diaspora: a Reader*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2003.
- Hannerz, Ulf *Exploring the City. Inquiries Toward an Urban Anthropology*, Nova Iorque: Columbia University Press, 1980.
- Hannerz, Ulf. *Cultural Complexity: Studies in the social organization of meaning*, Nova Iorque: Columbia University Press, 1992.
- Hannerz, Ulf. *Transnational Connections. Culture, People, Places*, Nova Iorque: Routledge, 1996.
- Heesterman, J. C. *The Inner Conflict of Tradition. Essays in Indian Ritual Kingship and Society*, Nova Deli: Oxford University Press, 1985.
- Hiltebeitel, Alf. *Criminal Gods and Demon Devotees. Essays on the Guardians of Popular Hinduism*. New York State University of New York Press, 1989.

- Hinnells, John. *A handbook of Ancient Religions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Hinnells, John. "Introduction: South Asian Religions in Migration", in Coward, H., Hinnells, J. e Williams, R., *The South Asian Religious Diaspora in Britain, Canada, and the United States*, Nova Iorque: State University of New York Press, 2000.
- Hinnells, John. "South Asians in Britain - Introduction", in Coward, H., Hinnells, J. e Williams, R., *The South Asian Religious Diaspora in Britain, Canada, and the United States*, Nova Iorque, State University of New York Press, 2000.
- Hole, Elizabeth. "Ethnicity and Symbolism among Hindu Women in a Small Diaspora Community", in Rukmani, T. S. (ed). *Hindu Diaspora Global Perspectives*, Nova Deli, Munshiram Manoharlal Publishers, 2001.
- Hugen, Graham. *The Postcolonial Exotic: Marketing the Margins*, London: Routledge, 2001.
- Hussain, Yasmin. *Writing Diaspora. South Asian Women, Culture and Ethnicity*, Empshire, Ashgate, 2005.
- Inden, Ronald. *Imagining India*, Oxford e Cambridge: Basil Blackwell, 1990.
- Jackson, Robert e Nesbitt, Eleanor (orgs.). *Hindu Children in Britain*, Stoke-on-Trent, Trentham Books, 1993.
- Jain, Jasbir. "Gender and Narrative: an Introduction", in Jain, Jasbir (org.), *Gender and Narrative*, Nova Deli: Rawat Publications, 2002.
- Jayawardena, C. "Migration and Social Change: a survey of Indian communities overseas", in *Geographical Journal*, 58, 1968.
- Kapadia, Karin. *Siva & her sisters. Gender, caste, and class in rural South India, USA*: Westview Press, 1995.
- Katrak, Ketu. *Politics of The Female Body. Postcolonial Women Writers of the Third World*, Londres: Rutgers University Press, 2006.
- Kearney, M. "The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism", *Annual Review of Anthropology*, 24, 1995, pp. 547-565.
- King, Ursula. "Introduction: Gender and the Study of Religion", King, Ursula (org.). *Religion and Gender*, Cambridge: Blackwell Publishers, 1994.
- Kinsley, David. "Devotion as an Alternative to Marriage in the Lives of Some Hindu Women Devotees", Lele, Jayant, *Tradition and Modernity in Bhakti Movements*, Leiden: E. J. Brill, 1981.
- Klass, Morton. "*Singing with Sai Baba*". *The Politics of Revitalization in Trinidad*, Boulder Westview Press, 1991.
- Knott, Kim. *Hinduism in Leorgs. A study of religious practice in the Indian Hindu community and Hindu-related groups*, Leeds: Monograph Series, Community Religious Project: University of Leeds, 1986.
- Knott, Kim. "Hindu temple rituals in Britain: reinterpretation of tradition", in Burghart, Richard (org.). *Hinduism in Great Britain. The Perpetuation of Religion in an Alien Cultural Milieu*, London & New York, Tavistock Publications, 1987.
- Knott, Kim. "Hindu Women, Destity and *Stridharma*", *Religion*, 26, 1996, 15-35.
- Knott, Kim. "Hinduism in Britain", in Coward, Harold; Hinnells, John e Williams, Raymond (orgs.). *The South Asian Diaspora in Britain, Canada and the United States*, Nova Iorque: Sate University of New York Press, 2000.
- Kolenda, Pauline. "Woman as tribute, woman as flower: images of "woman" in weddings in North and South India", *American Ethnologist*, 11 (1), 1984, 98 – 117.

- Kolenda, Pauline. *Caste in contemporary India. Beyond Organic Solidarity*, Illinois: Waveland Press, 1985.
- Krishnaraj, Maithreyi. "Introduction", in Krishnaraj, Maithreyi e Chanana, Karuna. *Gender and the Household Domain. Social and cultural dimensions*, Nova Deli: Sage, 1989.
- Kurien, Prema. "Becoming American by Becoming Hindu: Indian Americans Take Their Place at the Multicultural Table", in Warner, R. e Wittner, Judith (orgs.). *Gatherings in Diaspora. Religious Communities and the New Immigration*, Philadelphia: Temple University Press, 1998.
- Lachaier, Pierre. "Lohana and Sindhi Networks", in Assayag, Jackie. *The Ressources of History. Tradition, narration and Nation in South Asia*, 1999.
- Lakshmi, C. S. "Bodies Called Women. Some Thoughts on Gender, Ethnicity and Nation", in Thiruchandran, Selvy (org.), *Women, Narration and Nation. Collective Images and Multiple Identities*, Nova Deli: Vikas Publishing House, 1999.
- Lal, Brij, Reeves, Peter e Rai, Rajesh (orgs.). *The Encyclopedia of the Indian Diaspora*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006.
- Lal, Brij. "Introduction", in Lal, Brij, Reeves, Peter e Rai, Rajesh (orgs.). *The Encyclopedia of the Indian Diaspora*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006.
- Lamb, Sarah. *White Saris and Sweet Mangoes. Aging, gender, and body in North India*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Lambert, Helen. "Caste, Gender and Locality in rural Rajasthan", in C. J. Fuller (org.). *Caste Today*. Nova Deli: Oxford University Press, 1996.
- Lele, Jayant. "The *Bhakti* Movement in India: a Critical Introduction", in Lele, Jayant (org.). *Tradition and Modernity in Bhakti Movements*, International Studies in Sociology and Anthropology, 31, Leiden: E. J. Brill, 1981.
- Leonard, Karen. "South Asian Women in the Gulf: Families and Futures Reconfigured", in Sarker, Sonita e Niyogi De, Esha (orgs.). *Trans-Status Subjects. Gender in the Globalization of South and Southeast Asia*, Durham e Londres: Duke University Press, 2002.
- Leslie, Julia. *Roles and Ritual for Hindu Women*, Nova Deli: Motilal Banarsidass Publishers, 1992.
- Levitt, Peggy e Glick Schiller, Nina. "Conceptualizing Simultaneity: a Transnational Social Field Perspective on Society", in Sahoo, A. Kumar e Maharaj, Brij (orgs.). *Sociology of Diaspora. A Reader*, Nova Deli: Rawat Publications, 2007.
- Lorenzen, David. "Who Invented Hinduism?", *Comparative Studies in Society and History*, 41 (4), 1999, 630 – 659.
- Lourenço, Inês. *Reflexões Antropológicas em Contexto Pós-colonial. A Comunidade Hindu de Santo António dos Cavaleiros*, Tese de Mestrado, ISCTE, 2003.
- Lourenço Inês. "Diu, Espaço de Reencontro", *Oriente* 12, 2005, pp. 56-70.
- Lourenço, Inês. "Género e diáspora em Portugal: a comunidade Hindu de Santo António dos Cavaleiros", *Oriente* 17, 2007, pp. 41-59.
- Machado, Fernando Luís. "Etnicidade e Sociabilidade dos Guineenses em Portugal", in Cordeiro, Graça, Baptista, Luís e Firmino da Costa (orgs.), *Etnografias Urbanas*, Oeiras: Celta Editora, 2003.
- Malheiros, Jorge Macaísta. *Imigrantes na Região de Lisboa: Os Anos da Mudança: Imigração e Processo de Integração das Comunidades de Origem Indiana*, Lisboa: Edições Colibri, 1996.

- Malkki, Liisa. "National Geographic: the rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees", in *Cultural Anthropology* 7 (1), 1992, pp. 25-44.
- Mani, Bakirathi. "Undressing Diaspora", in Puwar, N. e Raghuram, P (orgs.). *South Asian Women in the Diaspora*. Oxford: Berg, 2003.
- Marphil, José. "Passageiros de Schengen: a dialética entre fluxo e encerramento no trabalho de campo", Pedrosa de Lima, Antónia e Sarró, Ramon (orgs.). *Terrenos Metropolitanos. Ensaio sobre produção etnográfica*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2006.
- Marglin, F. A. *Wives of the God King: The Ritual of the Devadasis of Puri*, Nova Deli: Oxford University Press, 1985.
- Marriott, McKim. *Village in India. Studies in the Little Community*, Chicago: University of Chicago Press, 1955.
- Marriott, McKim. "Review Article of Homo Hierarchicus", *American Anthropologist*, 71 (6), 1969, 1166-1175.
- Martin, Nancy. "Mirabai: Inscribed in Text, Embodied in Life", in Rosen, Steven (ed.), *Vaishnavi Women and the Worship of Krishna*, Nova Deli: Motilal Publishers, 1996.
- Mayer, Adrian. "Some Hierarchical Aspects of Caste", in *Southwestern Journal of Anthropology*, XXII (2), 1956, pp. 117-144.
- McDonald, Merryle. "Rituals of motherhood among Gujarati women in East London", in Burghart, Richard (org.). *Hinduism in Great Britain. The Perpetuation of Religion in an Alien Cultural Milieu*, Londres e Nova Iorque: Tavistock Publications, 1987.
- Michaels, Axel. *Hinduism. Past and Present*, Nova Deli: Orient Longman, 2005 [2004].
- Michaelson, Maureen. "Domestic Hinduism in a Gujarati Trading Caste", in Burghart, Richard (org.). *Hinduism in Great Britain. The Perpetuation of Religion in an Alien Cultural Milieu*, Londres e Nova Iorque: Tavistock Publications, 1987.
- Mills, James e Sen, Satadru, "Introduction", in Mills, James e Sen, Satadru (orgs.), *Confronting the Body. The Politics of Physicality in Colonial and Post-colonial India*, Londres Wimbledon Publishing Company, 2004.
- Mukhi, Sunita. "«Underneath My Blouse Beats My Indian Hearth». Sexuality, Nationalism, and Indian Womanhood in the United States", in Dasgupta, Shamita. *A Patchwork Sawl. Chronicles of South Asian Women in America*, Londres, Rutgers University Press, 1998.
- Munshi, Shoma. "A Perfect 10 – 'Modern and Indian': Representations of the Body in Beauty Pageants and the Visual Media in Contemporary India", in Mills, James e Sen, Satadru (orgs.). *Confronting the Body. The Politics of Physicality in Colonial and Post-colonial India*, Londres: Wimbledon Publishing Company, 2004.
- Narang, Harish. "*Piya Gaya Rangoon*: Inheritance and Ideology in Diaspora Women's Writing", in Jain, Jasbir (org.). *Gender and Narrative*, Nova Deli, Rawat Publications, 2002.
- Narayan, Vasudha. "Creating South Indian Hindu Experience in the United States", in Williams, Raymond (org.). *A Sacred Thread. Modern Transmission of Hindu Traditions in India and Abroad*, Columbia University Press: Nova Iorque, 1996 [1992].
- Narayanan, Vasudha. "Birmming with Bhakti, Embodiments of Shakti: Devotees, Deities, Performers, Reformers, and Other Women of Power in the Hindu Tradition", in Sharma, Arvind e Young, Katherine (orgs.). *Feminism and World Religions*, Nova Iorque, State University of New York Press, 1999.

