

Departamento de Antropologia

CASTA, TRIBO E CONVERSÃO. OS GAUDDE DE GOA.

Cláudia Pereira

Tese submetida como requisito parcial para obtenção do grau de

Doutor em Antropologia

Especialização: Antropologia das Sociedades Complexas

Orientadora:

Doutora Rosa Maria Perez, Professora Associada com Agregação
ISCTE-IUL
Outubro, 2009



Instituto Universitário de Lisboa

Departamento de Antropologia

CASTA, TRIBO E CONVERSÃO. OS GAUDDE DE GOA.

Cláudia Pereira

Tese submetida como requisito parcial para obtenção do grau de

Doutor em Antropologia

Especialização: Antropologia das Sociedades Complexas



Orientadora:

Doutora Rosa Maria Perez, Professora Associada com Agregação

ISCTE-IUL

Outubro, 2009



UNIÃO EUROPEIA
Fundo Social Europeu



Financiamento:

FCT

Fundação para a Ciência e a Tecnologia

MINISTÉRIO DA CIÉNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR

**Ciéncia.Inovação
2010**

Programa Operacional Ciéncia e Inovação 2010

MINISTÉRIO DA CIÉNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR

Resumo

Durante o colonialismo português em Goa houve um processo sistemático de conversão a que podemos chamar de mimético, já que, desde o século XVI, ao se converterem as castas da elite, os Brâmanes, se esperava que as outras castas os emulassem. A excepção a este princípio foi o grupo dos Gaudde, que ao longo do tempo se dividiu em três castas: hindus, católicos e neo-hindus (Gaudde católicos, que se tornaram hindus em 1928). No contexto da sociedade indiana, os Gaudde de Goa apresentam uma dualidade classificatória: socialmente, seguem a organização da “casta”, mas foram reconhecidos em linguagem administrativa como uma “tribo” devido às regalias económicas e educacionais que este estatuto lhes concede. Os próprios afirmam ser os primeiros habitantes deste estado, tal como descrito pela literatura produzida durante e após o colonialismo português – o que foi traduzido como “tribo”.

Um outro aspecto menos estudado do colonialismo português é a resistência invisível que os Gaudde efectuaram e a pertinência contemporânea deste passado. A sua contestação revelou-se através da manutenção em segredo das suas canções, danças e rituais, proibidos pela igreja católica por serem “não-católicos”. Este dado relaciona-se com a vivência local do catolicismo entre os Gaudde e sua articulação com o hinduísmo e o culto a entidades territoriais, resultantes do processo singular da conversão em Goa. As letras das suas canções têm de ser lidas à luz da lógica ritual hindu, embora os nomes de deuses tenham sido substituídos por santos católicos, adquirindo hoje um novo significado com a sua canalização para o turismo.

Palavras-chave

- Colonialismo português;
- Conversão;
- Sistema de castas;
- Tribos da Índia;
- Mobilidade social;
- Património imaterial.

Abstract

Portuguese colonialism in Goa carried out a systematic process of conversion that we could call mimetic, in the sense that by converting the higher castes, the brahmanes, it was hoped that the other castes would emulate them. Exceptions to this principle were the Gaudde, an original group that over time split into three different castes: the Hindus, the Christians and the Neo-Hindus (Christian Gaudde who became Hindu in 1928). Further specificities regarding the Goan Gaudde are important to understand their cultural practices and representations, and their sociological duality. Indeed, socially they follow the *caste* organization; however, administratively they are classified as a *Scheduled Tribe*, due to the economical and educational benefits of this status. The Gaudde affirm to be the first inhabitants of Goa, as depicted both by Portuguese colonialism and by postcolonial literature – which was translated as synonymous with a *tribal* group.

Another less known aspect of Portuguese colonialism is the invisible resistance of the Gaudde and its contemporary relevance. Their resistance has developed through the maintenance of their songs, dances and rituals in secret because they were forbidden by the Catholic Church for being "non-Catholic". This is due to the local experience of Catholicism among Gaudde and its relationship to Hinduism and the worship of territorial entities, resulting from the peculiar process of conversion in Goa. The lyrics of their songs have to be read in the light of Hindu ritual, although the names of gods have been replaced by Christian saints, acquiring nowadays a new meaning with their repositioning towards touristic audiences.

Keywords

- Portuguese colonialism;
- Conversion;
- Caste system;
- Tribes of India;
- Social mobility;
- Immaterial heritage.

Agradecimentos

Gostaria de manifestar a minha imensa gratidão para com a Fundação para a Ciência e a Tecnologia, sem o financiamento da qual esta tese não teria sido possível. Agradeço igualmente o suporte institucional constante do departamento de antropologia do ISCTE-IUL.

À minha orientadora científica e amiga, Rosa Perez, devo tudo o que agradeço (o acompanhamento rigoroso, as sugestões, o debate crítico, a disponibilidade) e coisas que talvez não saberei como agradecer (a inspiração, a dedicação infatigável, a generosidade e a paciência), o que só pode ser expresso desta forma: se não fosse a sua vontade e ajuda, nem esta tese, enquanto todo, nem partes dela poderiam ter sido amadurecidas. É inegável para mim a semelhança entre *orientante* e *orientadora*, digamos que a minha orientadora me guiou por terras do Oriente.

Agradeço o acolhimento caloroso de todas as pessoas de Avedem que me deram o seu melhor, durante os nove meses que lá vivi, e que através do seu exemplo e da sua generosidade me ajudaram de diferentes formas em diversas ocasiões, principalmente a crescer. Não querendo ser exaustiva, não posso deixar de mencionar (por ordem alfabética) a Amélia Bai e familiares, pelo seu estímulo; Bhisse e mulher; P. Dominic; Irmãs Ophelia, Tina e Rupa; John Fernandes; P. John Menezes; Mafaldo Fernandes; Marta Afonso; Narayan Desai, mulher e filho; Nicolau Colaço e filha; Pramilla Naik e mãe; Regino Menezes; Sally D'Costa, Orvil e Seema; Shirish Sangelkar e pais; Sita Gaonkar; Valeriana e Aleluia Afonso. A Pedrito Fernandes e Ludovina que me aceitaram na sua casa e respeitaram o meu espaço, deixo também os meus agradecimentos, bem como à Violet Fernandes pela sua companhia criativa, ao Gabriel, à sua mãe e à Antonina. Ao Newman Fernandes estou grata pelo seu interesse. O meu reconhecimento é também devido a Upaso Gaonkar e familiares por todo o seu tempo e paciência. Ao Tolentino Colaço estendo o meu agradecimento pela constante disponibilidade. Manifesto a minha gratidão ao Joãozinho da Cunha pelos seus esclarecimentos. Um agradecimento ao Valabh Dessai, Pournima e filhos por todo o seu estímulo e empenho. Ao Lawrence Fernandes que ajudou a integrar-me na aldeia e me protegeu durante a minha estadia, o meu obrigado. À Seema Kalekar e mãe agradeço toda a compreensão e dedicação.

Foram várias as prendas que recebi da Vida em Avedem, uma delas foi a oportunidade de conhecer seres humanos fantásticos que me privilegiaram com a sua amizade e me apoiaram

CASTA, TRIBO E CONVERSÃO. OS GAUDDE DE GOA.

incondicionalmente. Faço, por isso, um agradecimento especial à Belma D’Costa, bem como à sua mãe e ao tio, Lawrence Fernandes, e restantes familiares. Agradeço também à Glancy Fernandes, assim como o apoio entusiástico dos seus pais, avós, tios, primos e tia Luisa Fernandes. À Bhumi Dessa agradeço igualmente todo o carinho, assim como à mãe e restantes familiares. A Avedem, agradeço a sua beleza natural por me proporcionar um dos meus maiores prazeres, o de contemplar.

Uma palavra de agradecimento especial é devida a Ullas Dessa por toda a ajuda na recolha e transcrição das músicas dos Gaudde, bem como a partilha da sua pesquisa histórica e de folclore. O meu reconhecimento estende-se à sua inexcedível disponibilidade e ao que aprendi com o seu exemplo.

A vida é feita de pequenas grandes coincidências e tive a alegria de conhecer uma pessoa de Avedem que vive actualmente em Lisboa, refiro-me ao Dr. Dilip Dessa, Alka Dessa e suas filhas, Puja e Priya, que me apoiaram com o seu entusiasmo contagiante e com quem pude partilhar Avedem em Portugal.

A colaboração de pessoas que me ajudaram no início da investigação em Quepem foi preciosa, das quais destaco Vinayak Khedekar e Bernardette Gomes. Em Pangim foram várias as pessoas que me ajudaram de diferentes formas, como Guru Shirodkar, Bhaskar Naik, A. Medeira. Ao Govind Shirodkar e à Seema agradeço o carinho que foi constante nas minhas deslocações a Goa desde 2002. À Maria Fernanda Costa e Sousa demonstro a minha gratidão por todas as cumplicidades.

Gostaria de manifestar um profundo agradecimento pela generosidade das observações do Alito Siqueira sobre o contexto teórico e etnográfico dos Gaudde e o seu fraternal estímulo em etapas cruciais do caminho, bem como o da Milan Kanolkar. A Vibha Arora ajudou-me a enquadrar as negociações identitárias dos Gaudde, à luz da discussão sobre as “tribos” no contexto indiano.

O meu obrigado a todos os que me acompanharam com as muitas formas que a amizade tem de se fazer presente – foi realmente decisivo. De um modo particular, à Ana Guimarães, Cláudia Antunes e Carina Conde. Sou privilegiada por ter amigos que coincidem com os melhores leitores e críticos que qualquer investigador sonha. Ao Alexandre Oliveira agradeço o suporte encorajador e a paciência das preciosas leituras críticas ao longo de toda a escrita da tese. A Filipa Oliveira ajudou-me a encontrar o caminho, sempre que me senti perdida, com a sua amizade e discussões sobre a essência da antropologia. A Inês Lourenço ajudou-me a crescer emocionalmente e a partilhar variadíssimas questões teóricas e etnográficas, bem como

CASTA, TRIBO E CONVERSÃO. OS GAUDDE DE GOA.

momentos únicos de companheirismo. A Marta Prista foi uma surpresa da Vida a meio do meu doutoramento, com quem pude discutir as questões “existenciais” da antropologia e que me ajudou a refinar os materiais escritos, tentando sempre colocar-se no meu lugar. A Maria José Araújo tem estado sempre presente desde o começo da minha incursão na Antropologia, Obrigada. À Sofia Miranda agradeço o carinho e constante disponibilidade para comentar e interrogar algumas das minhas certezas.

