

## A partir de Diu: Diáspora hindu e género em Portugal

Inês Margarida Lourenço

**Resumo:** A presença portuguesa na Índia influenciou paisagens, crenças e perspectivas de vida ao longo de cerca de cinco séculos. A tendência globalizante das sociedades contemporâneas conduziu à inversão das antigas rotas dos impérios coloniais europeus e em Portugal, encontra-se actualmente uma das maiores comunidades hindus da Europa. Este grupo, originário do Gujarate (Índia), possui uma experiência passada de emigração para Moçambique, uma das antigas colónias portuguesas de África. No entanto, a actual diáspora hindu em Portugal possui características que a distinguem dos anteriores trajectos migratórios. A partir da análise da comunidade hindu residente em Santo António dos Cavaleiros (Área Metropolitana de Lisboa) é possível observar a centralidade do papel desempenhado pelas mulheres no processo de reprodução cultural do grupo. Para além disso, a lealdade para com o espaço de origem suporta a estrutura simbólica da comunidade.

### A partir de Diu: Diáspora hindu e género em Portugal\*

Percorrer as ruas de Diu, a pequena ilha localizada a ocidente do Estado de Gujarate (Índia), faz-nos penetrar na encruzilhada de sensações ambíguas, fruto de cruzamentos de séculos, cuja história permanece resistentemente visível através de vestígios sumidos. Diu é um pequeno enclave, quase esquecido no extremo Sul da península do Khatiawar, formando, juntamente com Damão, um Território da União.<sup>1</sup> O peso do passado colonial de Diu confere-lhe, nos dias de hoje, um carácter particular, fruto de confluências

mútuas, manifesto na arquitectura, na língua, no modo de vida de muitas pessoas.

O estratégico porto de comércio do Índico foi o centro da abertura da costa ocidental da Índia ao exterior, expondo a população da ilha a múltiplas influências. E, mesmo após a perda do impacto mercantil, fazia sentir-se em Diu o impulso da saída: o Oceano Índico conduziu a diversos destinos na costa Oriental de África, particularmente no contexto do colonialismo português e do conseqüente estabelecimento de correntes migratórias entre os dois continentes.

Perdido o seu prestígio mercantil, Diu foi claramente ultrapassado por Goa, a capital do império português na Índia, reflectindo-se esta proeminência na subalternização de reflexão teórica relativa a Damão e Diu por oposição a uma predominante atenção dada a Goa (Perez, “Sonhos imperiais” 133). A prolongada presença portuguesa em Diu, a emigração para as colónias africanas, que se intensificou a partir do século xvii, e o seu fechamento à realidade circundante ao longo de séculos deixaram eco que hoje soa a passado e que tornou antiga Praça de Diu “... uma cidade leve, pequena, absolutamente parada no tempo, com um olhar umas vezes conformado e melancólico, outras vezes amargo e choroso, de contemplação e meditação sobre um passado cheio” (Grancho 26).

A emigração de outros tempos, que deixava em Diu as mulheres, alheias ao processo de acumulação do que se consideravam então pequenas fortunas, foi substituída, a partir do final da década de 1970, por uma vaga migratória impulsionada pelo processo de descolonização portuguesa, originando uma inversão dos trajectos coloniais, enquadrada no sistema de mobilidade transnacional. A antiga metrópole, Lisboa, tornou-se o primeiro centro do estabelecimento destas populações, sofrendo transformações sociais que marcam a sociedade lisboeta contemporânea. A diáspora<sup>2</sup> hindu em Portugal estruturou-se fundamentalmente através das suas mulheres que participam activamente na reprodução cultural do grupo. Simultaneamente, uma forte ligação ao seu espaço de origem é mantida, com o intuito de assegurar a relação afectiva com o poder religioso que emana do espaço original dos seus antepassados, nos templos e no próprio contacto com o solo indiano.

#### **Diu: O impulso da partida**

Existem em Portugal aproximadamente 30000 hindus<sup>3</sup> originários, na maioria, do estado de Gujarate, cujo intercâmbio comercial com costa oriental

de África se terá iniciado muito antes da entrada dos portugueses no Índico, encontrando-se este datado em textos árabes desde o ano de 1030 DC (Rita-Ferreira 617).

Foi em finais do século xv, período em que o sultanato do Gujarat se encontrava em franca expansão, e que os portos de Diu e de Surat assumiram um papel determinante no contexto da actividade comercial da zona de Cambaia, que se iniciou a fixação das primeiras comunidades indianas em Sofala (Malheiros 128). De acordo com Michael Pearson, a ilha de Diu constituía, em 1500, um porto estratégico do comércio gujarati, a partir do que se realizavam as maiores rotas de comércio do Índico (Pearson, *Merchants and Rulers* 11). O Oceano Índico com que os portugueses se depararam no final do século xv encontrava-se dominado por mercadores indianos que se tinham instalado ao longo da costa oriental africana, controlando o intercâmbio comercial da zona de Cambaia. A ambição do comércio nesta zona, por parte dos portugueses, conduziu à conquista da ilha de Diu em 1535, que ficou em seu poder nos cinco séculos que se seguiram. No início do século xvi, os portugueses identificaram os principais portos estratégicos do Índico, que foram conquistando sucessivamente: Goa, Colombo, Malaca, Ormuz e Diu. No caso da costa oriental de África, Moçambique encontrava-se estrategicamente localizado de modo a controlar o comércio da costa sul e a bloquear o comércio muçulmano (Pearson, *The Indian Ocean* 120).