- Niranjana, Seemantini. "Femininity, Space and the Female Body. An Anthropological Perspective", in Thapan, Meenakshi (org.). *Embodiment. Essays on Gender and Identity*, Nova Deli, Nehru Memorial Museum and Library, 1997.
- Niranjana, Seemantini. *Gender and Space. Femininity, Sexualization and the Female Body*, Nova Deli: Sage, 2001.
- O'Flaherty, Wendy. *The origins of evil in Hindu mythology*, University of California Press: California, 1976.
- Ong, Aihwa. "Cultural Citizenship as Subject-Making: Immigrants Negotiate Racial and Cultural Boundaries in the United States", *Current Anthropology*, 37 (5), 1996, pp. 737-762.
- Parekh, B. "Some reflections on the Hindu Diaspora", *New Community* 20, 1994, pp. 603-620.
- Parry, Jonathan. "The gift, the Indian gift, and the 'indian gift'", *Man* 21 (3), 1985, pp. 453-473.
- Pearson, Anne. "Mothers and Daughters: The Transmission of Religious Practice and the Formation of Hindu Identity Among Hindi Immigrant Women in Ontario", in Rukmani, T. S. (org.). *Hindu Diaspora Global Perspectives*, Nova Deli, Munshiram Manoharlal Publishers, 2001.
- Pearson, M. *Merchants and Rulers in Gujarat*, Londres: University of California Press, 1976.
- Pearson, Michael. *The Indian Ocean*, Londres: Routledge, 2001.
- Pedroso de Lima, Antónia e Sarró, Ramon (org.). *Terrenos Metropolitanos. Ensaios sobre produção etnográfica*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2006.
- Perez, Rosa Maria. *Reis e Intocáveis: um estudo de um sistema de Castas no Noroeste da Índia*, Oeiras: Celta Editora, 1994.
- Perez, Rosa Maria. "Preface to the English Edition", in Perez, Rosa Maria. *Kings and Untouchables. A Study of the Caste System in Western Gujarat*, Nova Deli, Chronicle Books, 2004.
- Perez, Rosa Maria. "Mapping The Indian Diaspora in Europe. *Society, Culture and Policy*", www.encari.eu/papers.htm, 2006, pp. 1-24.
- Perez, Rosa Maria. "The limits of feminism. Women and untouchability in rural Gujarat", in Fruzzetti, Lina e Tenhunen, Sirpa, (orgs.). *Culture, power and agency. Gender in Indian ethnography*. Kolkata: Stree, 2006.
- Pina Cabral, João. "Reflexões Finais", in Pedroso de Lima, Antónia e Sarró, Ramon (orgs.). *Terrenos Metropolitanos. Ensaios sobre produção etnográfica*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2006.
- Pocock, D. F. *Mind, body and wealth: a study of belief and practice in an Indian village*, New Jersey: Rowman and Littlefield, 1973.
- Prakash, Gyan. *Another Reason. Science and the imagination of Modern India*, Princeton : Princeton university Press, 2000.
- Prentis, Karen. *The Embodiment of Bhakti*, Nova Iorque: Oxford University Press, 1999.
- Quigley, Declan. *The Interpretation of Caste*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Radhakrishnan, R. "Ethnicity in an Age of Diaspora", in Braziel, J. e Mannur, A. (orgs.) *Theorizing Diaspora*, London: Blackwell, 2003.
- Raghuram, Parvati. "Fashioning the South Asian Diaspora: Production and Consumption Tales." in Puwar, N. e Raghuram, P. (orgs.). *South Asian Women in the Diaspora*. Oxford: Berg, 2003.
- Raheja, Gloria e Gold, Ann. *Listen to the Heron's Words: Reimagining Gender and Kinship in North India*. California University of California Press, 1994.

- Raheja, Gloria. *The Poison in the Gift. Ritual, Prestation, and the Dominant Caste in a North Indian Village*, Chicago: Chicago Press, 1988.
- Rai, A. S. "India on-line: electronic bulletin boards and the construction of a diasporic Hindu identity", *Diaspora* 4, 1995, pp. 453-473.
- Rajan, R. S. *Real & Imagined Woman. Gender, Culture and Postcolonialism*, Londres: Routledge, 1993.
- Rajan, S. "Remittances", in Lal, Brij, Reeves, Peter e Rai, Rajesh (orgs). *The Encyclopedia of the Indian Diaspora*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2006.
- Ramji, Hasmita. "Engendering Diasporic Identities", in Puwar, N. & Raghuram, P. (orgs.) *South Asian Women in the Diaspora*. Oxford, Berg, 2003.
- Ray, Sangeeta. *En-Gendering India. Woman and Nation in Colonial and Postcolonial Narratives*, London, Duke University Press, 2000.
- Rayaprol, Aparna. "Gender Ideologies and Practices Among South Indian Immigrants in Pittsburgh", in Sagar, *South Asian Graduate Research Journal*, 2 (1), 1995, pp. 268-270.
- Rayaprol, Aparna. *Negotiating Identities. Women in the Indian Diaspora*, Nova Deli, Oxford University Press, 1997.
- Rayaprol, Aparna. "Can you talk indian? Shifting notions of community and identity in the Indian diaspora", Jodhka, Surinder (org.). *Community and identities: contemporary discourses on culture and politics in India*, Nova Deli: Sage, 2001.
- Rayaprol, Aparna. "Being American, Learning to be Indian: Gender and Generation in the Context of Transnational Migration", in Thapan, Meenakshi (org.). *Transnational Migration and the Politics of Identity*, Nova Deli: Sage, 2005.
- Redfield, Robert e Singer, Milton. "The Cultural Role of Cities", *Economic Development and Cultural Change*, 3, 1954, pp. 53-73.
- Renavikar, Madhavi. *Women and Religion. A Sociological Analysis*, Nova Deli: Rawat Publications, 2003.
- Rodriguez, Hillary. "Women in the Worship of the Great Goddess." in Sharma, Arvind. *Goddess and Women in the Indic Religious Tradition*. Boston: E. J. Brill, 2005.
- Rosen, Steven. "Introduction", in Rosen, Steven (org.). *Vaishnavi Women and the Worship of Krishna*, Nova Deli: Motilal Publishers, 1996.
- Roy, Parama. *Indian Traffic. Identities in Question in Colonial and Postcolonial India* Berkeley: University of California Press, 1998.
- Safran, W. "Diasporas in Modern Societies: myths of homeland and return", *Diaspora* 1, 1991, pp. 83-99.
- Sahoo, A. Kumar e Maharaj, Brij. "Introduction. Globalization, Migration, Transnationalism and Diasporas: Some Critical Reflections", in Sahoo, A. Kumar e Maharaj, Brij (orgs.). *Sociology of Diaspora. A Reader*, Nova Deli, Rawat Publications, 2007.
- Said, Edward. *Orientalism*, New York: Pantheon, 1978.
- Said, Edward. *Culture and Imperialism*, Londres: Cahtto & Windus, 1993.
- Said, Edward. "Overlapping Territories, Intertwined Histories", In *Culture and Imperialism*, Londres: Cahtto e Windus, 1994, pp. 4-61.
- Sangari, Kumkum. "New patriotisms", *VIKALP*, 9 (1 e 2), 2001.
- Sangari, Kumkum. *Politics of the Possible. Essays on Gender, History, Narratives, Colonial English*, Nova Deli: Tulika, 2001.
- Sarker, Sonita e Niyogi De. "Introduction. Marking Times na Territories", in Sonia Sarker e Esha Niyogi De (orgs.). *Trans-Status Subjects. Gender in the Globalization of South and Southeast Asia*, Londres: Duke University Press, 2002.

- Searle-Chatterjee, Mary e Sharma, Ursula (orgs.). *Contextualising caste. Post-Dumontian approaches*, Jaipur: Rawat Publications, 2003.
- Sheffer, Gabriel (org.). *Modern Diasporas in International Politics* Londres, Croom Helm, 1986.
- Shukla, Sandhya. "Locations for South Asian Diasporas", in *Annual Review of Anthropology*, 2001, 30.
- Shukla, Sandhya. *India Abroad: Diasporic Cultures of Postwar America and England*, Nova Deli: Orient Longman, 2005 [2003].
- Shukra, A. *Caste – a personal perspective*, in Searle-Chatterjee, Mary e Sharma, Ursula (orgs.). *Contextualising caste. Post-Dumontian approaches*, Jaipur: Rawat Publications, 2003, 169-178.
- Shuval, Judith. "Diaspora Migration: Definitional Ambiguities and a Theoretical Paradigm", in Sahoo, Ajaya e Maharaj, Brij *Sociology of Diaspora. A Reader*, Nova Deli: Rawat Publications, 2007.
- Singh, K. D. (org.) *People of India. Daman and Diu*, vol. XIX, Bombay: Popular Prakash PVT. Ltd, 1994.
- Singh, K. D. (org.). *People of India. Gujarat*, vol. XXI, Bombay: Popular Prakash PVT. Ltd, 2003.
- Sinha-Kerkhoff, Kathinka. "From India to an Indian diaspora to a Mauritian Diaspora: Back-Linking as a means for Women to Feel Good Locally", in Thapan, Meenakshi (org.). *Transnational Migration and the Politics of Identity*, Nova Deli: Sage, 2005.
- Srinivas, M. N. *India's Villages*, Londres, J. K. Publishers, 1955.
- Srinivas, M. N. *Social Change in Modern India*, Oxford, Oxford University Press, 1966.
- Srinivas, M. N. *The Remembered Village*, London: University of California Press, 1976.
- Srinivas, M. N. 1982: *India: Social Structure*, Delhi: Hindustan Publishing Corporation.
- Stietencron, Heinrich. "Religious Configurations in Pre-Muslim India and the Modern Concept of Hinduism", in Dalmia, Vasudha e Stietencron, Heinrich (orgs.). *Representing Hinduism: the Construction of Religious Traditions and National Identity*, Nova Deli: Sage, 1995.
- Stietencron, Heinrich. "Hinduism: on the Proper Use of a Deceptive Term", in Sontheimer, G. D. e Kulke, H. (orgs.). *Hinduism Reconsidered*, Nova Deli: Manohar, 1989.
- Straton, Jon. "Historicizing the Idea of Diaspora", in *Coming out Jewish: constructing ambivalent identities*, London: Routledge, 2000.
- Takhar, Shaminder. "South Asian Women and the Question of Political Organization." in Puwar, N. & Raghuram, P. *South Asian Women in the Diaspora*. Oxford: Berg, 2003.
- Taylor, Donald. "Charismatic authority in the Sathya Sai Baba movement", in Burghart, Richard. *Hinduism in Great Britain. The Perpetuation of Religion in an Alien Cultural Milieu*, Londres e Nova Iorque: Tavistock Publications, 1987.
- Thapan, Meenakshi. "Introduction. Gender and Embodiment in Everyday Life", 1997, in Thapan, Meenakshi (org.), *Embodiment. Essays on Gender and Identity*, Nova Deli: Nehru Memorial Museum and Library, 1997.
- Thapan, Meenakshi. "Rethinking Anthropology Anew", in Thapan, Meenakshi, *Anthropological Journeys. Reflections on Fieldwork*, Nova Deli: Orient Longman, 1998.
- Thapan, Meenakshi. "Introduction: 'Making Incomplete': Identity, woman and the State", in Thapan, Meenakshi (org.), *Transnational Migration and the Politics of Identity*, Nova Deli: Sage, 2005.

- The Law Code of Manu*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Tiesler, Nina Clara. “Muçulmanos na Margem: a nova presença islâmica em Portugal”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, 34, 2000, pp. 117-144.
- Tololyan, Khachig. “The Nation-State and its Others: In Lieu of a Preface”, in Sahoo, Ajaya e Maharaj, Brij. *Sociology of Diaspora. A Reader*, Nova Deli: Rawat Publications, 2007.
- Trautman, Thomas R. *Aryans and British in India*, London: University of California Press, 1997.
- Van der Veer, Peter. *Religious Nationalism. Hindus and Muslims in India*, California: University of California Press, 1994.
- Van der Veer, Peter. “Hindus: a superior race”, *Nations and Nationalism*, 5 (3), 1999, pp. 419-430.
- Van der Veer, Peter. “Transnational Religion: Hindu and Muslim movements”, *Global Networks* 2, 2, 2002, pp. 95-109.
- Venkatachari, K. K. A. “Transmission and tranformation of Ritual”, Williams, Raymond (org.), *A sacred thread. Modern transmission of Hindu traditions in India and abroad*, Nova Iorque: Columbia University Press, 1996.
- Venkatesh, Kartik. “Quando os deuses vêm para a América: a construção de uma diáspora indiana através da casa e do templo”, *Oriente* 17, 2007, pp. 60-80.
- Vertovec, S. “Hindus in Trinidad and Britain: ethnic religion, reification and the politics of public space.”, in Van der Veer, Peter. *Nation and Migration: The Politics of Space in the South Asian Diaspora*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995.
- Vertovec, Steven. *The Hindu Diaspora. Comparative Patterns*, London, Routledge, 2000.
- Vertovec, Steven. *Aspects of the South Asian Diaspora*, Nova Deli, Oxford University Press, 1991.
- Waghorne, Joanne Punzo. *Diaspora of the Gods. Modern Hindu Temples in an Urban Middle-Class World*, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Warner, R. “Immigration and Religious Communities in the United States”, in Warner, R. e Wittner, Judith, (orgs.). *Gatherings in Diaspora. Religious Communities and the New Immigration*, Philadelphia: Temple University Press, 1998.
- Werbner, P. *The Migration Process: Capital, Gifts and Offereings among British Pakistanis*, Oxford: Berg, 1990.
- Williams, Raymond. “Sacred Threads of Several Textures: Strategies of Adaptation in the United States”, in Williams, Raymond (org.), *A Sacred Thread. Modern Transmission of Hindu Traditions in India and Abroad*, Nova Iorque: Columbia University Press, 1996 [1992].
- Williams, Raymond. *An introduction to Swaminarayan Hinduism*, Cambridge University Press: Cambridge, 2001.
- Women of the South Asian Diaspora. *Our Feet Walk the Sky*, San Francisco: Aunt Lute Books, 2003.
- Young, Katherine. “Introduction”, Sharma, Arvind (org.). *Women in World Religions*, Nova Iorque: State University of New York Press, 1987.
- Young, Katherine. “Women in Hinduism”, Sharma, Arvind (org.). *Women in Indian Religions*, Nova Deli: Oxford University Press, 2002.