As minhas dívidas intelectuais estendem-se a mais pessoas que me inspiraram de diferentes formas. Ao Professor Filipe Reis manifesto a minha gratidão pelos comentários teóricos sobre o património imaterial dos Gaudde. As Professoras Susana Sardo e Shubha Chaudhuri esclareceram-me dúvidas sobre o enquadramento deste mesmo património em Goa, a quem os meus agradecimentos são devidos.

Desejo também expressar o meu reconhecimento a várias pessoas que ao longo da tese me ajudaram com o seu apoio, obrigada. Pela compreensão, quero manifestar igualmente a minha gratidão à Rita D'Ávila, à Filipa Pinho e ao Pedro Ribeiro.

Obrigada mãe, pai e mano por me fazerem sentir uma pessoa amada, o que me fortaleceu para ultrapassar os momentos mais difíceis. Agradeço todo o apoio da avó, tia Júlia, Nádia, Telmo e Patrícia.

À minha permanente fonte de inspiração e força, Bruno, agradeço ter-me ajudado a lutar pelo que acredito, por me Compreender nos meus silêncios e, sobretudo, por vencer os vazios quando me ausentei fisicamente para Goa e durante a escrita da tese – as palavras escapam-me para o que sinto.

Ao envolver-me na dedicação que uma pesquisa desta natureza exige, não me dei bem conta de como o tempo continuou com o seu fluir irreversível. Duas coisas, porém, traziam-me a súbita e misteriosa compreensão do passar dos anos quando com alegria levantava nos braços vidas, a Lara foi concebida e nasceram o Miguel e a Margarida, e quando partiu definitivamente aquele que mudou a minha forma de estar na Vida, o Audhut. A tese teria sido uma outra se eu não o tivesse conhecido, tal como eu seria uma pessoa que não sou agora, já que continuo a aprender todos os dias com a maior herança que me podia ter deixado, o seu Exemplo. Evoco, assim, a memória caríssima do Audhut Kamat.

A todas as pessoas de Avedem, *dev borem korum.*

Para o Audhut Kamat,
in memorium.

ÍNDICE

Resumo	i
Palavras-chave.....	i
Abstract.....	ii
Keywords	ii
Agradecimentos.....	iii
ÍNDICE	ix
Índice de ilustrações	xiv
Normas ortográficas	xvi
INTRODUÇÃO.....	1
Notas sobre o trabalho de campo	10
Estrutura da tese	15
PARTE I.....	18
1. A CENTRALIDADE DA CASTA NO SISTEMA SOCIAL DA ÍNDIA.....	19
1. 1. O sistema de castas: a hierarquia como modelo de organização social.....	19
<i>Varna e jati</i>	20
A construção sociológica da hierarquia	26
Outras abordagens: da “repulsa” ao “sistema de castas”	29
Outras propostas depois do “sistema de castas” de Dumont.....	35
1. 2. Teoria colonial sobre a casta	39
Os censos: a casta como forma de organizar a sociedade indiana.....	40
A casta como construção do colonialismo britânico	42
A casta em transformação	43
2. O COLONIALISMO PORTUGUÊS E OS SEUS CONVERTIDOS: OS GAUDDE DE GOA	48
2. 1. Negociações identitárias dos Gaudde: políticas de classificação de “tribos”	49
Critérios de classificação das “tribos listadas”na Índia	54
Abordagem antropológica da “tribo”	56
A mobilização política dos Gaudde para a classificação de “tribais”.....	59
A negociação da identidade dos Gaudde	64

CASTA, TRIBO E CONVERSÃO. OS GAUDDE DE GOA.

2. 2. Colonialismo, conversão e representações sociais: o caso dos Gaudde	70
Orientalismo: o fascínio pelo Oriente e a necessidade de o colonizar.....	73
Discurso colonial em Goa: o encontro entre o Orientalismo e o Ocidentalismo ...	75
Os Gaudde e a sua articulação contemporânea com a <i>Goa Dourada</i>	77
A conversão na Índia: breve enquadramento	81
A conversão em Goa: os grupos negligenciados da base do sistema	85
Tradução cultural e negociação identitária: Gaudde e Curumbins	90
PARTE II.....	95
3. A ALDEIA DE AVEDEM	97
3. 1. Os ritmos e a paisagem diária da aldeia.....	97
3. 2. Organização do espaço	107
3. 3. Ocupações profissionais.....	115
Trabalho sazonal e trabalho permanente.....	118
O ciclo agrícola.....	122
A sacralização do espaço agrícola: bênção da sementeira e da colheita do arroz.	126
4. ORGANIZAÇÃO SOCIAL DA ALDEIA.....	131
4. 1. Sistema de castas	131
4. 2. Varna hindus e católicos e suas representações	135
Brâmanes hindus.....	135
Charde (católicos) e Kshatriya (hindus).....	138
Vaishya hindus	144
Shudra católicos e hindus	144
Gaudde católicos e hindus	147
Intocáveis hindus	154
4. 3. Relações entre castas: representações dos Gaudde.....	155
Provérbios sobre os Gaudde	158
Provérbios sobre as outras castas da aldeia	159
4. 4. O Poder entre castas: distribuição e gestão	160
O poder da terra e de regulação social e ritual: <i>ganvponn</i>	161
O poder administrativo: <i>panchayat</i> e <i>talathi</i>	166
O poder da igreja católica: o padre e a fábrica.....	169
5. CONVERSÃO E RELAÇÕES ENTRE.....	172
GAUDDE CATÓLICOS E HINDUS	172

CASTA, TRIBO E CONVERSÃO. OS GAUDDE DE GOA.

5. 1. A conversão.....	173
Conversão e colonialismo em Quepem: resistência e tradição oral	176
A purificação hindu (<i>shuddi</i>) dos Gaudde católicos.....	179
A conversão na memória dos Gaudde.....	184
Conversão e nomes de linhagem	188
Nota sobre a atribuição de nomes	189
5. 2. O pluralismo religioso dos Gaudde	191
Proximidade e distância entre hindus e católicos.....	193
PARTE III	201
6. RELAÇÕES DE PARENTESCO NO INTERIOR DA CASTA: “AMGE ZATICHO”	202
6.1. Parentesco: laços por filiação e por aliança matrimonial.....	206
Residência e padrão familiar.....	207
Terminologias classificatórias para os parentes do pai e da mãe.....	210
Papel social e familiar das filhas	211
O tio materno.....	213
Casamento.....	213
Nascimento	214
Morte	215
Casamento com primos paralelos e o “preço da noiva”	215
6.2. Casamento: a transformação nas práticas e na escolha de noivos	217
A iniciativa e a importância das inquirições pré-conjugais	218
Dote e herança	222
O domínio da casa.....	225
Os casamentos entre castas.....	230
7. RITUAIS DE PASSAGEM NO UNIVERSO CATÓLICO E HINDU.....	233
7. 1. Nascimento	237
Gravidez.....	238
Pós-parto	241
Atribuição do nome	243
7. 2. Casamento	247
Noivado.....	249

CASTA, TRIBO E CONVERSÃO. OS GAUDDE DE GOA.

Refeição e banho ceremoniais	251
Ritual nupcial	254
Canções de cazar e oveyos (católicas e hindus): excerto	260
7. 3. Morte	263
Ritual funerário	263
Luto.....	268
8. RITUAIS E PERFORMANCES: O CICLO ANUAL.....	271
8. 1. O calendário anual católico e hindu.....	277
8. 2. Divindades e lugares do catolicismo e do hinduísmo.....	281
Relações de parentesco entre divindades hindus e católicas	282
“Retiros ” católicos frequentados também por hindus	283
O papel do sonho no culto católico e hindu.....	284
8. 3. Os rituais: performances e canções.....	286
O Dhalo e suas canções	286
O Intruz e suas canções.....	293
O Shigmo e suas canções.....	300
O Ganesh Chaturti	303
Canções do Fugdi: excerto.....	306
O Navratri e o Dasara	307
O Diwali.....	308
COMO UMA CONCLUSÃO	310
GLOSSÁRIO.....	315
BIBLIOGRAFIA	319
APÊNDICES	345
APÊNDICE 1	346
Breve cronologia da conversão em Goa	346
APÊNDICE 2	350
O shuddi no contexto do hinduísmo.....	350
APÊNDICE 3	354
Breve síntese da história de Goa antes da chegada dos portugueses.....	354
APÊNDICE 4	357
Canções de casamento: Cazarachio.....	357
APÊNDICE 5	364

CASTA, TRIBO E CONVERSÃO. OS GAUDDE DE GOA.