O estabelecimento do sistema mercantil e do domínio imperial português nesta zona estimulou a fixação de comunidades hindus em Moçambique. Os primeiros grupos a estabelecerem-se definitivamente nesta região constituíam uma elite de mercadores ricos do Gujarat, a Companhia de Baneanes de Diu (Antunes 94), que, na primeira metade do século xvii, dominava os circuitos comerciais costeiros, estimulando o crescimento da sua comunidade em Moçambique. O circuito de movimento de Diu em direcção a África, contudo, iniciara-se com a deslocação dos pedreiros de Diu. Estes foram recrutados para a construção de fortalezas portuguesas em Moçambique no século xv (Boxer 336), viajando posteriormente através de contrato de trabalho, em finais do século xix, para a construção de obras públicas, particularmente nos caminhos-de-ferro de Mombaça (Twaddle 160).

No século xix, novas comunidades indianas estabeleceram-se em Moçambique. Provenientes de cidades do distrito de Saurashtra, no Gujarat, realizaram o movimento de exploração de novas zonas de implementação comercial no interior do país. Estes grupos desenvolveram estratégias comunitárias, cons-

truindo redes sociais, familiares e culturais, praticando diferentes percursos migratórios que oscilavam entre o regresso final para a Índia após um período de acumulação de capital e o estabelecimento definitivo de famílias inteiras em Moçambique. O processo de descolonização da antiga colónia portuguesa interrompeu este sistema e implicou a partida—e posterior reconstrução—destas redes para território português (Malheiros 132-33).

Apesar de alguns terem regressado à Índia, a grande maioria optou por estabelecer-se em Portugal. A partir do final da década de 70, assistiu-se à fixação das primeiras famílias hindus em Portugal, pesando na escolha dos novos espaços de habitação, “estratégias de congregação espacial” com vista à construção de processos de “recomunitarização” (Bastos, *A comunidade hindu* 7). Formaram-se três principais núcleos habitacionais hindus da Grande Lisboa: dois bairros de habitações precárias, a Quinta da Holandesa no Areeiro e a Quinta da Vitória na Portela de Sacavém, e a freguesia de Santo António dos Cavaleiros, um conjunto habitacional cuja construção se caracteriza por uma conjugação de bandas e torres. As habitações degradadas da Quinta da Holandesa foram posteriormente destruídas e substituídas por apartamentos de realojamento na zona de Chelas e a comunidade hindu da Quinta da Vitória encontra-se de momento perante um processo de realojamento controverso (Cachado 121).

De Diu é originária parte substancial da população hindu residente em Portugal, particularmente de três localidades: as aldeias de Fudam e Ghoghla, e o centro de Diu, antigamente denominado de Praça ou Cidade de Diu. Ao percorrer as ruas urbanas, ou a paisagem rural de algumas aldeias da ilha, deparamo-nos com séries de portas fechadas, aldeias-fantasma onde apenas os mais velhos assomam aos pátios ao final da tarde, ruas vazias de habitantes, onde, por vezes, os vendedores são os únicos a cruzarem o espaço diariamente. Estas portas foram-se fechando progressivamente a partir do primeiro grande impulso migratório até que, actualmente, muitas destas habitações são apenas revisitadas de tempos a tempos.

Um investigador português que circule pela aldeia de Fudam terá certamente uma experiência interessante, pois será chamado pelos seus poucos habitantes de idades avançadas a uma actividade de prática da língua portuguesa que estes há muito abandonaram e que recordam com nostalgia, relembrando trajectos, pedaços de vidas divididos entre as duas margens do Índico. Os relatos em português narram habitualmente os longos percursos de barco para Moçambique, os anos de trabalho dedicados à acumulação de riqueza,

as viagens de regresso ao reencontro da família e as curtas temporadas que os familiares passavam em território africano.

Circular na encruzilhada da cidade de Diu, desde a zona comercial até ao bairro cristão, permite ao investigador português reconhecer a sua língua, escrita<sup>4</sup> ou falada com diferentes sonoridades,<sup>5</sup> absorver séculos de história de influências mútuas entre Portugal e Índia, permanecendo o maior legado português o cristianismo, evidente nas várias igrejas que sobressaem na paisagem da ilha. Se bem que no contexto do “Estado Português da Índia” Diu e Damão tenham sido, como vimos, sistematicamente relegados para segundo plano face à proeminência de Goa, a longa presença dos portugueses em Diu manifestou-se ainda nos dias de hoje.

Actualmente, o trajecto dominante é inverso, consequência do contacto de séculos, sendo a presença da população hindu originária deste estado indiano em Portugal uma realidade da sociedade portuguesa contemporânea. A inversão do sentido da viagem,<sup>6</sup> consequência do fim do colonialismo, iniciou um processo de mobilidade transnacional rumo às antigas metrópoles, transformando social e culturalmente locais de origem e de destino. Os fenómenos de migração originaram uma discussão teórica em torno da aplicação de conceitos capazes de explicar os processos actuais de mobilidade global.

O debate em torno do conceito de diáspora nas ciências sociais surgiu nas duas últimas décadas do século xx sendo, até então, o termo usado esporadicamente, num período em que era esperado que os grupos de imigrantes se assimilassem às normas dos países de destino, 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 31). 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 (83).

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, o processo de economia global transcontinental e o desenvolvimento das tecnologias de informação e de comunicação que conduziram à erosão económica e política das barreiras nacionais originaram novas formas de identidades que necessi-



tavam de uma conceptualização que surge reformulada pela preocupação de resistir à tendência essencialista da noção de diáspora então utilizada (Appadurai 35-36). A dimensão cultural da diáspora abre um novo campo de análise, explorado por autores que relevam o carácter híbrido, fluido, permeável e misto das novas formas culturais.<sup>7</sup>

A ideia de mobilidade transnacional ilustra a lógica de um envolvimento de ida e volta de pessoas e bens (Basch 684) que atravessam barreiras culturais e políticas, mantendo múltiplas relações que implicam a transposição destas fronteiras, conducentes ao envolvimento com mais do que uma sociedade. Implicados social e politicamente em mais de um estado-nação, os indivíduos encontram-se numa situação de ambiguidade, expressa por Elsa Chaney como “indivíduos que têm os pés em duas sociedades” (209). O conceito de transnacionalidade foi usado 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 7). A noção de transnacionalidade reforça a multiplicidade dimensional das dinâmicas originadas pela reconstrução global do capitalismo, que se desenvolvem em espaços geradores de identidades e representações culturais flexíveis.