Imprensa escrita

Diário de Notícias, 10/10/2007

Sítios

http://www.cm-loures.pt/m_Freguesias.asp

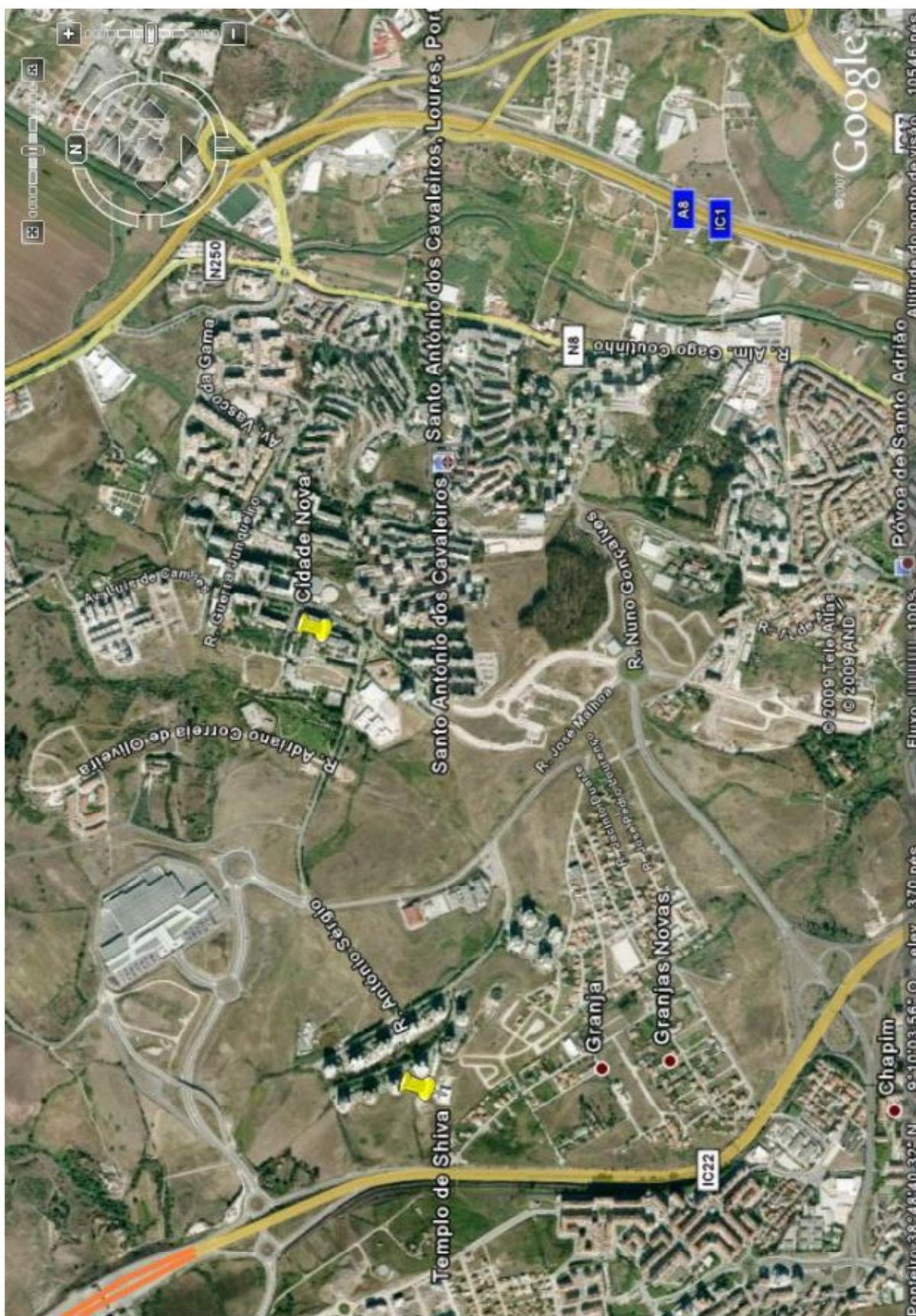
<http://www.shiva-pt.org>

<http://www.earth.google.com>

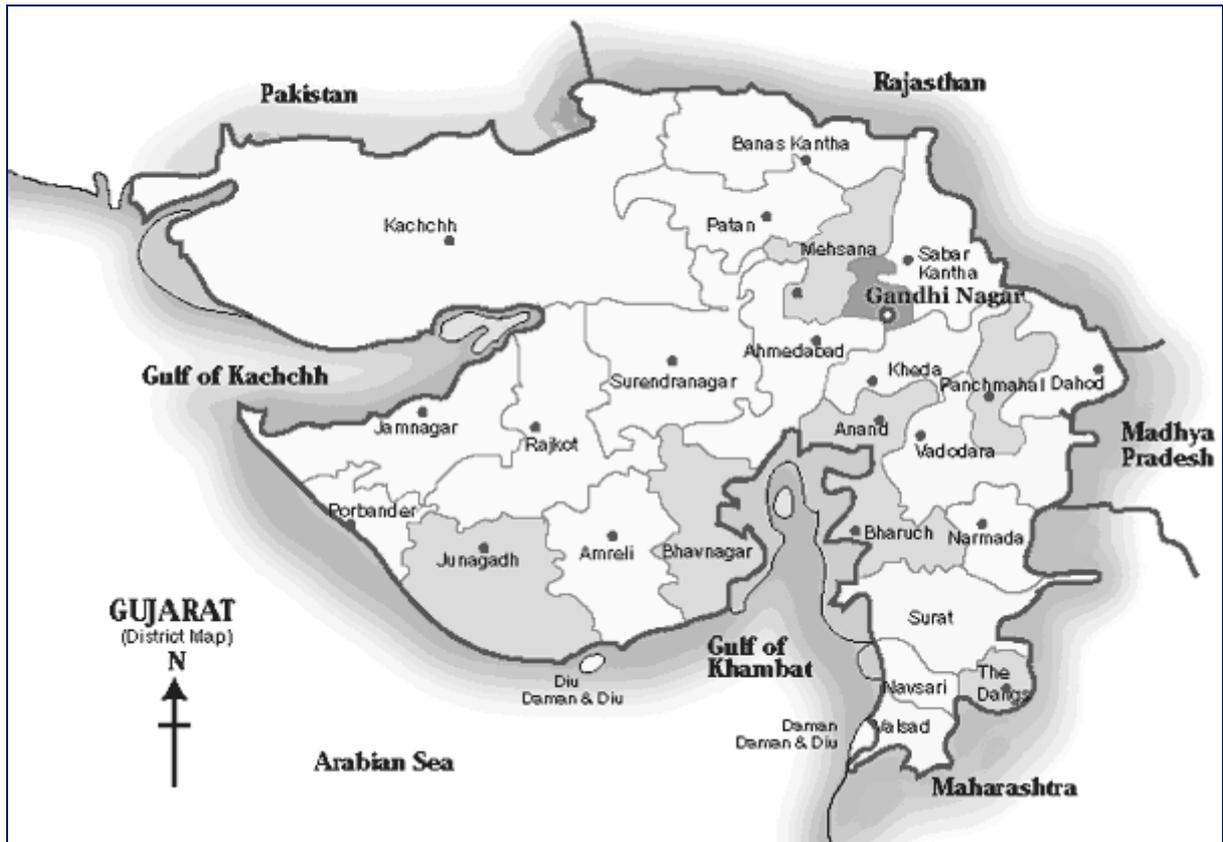
Anexos

- A. Mapa
- B. Fotografias
- C. Quadro-síntese das principais festividades do calendário hindu
- D. Selecção de *bhajan*
- E. Selecção de *vrata katha*
- F. Folhetos de divulgação de actividades culturais e religiosas

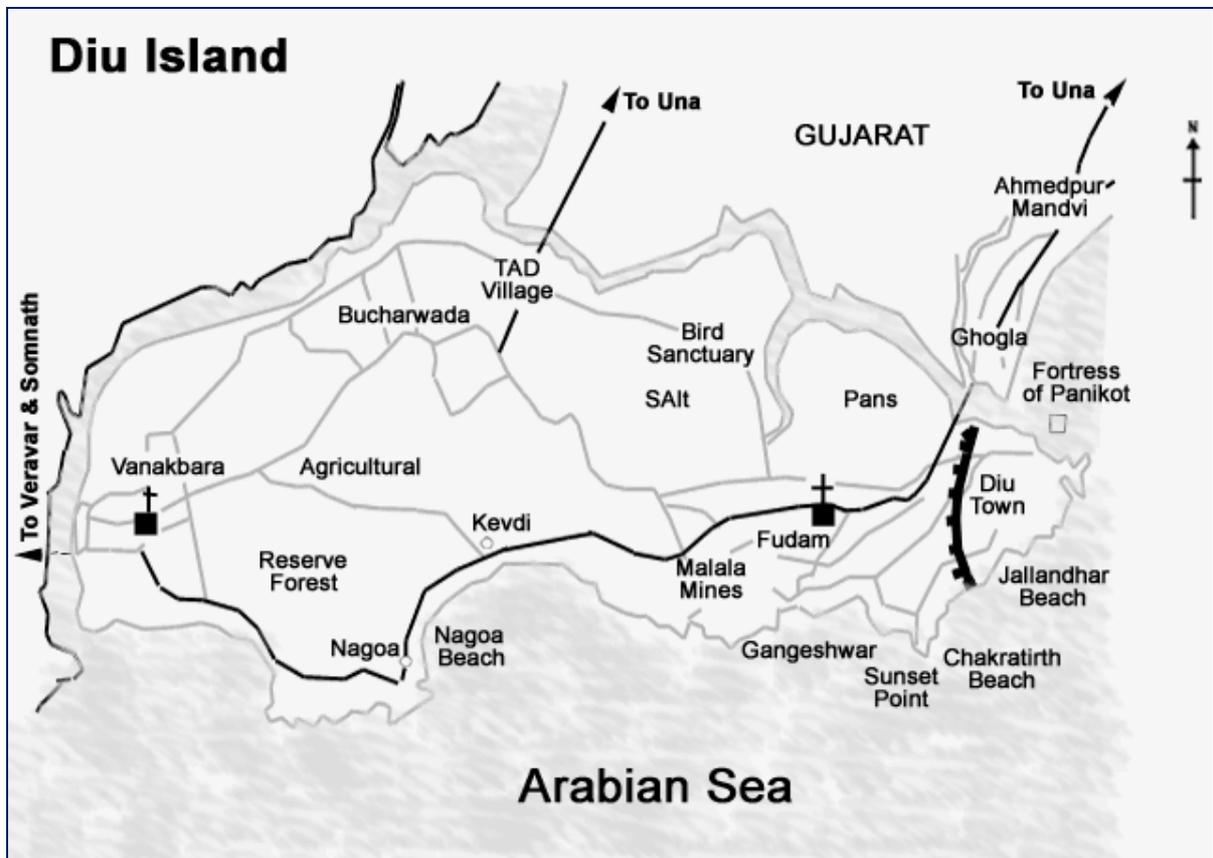
A) Mapas



1. Freguesia de Santo António dos Cavaleiros, Loures, in: <http://www.earth.google.com>



2. Gujarate, Índia.



3. Diu, Índia.

B) Fotografias



1. Projecto do futuro Templo de Shiva.



2. Projecto do futuro Templo de Shiva.



3. Edifício provisório do Templo de Shiva.



4. Shiva e Parvati, Templo de Shiva.



5. *Linga*, Templo de Shiva.



6. *Linga*, Templo de Shiva.



7. Ganesh, Templo de Shiva.



8. Ambema, Templo de Shiva.



9. Jalaram e Virbai, Templo de Shiva.



10. Hanuman, Lakshmana, Rama e Sita, Templo de Shiva.



11. Pipal, Templo de Shiva.



12. Local onde foi realizado o *bhimpujan*, Templo de Shiva.



13. Família hindu residente em Santo António dos Cavaleiros de regresso à aldeia de Fudam. Visitando o templo de Gangeshwar, Índia.



14. Família hindu residente em Santo António dos Cavaleiros de regresso à aldeia de Fudam. Visitando a deusa de linhagem, Índia.