Canção de Sanv Joanv	364
APÊNDICE 6.....	365
Canções do Dhalo das Gauddeo católicas	365
APÊNDICE 7	375
Canções do Dhalo das Gauddeo hindus	375
APÊNDICE 8.....	383
Canções do Intruz (Carnaval)	383
APÊNDICE 9.....	385
Canções do Mussol.....	385
APÊNDICE 10.....	387
Canções do Shigmo	387
APÊNDICE 11	393
Canções do Fugdi	393
APÊNDICE 12.....	399
Ilustrações	399

Índice de ilustrações

Ilustração 1: Mapa de Goa, com a distribuição por <i>taluka</i>	6
Ilustração 2: Aldeias e cidades do <i>taluka</i> de Quepem.....	8
Ilustração 3: Lavando a roupa no rio Kushawati	17
Ilustração 4: Gauddeo cozendo o arroz na <i>ban</i> , um pote de cobre, e tirando-o com a <i>dolo</i> , a colher apropriada.....	47
Ilustração 5: O poço... ponto de encontro.....	96
Ilustração 6: Entrelaçando as <i>moll</i> , folhas de palmeira, para proteger a casa das monções, com o <i>tulsi</i> à frente da casa	106
Ilustração 7: Mapa da aldeia de Avedem.....	109
Ilustração 8: Vista aérea de Avedem, no Google Earth.....	113
Ilustração 9: Mutt. A primeira benção das colheitas feita pelo Jalmi, um Gauddo com funções ritualistas.....	128
Ilustração 10: 26 Dar de comida ao gado no final de um dia de trabalho	149
Ilustração 11: A adaptação dos adornos locais aos temas cristãos	198
Ilustração 12: 11. A exibição do dote da noiva Gauddeo cristã na casa do noivo, no dia antes do casamento.....	223
Ilustração 13: O dia anterior ao ritual nupcial hindu.....	250
Ilustração 14: Cruzeiro situado no <i>maand</i>	292
Ilustração 15: Intruz.....	298
Ilustração 16: Quarta-feira de cinzas.....	300
Ilustração 17: As monções a chegar... as telhas e a mudança de estação.....	399
Ilustração 18: O fim de um dia de trabalho	399
Ilustração 19: Nas várzeas de arroz os homens <i>bodoita</i> , batem o arroz.....	400
Ilustração 20: Dar de comida ao gado no fim de um dia de trabalho.....	400
Ilustração 21: Levando o arroz para a máquina de descasque	401
Ilustração 22: Preparando a várzea para a próxima sementeira.....	401
Ilustração 23: Carregando a água para cozinar e tomar banho	402
Ilustração 24: Demonstração das danças dos Gaudde num evento em Margão, onde participou também um rancho folclórico goês que interpretou músicas portuguesas.	403

CASTA, TRIBO E CONVERSÃO. OS GAUDDE DE GOA.

Ilustração 25: Momento em que o maandkar pede à entidade espiritual pela fertilidade e protecção da aldeia	404
Ilustração 26: Mulheres Gauddeo a dançar o Fugdi na aldeia.....	405
Ilustração 27: Apresentação das danças dos Gaudde católicos num desfile de Carnaval em Pangim, com os seus adornos tradicionais	405
Ilustração 28: A visita anual de Nossa Senhora dos Milagres quando pernoita uma noite em cada casa.	406

Normas ortográficas

Como resultado do colonialismo português em Goa, o concani é escrito de cinco diferentes formas, nomeadamente em caracteres romanos. Por isso, não são usados no texto, nem restante produção teórica sobre Goa, sinais diacríticos. Os termos em concani foram transliterados para a língua portuguesa, sempre que existam no respectivo sistema linguístico (por exemplo, brâmane em vez de *brahmane*). O *dd*, como em *Gaudde*, deverá ser lido aspirado, tal como o *h* quando seguido de vogal (é o caso de *Holi*) e mudo quando precedido de consoante (por exemplo, *Shigmo*). Optei por utilizar *ph* em vez de *f* (como *phalgun*), já que no concani falado localmente o som da letra correspondente é mais próximo do *p* aspirado do que do *f*.

A maior parte dos substantivos, à excepção da nomenclatura de castas e de *varna* (como *Shudra*), estão escritos com letra minúscula (por exemplo, *vaddo*). Contudo, seguindo a regra na língua portuguesa, atribuí maiúsculas aos nomes próprios, incluindo os nomes de divindades e das principais festividades do calendário religioso. À excepção dos nomes próprios, de castas e de *varna*, os demais vocábulos em línguas da Índia (sobretudo sânscrito e marati) encontram-se em itálico, tendo eu, nestes casos, prescindido de sinais diacríticos, como começa a ser prática nos textos académicos.

As palavras em concani encontram-se explicitadas num glossário no final da tese (de acordo com os dados fornecidos no terreno).

INTRODUÇÃO

Se olharmos para o contexto da produção antropológica sobre o sistema social da Índia, são poucos os trabalhos que se debruçam sobre a população do estado de Goa¹ e igualmente escassos os trabalhos sobre os grupos que se situam na base do sistema de castas. Mais raros ainda são os que se debruçam sobre a caracterização social e ritual de grupos reconhecidos politicamente como *Scheduled Tribes* – “tribos listadas”, que usufruem de quotas na função pública, no governo e nas instituições de ensino. Na verdade, o que tem sido descrito e idealizado como cultura goesa tem-se centrado na sua elite, constituída maioritariamente por castas de Brâmanes católicos e hindus, que ocupavam e ocupam o topo do sistema de castas, permanecendo o desconhecimento relativamente aos outros grupos (Newman 2001).

Esta tese centra-se nos Gaudde, um grupo inicialmente hindu², que se dividiu em dois quando uma parte se converteu ao cristianismo após a chegada dos portugueses a Goa no século XVI, passando então a haver os Gaudde hindus e os Gaudde católicos. Parte dos Gaudde católicos realizou o *shuddi*, uma cerimónia de “purificação” hindu, entre 1926 e 1930, para se tornarem hindus, num contexto de movimentos nativistas e nacionalistas hindus e como reacção à negligência que sentiram por parte da Igreja Católica para com os grupos estatutariamente desvalorizados, nos quais se incluem, passando a existir um terceiro grupo: os *nav-Hindu Gaudde*, ou seja, os Gaudde “neo-hindus”. A origem dos primeiros habitantes de Goa tem sido atribuída, pela literatura do colonialismo português e pós-colonialismo, aos Gaudde³, o que os leva a ser considerados “tribais”⁴.

Se enquadrarmos Goa no contexto da Índia, uma das singularidades deste Estado é a própria estratificação das castas dos cristãos, por comparação com o sul da Índia (Perez 1997). De facto, a estruturação em castas é, em teoria, incompatível com a igualdade social propagada pela Igreja. Mais ainda, entre as castas dos cristãos convertidos, várias concepções da realidade ritual e social têm de ser lidas à luz do hinduísmo, devido a muitas das conversões se terem dado apenas de forma superficial – é o caso dos Gaudde cristãos.

¹ Excepção feita aos trabalhos de Gomes 1993; Henn 2000, 2003; Ifeka 1985, 1987a, 1987b; Mascarenhas-Keys 1993; Newman 1999, 2001, 2003; Perez 1994a e b, 1996, 1997, 2002, 2005; Robinson 1994, 1995, 1998, 1999; Siqueira 2006.

² Escrevo “hindus”, apesar de não ter a confirmação histórica de tal, mas porque é essa a forma pela qual costumam hoje em dia ser designados os Gaudde que não sofreram conversão.

³ Sempre que mencionar os Gaudde neste texto, refiro-me especificamente aos Gaudde de Goa.

⁴ O termo “tribal” é usado por mim por se tratar do termo utilizado pelos meus interlocutores durante o trabalho de campo e pelos registos administrativos.

Estas concepções da realidade revelam uma estratégia de negociação dos habitantes locais convertidos relativamente à política colonial portuguesa, já que em Goa, paralelamente à conquista de terras e bens, houve também o esforço de *lusitanização* ou *portucalidade*, isto é, a difusão da língua, religião, cultura e tradições de Portugal entre a população local (Siqueira 2006; Perez 2006). No entanto, esta estratégia apenas se efectivou no topo do sistema de castas cristãs, uma minoria, e não na restante população (onde persistem formas de olhar a realidade que necessitam de ser contextualizadas no hinduísmo). Por este motivo, nos trabalhos realizados em Goa, Damão e Diu⁵, contrariamente ao resto do território indiano, foi privilegiada uma “espécie de etnografia das semelhanças”, em que se comparavam as proximidades dos grupos “lusitanizados” (elite católica) com a população da metrópole, e não tanto a “etnografia das diferenças”, implícitas à realidade social e cultural hindu (Perez 1994b). Todavia, no que diz respeito aos registos históricos sobre os Gaudde, foram enfatizadas as *diferenças* (nas formas de vestir e nos rituais), mesmo entre os convertidos ao cristianismo, e não tanto as semelhanças – daí serem escassas as referências aos Gaudde na literatura produzida durante o colonialismo português.

Este texto resulta, assim, do meu posicionamento específico num grupo que ocupa a base do sistema social, os Gaudde católicos, e suas relações com os Gaudde hindus e restantes castas do sistema, numa aldeia do sul de Goa. No caso concreto dos Gaudde, quatro problemáticas, relacionadas com casta, políticas de reconhecimento como “tribo”, colonialismo e conversão, guiaram a minha pesquisa:

- O sistema de castas fundamenta-se ideologicamente na relação entre a pureza ritual (associada às castas no topo do sistema) e a impureza ritual (associada às castas na base do sistema)⁶, em si mesmo um *princípio hindu* (Dumont 1992 [1966])? Qual é a pertinência da poluição ritual para a estruturação das *castas católicas em Goa*? Será que ela escapa a esta lógica?
- Os Gaudde são uma casta, dedicada sobretudo à agricultura, que se assume oficialmente como “tribo”. Em termos administrativos, os Gaudde passaram em 2003 de *Other Backward Class* a *Scheduled Tribe*, passando a ter o estatuto de uma “tribo listada” na Índia, mas será que *socialmente e ritualmente* eles se categorizam como “tribo” ou como “casta”? O que é ser “tribal”? Qual a

⁵ As outras colónias do regime colonial português no subcontinente indiano.

⁶ A impureza ritual deriva das funções relacionadas com a morte humana, animal ou vegetal (por exemplo, tratamento do couro resultante da pele de animais mortos para calçado), sendo também de carácter orgânico correspondente a todas as secreções do ser humano.

INTRODUÇÃO

importância de ser reconhecido como “tribal”? Qual a relação entre “tribal” e “casta”? Pode-se ser classificado como “tribo listada”, sendo uma “casta”? Há “tribos” católicas? No que respeita à especificidade dos Gaudde de Goa, será que as suas singularidades se enquadram nas de outros grupos da Índia que reclamaram recentemente o estatuto de “tribos listadas”?