Tololyan considerou as diásporas como 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 que permitem à nação reafirmar uma homogeneidade que reforça as diferenças entre si própria e o que se encontra fora das suas fronteiras (25). Este ponto de partida auxiliará a compreensão destes fenómenos e permitirá pensá-los como desafios às barreiras nacionais, culturais e conceptuais que caracterizam a sociedade contemporânea. A porosidade das fronteiras é evidente no desenrolar do quotidiano das grandes cidades do mundo, originando o que Shukla designa como um novo cosmopolitanismo urbano. As cidades do chamado “primeiro mundo” como Nova Iorque ou Londres foram transformadas por indivíduos originários do “terceiro mundo” e, conseqüentemente, a concepção de um espaço nacional singular foi abalada, dada a porosidade das barreiras conceptuais do estado (Shukla 79).

### Portugal: Género e religião em diáspora

A diáspora hindu em Portugal contou, para a sua consolidação identitária, com estratégias comunitárias nas quais a participação das mulheres foi central, através da construção de processos de reprodução cultural. A comunidade hindu estabelecida na zona da Grande Lisboa, à semelhança do que aconteceu no período pós-colonial de outros contextos europeus, desenvolveu estratégias de coesão e reprodução identitária tentando, ao longo das últimas décadas, ultrapassar as diferenças culturais face à sociedade envolvente. No caso concreto da comunidade hindu residente em Santo António dos Cavaleiros, o templo atingiu a sua função de criar uma cultura mais homogénea formada a partir de uma identidade cultural indiana abrangente, através do envolvimento de toda a comunidade no longo processo da sua construção.<sup>8</sup> A religião desempenhou um papel central na função de, por um lado, manter os seus membros unidos e, por outro, de os fazer emergir na sua nação de origem.<sup>9</sup>

Naturalmente, o processo de reprodução da Índia fora da Índia, que resulta da transposição de barreiras nacionais e, conseqüentemente, culturais, apresenta traços comuns com a chamada diáspora hindu espalhada pelo mundo. Contudo, quando a observação se reduz ao nível da pequena escala é possível encontrar variantes que constituem particularidades de cada diáspora. História, rotas geográficas e contextos de estabelecimento são distintos e é, por isso, necessário identificar as especificidades das diferentes diásporas. No entanto, importa ter presente o facto de os vários grupos se manterem unidos por um sentimento nacional que ultrapassa as diferenças existentes entre si.

Se no início da antiga corrente migratória dos tempos coloniais as mulheres se encontravam fora do processo de cruzamento do Índico, no contexto actual, estas tiveram, e continuam a ter, um papel fundamental. Se algumas famílias se estabeleceram definitivamente em território africano, com destaque para os Vania, outras mantinham-se divididas ao longo de anos, em que os homens partiam para a costa oriental africana, deixando na Índia as mulheres e crianças. Em muitos casos, particularmente entre aqueles relatados pelos habitantes de Diu, as mulheres não integravam o processo de emigração, permanecendo a sua maioria em Diu, responsável pela educação dos filhos. Os maridos e filhos adultos partiam para os negócios em Moçambique, geralmente iniciados no interior do país, e depois transposto para as grandes cidades. Como demonstrei anteriormente, relativamente à comunidade hindu de Santo António dos Cavaleiros (Lourenço 53), as mulheres são as principais responsáveis pela reprodução cultural do seu grupo. Estas desempenham um

papel determinante no campo da actividade religiosa e cultural da sua comunidade, sendo sobre elas que recai a responsabilidade dos momentos religiosos em espaço público e privado. Aos homens cabe a tarefa oficial da tomada de decisões, associadas à direcção do templo e aos contactos institucionais (sobre a intervenção activa das mulheres na diáspora sul asiática a vários níveis vide Rayaprol 21, Raghuram 67, Takhar 215).

A participação do grupo composto por mulheres, na sua maioria com mais de 50 anos, a quem é atribuída a responsabilidade de dinamizar as actividades religiosas da comunidade, habitualmente designado de “o grupo do ‘sat-sang’”<sup>10</sup> ou “o grupo das senhoras,” é um contributo essencial para o processo de reprodução cultural. A predominância de mulheres idosas prende-se com o facto de estas disporem de mais tempo livre do que as suas filhas, noras e netas, que se encontram ocupadas a trabalhar, a estudar ou a cuidar dos mais novos. Para além disso, as mulheres mais velhas vivem uma fase da sua vida em que a sua idade lhes permite sentirem-se mais libertas dos constrangimentos comportamentais anteriores.<sup>11</sup>

Os novos estatutos que lhes são atribuídos pelo envelhecimento resultam de formas de resistência face ao domínio ideológico de género, sendo os seus corpos e as transformações que neles ocorrem a fundamentação da nova etapa comportamental e de um novo modo de estar na vida. Ao iniciar a fase pós-reprodutiva, os corpos das mulheres encontram-se livres da necessidade de se recolher e cobrir, estando mais purificados e mais libertos para a interacção social. Neste período, as mulheres escapam ao controlo masculino sobre a sua actividade no espaço exterior ao universo doméstico, tempo utilizado para realizar as actividades que anteriormente lhe eram vedadas, fruto de uma clara transformação do seu papel de género. No caso em análise, a esfera religiosa é o campo propício para a libertação dos comportamentos impostos ao longo de décadas, dadas as vantagens do novo estatuto etário das mulheres, bem como da ausência masculina durante o dia. Simultaneamente, para além de se tornarem mais autónomas, as mulheres em fase de pós menopausa (re)adquirem a pureza decorrente do fim das suas regras menstruais, entrando num estado de pureza perene, nunca mais sujeitas à poluição periódica da menstruação (Rodríguez 99). Assim, encontram-se aptas para iniciar uma nova fase da sua vida, após terem vivido intensivamente o seu casamento e terem criado os seus filhos, cumprindo os deveres tradicionais de mães e esposas.<sup>12</sup>