15. Casamento entre noiva de nacionalidade portuguesa e noivo de nacionalidade indiana. Fudam, Índia.



16. Belgrave Road, Leicester, Reino Unido.



17. Belgrave Road, Leicester, Reino Unido.



18. Alfaiate Vanja costurando. Diu, Índia.



19. Rangoli. Diu, Índia.



20. Actuação do grupo LusoYoga no Templo de Shiva. Fotografia da Associação de Solidariedade Social Templo de Shiva, in: <http://www.shiva-pt.org/fotoGallery.php>.



21. Actuação do grupo LusoYoga no Templo de Shiva. Fotografia da Associação de Solidariedade Social Templo de Shiva, in: <http://www.shiva-pt.org/fotoGallery.php>.



22. Programa cultural de celebração do dia 10 de Junho, Templo de Shiva.



23. Shree Shakti Mandir. Leicester, Reino Unido.



24. *Linga* de gelo. Mahashivratri, Templo de Shiva.



25. Sacerdote entoando hinos na noite de Mahashivratri, Templo de Shiva.



26. Decoração para a celebração do Mahashivratri, Templo de Shiva.



27. Recipiente metálico que contém água, folhas de mangueira e um coco, decorado com flores, colocado sobre o fogão no dia de Sitala Saptam.



28. *Garbo*, Templo de Shiva.



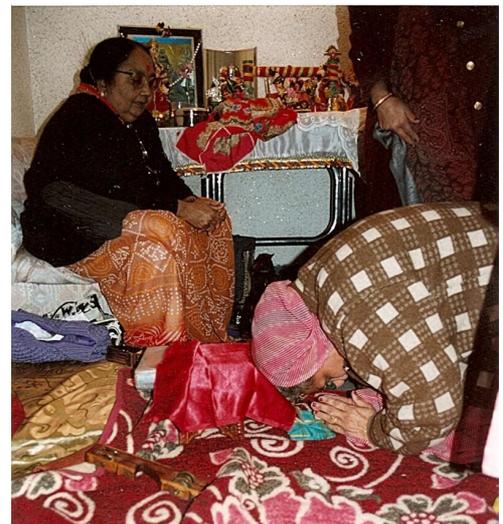
29. Prato típico dos templos dedicados a Jalaram. Diu, Índia.



30. Ramanavami, Templo de Shiva.



31. Ramanavami, Templo de Shiva.



32. Prestando culto ao Ramayana. Ramanavami, Santo António dos Cavaleiros.



33. Celebrando o casamento de Rama e Sita, Templo de Shiva.



34. Palco de casamento de Rama e Sita, Templo de Shiva.



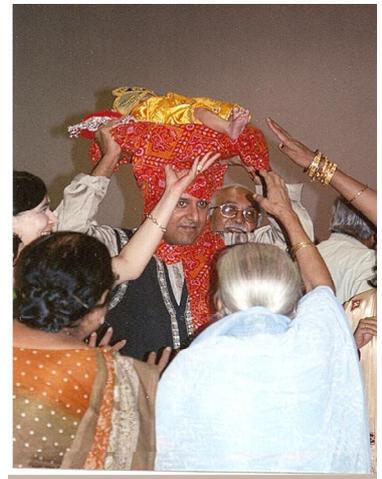
35. Tulsi Vivaha, Templo de Shiva.



36. Holi, Templo de Shiva.



37. Holi, Templo de Shiva.



38. Krishna Janmashtami, Templo de Shiva.



39. Krishna Janmashtami, Templo de Shiva.



40. Krishna Janmashtami, Templo de Shiva.



41. Satsang, Santo António dos Cavaleiros.



42. Satsang, Santo António dos Cavaleiros.



43. Satsang, Santo António dos Cavaleiros.



44. Satsang, Santo António dos Cavaleiros.



45. *Satsang* do movimento Pushtimarg, Santo António dos Cavaleiros.



46. *Satsang* do movimento Pushtimarg, Santo António dos Cavaleiros.



47. *Satsang*, Santo António dos Cavaleiros.



48. *Satsang* dedicado a Satya Sai Baba, Santo António dos Cavaleiros.



49. Navratri, Templo de Shiva.



50. Navratri, Templo de Shiva.



51. Navratri, Templo de Shiva.



52. Navratri, Templo de Shiva.



53. Navratri, Templo de Shiva.



54. *Chatti*, Santo António dos Cavaleiros.



55. *Chatti*, Santo António dos Cavaleiros.



56. *Kankotri*. Templo Jay Ambé, Portela de Sacavém.



57. Cerimónia de noivado (*sagai*). Templo Jay Ambé, Portela de Sacavém.



58. Casamento entre noivo indiano e noiva não-indiana, Templo de Shiva.



59. Celebração comunitária de *hawan*, Templo de Shiva.



60. Viúva de brãmane oficiando o Satyanarayana Katha, Templo de Shiva.



61. Comemoração do dia da República da Índia, organizada pela escola gujarati, Templo de Shiva. Fotografia da Associação de Solidariedade Social Templo de Shiva, in: <http://www.shiva-pt.org/fotoGallery.php>.



62. Leitura do Bhgavata Purana realizada por um sacerdote de Dwarka (Gujarate) durante o *Adhik mas*, Templo de Shiva.



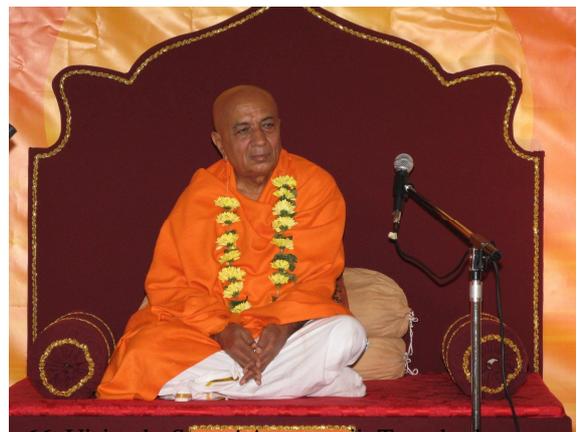
63. Durante a leitura do Bhagavata Purana, Templo de Shiva.



64. Baloço com a representação de Krishna durante a infância (Takhorji) durante a leitura do Bhagavata Purana, Templo de Shiva.



65. Visita do Swami Adhyojathah, Templo de Shiva. Fotografia da Associação de Solidariedade Social Templo de Shiva, in: <http://www.shiva-pt.org/fotoGallery.php>.



66. Visita do Swami Atmaramji, Templo de Shiva. Fotografia da Associação de Solidariedade Social Templo de Shiva, in: <http://www.shiva->



67. Visita do Swami Mukundananda, Templo de Shiva. Fotografia da Associação de Solidariedade Social Templo de Shiva, in: <http://www.shiva-pt.org/fotoGallery.php>.



68. Visita de Rameshbhai Oza, Templo de Shiva. Fotografia da Associação de Solidariedade Social Templo de Shiva, in: <http://www.shiva-pt.org/fotoGallery.php>.

C) *Quadro síntese das principais festividades do calendário hindu*

Kartak	<p>O ano inicia-se com o mês de Kartak, em Outubro/Novembro, sendo o seu primeiro dia Navu Varas, que significa dia de ano novo. O Navu Varas é celebrado a seguir ao Diwali, o último dia do ano, cujo nome significa a noite das luzes.</p> <p>No segundo dia do mês de Kartak celebra-se o Bhaibij, o dia em que as raparigas alimentam os seus irmãos, como expressão do fortalecimento dos seus laços fraternos. Alimentando-o, a irmã assegura ao seu irmão saúde e longevidade. Neste dia, as irmãs convidam os seus irmãos a comer em suas casas, celebrando os laços de fraternidade, à semelhança do que acontece no dia de Raksha Bandan.</p> <p>No sétimo dia da primeira quinzena (<i>sud satham</i>) comemora-se o nascimento de Jalaram, Jalaram Jayanti. Este homem santo do Gujarate, muito popular entre a casta Lohana, terá nascido em 1799 em Virpur e acredita-se que, desde criança desenvolvera um espírito de serviço (<i>seva</i>) a todos os homens sem discriminação e sua profunda devoção ao deus Rama tê-lo-á conduzido à realização de vários acontecimentos milagrosos. A sua mulher, Virbai, é também considerada um exemplo de dedicação aos outros e de sacrifício pelo marido. No Templo de Shiva, em Santo António dos Cavaleiros, é possível encontrar as <i>murti</i> do casal e o templo de Jalaram Bapa em Virpur é um destino de peregrinação de muitos dos hindus que se deslocam à Índia.</p> <p>O dia do nascimento de Jalaram é assinalado com um <i>satsang</i> especial em homenagem ao santo, com cânticos e hinos de veneração a Rama Sita e Hanuman, as divindades privilegiadas por Jalaram ao longo da sua vida de serviço e penitência. Uma refeição é partilhada pelos participantes, na sua maioria mulheres da casta Lohana, como forma de <i>prasad</i>.</p> <p>Ainda no mesmo mês celebra-se o Tulsi Vivaha, o casamento entre Krishna e Tulsi, uma das plantas sagradas do hinduísmo, o Basílico (<i>OcimumTenuiflorum</i>). Esta planta encontra-se presente em casa da grande maioria dos hindus, reproduzindo o que acontece na Índia. Venerada pelos hindus, a planta é considerada uma das consortes de Krishna. Uma quinzena após a celebração do Diwali, ou seja, no dia 15 do mês de Kartak, dia de lua cheia, celebra-se o casamento das duas divindades. Neste dia, Tulsi é decorada como uma noiva e o casamento é representado, sendo colocados os dois noivos num palco construído com canas-de-açúcar ou folhas de bananeira e decorado com folhas de mangueira. Um <i>puja</i> é realizado e o casamento é efusivamente celebrado. A representação deste casamento divino implica a participação das duas famílias dos noivos. Dois grupos de mulheres representam as respectivas famílias e uma, de cada grupo, actua como mãe de cada noivo. No final da <i>performance</i> e do <i>puja</i>, as duas famílias saúdam-se mutuamente e congratulam-se com a realização do casamento. A folha desta planta possui um grande significado religioso e é utilizada na grande maioria das <i>performances</i> rituais, desde a confecção de <i>prasad</i> ou como elemento essencial para a prática ritual, como <i>katha</i> ou rituais de passagem como o de morte, em que a folha de Tulsi é indispensável.</p>
Magshar	
Posh	<p>Em meados deste mês celebra-se o Makar Sankranti, a única festividade hindu que se rege pelo calendário solar, e que é celebrada no dia 14 de Janeiro. Este dia marca a transição do sol de um Zodíaco para outro, de Sagitário para Capricórnio, durante o solstício de Inverno. Neste dia extremamente auspicioso, os hindus realizam donativos aos brâmanes e aos pobres, oferecendo dinheiro alimentos ou roupas. A auspiciosidade deste dia manifesta-se na realização de <i>pujas</i> e <i>khatas</i>, no templo ou em casa. Este dia é também celebrado com a confecção de <i>khichdi</i>. No Gujarate este prato é cozinhado a partir dos cereais obtidos na última e recente colheita. As árvores e vacas são veneradas, demonstrando que os humanos dependem de si para sobreviver. Em Santo António dos Cavaleiros as várias árvores sagradas (<i>pipal</i>) são veneradas com água e leite. Na Índia, a</p>