- O saber expresso hoje sobre os Gaudde e consequentes categorizações (como o estatuto de *Scheduled Tribe*) tem as suas bases na literatura colonial portuguesa, assente em pressupostos evolucionistas em voga nos finais do século XIX e início do século XX, na metrópole e no colonizador britânico que dominava o restante território indiano. Sendo que as nossas representações actuais foram construídas, quais são os fundamentos e o contexto que levaram a categorizar os Gaudde como “tribais”? De facto, a evolução dos tempos não significa necessariamente que as representações simbólicas tenham mudado. É importante escavarmos como surgiram as representações sobre os Gaudde – que os instituem como “tribais” e os desvalorizam estatutariamente – porque só assim podemos consciencializar: a influência do colonialismo na sua vivência actual; a forma como interiorizámos essas representações de forma natural e fixa (e não como parte de uma possível construção); o modo como a História os tem silenciado nos seus textos (novamente, produto do colonialismo).
- A forma como os Gaudde católicos⁷ praticam hoje o catolicismo reflecte as relações deste grupo com o governo português: aceitaram uma nova prática religiosa e mantiveram as práticas anteriores aos portugueses (provavelmente reinventadas com o tempo), mas ainda visíveis na criatividade do seu actual legado ritual. Como é praticado, então, o catolicismo, hoje em dia, entre os Gaudde católicos e entre as outras castas católicas no contexto específico da aldeia? O legado ritual existente entre os Gaudde católicos aproxima-os de algumas práticas rituais de outros grupos hindus ou católicos? Qual a relação do seu legado ritual com o dos Gaudde hindus?

⁷ A partir daqui utilizo a terminologia “Gaudde católicos” para circunscrever o grupo sobre o qual foquei o trabalho de campo, já que vive também uma família de Gaudde protestantes na aldeia. A terminologia “Gaudde cristãos” é utilizada para englobar os convertidos em Goa pela igreja católica e para situações que incluem os Gaudde católicos e protestantes da aldeia.

A caracterização dos Gaudde de Goa tem, portanto, de ser feita: à luz do sistema social da Índia e, mais especificamente, de Goa, dos materiais produzidos durante e após o colonialismo português, mas também do colonialismo britânico na Índia; dos próprios Gaudde. É na articulação destas realidades que o saber sobre os Gaudde se constrói. Falo então de *lógicas classificatórias*.

As motivações para esta tese partiram de um artigo de Rosa Maria Perez e da minha participação em dois projectos de investigação. Não posso deixar de referir a sedução que sinto pelo território de Goa como um todo, principalmente pelas suas facetas menos exploradas nos textos. Assim, a minha atenção foi chamada, pela primeira vez, para as singularidades sociais e rituais dos Gaudde, decorrentes de especificidades dos processos de conversão, através do artigo “Goa: Modos de Olhar” (Perez 1994b). Nos projectos de investigação em que participei, relacionados com o hinduísmo e o cristianismo⁸, tive a oportunidade de viver em Goa um ano (entre 2002 e 2003⁹), tanto numa aldeia hindu, como numa católica. Nesta sequência, estudar os Gaudde católicos e hindus numa mesma aldeia surgiu-me como um percurso natural de aprofundamento das dinâmicas sociais e rituais da sociedade goesa.

Tendo optado, então, pelos Gaudde católicos e hindus, faltava escolher uma aldeia onde ambos estivessem representados. Sendo que a maioria dos estudos históricos e sociológicos sobre Goa se focam nas chamadas *Velhas Conquistas*, decidi centrar-me numa aldeia das *Novas Conquistas*¹⁰. Antes de avançar, cabe-me explicar no que consistem as *Velhas* e as *Novas Conquistas*, fundamentais para perceber o percurso histórico do colonialismo português em Goa. As *Velhas Conquistas* correspondem a três *taluka*¹¹ – Bardez, Tiswadi e Salcete –, cuja primeira tentativa de conquista foi a 1510 e onde os cultos não cristãos, como o hindu e o muçulmano, foram proibidos, ao mesmo tempo que foi incentivada a conversão ao catolicismo. Estes três *taluka* situam-se no centro litoral de Goa, onde está concentrada a população cristã, o

⁸ De Setembro de 2001 a Agosto de 2002, “Lógicas Coloniais. Hinduísmo e Cristianismo em Goa”, financiado pela Fundação Oriente, através de uma bolsa de investigação. De Setembro de 2002 a Março de 2004, “Lógicas Coloniais: Espaço e Sociedade em Goa”, financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Ambos foram coordenados pela Professora Doutora Rosa Maria Perez e, no segundo, a parte de arquitectura foi co-orientada pelo arquitecto Helder Carita.

⁹ Mais precisamente, de Janeiro a Maio de 2002, de Janeiro a Maio de 2003 e de Setembro a Outubro de 2003.

¹⁰ Assim, é possível depreendermos como a política de “lusitanidade” (Siqueira 2006) do governo português levou logicamente a que os estudos se centrassem na população católica que vive nas *Velhas Conquistas*, com proximidades culturais a Portugal, permanecendo o desconhecimento relativamente aos restantes católicos e à maioria da população hindu que habita nas *Novas Conquistas*.

¹¹ Cada *taluka* é composto por várias aldeias e por uma cidade (que é a sua sede municipal e funciona como centro administrativo sub-distrital). O estado de Goa divide-se em onze *taluka*: Pernem, Bardez, Bicholim, Tiswadi, Ponda, Satari, Sanguem, Mormugão, Salcete, Quepem e Canacona. Após esta divisão administrativa seguem-se, por ordem crescente, o distrito e o estado, sendo que o estado de Goa é dividido em dois distritos, o do norte e o do sul.

INTRODUÇÃO

desenvolvimento económico, o turismo e uma maior acessibilidade aos transportes públicos. Os restantes oito *taluka* – Pernem, Bicholim, Ponda, Sattari, Sanguem, Mormugão, Quepem e Canacona - correspondem às *Novas Conquistas*, territórios ocupados progressivamente na segunda metade do século XVIII pelos portugueses, onde o culto hindu foi permitido – daí a expressão *Novas Conquistas*, por oposição às chamadas *Velhas Conquistas* do século XVI. Estes oito *taluka* ocupam o interior de Goa, bem como o litoral norte e sul, onde se concentra a população hindu e onde o desenvolvimento económico e de acessibilidades tem sido mais lento. Mas, retomando a razão da minha escolha de uma aldeia nas *Novas Conquistas* entre os vários *taluka*, optei por Quepem por este ter a maior percentagem proporcional de “tribos listadas” (34,3 por cento em 2005)¹² (Government of Goa 2005: 24), onde os Gaudde se incluem. Em Quepem, procurei uma aldeia onde vivessem Gaudde católicos e hindus e foi assim que cheguei a Avedem.

Avedem localiza-se nas *Novas Conquistas*, mas basta atravessar o rio Kushawati (que delimita a aldeia a noroeste) para nos encontrarmos em Salcete, nas *Velhas Conquistas*, o que constitui um bom ponto de partida para percebermos as diferentes relações da população com o governo português. O rio separa dois espaços geográficos e histórico-temporais: Salcete – Quepem; *Velhas – Novas Conquistas*; território colonizado desde o século XVI – outro desde o século XVIII. Esta proximidade talvez explique o facto de a aldeia ser maioritariamente cristã (62,2 por cento, sendo os restantes 37,8 por cento hindus) num *taluka* de predominância hindu.

Ao entrarmos na aldeia, vindos de Salcete, atravessamos a ponte onde se desenham as sombras dos coqueiros que acompanham as margens do Kushawati, aguardando-nos o aglomerado populacional. Uma das duas principais estradas conduz-nos ao limite oposto da aldeia (a norte), onde os coqueiros vão rareando e largos arrozais se estendem até à aldeia de Cottombi. A outra estrada principal liga a cidade de Quepem¹³ (a sul) à aldeia de Cottombi (a norte), atravessando o centro do comércio da aldeia. A população hindu está concentrada no seu centro e a cristã estende-se ao longo de toda a aldeia. Numa área de 227, 38 hectares, o

¹² Em termos totais é o terceiro *taluka* com maior densidade de “tribos listadas”.

¹³ Quepem é simultaneamente o nome para designar o *taluka* e a sua cidade municipal (da qual a aldeia dista 3 kms., sendo que está a 48 kms da capital de Goa, Panjim). Quando mencionar Quepem nesta tese, irei referir-me ao *taluka* de Quepem enquanto conjunto de aldeias e não enquanto capital do *taluka*, a não ser que especifique. Quepem constitui uma das fronteiras com as *Velhas Conquistas*, a noroeste com o *taluka* de Salcete; a oeste de Quepem encontra-se o mar arábico, a sul Canacona e a leste Sanguem (*Novas Conquistas*). Na paisagem abundam os campos de arroz, irrigados pelas monções e pelos rios Kushawati e Zuari, que se situam na fronteira de Salcete, a oeste e a norte.



Ilustração 1: Mapa de Goa, com a distribuição por *taluka*

INTRODUÇÃO

total da população da aldeia é de 1639 habitantes¹⁴, dos quais os Gaudde cristãos e hindus perfazem 32 por cento da população total¹⁵. De acordo com o levantamento feito pelo governo, são 800 os Gaudde na aldeia (Government of Goa 2005: 100) e a população Velip é de três elementos¹⁶. Contudo, a investigação etnográfica realizada em 2006 e 2007 levou-me à conclusão de que os Gaudde na aldeia de Avedem totalizam cerca de 533 (ou seja, 32 por cento dos 1639 habitantes).

É importante enquadrar a realidade da aldeia de Avedem no contexto da Índia e do estado de Goa, em termos estatísticos de religião e de população “tribo listada”, para podermos ter uma visão mais global. Na Índia, em 2001¹⁷, num total de 1,027 biliões de habitantes, a maioria da população é hindu (82 por cento) e apenas uma pequena percentagem cristã (2 por cento) (Department of Economics and Statistics 2002). Destes cerca de 2 milhões de cristãos na Índia, cerca de 348 mil vivem em Goa. Mais detalhadamente, Goa, em 2001, tinha um total de 1 milhão e 344 mil habitantes, dos quais, como no restante território, a maioria são hindus (66 por cento), seguidos, por ordem decrescente, dos cristãos (26 por cento), dos muçulmanos (7 por cento) e de outras religiões (1 por cento) (Government of Goa 2009).