A actividade religiosa é a sua ocupação quase exclusiva e, neste âmbito, as mulheres detêm a autoridade no campo ritual e devocional da comunidade,



realizando tarefas rituais tradicionalmente atribuídas aos homens. A transformação e adaptação das tradições religiosas aos novos espaços são processos comuns a todas as comunidades hindus estabelecidas fora da Índia (Williams 4-5), conduzindo à criação de novas referências identitárias e também de novos estatutos sociais, religiosos e de género. A pesquisa etnográfica realizada em Portugal, particularmente na freguesia de Santo António dos Cavaleiros, confirma a detenção, por parte das mulheres, de um privilégio social associado à esfera religiosa. O aparecimento deste estatuto de conservadoras do conhecimento religioso e de substitutas dos ritualistas masculinos conduz à construção de novas identidades e, simultaneamente, de novas responsabilidades rituais e sociais por parte das mulheres que se transformam em transmissoras de ideias conservadoras dos próprios papéis de género, influenciadas por ideologias que circulam através das redes transnacionais.

A presença proeminente das mulheres nas actividades religiosas das suas comunidades é um fenómeno recorrente em vários contextos de diáspora hindu, o que comprova a necessidade de ênfase na articulação entre as categorias de género e religião (Knot 98). No caso em estudo, o grupo considera estas mulheres mais velhas as detentoras da sabedoria religiosa e as asseguradoras da sua identidade cultural. São a referência de conhecimentos tradicionais, sendo frequentemente consultadas sobre a realização dos rituais (que sari vestir em determinada ocasião, como construir o palco de casamento das divindades, ou ainda, como proceder pormenorizadamente à realização de um “hawan,” o ritual de fogo; ou relativamente a dúvidas teológicas, tendo sido eu própria remetida para conversas relacionadas com mitologia ou com o calendário religioso, por exemplo), e a algumas delas, são-lhes atribuídos estatutos exclusivos, associados à sua idade e conhecimento religioso.

São assíduas participantes dos acontecimentos religiosos que ocorrem quer no templo, quer nas casas dos devotos. A construção do seu estatuto conta, não só com a sua idade mas com o conhecimento religioso que acumularam ao longo dos anos, distinguindo-as das outras mulheres da mesma idade ou mesmo com estatuto social mais favorecido, e que lhes conferem características de excepcionalidade. Este tipo de conhecimento é considerado pela restante comunidade a reserva da sua identidade cultural, um facto que mostra que o estatuto religioso adquirido na diáspora pode ultrapassar, em algumas circunstâncias, o estatuto social. Estas mulheres representam para as gerações mais novas um reduto da sua ancestralidade, das referências construídas da origem, representando a própria Índia sendo, e para as suas

contemporâneas, uma presença essencial do desempenho religioso quotidiano.

Algumas mulheres distinguem-se por receberem no seu corpo as várias manifestações da Grande Deusa, exprimindo deste modo, a associação poderosa entre mulheres e a Deusa. É necessário notar que a Deusa permite juntar cultos aparentemente distintos: o de Shiva e de Vishnu. Este é um papel que desempenha através da sua identidade ambivalente: ela é simultaneamente protectora e destruidora. Esta comunica com os devotos em situações rituais específicas através de palavras e expressões corporais. As mulheres que incorporam a Deusa são conhecidas por “ter mataji”<sup>13</sup> ou por “descer nelas a Deusa,” utilizando o seu corpo como meio de comunicação da divindade com os seus devotos, através da possessão. Para além da carga simbólica que representam, mesmo quando não estão incorporando as divindades, estas mulheres são potenciais manipuladoras das acções do grupo em geral e de indivíduos em particular: elas são o alvo de perguntas, de pedidos de protecção divina e de sugestões para a resolução de problemas concretos, e são também fornecedoras de soluções. O fenómeno complexo da possessão feminina confere às mulheres, cujos corpos são veículo da comunicação divina, um poder particular, gestor das angústias, dúvidas e soluções a nível individual e social. Estas mulheres utilizam também o seu corpo como um instrumento de poder, codificando-o através de peças de vestuário e ornamentos, “performances” e comportamentos.

Finalmente, algumas viúvas de brâmanes actuam hoje como “pujari,” ritualistas hindus, presidindo à realização de rituais como “hawan,” o ritual de fogo e “katha,” performances rituais da mitologia hindu. Elas são pagas pela prestação dos seus serviços, recebendo também oferendas diárias que lhes são feitas pelos outros hindus. Este novo desempenho, que surge em diáspora, resulta da quase inexistência de ritualistas masculinos entre as comunidades hindus estabelecidas em Portugal, conduzindo à reformatação do estatuto feminino, no sentido em que a figura do “pujari” feminino é inexistente no contexto original do hinduísmo.<sup>14</sup> Estas mulheres actuam como sacerdotisas, exibindo adereços tipicamente associados aos ritualistas brâmanes, desafiando a exclusividade masculina da realização dos rituais e reformulando também o estatuto de viúvas, apagando a inauspiciosidade que tradicionalmente lhes está associada. Tal fenómeno vai de encontro ao que Venkatachari observou em contexto norte-americano, em que o ritual permite preservar a tradição religiosa e, simultaneamente, através da sua “performance,” transformar a própria tradição em conformidade com o contexto cultural em que se enquadra (Venkatachari 189-90).