	alegria deste dia manifesta-se na largada de milhares de papagaios de papel. Em Portugal, desenham-se papagaios nas paredes das casas de determinadas castas (como é o caso dos Vanja) e esta alegria expressa a vontade de esquecer os maus momentos e perdoar desavenças, trocando-se entre si bolos de sésamo e açúcar.
Maha	Uma das mais efusivas festividades celebradas pelos hindus de Santo António dos Cavaleiros é o Mahashivratri no dia 14 da segunda quinzena do mês de Maha (<i>vad chavdas</i>). Mahashivratri significa “a grande noite de Shiva” que é marcada por jejuns, austeridades e meditação e por uma noite vigília entre o dia 13 e 14 pelos devotos de Shiva. Celebra-se a manifestação de Shiva sob a forma de <i>linga</i> . Durante a noite de vigília realiza-se um <i>puja</i> ao <i>shivalinga</i> sobre o qual é derramada uma mistura de leite e mel e sobre o qual são colocadas folhas de <i>bili</i> ou <i>bilipatra</i> , a planta sagrada de Shiva (<i>Aegle marmelos</i>). Seguem-se hinos e cânticos dedicados a Shiva e o jejum é quebrado com o consumo de <i>prasad</i> e de <i>bharg</i> , após terminado o <i>aarti</i> . O Templo é decorado com símbolos associados a Shiva, como o tridente (<i>trishul</i>) ou mesmo com o deus sentado nos Himalaias.
Faagan	No mês de Faagan salienta-se a celebração da festividade de Holi . Se na Índia a maior expressão desta celebração é o colorido nas roupas e pele das pessoas, a euforia e animação nas ruas, entre amigos, familiares e desconhecidos que quebra as barreiras sociais e culturais entre os indivíduos, em Portugal a ênfase é colocada na construção de uma grande fogueira na noite de lua cheia. O Holi é celebrado no dia 15 da primeira quinzena de Faagan, <i>sud Purnima</i> , celebrando a chegada da primavera. Nessa noite, antes do pôr-do-sol inicia-se a construção de uma enorme fogueira no recinto do templo de Shiva à frente da qual se realiza o <i>khata</i> de Holi. Este conta o mito de Holika, a princesa que deu o nome à festividade. Em torno da fogueira os hindus derramam água, completando três voltas. Os pais e mães de crianças pequenas, em particular dos bebés com menos de um ano, circundam também com três voltas a fogueira, pedindo a protecção divina sobre os seus filhos. As mulheres dispõem à volta da fogueira sete pequenos montes (<i>dagli</i>) de grãos de <i>juvar</i> (leguminosa) tufado (sob a forma de minúsculas pipocas chamadas <i>dani</i>); tâmaras (<i>kajur</i>); <i>sev</i> (fritos feitos à base de farinha) cru; ao lado dos quais acendem uma lamparina (<i>divo</i>). os cereais utilizados pertencem à colheita da época e são apresentados a Holi mata em troca de protecção. As mulheres pintam-se na face umas às outras com pó vermelho e todos visitam o templo para prestar culto às suas divindades tutelares.
Chaitra	Entre o primeiro e o nono dia deste mês nove noites e dias são dedicados ao Navratri . Navratri é um festival de nove (<i>nav</i>) noites (<i>rat</i>) dedicadas à Deusa. Os Navratras são celebrados duas vezes por ano. O primeiro observado no mês de Chaitra, que termina com Ramanavami, o nascimento de Rama e o segundo no mês de Aaso, que termina com Dussehra. Estes dois períodos marcam respectivamente o começo de Verão e estações de Inverno. Durante estes nove dias, o Ramayana é lido pelas mulheres, o texto religioso que narra a epopeia do deus guerreiro Rama, e é ritualizado o casamento e o nascimento de Rama. Estes rituais, celebrados durante o dia, são eminentemente femininos. À noite homens e mulheres reúnem-se para realizar danças de roda (<i>garba</i>), em honra da grande Deusa. Esta <i>performance</i> é típica do Gujarat e assume, em Portugal, uma maior expressão durante o Navratri de Inverno. No nono dia da primeira quinzena do mês de Chaitra, <i>sud navami</i> , celebra-se o Ramanavami , o nascimento de Rama. Rama é a sétima encarnação de Vishnu e personifica o homem perfeito e o guerreiro ideal, o cumpridor do <i>dharma</i> . Ele é um dos mais populares heróis mitológicos, o protagonista do épico Ramayana, a narração da viagem da vida de Rama e da sua esposa, Sita, que personifica esposa virtuosa e a mulher ideal. O casal é venerado pela sua coragem e cumprimento dos valores e deveres religiosos. O nascimento de Rama é celebrado com cânticos e um <i>puja</i> em que uma imagem de um bebé Rama sentado num baloiço é o centro da devoção, sendo sobre ele derramadas pétalas de flores e arroz, ao mesmo tempo que o pequeno berço é baloiçado pelos devotos. Neste dia passagens do Ramayana são lidas e o próprio livro é tratado como objecto de culto. Habitualmente, nos nove dias que precedem a celebração de Ramanavami, a epopeia é lida pelas mulheres, no templo ou nas suas casas. Todos os dias este ritual é iniciado com cantos e hinos destinados a Rama e a outras divindades. Estes <i>satsang</i> são também compostos pela leitura do texto, pela veneração do livro, considerado sagrado, e pela

	<p><i>performance</i> do casamento das divindades Sita e Rama. À semelhança do que se verifica no casamento de Tulsi e Krishna, esta casamento é pormenorizadamente representado, as duas famílias, compostas por dois grupos de mulheres, são responsáveis pela entrega dos noivos. Um palco nupcial construído com folhas de bananeira e em torno deste todos os passos do casamento são minuciosamente realizados. A <i>performance</i> termina com o cumprimento das duas famílias, expresso na troca de doces entre as mulheres que se saúdam mutuamente e que celebram o êxito do casamento. Esta celebração termina com cânticos em honra do casal divino e com um <i>puja</i> e <i>aarti</i>. Esta ritualização, como a de Tulsi Vivaha, é realizada praticamente em exclusivo por mulheres e exclui a presença de um ritualista.</p> <p>O Hanuman Jayanti, nascimento de Hanuman, celebra-se no dia 15 da primeira metade lunar de Chaitra, <i>akshar purnima</i>. Hanuman, o deus com forma de macaco é um devoto ardente de Rama, e é venerado por esta sua inabalável devoção. Hanuman é o símbolo de força e energia. Diz-se que o Hanuman é capaz de assumir qualquer forma, arrastar rochas, mover montanhas, lançar-se no ar, irromper pelas nuvens. É tradicionalmente venerado como uma divindade com poderes mágicos e capacidade de conquistar os espíritos demoníacos. Filho do deus do vento (Vayu) e de Anjani Devi, Hanuman é o servidor de Rama por excelência, o verdadeiro cumpridor do <i>karma</i> e do seu voto de celibato (Brahmachari), expressão máxima da devoção divina. O culto de Hanuman é eminentemente masculino, jejuando os homens ao sábado, dia dedicado a esta divindade, e colocando pó laranja no lado direito da frente. O culto de Hanuman é também particularmente significativo para a casta de tecelões Vanja. Neste dia, os devotos, em grande maioria Vanja, deslocam-se ao templo de Shiva onde se encontra a imagem de Hanuman. A comemoração do nascimento de Hanuman inicia-se com a longa recitação do Hanuman Chalisa (os quarenta poemas sobre Hanuman) de Tulsidas, seguida de cantos e hinos dedicados a Hanuman, Rama e Sita. O nascimento é celebrado com o lançamento de pétalas de flores e de bagos de arroz sobre a divindade e encerra com a <i>performance</i> de <i>aarti</i> dedicado a Hanuman.</p>
Vaishak	
Jeth	
Ashadh	
Shravan	<p>O mês de Shravan é considerado o mês mais auspicioso do ano pela importância espiritual e a quantidade de festividades e cerimónias religiosas que ocorrem quase todos os dias. É um mês dedicado a jejuns e práticas de purificação com vista à obtenção de purificação espiritual, de felicidade e de auto-realização. Este mês é muito importante para os devotos de Shiva, sendo o seu culto mais valorizado do que nos restantes meses do ano. Em cada segunda-feira deste mês, <i>sharavana somvar</i>, os devotos deslocam-se ao templo para derramar água e leite sobre o <i>shivalinga</i>, bem como cobri-lo de folhas <i>bili</i>. Habitualmente praticam jejum até ao por do sol. A visita ao templo de Shiva e a <i>performance</i> deste tipo de culto ao <i>linga</i> de Shiva é habitual para os devotos de Shiva, que o praticam assiduamente todas as segundas feiras do mês. Contudo, este dia da semana durante o mês de Shravan é considerado como mais auspicioso, razão pela qual este culto deverá ainda ser reforçado e este dia deverá ser marcado por práticas de austeridade que se acredita, serão recompensadas pelo deus.</p> <p>Dada a auspiciosidade que caracteriza este mês, os hindus realizam muitos rituais de apaziguamento das almas dos seus antepassados, chamando muitas vezes o mês de Shravan de «o mês dos mortos». Muitas famílias deslocam-se à Índia para, nas aldeias e cidades de origem, realizarem este tipo de cerimónias.</p> <p>No quinto dia da primeira metade lunar do mês de Shravan celebra-se o Naga Panchami, dedicado ao culto da serpente (<i>naga</i>). Para os hindus as serpentes são consideradas divindades e também manifestações dos grandes deuses, pela estreita relação mitológica que mantêm com Vishnu (Shesha ou Ananta, é o rei das serpentes, que serve de base de Vishnu e que o protege, formando sobre a sua cabeça um halo) e com Shiva (a serpente Vasuki adorna o seu pescoço e também o seu <i>linga</i>). Este dia é dedicado às serpentes,</p>

que são veneradas com oferendas de frutos e leite. As mulheres desenham perto da saída da água das suas cozinhas um conjunto de sete ou nove serpentes, como expressão da sua veneração e do pedido de protecção destes répteis e lêem o *vrata katha* de Naga Panchami.

No dia quinze (*puṇnima*) celebra-se **Raksha Bandan**, o dia que marca os laços fraternos entre irmãs e irmãos. Um pequeno cordão (*rakhi* ou *rakhdi*) é atado pelas irmãs no pulso dos irmãos, como um amuleto de protecção contra o mal e estes, em contrapartida, prometem auxiliá-las nos momentos de aflição. Um *rakhi* pode ser trocado entre irmãos de sangue ou entre um rapaz e uma rapariga que não tenham uma relação familiar mas que, a partir do momento em que realizam este ritual de fraternidade, vinculam entre si um laço idêntico ao de consanguinidade, simbolizando o *rakhi* (o nome deriva da palavra *raksha*, protecção) o vínculo puro e duradouro de amizade entre irmãos e irmãs. Neste dia os irmãos visitam as suas irmãs, que lhes colocam o *rakhi* no pulso, trocando entre si presentes que simbolizam a amizade fraternal e o laço de protecção mútua que os une.

A celebração **Sitala Saptam** ocorre no dia sete (*saptam*) da segunda metade lunar e consiste na veneração da deusa Sitala, associada ao sarampo e à varicela. As preces e oferendas realizadas pelas mães a Sitala têm como finalidade a protecção dos seus filhos contra as doenças infantis. Neste dia, as mulheres não cozinham nem consomem alimentos quentes. Geralmente cozinham todos os alimentos na véspera, sendo que no dia seguinte não podem acender o fogão. A proibição de realizar actividades associadas à produção de calor prende-se com a necessidade de apaziguar a deusa Sitala com elementos frescos. O calor, pelo contrário, origina a fúria da deusa que se expressa na punição sobre as crianças através da varicela ou do sarampo. Por esta razão, as mães prestam culto a Sitala, oferecendo-lhe alimentos frescos e afastando-se durante todo o dia de actividades relacionadas com fontes de calor. Lêem o *vrata katha* de Sitala Saptam, que relata a relação entre uma jovem mãe a deusa.

No dia seguinte, 8 da segunda quinzena de Shraavan, comemora-se o nascimento de Krishna, o **Krishna Janmashtami**. Neste dia realiza-se um jejum em se devem consumir apenas frutos e leite. O jejum é quebrado à meia-noite, a hora do nascimento de Krishna. A celebração deste nascimento conta com a presença de um bebé da comunidade que é vestido e ornamentado à semelhança do bebé Krishna que é transportado, à cabeça, pela mulheres e pelo seu pai, realizando-se um pequeno cortejo em torno do Templo. O bebé que representa a criança divina é venerado e colocado no interior do santuário e perante ele é realizado *aarti*. As crianças pequenas usam igualmente os adereços de Krishna, os rapazes, e as meninas de Radha, a sua consorte. Diz-se que este dia é dedicado às crianças pois a narrativa mitológica de Krishna concentra-se muito centrada na sua infância e, por essa razão, são distribuídos doces e moedas às crianças. Estes encontram-se dentro de pequenos potes de barro que contêm também um pouco de leite e *kumkum*. Os potes são quebrados e, de dentro deles, caem doces e moedas que as crianças recolhem efusivamente.