Os Gaudde cristãos e hindus, de acordo com os dados existentes, constituem *9 por cento*¹⁸ da população total de Goa. Destes, à semelhança do estado, a maioria é hindu (57 por cento) e os restantes (45 por cento) são cristãos (Government of Goa 2005: 34). A população de “tribos listadas” em Goa, onde os Gaudde se incluem, constitui 12 por cento da população do estado. Na Índia, as “tribos listadas” perfazem 8 por cento da população total (Indian Ministry of Tribal Affairs 2002).

¹⁴ Estes dados encontram-se no *Census of India* (2007a). No entanto, esta listagem não inclui os elementos do *vaddo* (“bairro” com especificidades locais) Loundeabhat, por este pertencer à aldeia de Cottombi, onde o trabalho de campo foi também aqui realizado por ser contíguo a Kenyabhat, *vaddo* onde se encontram Gaudde católicos, cujos habitantes pela proximidade física sentem que pertencem a Avedem. Em Loundeabhat encontram-se distribuídos: 122 Gaudde católicos, 11 Shudra católicos e cinco Gaudde hindus. Os habitantes da aldeia de Avedem e do *vaddo* Loundeabhat totalizam 1777.

¹⁵ As restantes castas serão apresentadas no capítulo quatro.

¹⁶ Os meus interlocutores desconhecem a realização deste relatório e não foram inquiridos pelos responsáveis que recolheram a informação. Durante o trabalho de campo, não me foi dado a conhecer nenhum dos três habitantes de designação Velip identificados pelo governo. A hipótese a lançar é a de que o levantamento dos Velip se possa referir à aldeia adjacente de Cottombi.

¹⁷ Os censos na Índia, realizados a nível central, são decenais.

¹⁸ Se tivermos em conta que em 100 por cento da população total de Goa existem 12 por cento de população de “tribos listadas”, então 77 por cento destas, correspondente aos Gaudde, equivale a 9,24 por cento da população total de Goa (cf. Government of Goa 2005: 34). Se os Gaudde representam 77 por cento da população “tribos listadas”, os Velip correspondem a 19,3 por cento e os Kunbi a 3,4 por cento (Government of Goa 2005: 34).

CASTA, TRIBO E CONVERSÃO. OS GAUDDE DE GOA.

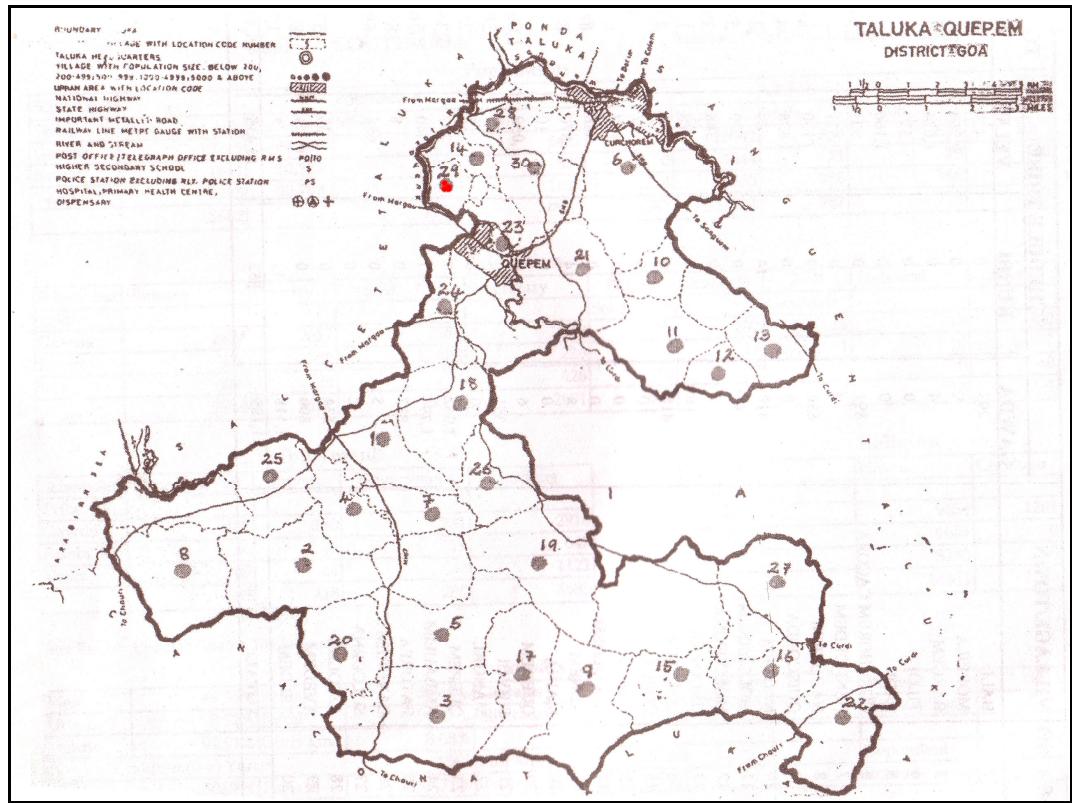


Ilustração 2: Aldeias e cidades do *taluka* de Quepem

Legenda: 1. Bali; 2. Morpila; 3. Barcem; 4. Tilo; 5. Padi; 6. Curchorem Cacora (cidade); 7. Bendordem; 8. Naquerim; 9. Quisconda; 10. Nagvem; 11. Molcarnem; 12. Molcopona; 13. Undorna; 14. Cotombi; 15. Corla; 16. Cazur; 17. Gocoldem; 18. Adnem; 19. Maina; 20. Quedem; 21. Sirvoi; 22. Mangal; 23. Quepem (cidade); 24. Ambaulim; 25. Fatorpa; 26. Cavorem; 27. Sulcorna; 28. Assolda; **29. Avedem**; 30. Xeldem.

Fonte: Government of Goa, 2005, *Survey Report on the Scheduled Tribes of Goa (Gawda, Kunbi, Velip)*. Pangim, Directorate of Social Welfare.

INTRODUÇÃO

A minha estadia na aldeia dividiu-se em dois períodos: de Janeiro a Julho de 2006 e de Setembro a Dezembro de 2007. Através da rede de contactos que desenvolvi a partir de Pangim¹⁹, foi-me possibilitado viver numa casa local, cujo dono iniciou a minha apresentação aos Gaudde católicos. O meu receio inicial de que o facto de viver na casa de um Chardo (a casta mais valorizada entre os católicos na aldeia²⁰) me pudesse inibir o desenvolvimento de relações com os Gaudde católicos, foi diminuindo quando comecei progressivamente a frequentar sozinha as casas e a sentir confiança dos habitantes em mim. Depois dos Gaudde católicos, contactei o *sarpanch*²¹ e gradualmente a rede de contactos foi-se alargando.

As primeiras categorizações sobre os Gaudde católicos na aldeia foram bastante expressivas. Alguns Shudra católicos e os Charde assinalaram, no primeiro encontro, os Gaudde como uma “casta baixa”, o que indiciou a sua desvalorização estatutária. Com o prolongamento da pesquisa etnográfica, este registo foi desaparecendo na minha presença, o que julgo estar relacionado com o facto de saberem da minha proximidade com os Gaudde católicos. O meu tempo foi dividido, centrando-me, por ordem decrescente, nos Gaudde católicos, nos Gaudde hindus e nas restantes castas. Durante o trabalho de campo, ao aperceber-me que a minha presença nas casas começava a ser traduzida como um sinal de diferenciação e que algumas pessoas tentavam dissuadir a minha ida a casa de outras, senti necessidade de gerir as várias sensibilidades e estar mais atenta aos períodos de tempo que ficava em cada casa. Esta situação deu-se tanto entre os Gaudde católicos, como entre as restantes castas. Pelo facto de ter dedicado mais tempo aos Gaudde católicos, senti que os interlocutores das restantes castas se sentiam surpreendidos, indagando-se acerca da razão que me levaria a passar tanto tempo com uma “casta baixa”.

A pesquisa etnográfica incidiu sobre uma aldeia, e, dentro desta, sobre um determinado grupo que se distribui por dois *vadde*²², onde a minha atenção se centrou nas suas relações sociais, nos rituais, nos modelos de trabalho e ritmos quotidiano. No papel de observadora participante, tentei acompanhar diariamente os Gaudde, realizando, paralelamente a conversas

¹⁹ Pangim é a capital do estado de Goa. No processo de procura de alojamento numa aldeia de Quepem, a ajuda de duas pessoas amigas, a quem agradeço, foi preciosa: a Dra. Maria Fernanda Sousa da Costa e o Engenheiro Audhut Kamat.

²⁰ Na aldeia não residem Brâmanes católicos, o topo do sistema social católico.

²¹ O *sarpanch* tem à sua responsabilidade o *panchayat*. *Sar* significa “cabeça” e *panch* “cinco”, remetendo para o tradicional conselho de aldeia, em que *sar* é a pessoa que toma a decisão final. O *sarpanch* e os membros do *panchayat* são eleitos pelos moradores de cada *vaddo*. Voltarei a este tema mais à frente.

²² Plural de *vaddo*.

de natureza informal, algumas entrevistas em modelo semi-estruturado. Recorri também a “histórias de vida” de alguns interlocutores para perceber os seus percursos e enquadrá-los nas relações que se estabelecem devido ao seu universo de parentesco. O registo fotográfico foi utilizado quando senti um grau suficiente de confiança, tentando sempre não ferir susceptibilidades. Antes da pesquisa etnográfica, realizei investigação relacionada com a minha temática em arquivos e bibliotecas²³ e, durante o trabalho de terreno, consultei os registos de nascimento, casamento e óbito da Igreja paroquial, os censos da aldeia, bem como arquivos e bibliotecas locais.

Notas sobre o trabalho de campo

Antes de avançar, penso que é importante partilhar um pouco do que senti durante o trabalho de terreno, por a minha própria experiência ter obviamente influenciado o modo como os dados me foram transmitidos, a representação dos meus interlocutores sobre mim, mas também a forma como passei a olhar o meu universo social e afectivo.