As mulheres em diáspora assumem frequentemente a tarefa “dharmica,” (de “dharma” a lei universal, caminho ou lei natural) da disseminação religiosa, ao mesmo tempo que desenvolvem processos sólidos de consolidação do poder através da religião. Aparna Rayaprol demonstra como entre os membros da diáspora do Sul da Índia em Pittsburgh as mulheres desenvolveram uma postura de liderança comunitária, renegociando relações e papéis de género, conduzindo a um maior igualdade entre homens e mulheres. Mas, se entre este grupo, este processo foi facilitado por mulheres educadas, economicamente independentes, autónomas na tomada de decisões, orientadas para os assuntos religiosos e familiares (Rayaprol 134), o mesmo não se regista em Portugal: as mulheres que detêm a responsabilidade sobre a actividade e religiosa e cultural do grupo não se enquadram na tipologia das mulheres independentes e educadas apresentadas por Rayaprol. Neste caso, elas movimentam-se no interior de um sistema patriarcal rigoroso, não alcançando—nem aspirando, muitas delas—o ideal de igualdade. Por outro lado, apenas as mulheres mais velhas têm liberdade e autoridade na construção mais directa da identidade comum do grupo. As jovens reconhecem o seu papel no interior da hierarquia estabelecida quer pelos homens—pais ou maridos—quer pelas mulheres mais velhas, encontrando-se estas remetidas para os níveis subalternos da hierarquia social do grupo. As mulheres desempenham um papel fundamental que as torna centrais no processo de reprodução cultural do grupo. No entanto, elas actuam também como elementos conservadores de disseminação de ideologias nacionalistas através das suas actividades religiosas. O envolvimento dos movimentos políticos hindus (como é o caso do Vishva Hindu Parishad) nos processos de globalização permitiu unificar a diáspora no processo do nacionalismo hindu (Van der Veer 332), sendo as mulheres veículos privilegiados de transmissão da sua ideologia.

A rápida comunicação internacional, a internet, a televisão por cabo e a música formam narrativas sobre o significado de ser indiano e hindu. Bollywood, com um impacto profundo nas comunidades originárias da Índia, contribui para a consolidação deste sentimento de identidade indiana, reforçado pela contínua chegada de imigrantes que são, eles próprios, parte de várias diásporas. Sentimentos de nostalgia devem ser considerados um dispositivo importante—se não o mais importante—para a constituição de uma diáspora. Para os mais jovens, a pertença à Índia é alimentada por viagens ao país de origem, e pela sua ligação a Portugal como um valor equivalente, se não superior, contribuindo para ambiguidade que define a sua pertença nacional.

### O retorno ao espaço de origem dos antepassados

Associadas ou não a cerimónias rituais, os hindus de Santo António dos Cavaleiros realizam frequentes viagens à Índia, o território original, considerado sagrado, de onde provém a pureza ritual, associada à essência da própria Índia. Outros autores dedicaram já atenção ao tópico do regresso à Índia no contexto da diáspora hindu em Portugal (Bastos, *De Moçambique a Portugal* 49). Nestas viagens de regresso é habitual visitarem-se os templos das suas deusas de linhagem, as “kul devi.” O espaço de origem é admirado pela sua pureza e sacralidade, razão pela qual, para além da visita e ofertas realizadas às “kul devi,” estes indivíduos visitam também os espaços religiosos locais, realizando grandes oferendas, de modo a compensar o afastamento prolongado, a ausência de culto durante anos. A minha primeira deslocação à aldeia de Fudam (Diu, Índia) permitiu-me acompanhar a viagem de uma família residente em Portugal até à Índia com o objectivo de realizar o casamento da sua filha mais nova. À chegada, esta família mobilizou-se para o templo da sua “kul devi,” Kankeshwarimata, e, em seguida, visitou um local por eles descrito como “o mais sagrado da Índia,” Gangeshwar. Face à importância do culto religioso e das ofertas realizadas naquele local logo após a sua chegada à aldeia, foi-me dito que realizar o culto dos deuses naquele local era extremamente auspicioso quando comparado com os mesmos rituais oficiados em Portugal, comprovando-se assim a superioridade da sacralidade dos espaços de origem e da acção ritual aí realizada.

As visitas a espaços sagrados ocorrem em locais de culto de grande destaque, geralmente no interior do estado de Gujarate. Tais viagens, a aquisição de material religioso a eles associado, a realização de oferendas e a ingestão dos alimentos consagrados pela divindade (prasad) nestes locais, garantem a conservação das qualidades religiosas associadas a estes espaços, durante as estadias longas fora do local de origem. Deste modo, assegura-se a estabilidade da relação com as divindades e, por consequência, a sua protecção durante os prolongados períodos de afastamento.

Com efeito, as divindades, gestoras do universo, sustentam a ordem sócio-cósmica com os seus poderes. O suporte divino do mundo depende das relações entre as divindades e os seus devotos que, cumprindo o seu “dharma,” asseguram a manutenção do equilíbrio universal (Fuller 59-60). A relação entre devoto e divindade, perturbada por qualquer acontecimento como o afastamento temporal e espacial, provoca a ira divina, que se pode manifestar sob a forma de infortúnio, infligido pela divindade de forma punitiva. De modo sin-



tético, a divindade, ofendida quando o seu culto é negligenciado, tem a capacidade de punir um indivíduo ou ao grupo ao qual pertence. Deste modo, os casamentos realizados no espaço original são considerados auspiciosos, razão pela qual grande parte dos hindus residentes em Portugal se desloca até à terranatal dos seus antepassados para realizar este tipo de rituais.