Bhadarvo	<p>Apesar de todos os quartos dias do mês serem dedicados a Ganesh, ou Ganapati, é no quarto dia do mês de Bhadarvo que se celebra o Ganesh Chaturthi ou Ganesh Chaut (<i>chaut</i> significa quarto dia). Este é o dia do aniversário do seu nascimento. Neste dia os devotos realizam o <i>puja</i> dedicado a Ganesh nas suas casas, a quem realizam oferendas de leite e doces. O jejum e a sua quebra com o consumo e distribuição de doces, sobretudo <i>ladvo</i>²⁴¹, caracterizam este dia. Ganesh é uma das mais populares divindades da Índia, símbolo da sabedoria e da boa sorte, é considerado o removedor de obstáculos. Qualquer actividade religiosa é iniciada com a invocação de Ganesh e a inauguração de qualquer acontecimento na vida de um hindu (viagem, a compra de uma casa ou o início de um negócio, por exemplo) deverá ser consagrada em primeiro lugar a esta divindade, através da recitação do <i>mantra Jay Ganesh</i>. Apesar de, na Índia, esta celebração atingir grandes proporções, com a compra de grandes imagens (<i>murtis</i>) de Ganesh e grandiosos cortejos, em Portugal não se regista esse impacto. Para tal contribuem vários factores. Em primeiro lugar, o facto de a comemoração de Ganesh Chaut ter um impacto mais forte noutros estados da Índia que não no Gujarate, como é o caso do Maharashtra, onde este dia é celebrado enfaticamente. Em segundo lugar, esta celebração implica uma grande actividade ritual para a qual é necessária uma grande comunidade. Assim, o Ganesh Chaut é celebrado à escala da comunidade hindu existente em Portugal. Se em Londres, os gujaratis prestam culto durante dez dias à <i>murti</i> de Ganesh e ao décimo primeiro se reúnem em grande peregrinação até à costa onde submergem a imagem da divindade, em Portugal, por razões económicas e de logística, tal actividade encontraria vários obstáculos. Assim, o Ganesh Chaut é celebrado a uma escala reduzida. As <i>murti</i> do deus são decoradas com flores e lamparinas, são-lhe oferecidos doces, leite e frutos, cânticos e hinos, e, finalmente as pequenas <i>murtis</i> são submersas em pequenos recipientes cheios de água (alguidares ou panelas).</p> <p>Depois do <i>agyras</i> inicia-se a leitura do Bhagavata Purana, no âmbito do qual é celebrado o casamento de Radha e Krishna, cuja ritualização é semelhante às descrições anteriores do Tulsi Vivaha e do casamento de Sita e Rama.</p>
Aaso	<p>No mês de Aaso, entre o dia 1 e 9 da primeira metade lunar, decorre a festividade mais aguardado do ano pelos hindus de Santo António dos Cavaleiros. O Navratri, o festival das nove noites dedicado à Deusa possui um forte impacto no Gujarate e celebra o equinócio de Outono, assumindo um simbolismo pan-indiano associado à época de colheitas. A festividade prolonga-se por nove noites de culto às nove manifestações da Deusa, comemorando-se a sua vitória sobre o demónio-búfalo Mahishasura. De acordo com a referência mitológica, o terrível demónio Mahinshasura, que tinha a capacidade de se transformar em búfalo, recebeu uma dádiva de Brahma que o impedia de ser morto por qualquer homem no mundo e assim conquistou os três mundos, céu, terra e profundezas, destronando todas as divindades do seu poder. Para proteger o mundo destas atrocidades, a <i>Trimurti</i> Brahma, Vishnu e Shiva criou, com um enorme feixe de luz saído das suas bocas, uma bela deusa guerreira com dez braços, Durga. O demónio, cativado pela sua imensa beleza, pediu-a em casamento mas recebeu um desafio para um duelo que se prolongou por nove dias. No décimo dia Durga, investida pelos deuses, matou o demónio, cortando-lhe o pescoço. A vitória de Durga simboliza o restauro da ordem sócio-cósmica, ameaçada pela presença demoníaca de Mahinshasura. As nove noites passaram a chamar-se Navratri. O décimo dia é Dasserá. Mas a celebração de Navratri inspira-se também na vitória do deus Rama sobre o demónio Ravana e no seu regresso triunfal à cidade de Ayodhya. Ou seja, duas histórias paralelas estão associadas a esta festividade, encontrando-se, contudo, esta última ligada ao Navratri celebrado no mês de Chaitra, o Ram Navratri. O culto da Deusa nas noites de <i>Navratri</i> realiza-se através de danças em torno do <i>garbô</i>, uma estrutura de madeira octogonal iluminada e enfeitada com imagens das várias manifestações da Deusa (tradicionalmente com uma lamparina central), colocada no meio do círculo de devotos. As danças características do Gujarate, realizadas durante o Navratri são o <i>rasa</i> e o <i>garba</i>, cuja <i>performance</i> é praticada por homens e mulheres, de todas as castas, no mesmo espaço. Estas danças encontram-se associadas aos ritos agrícolas das colheitas de cereais. A celebração termina sempre com</p>

²⁴¹ *Ladvo* é um doce feito a partir de farinha integral, *ghee* e açúcar e acredita-se ser o alimento favorito de Ganesh.

a realização da cerimónia de *aarti* à meia-noite em frente à estrutura representativa das várias manifestações da Deusa e é distribuído *prasad* por todos os devotos. É frequente nestes momentos assistir-se à *performance* de possessão dos corpos das mulheres pelas deusas. Este acontecimento demonstra que as deusas, satisfeitas pela dança, devoção e ofertas dos seus devotos, desejam comunicar com os humanos, descendo à terra e encarnando nos corpos de determinadas mulheres que se acredita possuírem características religiosas excepcionais.

Dassera é o dia que se segue ao Navratri. Após as nove noites de comemoração da vitória da Deusa sobre o demónio Mahinshasura, este décimo dia (*dashmi*) da quinzena luminosa do mês, de onde deriva o nome, celebra a valentia da Deusa e a sua energia, *shakti*, espalhada sobre os seus devotos. Neste dia realiza-se um grande *puja*, Durga puja, em que uma bandeja (*thali*) decorada com vários cereais, frutos, doces e um coco é oferecida perante a *murti* de Amba. O *prasad* é distribuído por todos os devotos, após a realização de *aarti*, momento em que é habitual ocorrerem possessões sucessivas, em que várias mulheres recebem nos seus corpos as manifestações de diferentes deusas.

No dia de Sharad Purnima (lua cheia), dia 15 da primeira quinzena do mês de Aaso celebra-se o **Sharad Punam**, com danças (*garba* e *rasa*) no templo. Nesta noite de lua cheia, a claridade resplandecente permite que a deusa Lakshmi se passeie pelo céu em busca dos seus devotos vigilantes. Nesta noite as mulheres devem vestir roupas brancas come-se *prasad* de arroz achatado e leite.

Diwali é o último dia do ano, o dia 15 da segunda metade lunar, e véspera de ano novo. Nesta altura, todos os hindus limpam as suas casas, refazem os padrões decorativos das entradas das suas casas (*rangoli*), colocam novos símbolos nas portas das suas casas. Todas estas actividades se associam a um profundo sentimento de renovação espiritual e de preparação para receber o novo ano, bem como de preparação da recepção da deusa Lakshmi nas suas casas. A celebração de Diwali encontra-se profundamente ligada ao culto de Lakshmi, a deusa da prosperidade. Os hindus acreditam que neste dia, a deusa desce à terra para derramar sobre os seus devotos bênçãos e encher as suas casas de prosperidade. É por essa razão que, nesse dia, se realiza em todas as casas e no templo, o Lakshmi *puja*, que se pretende, traga prosperidade a toda a família. As casas dos devotos estão assim, decoradas com luzes, desenhos coloridos e pegadas de farinha de arroz cor-de-rosa e *kumkum*, e preparadas para receber a visita da deusa que, retribuirá este gesto com as suas bênçãos. Durante o dia, vestem as melhores roupas e visitam familiares, trocando doces entre si e à noite acendem lamparinas, para iluminar a noite escura de lua-nova. O Diwali celebra a coroação de Rama celebrada em Ayodhya depois da sua batalha épica contra Ravana, o rei de demónio de Lanka. Por ordem das famílias reais de Ayodhya e Mithila, o reino do qual Sita fora princesa, as cidades até aos limites das suas fronteiras foram iluminados com filas de lamparinas, que resplandeciam na noite escura para dar as boas-vindas rei divino Rama e a sua consorte Sita depois de 14 anos do exílio, que terminara com uma guerra da qual o reino de Lanka saiu derrotado.

D) Selecção de bhajan²⁴²

Mataji (cantado durante o Navratri)

Ref:

Passa o dia, passa a noite
Ò Mãe ofereço-me completamente a Ti!

Vêm os Sutari²⁴³ e chamam a Mãe.
Trazem um *bhajot*²⁴⁴ para Ela se sentar.

Ref.

Vêm os Kumbari²⁴⁵ e chamam a Mãe.
Trazem o *garbô*²⁴⁶ para Ela cantar e dançar [em torno dele].

Ref.

Vêm os Sonira²⁴⁷ e chamam a Mãe
Trazem *janjara*²⁴⁸ e colocam nos pés d'Ela

Ref.

Vêm os Kasumbi²⁴⁹ e chamam a Mãe
Trazem *chundri*²⁵⁰ e vestem-Lhe

Ref.

Vêm os Maniró²⁵¹ e chamam a Mãe
Trazem pulseiras e colocam-nas nos braços d'Ela

Ref.

Vêm os Ghandiró²⁵² e chamam a Mãe
Trazem cocos e oferecem-lhe.

Ref.

²⁴² Estes *bhajan* foram traduzidos por diferentes interlocutoras, escolhidos por elas como «os mais bonitos» ou «os mais importantes»; o português foi alterado por mim, a partir da informação recolhida.

²⁴³ Casta de carpinteiros.

²⁴⁴ Banco de madeira, de pés baixos.

²⁴⁵ Casta de oleiros.

²⁴⁶ Pote de barro onde se semeiam os grãos de cereais, colocado no centro da roda da dança durante as nove noites de Navratri.

²⁴⁷ Casta de ourives.

²⁴⁸ Manilhas de ouro ou prata que as mulheres usam nos tornozelos.

²⁴⁹ Profissão que faz *chundri*, pequenas peças de tecido que se oferecem às divindades.

²⁵⁰ Peças de tecido decorado utilizadas para oferecer às divindades.

²⁵¹ Casta que trabalha o marfim.

²⁵² Aqueles que vendem cocos.

Krishna (cantado no Ekadashi)

Ref:

Nand Lal²⁵³ tendes que aparecer
Porque hoje é Ekadashi.
Tendes que nos permitir a tua aparição (*darshan*)
Porque hoje é Ekadashi.

Surgi com todo o Vosso amor e purifica-nos
Trazei convosco a Vossa companheira Radha
Estamos preparados para Vos dar as boas vindas!

Ref.

Sejam bem vindos
É o desejo do meu coração
Tenham pena de nós!

Ref.

Para vos dar as boas vindas
Vamos colocar o *toran*²⁵⁴ sobre a porta e flores para vos atirar
Fazei-nos felizes com a vossa presença!

Ref.

Oh Ramchand²⁵⁵ quero muito ver-Vos.
Anseio o nosso encontro
Por favor, concretizai o meu sonho!

Ref.

²⁵³ Uma das designações do Deus Krishna.

²⁵⁴ Fileira de folhas de mangueira que se colocam sobre a entrada da casa.

²⁵⁵ Uma das designações do Deus Krishna.

Rama (história de Chabri, uma devota de Rama, retirada do Ramayana)

Ref:

Oh Rama estou à Vossa espera
Quando é que vindes à minha cabana
Fazer a minha vida feliz?

Chamo-me Chabri e sou da casta Bil
E estou sozinha no Ashram do *rushi*
O meu guru prometeu que um dia Vós apareceis!

Ref.

Guardei doces *bôr*²⁵⁶ no cesto
Não vejo bem por isso provei cada um
E guardei-Vos apenas os mais doces durante a colheita

Ref.

Oh Rama, por favor aparecei
Estou cansada de tanto esperar
Os meus olhos estão vermelhos de tanto chorar

Ref.

Não sei quando o meu sonho se irá realizar
Toda a vida Vos esperei
Oh Senhor Rama

Ref.

Oh Senhor de Ayodhya, quando me vens abençoar
A mim e à minha cabana?
Estou quase a morrer, por favor, aparecei!

Ref.

Chegou o dia: Rama aparece!
Comeu os doce *bôr* que a Chabri lhe havia guardado
Ela exclamou: «estou muito feliz, a minha vida mudou!»

Ref.

²⁵⁶ Frutos.

Sri Nathji

Ref:

Oh Deus ouvi o meu pedido.
Sri Nathji levai-nos para a Vossa terra!

Oh meu Deus, no último minuto da minha vida
Vos espero, estou à Vossa porta.
Oh Sri Nathji levai-nos para a Vossa terra.

Ref.

Oh meu Deus criador do mar
O meu único sonho a concretizar
É ir para perto de Vós.

Ref.

Oh Deus lede o meu coração.
A tinta vermelha com que escrevo folhas de *mehandi*²⁵⁷
Derrete de folha em folha.
Oh Sri Natji levai-nos para a Vossa terra.

Ref.

Oh Deus conhecedor do mundo
Estamos dispostos a abrir o fundo do nosso coração
Para conheceres a nossa única esperança.
Os *bhaktas*²⁵⁸ estão à Vossa espera.
Oh Sri Nathji levai-nos para a Vossa terra.

²⁵⁷ *Henna*.

²⁵⁸ Devotos.

Shiva (cantado no Mahashivratri)

Ref:

Invoco as águas do Ganges
E dou banho ao *ling*²⁵⁹
Para estarmos abençoados.

Depois do banho
Coloco *abil*, *gulal* e *kumkum*²⁶⁰

Ref.

Ofereço *sopari*²⁶¹
E coloco arroz e faço *chandan*²⁶².

Ref.

Ofereço ao Deus Shiva
Bilipatra e flores.

Ref.

Ofereço *divo* em nome de Rama
E faço *dup*²⁶³.

Ref.

Faço *aarti* com toda a devoção
E agradeço a Shiva, fazendo *pranam*²⁶⁴.