Durante o trabalho de campo, tive a sensação permanente de construir um *puzzle* (que me acompanha desde o início do doutoramento), no qual, inicialmente, juntava apenas poucas peças: a construção da relação de confiança com os interlocutores levou algum tempo até que eu sentisse ter a liberdade de colocar questões mais direcionadas, por um lado, e, por outro lado, alguns habitantes da aldeia não davam sequência à comunicação por considerarem irrelevantes os seus conhecimentos, remetendo-me para as pessoas que consideravam letradas, como o padre e os sacerdotes hindus. Ao reflectir sobre o que une as várias peças do *puzzle* em que se tornara a realidade da aldeia e, em última análise, o sentido da antropologia para mim, veio-me constantemente à mente o livro de Richard Rorty, *Filosofia e o Espelho da Natureza*: à imagem da filosofia (“o amor pela sabedoria”), a antropologia consiste, no fundo, para mim, numa espécie de amor enquanto disponibilidade de todos os sentidos e sentimentos para compreender o discurso do outro (Rorty 1988 [1979]). Neste sentido, senti também as palavras

²³ Em Portugal, nos principais arquivos (Arquivo Histórico Ultramarino e Arquivo Histórico Militar) e bibliotecas (Biblioteca Pública de Évora, Sociedade de Geografia de Lisboa e Biblioteca Nacional); na Índia, em Goa nas bibliotecas (biblioteca Menezes Braga e da Universidade de Goa) e nos arquivos (Arquivo das Comunidades de Salcete em Goa, Arquivo da Cúria Patriarcal, Arquivos Históricos de Goa, arquivo do *Goa State Scheduled Tribes Finance and Development Corporation Ltd* e arquivo do *Goa State Scheduled Tribes and Other Backward Class Commission*), e nas principais bibliotecas de Deli (Universidade Jawaharlal Nehru, biblioteca de Economia, Tata, da Universidade de Deli e na do Nehru Memorial Museum); nos Estados Unidos da América, na biblioteca Rockefeller da Universidade de Brown.

INTRODUÇÃO

de Marcel Mauss (1989 [1924]) sobre “dádiva” e “contra-dádiva” bastante presentes no meu quotidiano na aldeia. A dádiva e a contra-dádiva durante a minha estadia foram sentidas particularmente na disponibilidade de emoções e de tempo: por um lado, a minha abertura para conversas com os meus interlocutores que não tinham um particular enfoque na minha pesquisa, mas importantes para eles as partilharem comigo; por outro, a generosidade deles para assuntos directamente relacionados com a minha tese. Foi nesta tentativa de equilíbrio que se construíram as minhas relações. No entanto, este equilíbrio entrou muitas vezes em ruptura, por eu sentir uma dúvida com quem me disponibilizou tanto do seu tempo. De certa forma, tentei retribuir simbolicamente com prendas (com um enorme pedido de imagens de Nossas Senhoras de Fátima e de terços), quando me ausentei da primeira vez e depois voltei. Com algumas pessoas, a contra-dádiva revelou-se de natureza mais psicológica do que material (aqui identifico-me por completo com o que a antropóloga Peggy Golde também sentiu durante o seu trabalho de campo (1986 [1970]: 83), que se traduziu especificamente: no prestígio decorrente da minha proximidade; no alargamento dos conhecimentos de alguns interlocutores por conhecerem alguém de uma origem diferente; e na liberdade que algumas pessoas experimentaram ao confiarem-me alguns pensamentos e sentimentos sem medo de censura ou crítica da minha parte.

Neste processo de “dádiva” e “contra-dádiva”, algumas relações afectivas foram naturalmente criadas, o que foi bastante importante para mim em termos emocionais, ao mesmo tempo que me facilitou a experiência de pesquisa no terreno. Por isso, partilho a opinião do antropólogo M. N. Srinivas quando ele tece o seguinte comentário sobre o seu trabalho de campo:

I am certain that the news of my collecting the genealogies of villagers spread not only to everyone in the village but to others in the neighbouring villages, and I think it helped in making people become accustomed to my role as collector of information about old customs and beliefs. Perhaps *even more important was the fact that I was making friends in the process of collecting information* and it is a pity that this fact does not find mention in textbooks on research methods. I am certain that these early encounters with villagers *paved the way for later inquiries into areas of life which were sensitive* (Srinivas 1976 [1948]: 76; itálicos meus).

Apesar das dificuldades inerentes à minha figura de “estranha” na aldeia, senti que o facto de as pessoas com quem mais contactei me terem enquadrado na categoria de “filha casada”²⁴, mas com o marido ausente, os levou a ter a necessidade de me proteger, mostrando

²⁴ Para as jovens solteiras com menos de 30 anos, passei a ser integrada como uma amiga, a quem era difícil imaginar com um marido.

afecto por mim e, consequentemente, disponibilidade física e emocional para com a minha presença. Esta protecção influenciou a forma como os dados me foram revelados – mas não é sempre repleta de subjectividade esta transmissão de informação? Importa analisar a figura do antropólogo no seu trabalho de campo, já que não existem experiências iguais de adaptação, devido à especificidades dos diferentes terrenos. Porém, a protecção dos meus interlocutores foi para mim excessiva quando a senti como vigilância social, o que me levou a tentar arranjar estratégias que justificassem a minha maior mobilidade entre as casas da aldeia, quando comparada com as restantes mulheres. Por exemplo, senti a pressão de ir semanalmente à missa dominical, já que era questionada por várias pessoas quando não o fazia. Outro exemplo é o facto de várias pessoas saberem exactamente o que tinha comprado na loja ou que casas tinha visitado no mesmo dia. Era-me também perguntado diariamente o que tinha almoçado e onde, o que demonstra a centralidade da alimentação na sociedade indiana. Mais tarde, percebi que essa vigilância social não era só para comigo, mas para com todos os habitantes, o que me ajudou a perceber as suas formas de integração. Portanto, no trabalho de campo senti-me, por vezes, bem mais observada do que observadora (*vide* Perez 2009: 37).

Vários assuntos relacionados com o equilíbrio entre a semelhança e a diferença, a proximidade e a distância, emergem desta anterior constatação, os quais tentarei sistematizar. Em primeiro lugar, focarei o poder das formas não-verbais para qualquer experiência etnográfica. A minha primeira forma de comunicar com mulheres da aldeia, até então desconhecidas para mim, deu-se através do sorriso. Ao sorriso seguiram-se obviamente os diálogos. Foram também os sorrisos dos habitantes e os que expressei ao olhar para a paisagem natural da aldeia (o rio, os coqueiros e os arrozais) que me ajudaram em alguns momentos de solidão.

Em segundo lugar, o facto de ser uma mulher, casada, sozinha na aldeia e de pele clara (associada em teoria ao padrão de beleza feminina indiana) levou-me a ter vários cuidados, de modo a poder ocultar um pouco a minha diferença e a agilizar a proximidade com os interlocutores. A minha situação conjugal e o meu propósito na aldeia tiveram de ser constantemente reafirmados. Poucas pessoas perceberam realmente que se tratava de uma pesquisa para doutoramento, da qual decorreria a minha disponibilidade quotidiana. Para me adaptar, senti necessidade de anular ao máximo o meu corpo com roupas locais (mas com as quais me identificasse)²⁵, por duas ordens de motivos: para que os homens da aldeia não me

²⁵ A título de exemplo, durante o início do trabalho de campo, as mulheres perguntaram-me várias vezes porque eu não usava, como elas, *salwar kameez*, um conjunto composto por uma túnica até aos joelhos, umas calças largas que se tornam justas no tornozelo e um lenço comprido. No final do trabalho de campo, as cristãs e as

INTRODUÇÃO

traduzissem como alguém disponível por estar sozinha; para que as mulheres não se sentissem ameaçadas perante a minha diferença. Comecei a ocupar na igreja o espaço reservado às mulheres (as filas da frente), bem como no templo (à esquerda da divindade). Optei também por nunca olhar directamente para os homens desconhecidos e mudei a minha atitude apenas quando estes me eram apresentados por alguém das suas relações familiares ou sociais. Nas casas onde as minhas fontes de contacto eram homens, redobrei os meus cuidados para que as suas mulheres não se sentissem, de alguma forma, ameaçadas. A anulação do corpo foi acompanhada do que poderia ser traduzido por sinais exteriores de riqueza (como por exemplo, anéis ou diferentes brincos de prata), de modo a não serem também um pretexto de olhar e de marcação de diferença. Mas foi também o corpo que me abriu uma outra porta, até então desconhecida para mim. Durante a segunda estadia, ocorreu o *Dhala*²⁶, em que as mulheres dançam à noite durante várias horas num aumento gradual de ritmo. O facto de ter sido convidada para dançar com elas permitiu-me sentir e entender a dança e a música como até então ainda não tinha acontecido e levou as mulheres a fornecerem-me dados que ainda não me tinham revelado. O uso do corpo e da sua linguagem não-verbal diminuiu assim a distância da nossa diferença.

Em terceiro lugar, apesar de ser “estranha” na aldeia²⁷, era percepcionada como alguém que vinha de Portugal (do país do antigo colonizador) e como cristã (com algumas semelhanças com uma parte da população), o que com o passar do tempo me facilitou o acesso às suas representações sobre Portugal. Porém, foi também alvo de embaraços, por me terem feito vários pedidos de ajuda no processo de pedido de nacionalidade portuguesa. A política actual do governo português em conceder nacionalidade (e consequente livre circulação pela Europa)

hindus perguntavam-me porque não usava saias como as restantes cristãs da aldeia. Optei então por comprar *salwar kameez* e uma saia.

²⁶ De uma forma sucinta, o *Dhala* consiste em duas filas horizontais de mulheres que, de frente uma para a outra, uma das filas avança cantando e recua, ao que a outra fila procede ao mesmo movimento, continuando assim sucessivamente.