Os rituais religiosos associados à morte dos antepassados assumem também um particular significado espiritual quando realizados nos espaços religiosos da aldeia de origem, na presença das divindades tutelares da casta (jati) e da linhagem (gotra). Com efeito, imediatamente a seguir à morte, o espírito do indivíduo (preta) separa-se do seu corpo ao longo de um período de tempo transitório, até assumir o estatuto de antepassado (pitra) (Parry 77). Para que tal aconteça, é necessário que todos os rituais relativos à sua morte ocorram na perfeição: “The dead man remains a ‘preta’ for a period ranging from ten to thirty days, depending upon his caste. After this period, if the rituals have been performed correctly, he becomes incorporated among the ancestors” (Das 124). O apaziguamento da alma dos antepassados reforça também a necessidade de que toda a “performance” que envolve os momentos religiosos posteriores à morte de um indivíduo seja conduzida no espaço dos antepassados do seu grupo.

Como vimos, o regresso ao espaço original e a expressão de um sentimento de lealdade para com a respectiva herança cultural e religiosa reforçam a estrutura simbólica da comunidade e originam uma identidade de diáspora múltipla, para a qual contribuem conjuntamente Portugal e Índia.

### Nota final

A presença da população hindu em Portugal assume actualmente uma progressiva visibilidade. Apesar de se encontrar neste país há mais de duas décadas, só recentemente a sociedade portuguesa despertou para a sua presença, fruto da mediatização da cultura, religião e estética da Índia, tendo a popularidade dos elementos culturais indianos chamando a atenção da opinião pública para a presença da comunidade hindu em Portugal.

Esta comunidade desenvolveu estratégias de consolidação cultural, processo este em que as mulheres desempenham funções fundamentais. Como os trabalhos antropológicos sobre género na diáspora têm vindo a demonstrar, os estatutos femininos são recriados nos países de estabelecimento através dos papéis religiosos que são atribuídos às mulheres. No entanto, a morfologia das várias diásporas conduz a diferentes processos de negociação e recriação de estatutos. No contexto da diáspora hindu em Portugal, a identidade de



género é negociada relativamente aos homens e em articulação com a identidade feminina na Índia.

A deslocação a partir de Diu em direcção a Portugal é uma consequência contemporânea do período colonial português que se prolongou por quase 500 anos, cujos vestígios se encontram actualmente visíveis na paisagem da pequena ilha que é revisitada de tempos a tempos pelos hindus que regressam ao espaço original dos seus antepassados. A imigração é uma marca da realidade actual de Diu, visível na ausência de habitantes em certas zonas da ilha, tal como o é a influência do colonialismo português, nas conversas de fim de tarde, à soleira da porta, onde a língua portuguesa é dominante quando se contam histórias do passado.

### Notas

<sup>1</sup> Este artigo retoma temas abordados anteriormente no texto: “Género e diáspora em Portugal. A comunidade hindu de Santo António dos Cavaleiros” *Oriente* 17 (2007): 41-59 e na tese de doutoramento enquadrada no projecto de doutoramento financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia, intitulado *Os corpos da Devi. Nacionalismo, género e religião em diáspora (SFRH/BD/19783/2004)*. Agradeço o apoio financeiro da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, o apoio científico da Professora Doutora Rosa Maria Perez.

<sup>2</sup> Durante 450 anos estes enclaves situados na costa do Mar Árábico fizeram parte do Estado Português da Índia, juntamente com Goa, e Dadrá e Nagar-Aveli. Goa, Damão e Diu foram anexados pela União Indiana em 19 de Dezembro de 1961. Contudo, Portugal não reconheceu a ocupação até 1974. Os três distritos foram administrados como parte de um único território da União até 1987, altura em que Goa se tornou um estado de direito próprio dentro da Índia, permanecendo Damão e Diu como Territórios da União separados administrativamente.

<sup>3</sup> O conceito de diáspora deverá ser pensado à luz da mobilidade que este implica, ou seja, como os outros conceitos ou definições 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 14). Neste sentido, o conceito de diáspora é útil para a compreensão de fenómenos contemporâneos que se encontram associados à permeabilidade e fluidez das novas formas culturais. Como discutirei mais adiante neste texto, a designação metafórica proposta por Safran em 1991 para ser aplicada a diferentes tipos de populações, deverá actualmente compreender estes fenómenos como desafios às barreiras conceptuais das sociedades contemporâneas.

<sup>4</sup> A inexistência de referências a hindus presentes em censos ou estatísticas governamentais, a par do problema da ilegalidade de muitos destes indivíduos e do seu constante fluxo transnacional com passagem temporária por Portugal, não nos permite dispor de valores oficiais relativos ao número total de hindus residentes no nosso país. Em 1991 a Comunidade Hindu de Portugal declarava ao jornal *Diário de Notícias* (24/08/1991) que existiam em Portugal 8000 hindus e, seis anos mais tarde, a mesma instituição possuía dados não-oficiais que aumentavam o valor inicial para cerca de 9000 (Bastos, *De Moçambique* 116). Praticamente uma década depois, os representantes das comunidades hindus referem, novamente através de dados não-oficiais, que serão cerca de 15000 os hindus residentes em Portugal. Finalmente o *Report of the High Level Committee of the Indian Diaspora* (140)

refere a presença em Portugal de 70000 indianos, entre os quais cerca de 30000 são hindus.

<sup>4</sup> Nas paredes, em placas com os nomes das ruas e outras informações, como: “Largo dos Savouqueiros” ou: “Lugar de culto. Proibido tocar música ou rufar tambores.”

<sup>5</sup> Do português com sotaque de Moçambique falado pelos antigos emigrantes, ao crioulo falado pelos cristãos. Para uma abordagem actual sobre a língua indo-portuguesa em Diu: “Diu Indo-Portuguese” (Cardoso 359-70).