²⁵⁹ Símbolo fálico de Shiva.

²⁶⁰ Pós de farinha de arroz, tingidos com diferentes cores: branco, rosa e vermelho.

²⁶¹ Noz de betel.

²⁶² O mesmo que fazer *chandlo*, fazer uma marca de *kumkum* misturado com água e, por cima, colar alguns grãos de arroz.

²⁶³ O acto de inalar um cheiro agradável (como o do incenso).

²⁶⁴ O acto de reverência que se faz juntando as palmas das mãos junto ao peito, acompanhando com um ligeira vénia.

Jalaram

Ref:

Oh amigos oiçam o que vou dizer:
Sabem o segredo de Virpur?
É a origem do santo Jalaram.

Aí se deslocam os devotos
De todos os cantos do mundo
Oferecendo cocos e doces.
Ajoelham-se pedindo bênção
Em troca recebem *prasad*.

Ref.

Aí todas as doenças são curadas
Todos se apresentam com muita fé.
Todos os pobres são alimentados,
Resolve-se todo o tipo de problemas.
É tudo obra de Jalaram.

Ref.

Nos *gori*²⁶⁵ de Jalaram
Encontra-se presente a água do Ganges.
Nunca faltaram alimentos para os seus devotos.
Jalaram é muito bom, a reencarnação de Deus.
Nós acreditamos.

Ref.

Não existe diferença entre ricos e pobres.
Todos são iguais, todos são Deus.
Todos nos alimentamos do mesmo *prasad*
E todos ficamos purificados

Ref.

²⁶⁵ Potes.

Hanuman

Ref:

Somos abençoados por Ganesh e Hanuman.
Mas quem é o mais poderoso?

Ganapati²⁶⁶ diz que é filho de Shiva,
Hanuman diz que é filho de Vayu²⁶⁷.

Ref.

Ganapati diz que tem o nariz mais comprido,
Hanuman diz que tem a cauda mais longa.

Ref.

Ganapati diz que gosta de *ladvo*²⁶⁸,
Hanuman diz que gosta de banho de óleo.

Ref.

Ganapati diz que ama Ridhi e Sidhi²⁶⁹,
Ganapati diz que é Bal Brahmchari²⁷⁰.

Ref.

Ganapati diz que lutou contra Suryarath,
Hanuman diz que lutou contra Lanka.

Ref.

Ganapati diz que gosta de *janoi*²⁷¹,
Hanuman diz que gosta de *katch langota*²⁷².

Ref.

Ganapati diz que da sua boca sai sempre OM,
Hanuman diz que da sua boca sai sempre RAM.

Ref.

²⁶⁶ Um dos nomes atribuídos a Ganesh.

²⁶⁷ Deus do vento.

²⁶⁸ Doce preferido de Ganesh feito de farinha integral, *ghee* e açúcar.

²⁶⁹ As duas esposas de Ganesh.

²⁷⁰ Estatuto de celibatário.

²⁷¹ O cordão de fios algodão usado pelos brâmanes a cruzar o peito, que marca o seu estatuto de *dvijay*, duas vezes nascidos.

²⁷² O mesmo que *dhoti*, um tecido de *khadi*, enrolado à volta das pernas.

Sai Ram (cantado nos encontros de Sai Baba)

Ref:

Este *bhajan* é um convite
Para que Sai Baba apareça entre os seus devotos.
Tendes que aparecer.
Baba, tendes que aparecer!

Hoje os devotos invocam Sai Baba.
Eu e todos os outros chamamos por Vós.
Todos os devotos pedem acolhimento.

Ref.

Vinde de Shirdi ou de onde puderdes.
Vinde de Mathura ou de Ayodhya,
Vinde de onde puderdes.
Seja de Meca ou de Medina
Oh Sai vinde abençoar-nos.
Vinde de onde quiserdes
Mas aparecei entre nós!

Ref.

Gajanan²⁷³

Ref:

Óh Gajanan, óh Gajanan, óh Ganesha Deva

Ó Ganesh, eu sou vossa devota e a Vós dirijo as minhas preces

Ref.

Filho de Parvati e Shankar Deva

Ref.

És o primeiro a quem todos prestam homenagem

Ref.

O Vosso nome é o primeiro a ser recitado pelos devotos

Ref.

Oferecem-Vos a folha da planta *dru*, *sindur* e doces *neva*

Ref.

A Mãe Parvati presta-Vos culto e a serpente Shesha protege-Vos

Ref.

Ridhi e Sidhi prestam-Vos culto e recitam o *mantra* do Vosso nome

Ref.

Todos os devotos se acoelham perante Vós para que lhes deis as Vossas bênçãos

²⁷³ O mesmo que Ganesh ou Ganapati.

Baloioço (*bhajan* dedicado a Krishna)

Shri Krishna, vinde baloiçar
Vinde abençoar as nossas casas
Vinde alegrar as nossas almas

Enfeitei o baloiço para Vós
Quero dar-Vos com todo o amor
Vou receber-Vos com toda a alegria
Vinde baloiçar óh Krishna

Trouxe-vos *makhan*
E também *bajra na rotla*
Enfeitei também o *thali*
Krishna, vinde comer o que preparei

Com todo o carinho enfeitei o baloiço
Decorei-o com toran
Óh Krishna, estou a baloiçar-Vos

Estou muito feliz e quero dançar
Radha junta-se à dança com muita alegria
Krishna, vinde, na companhia de Radha!

Estou a preparar o Vosso aarti
Eu vos peço:
Concretizai os desejos dos Vossos devotos
Óh Krishna, vinde baloiçar-Vos

E) Selecção de vrata katha²⁷⁴

Sitala Saptam

Este *vrata* realiza-se no sétimo dia da segunda quinzena do mês de Shraavan. Este dia é dedicado ao culto do fogão, durante o qual este não pode ser aceso, devendo os alimentos consumidos ser cozinhados na véspera. Durante este mês deve fazer-se *ektanu*²⁷⁵.

Numa casa vivia uma sogra com as suas noras. No dia da véspera de Sitala Saptam, a nora mais nova estava a cozinhar, perto da meia-noite. Ouvindo o seu bebé a chorar, a nora foi deitá-lo e esqueceu-se de apagar o lume do fogão. Entretanto, com o cansaço, adormeceu. Quando, à meia-noite, a deusa Sitala *ma* desceu sobre o fogão que a nora tinha deixado aceso, queimou-se. Como forma de punição, a deusa fez com que a criança ficasse doente²⁷⁶. No dia seguinte, quando esta mulher acordou viu que o bebé estava doente e percebeu que tinha sido uma punição da deusa Sitala *ma*. Saiu de casa, com o seu filho nos braços, em busca da deusa para lhe pedir perdão. Pelo caminho encontrou uma mulher muito velha que descansava debaixo de uma mangueira. Esta chamou-a e pediu-lhe que a ajudasse a limpar a sua cabeça, que estava cheia parasitas e a nora, que tinha bom coração, interrompeu a sua procura da deusa Sitala para auxiliar a velha mulher. Esta mulher era Sitala *ma* que, perante a bondade da jovem mãe, resolveu restituir a saúde do seu filho. A mãe voltou para casa com o seu filho curado e toda a família rejubilou de alegria. A partir daí, as mulheres passaram a não acender o fogão no dia de Sitala Saptam.

²⁷⁴ Estes são resumos das histórias que me foram relatadas pelas durante a recolha etnográfica.

²⁷⁵ Jejum parcial, toma de uma única refeição por dia.

²⁷⁶ Geralmente com sarampo ou varicela.

Bol Choth

Este *vrat* realiza-se no quarto dia da segunda quinzena do mês de Shraavan. É o dia dedicado ao culto da vaca e ao seu vitelo. Deve praticar-se *ektanu* e não se podem comer alimentos triturados ou cortados com uma faca. Pode comer-se *ladvo* de farinha de arroz e farinha de *bajro*.

Numa casa vivia uma sogra com a sua nora. No dia de Bol Choth a sogra foi tomar banho ao rio e pediu à sua nora que triturasse *gaulo* (grão de trigo inteiro) para cozinhar um doce. A nora, que era muito desastrada, confundiu com o vitelo, que se chamava Gaulo. Cortou o vitelo e triturou-o, colocando depois a sua carne a cozer. Quando a sogra regressou, a nora disse-lhe estava muito cansada pois tinha-lhe dado muito trabalho cortar e triturar o vitelo. A sogra ficou assustada e sem saber o que fazer, pensando no que haviam de dizer as mulheres que se deslocavam para prestar culto à vaca e ao vitelo. A sogra enterrou a panela com a carne do vitelo e começou a pedir perdão aos deuses pelo erro da sua nora. Entretanto, a vaca saíu à procura do vitelo e foi até ao local onde a sogra tinha enterrado a panela. Enfiando um chifre na terra, a vaca desenterrou o vitelo, que saiu vivo, regressando os dois a casa. Perante este acontecimento a sogra, a nora e as outras mulheres ficaram muito felizes e começaram a louvar a vaca e o vitelo. A partir desse dia, não se pode utilizar facas, triturar alimentos, nem beber leite no dia de Bol Choth.

Nag Panchami

Este vrat realiza-se no quinto dia da primeira quinzena do mês de Shravan, dia dedicado ao culto da cobra, *naga*. Desenham-se sete serpentes perto da torneira da cozinha e faz-se *ektanu*, sendo permitido comer-se *ladvo* feito com farinha de arroz, farinha de bajro e beber leite.

Esta é a história de uma família composta pela sogra, sete filhos e sete noras. A sogra não gostava da sua nora mais nova por esta ser proveniente de uma família pobre, mandando-a fazer todas as tarefas domésticas e não lhe dando comer. Um dia esta nora ficou grávida e, vendo toda a família a comer *khir*, teve uma enorme vontade de comer também. A sogra mandou-a lavar a loiça no rio e ela encontrou, no fundo da panela, um resto de *khir* que raspou e reservou numa tijela para comer quando terminasse de lavar a loiça. Entretanto uma serpente, também grávida, que passava perto da tijela comeu o *khir* que a mulher tinha reservado para si. Quando a mulher viu a tijela vazia não se revoltou, apenas pensou que quem tivesse comido aquele bocado de *khir*, tê-lo-ia feito porque estaria também com fome. Então a serpente, com pena da mulher, perguntou-lhe qual era a sua história. Esta contou-lhe que sentia uma grande tristeza por ser maltratada pela sua família e por se sentir abandonada. Então a serpente acalmou-a dizendo-lhe que não se preocupasse, ela seria como sua mãe e a ajudaria a resolver todos os seus problemas.

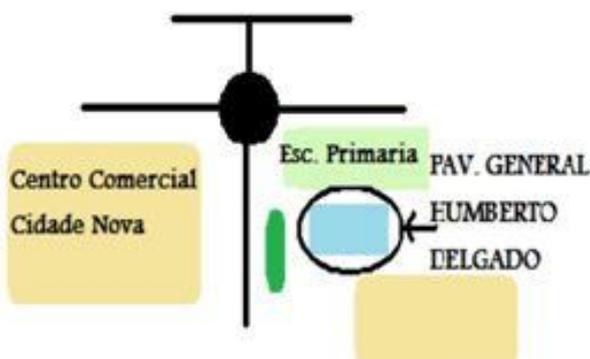
Quando chegou o momento de celebrar o sétimo mês de gravidez (*kholo barvo*), a mulher, que já não tinha pais, foi novamente maltratada pelas mulheres da sua família que a achincalhavam pelo facto de esta não ter quem lhe levasse oferendas. Sabendo disto, a serpente transformou-se, juntamente com outras *nagas*, em ser-humano, substituindo os pais da mulher e realizando grandes ofertas de alimentos, roupa e ouro, para espanto de todos. A nora mais nova ficou muito feliz perante a perplexidade das suas cunhadas e, a partir de então, passou a ser bem tratada pela sua família.

F) Cartazes de eventos culturais e religiosos



Torneio Calcutá

General Humberto Delgado



Centro Comercial
Cidade Nova

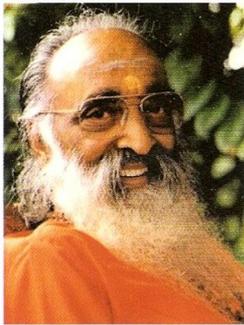
Esc. Primaria

FAV. GENERAL
HUMBERTO
DELGADO

Início 10 de Maio 2009

Domingos 5pm - 9pm
8 equipas

Não Falte !!! Contamos com a sua presença!!!



H. H. SWAMI CHINMAYANANDA

Shubhrají

Vedanta Teachings

Spain & Portugal 16-30 July 2007

Shubhrají is a teacher of meditation and scriptural texts. She is originally from India and from the age of thirteen has been a close disciple of renowned Vedantic master H. H. Swami Chinmayananda. She moved to the U.S. in 1993 and now resides in Woodstock, NY. Shubhrají travels in the U.S. and overseas teaching Vedanta to a diverse audience.