²⁷ Existem desvantagens por o antropólogo não pertencer à sociedade que estuda, mas existem também obstáculos para o antropólogo que estuda a sua própria sociedade, que o fazem sentir-se “estranho” de outras formas. Apesar de este não ser o espaço para aprofundar esta questão, refiro o caso de M. Srinivas, quando ele reflecte sobre as suas próprias dificuldades enquanto indiano a estudar uma casta diferente da sua: “When one enters rural India one enters the world of caste, and caste influences research in many ways. A ‘high’ caste fieldworker, for instance, is likely to be advised not work among the ‘low’, while a fieldworker from the latter will be denied full access to the high castes” (Srinivas 1979: 25). De uma forma mais detalhada, “When an Indian anthropologist is studying a different caste or other group in India, he is studying someone who is both the Other and also someone with whom he shares a few cultural forms, beliefs and values. That is, he is studying a self-in-the-Other and not a total Other, for both are members of the same civilization, which is extraordinary complex, layered, and filled with conflicting tendencies. I consider the study of one’s own society not only feasible but essential, for it is best that a culture is studied by both outsiders and insiders. Alone, neither is complete” (Srinivas 1997: 22).

a descendentes directos de pessoas nascidas antes de 1961 (data da anexação de Goa à Índia) é um processo que demora vários anos e os meus interlocutores julgavam que, por ser portuguesa, poderia interferir para lhes acelerar os processos. Só algumas pessoas perceberam que a minha impotência não significava indisponibilidade.

Para além disso, alguém de Portugal (logo, com alguma proximidade cultural) que se desloca para estudar um grupo desvalorizado em termos de estatuto como os Gaudde (pouco “lusitanizados”) e que sabe pouco de concani²⁸, permanece sempre como um elemento “estranho”. O meu conhecimento rudimentar de concani facilitou-me em larga medida a entrada nas casas da aldeia, por ter dado a entender a minha tentativa de aproximação cultural. As conversas decorreram, assim, num misto de inglês, de concani e de português (neste caso, apenas entre alguns interlocutores letrados, que tinham aprendido esta língua). Nas casas dos membros mais idosos que não tiveram educação escolar e, por isso, não falavam inglês, o facto de haver sempre, pelo menos, um membro da família que falava inglês auxiliou a minha pesquisa. Nalguns destes contactos iniciais, fui ajudada por uma Gaudi cristã que me auxiliou como tradutora.

Por último, gostaria de realçar o papel da sensibilidade no equilíbrio das relações – fundamental para ouvir os silêncios e respeitar os diferentes ritmos e importante na atenção aos diálogos, mas também na colocação de perguntas. A título de exemplo, o primeiro mês de terreno serviu apenas para estabelecer contactos e só quando senti algum grau de confiança, comecei a fazer perguntas. Este facto repetiu-se na segunda estadia: se as relações se revelaram mais profundas, senti que tinha havido alguma quebra de confiança, devido à minha ausência da aldeia, que só com a presença quotidiana foi possível colmatar.

Assim, o meu género, a minha nacionalidade e a minha religião influenciaram a forma como decorreu o meu trabalho de campo. Contudo, a minha presença provocou também algumas mudanças. Por exemplo, pela primeira vez o pároco da aldeia e uma freira das Irmãs Apresentação²⁹ (o nome da ordem) foram assistir a uma das demonstrações de dança dos Gaudde católicos num evento do governo, quando estes já se tinham deslocado para tal por

²⁸ A língua local.

²⁹ As “Irmãs Apresentação” foram fundadas por Nano Nagle (1718-1784), na Irlanda. Chamam-se Apresentação evocando a apresentação de Nossa Senhora aos devotos. Em Avedem, para onde vieram em 2000 desenvolver trabalho pastoral, social e educacional, designaram-se de *Kush Dan*, *kush* de “Kushawati” (nome do rio da aldeia) e *Dan* de “irmãs”, remetendo para “oferta com alegria”, segundo os “Anais” escritos pelas mesmas. A título de curiosidade, na parede da sala onde recebem as visitas têm pendurado um quadro da fundadora com traços ocidentais (tez branca, olhos claros), e, ao lado, a réplica de uma pintura em que a fundadora apresenta traços indianos e a pele escura, assim como todas as outras pessoas que estão representadas à sua volta, o que simboliza a adequação visual da fundadora ao país onde é realizado o trabalho pastoral, social e educacional.

INTRODUÇÃO

diversas vezes. Um outro caso é o facto de vários interlocutores terem comentado que, através da minha estadia na aldeia, viram ser possível uma mulher ausentar-se do marido para um local distante, sem que tal implicasse ter uma relação extra-conjugal.

Para terminar estas notas sobre o meu trabalho de campo, gostaria de chamar a atenção para o papel da ética no trabalho do antropólogo (*vide* Perez 2009). Como são estabelecidos os limites entre o que é privado e o que pode passar a fazer parte de um texto? Qual a fronteira para parar de fazer perguntas, de modo a não invadir a privacidade dos interlocutores? Qual o papel de um antropólogo quando traduz um grupo de uma forma com a qual este não se identifica? Na realidade actual da Índia, em que os estatutos políticos estão em transformação (os Gaudde passaram de *Other Backward Class* a *Scheduled Tribe* em 2003), qual a responsabilidade de uma antropóloga quando este analisa a realidade de uma forma parcial? Como são delineados os critérios para distinguir um estudo parcial de um imparcial? Quando um antropólogo classifica um grupo como casta ou “tribo” na Índia, que repercuções pode ter em termos individuais, sociais e políticos?

Estrutura da tese

O texto divide-se em três partes. A primeira analisa as ferramentas conceptuais relacionadas com casta, as suas fronteiras com populações reconhecidas politicamente como “tribos listadas” e as relações com colonialismo e conversão. A minha intenção foi possibilitar um conhecimento mais aprofundado dos Gaudde, enquadrando-os nas representações de outros grupos com dualidades classificatórias semelhantes em termos do estatuto social, ritual e político. A segunda parte introduz a aldeia, a sua organização social e o papel da conversão nas relações entre Gaudde católicos e hindus. Já a terceira leva a um conhecimento mais específico das relações de parentesco e rituais dos Gaudde no sistema social da aldeia e, por último, são realçadas algumas conclusões dos dados apresentados. Além da difícil selecção dos materiais a que um texto desta natureza sempre obriga, a mudança constante e contínua do contexto goês ofereceu-me generosamente materiais irresistíveis que todavia a serem integrados retirariam consistência a este *corpus*.

Durante a elaboração da tese tive a oportunidade de participar em conferências e de elaborar artigos, onde pude discutir alguns materiais da minha autoria³⁰.

O propósito desta tese é poder oferecer as seguintes contribuições:

- Um maior conhecimento etnográfico sobre os Gaudde católicos e hindus e o lugar que ocupam no sistema social de Goa, dada a inexistência de um estudo aprofundado sobre os mesmos;
- O enquadramento dos Gaudde na realidade global da Índia, isto é, nos modelos de estruturação social, ao qual não é alheia a singularidade do passado histórico, por comparação com o restante território anteriormente colonizado pelos britânicos;
- O conhecimento de um aspecto menos conhecido do colonialismo português, a sua influência em grupos que estiveram distantes cultural e socialmente da administração colonial e a pertinência (ou não) deste passado para o seu quotidiano;
- Uma leitura sobre a vivência local do catolicismo entre os Gaudde e sua articulação com o hinduísmo e o culto a entidades territoriais, resultante do processo singular da conversão ao cristianismo em Goa;
- A compreensão das lógicas classificatórias dos Gaudde sobre o sistema social e ritual, em conjunto com as suas percepções da conversão religiosa e do colonialismo português;
- Por fim, adensar o conjunto – relativamente escasso – de estudos antropológicos sobre Goa.

³⁰ Além de algumas conferências internacionais, foram produzidos os seguintes artigos: “As danças e as canções dos Gaudde católicos de Goa. O testemunho da resistência invisível ao colonialismo português através da sua tradição oral, agora folclorizada”, *Revista Camões. A cena e as vozes – 500 anos desde o Auto da Índia*, Outubro de 2009; “Negociações identitárias dos Gaudde de Goa: políticas de classificação de «tribos»”, *Portuguese Literary & Cultural Studies* (no prelo); “Caste and Religion: the Christian and Hindu Gaudde of Goa”, *Man in India* (no prelo).



Ilustração 3: Lavando a roupa no rio Kushawati

PARTE I

1. A CENTRALIDADE DA CASTA NO SISTEMA SOCIAL DA ÍNDIA

Definitions are more or less useful, not more or less true
(Barker 1998: 16).

No contexto da sociedade indiana, os Gaudde de Goa apresentam uma dualidade classificatória interessante: observam as componentes de *casta* no plano *social*, mas foram reconhecidos em linguagem *administrativa* como *tribais* devido às regalias económicas e educacionais que este estatuto lhes concede. Os próprios afirmam ser os primeiros habitantes deste estado, tal como descrito pela literatura produzida durante e após o colonialismo português – o que foi traduzido como “tribo” – como aconteceu por parte dos britânicos para outros grupos na Índia. Mas o que quero transmitir, quando afirmo que os Gaudde seguem a organização da casta? Qual a relação entre colonialismo e casta? Estas serão algumas das questões a que tentarei responder.

1. 1. *O sistema de castas: a hierarquia como modelo de organização social*

Na Índia em geral e, mais concretamente, em Goa, quando um goês conhece uma pessoa, o mais comum é tentar saber qual é a sua casta, colocando a célebre questão *to konna'lo?* traduzida literalmente por ”quem é ele?” e culturalmente por “a que família pertence?” ou “quem são os pais?” (cf. Rodrigues 1974 e Gomes 1993). Ou seja, a pergunta costuma ser feita de forma oblíqua, não se questionando a pessoa sobre a qual se pretende a informação, mas uma outra, de modo a não parecer indelicado – o que demonstra a sensibilidade da questão. A casta a que se pertence pode ser deduzida entre os hindus através da designação que vem a seguir ao nome próprio e ao de família (mais precisamente, a seguir ao nome do pai, no caso das filhas e filhos solteiros; ou do nome do marido, no caso das mulheres casadas). Com as conversões ao catolicismo no século XVI e consequente mudança para um nome português, assim como com a emigração iniciada no século XX, perderam-se algumas das referências sociais através da designação que vinha tradicionalmente a seguir ao nome de família. Novas estratégias de codificação surgiram, então, e, quando não se sabe identificar alguém pelo nome respondido, inquire-se a aldeia de onde vem (algumas aldeias

estão associadas a determinadas castas), e, de seguida, a família, detalhando-se as perguntas até se aceder à casta.