<sup>6</sup> A deslocação realizada no passado, entre Portugal e a Índia, no âmbito do colonialismo português, é actualmente inversa, viajando os migrantes laborais contemporâneos, da Índia para Portugal, apresentando contudo, os dois casos propósitos distintos.

<sup>7</sup> Vários autores apontam para esta conclusão. Vide Hall 244, Gilroy 50, Cohen x, Hannerz 218, Clifford 310, Brah 175.

<sup>8</sup> Apesar do peso do templo como centro da identidade religiosa, o espaço doméstico permanece o centro da prática religiosa, onde as mulheres perpetuam os seus rituais votivos e onde as famílias mantêm a observação dos ritos de passagem (Knott, “Hindu Temple Rituals” 161).

<sup>9</sup> Apesar da ênfase no papel da religião como ferramenta analítica da diáspora indiana é necessário ter em conta o perigo de estereotipar esta categoria através de uma identificação directa com a noção de tradição: as representações europeias sobre a Índia deverão abandonar a essencialização da religião e da etnicização que conduziram a reacções hostis baseadas em supostos fundamentalismos (Perez, “Mapping India’s Diaspora” 3).

<sup>10</sup> “Satsang” deriva dos termos “sat” e “sang” que em sânscrito significam respectivamente “verdade” e “companhia” ou seja, “na companhia da verdade.” Estas palavras são utilizadas para designar as reuniões de devotos que se encontram 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 um relacionamento directo entre devoto e divindade.

<sup>11</sup> À medida em que as mulheres entram na sua fase pós-reprodutiva, transformam a sua identidade de género, alterando os seus movimentos espaciais, passando mais tempo fora do espaço doméstico, a que se encontravam anteriormente sujeitas. A movimentação para o espaço exterior da casa é facilitada pela diminuição da sexualidade dos seus corpos e da libertação face ao controlo a que estes se encontravam sujeitos. A velhice poderá ser vista, portanto, como uma fase liberta e descontraída da vida das mulheres (Lamb 205).

<sup>12</sup> O cumprimento destes deveres inerentes à sua condição feminina é denominado de *stridharma*, sendo, neste âmbito, a função principal das mulheres assegurar o bem-estar da sua família e a sua maior falha a incapacidade de ter filhos (Knott, “Hindu Women” 17).

<sup>13</sup> “Mataji” é a palavra gujarati para “mãe,” utilizada frequentemente para designar a Deusa.

<sup>14</sup> O papel feminino que na Índia mais se poderá aproximar deste desempenho é o de “temple attendants” ou “pujarini” (Marglin 54), que surge associado a determinadas tarefas onde se regista a participação de viúvas em idade de 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.

## Obras citadas

- Antunes, Luís. "O bazar e a fortaleza de Moçambique. A comunidade Baneane do Guzerate e a transformação do comércio afro-asiático (1686-1810)." MA tese ISCTE, 2001. Impresso.
- Appadurai, Arjun. "Disjuncture and Difference in the Global Cultural." *Theorizing Diaspora. A Reader*. Eds. Jana Braziel, e Anita Mannur. Oxford: Blackwell Publishing, 2003: 25-48. Print.
- Basch, Linda, Nina Glick Shiller, and Cristina Szanton Blanc. "Transnational Projects: A New Perspective." *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. London: Gordon and Breach Publishers, 1994: 1-20. Print.
- Bastos, José Gabriel Pereira, e Susana P. Bastos. *De Moçambique a Portugal. Reinterpretações identitárias do hinduísmo em viagem*. Lisboa: Fundação Oriente, 2000. Impresso.
- . *Portugal multicultural*. Lisboa: Fim de Século, 1999. Impresso.
- Bastos, Susana Pereira. *A comunidade hindu da Quinta da Holandesa: Um estudo antropológico sobre a organização sócio-espacial da casa*. Lisboa: LNEC, 1991. Impresso.
- Boxer, R. *O império marítimo português, 1415-1825*. Lisboa: Edições 70, 1969. Impresso.
- Brah, Avtar. *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London: Routledge, 1996. Print.
- Cachado, Rita. "Um bairro em vias de realojamento: Estratégias de resistência e de adaptação aos processos burocráticos." *X Congresso de Antropologia: Política cultural: Iniciativas de las administraciones, respuestas de los administrados*. Eds. Marcial Portasany e Lourdes Mendez Pérez. Sevilha: Fundación el Monte, 2005. 121-36. Impresso.
- Cardoso, Hugo. "Diu Indo-Portuguese at Present." *Journal of Pidgin and Creole Languages* 2 (2006): 359-70. Print.
- Chaney, Elsa. "The World Economy of Contemporary Migration." *International Migration Review* 13 (1979): 204-12. Print.
- Clifford, James. "Diasporas." *Cultural Anthropology* 3 (1994): 302-38. Print.
- Cohen, Robin. *Global Diasporas. An Introduction*. London: UCL Press Limited, 1997. Print.
- Das, Veena. *Structure and Cognition: Aspects of Hindu Caste and Ritual*. New Delhi: Oxford University Press, 1987 [1977]. Print.
- Fuller, C. J. *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*. New Jersey: Princeton University Press, 1992. Print.
- Gilroy, P. "The Black Atlantic as Counterculture of Modernity." *Theorizing Diaspora*. Eds. Jana Braziel and Anita Mannur. London: Blackwell, 2003. 49-80. Print.
- Grancho, Nuno. "Diu, Portugal." *Himalayan Express. Mantra, memória e viagem na Índia*. Coimbra: Almedina, 2001. 16-29. Impresso.
- Hall, Stuart. "Cultural Identity and Diaspora." *Theorizing Diaspora. A Reader*. Eds. Jana Braziel, and Anita Mannur. Oxford: Blackwell Publishing, 2003. 233-46. Print.
- Hannerz, Ulf. *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press, 1992. Print.
- India. Ministry of External Affairs. *Report of the High Level Committee on the Indian Diaspora*. New Delhi: Ministry of External Affairs, 2001. Web. 10 março 2007.
- Knott, Kim. "Hinduism in Britain." *The South Asian Diaspora in Britain, Canada and The United States*. Eds. Harold Coward, John Hinnels, and Raymond Williams. New York: State University Press, 2000. 89-108. Print.
- . "Hindu Temple Rituals in Britain: The Reinterpretation of Tradition." *Hinduism in Great Britain: The Perpetuation of Religion in an Alien Cultural Milieu*. Ed. Richard