Shubhrají

Vedanta Teaching - Lisbon, Portugal

SECRET OF ACTION (Karm Ka Siddhanth)

Sunday, 29 July 8:30-10pm

Karma Yoga is the 'path of action' and service but how does one apply it easily in our everyday life. A lighthearted look at how action can be done with freedom and without creating fatigue in our mind.

LAWS OF SPEECH AND HOW IT CAN CHANGE YOUR LIFE

Monday, 30 July 8:00-9:30pm

How words affect us in our daily transaction and how can we learn to speak and live life in a way to create joy and harmony around us. The talk will draw on teachings from the Bhagavad Gita.

Venue: Shiv Mandir

*Associação de Solidariedade Social Templo de Shiva,
Torres de Bela Vista, Santo Antonio dos Cavaleiros, Lisboa*

**Contact: Mr. Kantilal Vallabhdas (351) 917-257-611
Rishma Chetal (351) 917-362-736**

Shubhrají is a close disciple of renowned Vedantic Master H.H. Swami Chinmayananda, is originally from India and studied with him for twenty years from the age of thirteen. Since coming to the U.S in 1993, Shubhrají has been teaching spiritual studies, meditation and scriptural texts from the Bhagavad Gita and Upanishads. These are part of the ancient Vedanta philosophy of India, which is universal in its appeal. She has interacted with diverse communities in the intercourse of her spiritual work.



DATES & ADDRESSES AT A GLANCE

Tues, 17 July - 7 PM MADRID

GEETA ASHRAM MADRID

c/ Ardemans 58 bajo-cerca Metro Diego de Leon
detras de Avenida America

Wed, 18 July - 8 PM MALAGA

HINDU MANDIR

Avenida Gandhi cerca de Parque Paloma & Selwo
Marina

Thur, 19 July - 9 PM MALAGA

VANDANDA'S RESIDENCE

Pinillo Sur edif. Terrazas del Saltillo, Bloq 1

Fri, 20 July - 7 PM BARCELONA

CENTRE CIVIC ATENUE FORT PIENC

c/ de Ribes 14, Barcelona, Tel: 93-232-78-27

Sat, 21 July - 7 PM BARCELONA

CENTRE CIVIC BARCELONETA

c/ de la Conreria 1-9, Barcelona, Tel: 93-221-32-41

Sun, 22 July - 7 PM &

Mon, 23 July - 7 PM TENERIFE SOUTH

INDIAN CULTURAL CENTRE

Torviscas Alto, c/ Galicia 5, Urb Pineda Bajo 2, Costa Adeje, Tenerife Sur

Tues, 24 July - 6:30 PM TENERIFE NORTH

GEETA ASHRAM

c/ Perez Galdos 20-4 Piso, Santa Cruz de Tenerife

Wed, 25 July - 7 PM LAS PALMAS SOUTH

CENTRO CULTURAL MASPALOMAS

Centro de Cultural Av. Tejede 72, Playa del Ingles, Sur,
Tel 928-72 0035

Thur, 26 July - 7 PM LAS PALMAS NORTH

GEETA ASHRAM

c/ Juan Rejon 71, Piso 1, Puerta de Luz, LPA Norte

Fri, 27 July - 7 PM FUERTEVENTURA

GEETA SADHWANI RESIDENCE-HINDU MANDIR

c/ Juan Carlos I, edi. Semiramis, Bloq. C No. 6, Corralejo

Sun, 29 July - 8:30 PM

Mon, 30 July - 8 PM LISBON, PORTUGAL

Shiv Mandir, Associação de Solidariedade Social Templo de
Shiva, Torres de Bela Vista, Santo Antonio dos Cavaleiros

The teachings are FREE. Everyone is welcome.

www.namahom.org



Europass-Curriculum Vitae

Informação pessoal

Apelido(s) / Nome(s) próprio(s)



Aparício, Inês Margarida de Castro Barbosa Lourenço

Morada(s)

Estrada do Algueirão n.º 82. 2725-020 Algueirão.

Telefone(s)

(+351) 964852463

Correio(s) electrónico(s)

ines.lourenco@iscte.pt

Bilhete identidade

11318709 de 05/08/2004, Arq. Identificação de Lisboa

Nacionalidade

Portuguesa

Data de nascimento

24 - 06 - 1978

Sexo

Feminino

Emprego pretendido / Área funcional

Investigadora (CRIA/ISCTE)

Experiência profissional

Datas

2005

Função ou cargo ocupado

Formadora

Principais actividades e responsabilidades

Leccionação à distância no módulo "Cidadania nas Sociedades Multiculturais" na Pós-Graduação em *Gestão da Diversidade e Comunidades de Prática* (vide: <http://acime.net.educom.pt/course/category.php?id=4>)

Nome do empregador

ISCTE / ACIME

Tipo de empresa ou sector

Formação

Datas

1/06/2004 - 1/10/2004

Função ou cargo ocupado

Estágio profissional no âmbito da criação do Observatório de Imigração da Câmara Municipal de Loures, GARSE (Gabinete de Assuntos Religiosos e Sociais Específicos)

Nome do empregador

Câmara Municipal de Loures, GARSE

Datas

1/10/2000-1/09/2001

Função ou cargo ocupado

Estágio profissional na Câmara Municipal de Loures, GARSE (Gabinete de Assuntos Religiosos e Sociais Específicos)

Nome do empregador

Câmara Municipal de Loures, GARSE

Educação e formação

Datas

2004

Designação da qualificação atribuída

Mestrado em "Antropologia. Colonialismo e Pós - Colonialismo"

Nome e tipo da organização de ensino ou formação

ISCTE - Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, Av.ª das Forças Armadas 1649-026 Lisboa

Nível segundo a classificação nacional ou internacional	Muito Bom
Datas	2000
Designação da qualificação atribuída	Licenciatura em Antropologia
Nome e tipo da organização de ensino ou formação	ISCTE – Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, Av. ^a das Forças Armadas 1649-026 Lisboa
Nível segundo a classificação nacional ou internacional	14 Valores
<i>Prémios e cargos de carácter académico e científico relevante:</i>	
Datas	2004 - 2008
Designação	Bolsa de Doutoramento da Fundação para a Ciência e Tecnologia, no ISCTE.
Datas	2002 - 2005
Função ou cargo ocupado	2 ^a Vogal da direcção do CEAS - Centro de Estudos de Antropologia Social, com um mandato de três anos lectivos. ISCTE.
Principais actividades e responsabilidades	Participação na gestão do centro de investigação.
Datas	2001
Designação	Distinção no Programa Gulbenkian de Estímulo à Investigação/2001, (Fundação Calouste Gulbenkian) com o projecto de investigação intitulado: "Portugal Pós-colonial. Abordagem Antropológica de uma Comunidade Hindu da Grande Lisboa"
<i>Actividades de carácter científico relevante:</i>	
<i>Investigação</i>	
Datas	24/02/2007
Designação	Deslocação a Nova Deli para realização de pesquisa bibliográfica na Rattan Tata Library, Universidade de Deli e Nehru Memorial Museum and Library, Nova Delhi
Datas	19/08/2006 – 09/09/2006
Designação	Deslocação a Leicester, Reino Unido, para realização de trabalho de campo entre a comunidade hindu aí residente;
Datas	4/01/2006-13/02/2006
Designação	Deslocação a Goa e Gujarate, Índia, para pesquisa bibliográfica e realização de trabalho de campo, no âmbito da investigação para doutoramento;
Datas	1-28/05/2005
Designação	<i>Visiting Scholar</i> no Departamento de Estudos Portugueses e Brasileiros da Universidade de Brown, Providence, U.S.A.
Datas	2001
Designação	Duas deslocações ao Gujarate, Índia, para realização de pesquisa de terreno no âmbito da investigação para mestrado;

Participação em aulas do Ensino Superior

Datas	14/05/2008
Designação	Apresentação da aula da Disciplina de Mapas Etnográficos I – Ásia, 1º ano da Licenciatura em Antropologia, centrada na temática da diáspora Hindu em Portugal. ISCTE
Datas	13/11/2006
Designação	Apresentação da aula de Disciplina de Mapas Etnográficos – Ásia, 1º ano da Licenciatura em Antropologia, intitulada “A Diáspora Hindu em Portugal. A Comunidade Hindu de Santo António dos Cavaleiros”. ISCTE.
Datas	07/03/2006; 30/03/2006
Designação	Apresentação e discussão do filme <i>Bombay</i> , de Mani Ratnam, na disciplina de Antropologia das Religiões, licenciatura em Antropologia. ISCTE.
Datas	20/09/2004
Designação	Apresentação de aula dedicada à temática do trabalho de campo em Antropologia na disciplina de Antropologia Médica do curso de Medicina da Faculdade de Medicina de Lisboa. Universidade de Lisboa.
Datas	07/05/2004
Designação	Apresentação no seminário de mestrado em Antropologia. Património e Identidades. ISCTE.

Aptidões e competências pessoais

Língua(s) materna(s)

Outra(s) língua(s)

Auto-avaliação

Nível europeu (*)

Inglês**Francês****Gujarati****Português**

Compreensão				Conversação				Escrita	
Compreensão oral		Leitura		Interacção oral		Produção oral			
C2	Utilizador avançado	C2	Utilizador avançado	C1	Utilizador avançado	C1	Utilizador avançado	C1	Utilizador avançado
C1	Utilizador avançado	C1	Utilizador avançado	B2	Utilizador independente	B2	Utilizador independente	B2	Utilizador independente
A1	Utilizador Básico	A1	Utilizador Básico	A2	Utilizador Básico	A2	Utilizador Básico	A1	Utilizador Básico

(*) Nível do Quadro Europeu Comum de Referência (CECR)

Aptidões e competências técnicas

Domínio de especialização

Pós-colonialismo

Diáspora Hindu

Religião

	Género
	Transnacionalismo
Aptidões e competências de organização	Organização de actividades de carácter científico 23/02/2007 – 8/03/2007 Co-organização, juntamente com o Instituto Camões e Cláudia Pereira (conceptualização de Rosa Perez) do ciclo de cinema <i>Eyes on the World: Perspectives on the Portuguese-Speaking World</i> , Universidade Jawaharlal Nehru, Nova Deli; 2 – 4/11/2000 Organização do XIIIº Congresso Internacional de Estudantes de Antropologia, ISCTE; 1998-2003 Organização de ciclos de cinema anuais do Núcleo de Antropologia Visual, CEAS, ISCTE.
Aptidões e competências informáticas	Informática na óptica do utilizador
Carta de condução	Carta de Veículos Ligeiros (B) N.º L-, D.G.V. de Lisboa
Informação adicional	Publicações 2008 "A partir de Diu: diáspora hindu e género em Portugal", <i>Portuguese Literary and Cultural Studies</i> , 20 (no prelo); 2007 "Género e diáspora em Portugal: a comunidade Hindu de Santo António dos Cavaleiros", <i>Oriente</i> 17; 2005 "Diu, Espaço de Reencontro", <i>Oriente</i> 12. 2003, <i>Reflexões Antropológicas em Contexto Pós-colonial. A Comunidade Hindu de Santo António dos Cavaleiros</i> , tese de mestrado, ISCTE; 2002, Recensão de Bastos, S. P. e Bastos, J. G. P., "De Moçambique a Portugal: Reinterpretações Identitárias do Hinduísmo em Viagem", in <i>Etnográfica</i> , VI (2). Comunicações 16/05/2008 Moderadora do workshop "Cantos e Danças Hindus", <i>Encontro Artigo 13º - Direitos Humanos</i> , Câmara Municipal de Loures, Casa da Cultura de Moscavide; 11/06/2007 Moderadora do painel "Nation, Gender and Ethnicity", <i>1st International Conference of Young Urban Researchers</i> , ISCTE, Lisboa; 5/08/2007 "Devi's Bodies. Negotiating Gender in a Hindu Community in Portugal", <i>5th International Convention of Asia Scholars</i> , Kuala Lumpur; 15/11/2006 "No cumprimento do dever cósmico: a viagem identitária da Comunidade Hindu de Santo António dos Cavaleiros", <i>Artigo 13º. Encontro sobre Migrações</i> , Moscavide, Loures;

25-27/09/2006 "Reproducing the Sacred Soil: the identity's journey of a Hindu community in Portugal", *Culture and Commerce in the Indian Ocean. International Workshop*, Leiden University, Leiden;

16/12/2005 "Sociabilidades femininas em contexto hindu. Género e antropologia", *Relatos na 1ª Pessoa*, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa;

08/10/2004 "Reprodução Cultural Hindu: o estatuto etário no feminino", Seminário *Envelhecimento em Debate*, Câmara Municipal de Loures;

20/09/2004 "Problemáticas e metodologias do trabalho de terreno em antropologia", Faculdade de Medicina de Lisboa.