- Bourghat. London: Tavistock Publications, 1987. 157-78. Print.
- . “Hindu Women, Destiny and Stridharma.” *Religion* 26 (1996): 15-35. Print.
- Lal, Brij V., Peter Reeves, and Rajesh Rai. *The Encyclopedia of the Indian Diaspora*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2006. Print.
- Lamb, Sarah. *White Saris and Sweet Mangoes: Aging, Gender, and Body in North India*. Berkeley: University of California Press, 2000. Print.
- Lourenço, Inês. “Género e diáspora em Portugal. A comunidade hindu de Santo António dos Cavaleiros.” *Oriente* 17 (2007): 41-59. Impresso.
- Malheiros, Jorge. *Imigrantes na região de Lisboa: Os anos da mudança: Imigração e processo de integração das comunidades de origem indiana*. Lisboa: Edições Colibri, 1996. Impresso.
- Marglin, F. A. *Wives of the God King: The Ritual of Devadasis of Puri*. New Delhi: Oxford University Press, 1985. Print.
- Parry, J. *Death in Banaras*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. Print.
- Pearson, Michael. *Merchants and Rulers in Gujarat*. Berkeley: University of California Press, 1976. Print.
- . *The Indian Ocean*. London: Routledge, 2003. Print.
- Perez, Rosa Maria. “Mapping India’s Diaspora in Europe: Culture, Society and Policy.” *Encari Briefing Paper* 1 (2006): 1-24. Web 29 Set. 2007.
- . “Sonhos imperiais. Negociações e rupturas do colonialismo Português na Índia.” *Os portugueses e o Oriente. História, itinerários, representações*. Ed. Rosa Maria Perez. Lisboa: Publicações D. Quixote, 2006. 129-49. Impresso.
- Raghuram, Parvati. “Fashioning the South Asian Diaspora: Production and Consumption Tales.” *South Asian Women in the Diaspora*. Oxford: Berg, 2003. 67-86. Print.
- Rayaprol, Aparna. *Negotiating Identities. Women in the Indian Diaspora*. New Delhi: Oxford University Press, 1997. Print.
- Rita-Ferreira, António. “Moçambique e os naturais da Índia portuguesa.” *Actas do II seminário internacional de história indo-portuguesa*. Lisboa: Instituto de Superior de Investigação Científica e Tropical, 1985. 615-48. Impresso.
- Rodriguez, Hillary. “Women in the Worship of the Great Goddess.” *Goddess and Women in the Indic Religious Tradition*. Boston: E. J. Brill, 2005. 72-104. Print.
- Safran, W. “Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return.” *Diaspora* 1 (1991): 83-99. Print.
- Shukla, Sandhya. *India Abroad: Diasporic Cultures of Postwar America and England*. Princeton: Princeton University Press, 2003. Print.
- Shual, Judith. “Diaspora Migration: Definitional Ambiguities and a Theoretical Paradigm.” *Sociology of Diaspora. A Reader*. New Delhi: Rawat Publications, 2007. 28-42. Print.
- Takhar, Shaminder. “South Asian Women and the Question of Political Organization.” *South Asian Women in the Diaspora*. Oxford: Berg, 2003. 215-26. Print.
- Tololyan, Khachig. “The Nation-State and Its Others: In Lieu of a Preface.” *Sociology of Diaspora. A Reader*. New Delhi: Rawat Publications, 2007. 21-27. Print.
- Twaddle M. “East African Asians through a Hundred Years.” *South-Asians Overseas: Migration and Ethnicity*. Eds. C. Clarke, C. Peach, and S. Vertovec. Cambridge: Cambridge University Press 1990. 149-66. Print.
- Van der Veer, Peter. “Religious Nationalism in India and Global Fundamentalism.” *Globalizations and Social Movements. Culture, Power and the Transnational Public Sphere*. Eds. John Guidry,

Michael Kennedy, and Mayer N. Zald. Ann Arbor: University of Michigan Press 2000. 315-38. Print.

Venkatachari, K. K. A. "Transmission and Transformation of Ritual." *A Sacred Thread: Modern Transmission of Hindu Traditions in India and Abroad*. Ed. Raymond Williams. New York: Columbia University Press 1996 [1992]. 177-190. Print.

Williams, Raymond. Introduction. *A Sacred Thread: Modern Transmission of Hindu Traditions in India and Abroad*. By Raymond Williams. New York: Columbia University Press, 1996 [1992]. 3-6. Print.

Inês Margarida Lourenço é licenciada em antropologia pelo ISCTE e mestre em Antropologia: Colonialismo e pós-colonialismo, pela mesma instituição; é doutoranda em Antropologia (ISCTE) e bolseira da Fundação para a Ciência e a Tecnologia; publicou "Diu: espaço de reencontro." *Oriente* 12 (2005) e "Género e diáspora em Portugal. A comunidade hindu de Santo António dos Cavaleiros." *Oriente* 17 (2007): 41-59; a sua actual pesquisa está focada na diáspora hindu em Portugal, particularmente na articulação entre os conceitos de género e religião, assente numa investigação etnográfica realizada em Portugal e na Índia desde 2000. Email: Ines.Lourenco@iscte.pt