As castas que compõem uma aldeia variam por toda a Índia, o que dificulta a construção de uma teoria que espelhe esta realidade – a do sistema de castas. Se acrescentarmos a extensão espacial do subcontinente indiano e a grande dimensão da população (1,027 biliões de habitantes), dividida por várias religiões, compreendemos melhor a dificuldade desta tarefa.

Na tentativa de apresentar sumariamente a casta, pode-se adiantar que, na sua heterogeneidade, é definida pela endogamia (a proibição de casar fora do grupo), pela comensalidade (restrições na partilha de alimentos cozinhados e água entre grupos) e pela ocupação profissional (a assumpção de que uma certa profissão é hereditária e característica de uma casta). Com efeito, muitas castas deixaram de exercer a profissão tradicional a que estavam associadas (como acontece entre a geração mais jovem dos Gaudde) e a comensalidade não é restrita, daí que, entre os três critérios, é sobretudo a endogamia que permite a manutenção e a continuação do estatuto da casta. Para expressar as relações entre castas, o factor que mais aproximadamente as parece traduzir é o de hierarquia, isto porque os três critérios referidos são sustentados por uma graduação de pureza ritual, em que no topo do sistema se encontram as castas consideradas mais puras – Brâmanes – e na base as mais desvalorizadas estatutariamente, logo, as mais impuras – Intocáveis. No entanto, materiais etnográficos e teóricos sobre a Índia mostram as dificuldades que o conceito de hierarquia enfrenta³¹, tema que irei desenvolver ao longo do capítulo.

Depois desta breve introdução, cabe-me colocar uma questão subjacente a toda esta discussão: como se organiza o sistema de castas na Índia?

Varna e jati

A forma original de organização assenta nos *varna* (“cor” em sânscrito), a estratificação da sociedade da Índia clássica³², dividida nos seguintes grupos: Brâmanes (de profissão sacerdotes – a quem foi associada a cor branca); Kshatriya (príncipes e guerreiros – cor

³¹ Vide Dumont 1992 (1966); Gomes da Silva 1993 (1989); Perez 1994a; Quigley 2001 (1999); Srinivas 1978 (1952), entre outros.

³² Kumar e Michaels aprofundam os vários períodos em que se divide a história indiana, sendo que este último sistematiza também a literatura religiosa (Kumar 2005: 91-219; Michaels 2004 [1998]: 31-70). Gomes da Silva distingue os significados de história no contexto indiano (Gomes da Silva 1990: 149 e 150).

1. A CENTRALIDADE DA CASTA NO SISTEMA SOCIAL DA ÍNDIA

vermelha); Vaishya (comerciantes – cor amarela); e Shudra (com ocupação nos serviços – cor negra). As cores branco e negro aludem à teoria histórico-social da invasão da Índia³³ por volta de 1500 a.C.³⁴, quando os arianos indo-europeus³⁵ “brancos” (que viriam a formar a casta dos Brâmanes) encontraram no território indivíduos de cor “escura”, logo, “negros”³⁶ (que mais tarde integrariam a casta dos Shudra). Esta estratificação baseava-se na divisão do trabalho (Kumar 2005: 293)³⁷. Todavia, estas divisões não eram estanques, mas havia mobilidade entre os *varna*. De acordo com a mesma teoria, parece ter sido a necessidade de especialização de determinadas ocupações, com o crescimento de cidades, do comércio e os casamentos entre *varna* que originaram novas subdivisões³⁸ (Basham 1990 [1954]: 139). Cada uma destas subdivisões foi chamada *jati* e foi-lhe dado um nome, normalmente em função da ocupação seguida – o que significa que a estratificação dependia dos quatro *varna*, mas também dos *jati*, onde se englobava uma vasta rede de subdivisões profissionais. Gradualmente, uma certa rigidez foi sendo adicionada ao sistema, gerando evidências de diferenciação e mudança. Esta rigidez, sentida nas relações entre castas no que respeita à comensalidade, ao casamento e a observações rituais definidas pelas normas da poluição ritual, levou progressivamente a que o

³³ A Índia recebe o seu nome do rio Sindhu (em grego Indus e em persa Hindu) e desde cedo incluiu os limites do subcontinente que englobavam os actuais países da República da Índia, Paquistão, Nepal e Bangladesh.

³⁴ Chaudhury demonstra como os cientistas sociais chegaram a esta data, bem como às datas em que foram escritos os textos clássicos do hinduísmo (Chaudhuri 2003 [1979]: 29-41).

³⁵ Os arianos terão vindo supostamente do Irão e da região que envolve o mar Cáspio. Ao chegarem à Índia, fixaram-se primeiramente no estado do Punjab (a noroeste da Índia) e mais tarde na região a norte de Deli, onde terão ficado muitos anos, preparando a colecção de hinos conhecidos como Veda. Mais tarde, ter-se-ão mudado para o vale do Ganges (Kumar 2005: 92).

³⁶ Os habitantes locais que se encontravam no território foram divididos, pelos historiadores do virar do séc. XX, em grupos de diferentes proveniências (dravidianos, negritos, mongolóides e austroloides, entre outros), fruto de anteriores migrações, aos quais regressarei mais à frente.

³⁷ De acordo com a teoria religiosa, os quatro *varna* são referidos pela primeira vez no décimo livro dos *Rig Veda*, no hino *Purusha Shukta* (90.12), como tendo sido originados a partir de um auto-sacrifício de Purusha – o Criador, o primeiro Ser – que se destruiu a si mesmo para criar uma sociedade humana (Chaudhary 2006: 4). Da boca de Purusha saíram os Brâmanes para poderem adquirir e partilhar o seu conhecimento, bem como realizar sacrifícios rituais; dos braços saíram os Kshatriya para defender e proteger; das coxas os Vaishya para se dedicarem ao comércio e à agricultura; dos pés saíram os Shudras para servir os outros. Existem outras teorias religiosas (a título de exemplo, uma outra associa a origem dos *varna* às cores da tez: branco, vermelho, amarelo e preto [Mahabharata, Versos Shanti 6939-43, em Kumar 2005: 44-6]), mas esta é a mais conhecida, porque foi a ideia que circulou nos clássicos *Dharmasastras Puranas*. O autor destas leis, Manu, aceita a teoria de Purusha sem a questionar no Livro I, verso 31 (Chaudhary 2006: 4).

³⁸ Manu é de opinião que foram os casamentos entre os *varna* que originaram subdivisões, que se denominaram de *jati*, e, por isso, refere a existência dos quatro *varna* e de cerca de cinquenta *jati* (Chaudhary 2006: 3, 5, 10-11). Herbert Risley (1915) acrescentou outros processos, como por exemplo: “tribos”, ou parte de algumas “tribos”, que se hinduizaram e continuaram com o mesmo nome ou uma nova designação; castas que se subdividiram com a migração para outras partes da Índia, entre outros processos.

*nascimento passasse a ser o critério de determinação de casta*³⁹. Castas e subcastas foram sendo adicionadas dentro de cada *varna*, continuando este a manter-se como um elemento de referência.

Com o decorrer do tempo surgiu o grupo dos Intocáveis. Embora os textos clássicos do hinduísmo não contemplam os Intocáveis, Manu (que terá vivido entre 200 a.C. e 200 d.C.), nas suas *Leis*, normalmente citado como uma referência de autoridade na origem dos *varna*, apesar de negar a existência de uma quinta categoria além dos quatro *varna*, identifica um grupo de “classes mistas” cuja composição corresponde à descrição da intocabilidade: grupos depreciados socialmente, segregados das outras castas no espaço da aldeia e desvalorizados profissionalmente (Perez 1994a: 10-11). Em termos de ocupação profissional, os Intocáveis são desqualificados por lhes ser atribuída impureza máxima pela poluição ritual que deriva das suas funções relacionadas com a morte (humana, animal ou vegetal), a saber, funções crematórias; esquartejamento do gado morto e tratamento do couro resultante da pele de animais mortos para calçado ou instrumentos musicais de percussão; corte de bambu para objectos daí resultantes como esteiras ou teares.

Assim, por um lado, o *varna* dos Brâmanes é considerado o mais puro por oposição aos Intocáveis. Por outro, nos quatro *varna*, os Shudra opõem-se aos Brâmanes, Kshatriya e Vaishya por estes serem considerados *dvijai*, “duas-vezes-nascidos”, isto é, por ser aceite que os seus elementos têm um primeiro nascimento biológico e um segundo nascimento ritual, de iniciação aos textos clássicos do hinduísmo, a partir do qual passam a utilizar o cordão sagrado (*janvem*, em concani), usado verticalmente no tronco⁴⁰.

Cada um dos *varna* reúne, então, vários grupos endogâmicos, com funções distintas e hereditárias, denominados *jati* (*zat* em concani e *marati*⁴¹), palavra de origem indo-europeia que significa “espécie” no sentido lato da expressão. O termo *jati* foi traduzido pelos

³⁹ Todavia, foram feitas tentativas para alterar o sistema, como, por exemplo, a desaprovação expressada no séc. VI a.C. por Budha perante a desigualdade social; ou as resultantes alterações da influência islâmica e do esforço de pensadores como Kabir, Roidas, entre outros (vide Kumar 2005: 294).

⁴⁰ Se é esta a divisão de que os escritos clássicos nos informam, cabe questionar brevemente a realidade social de Goa. Rui G. Pereira menciona em Goa a cerimónia de iniciação no estudo da religião hindu, simbolicamente ritualizada pelo uso do *janvem* por alguns Brâmanes antes da puberdade ou do casamento, uma vez que os Kshatriya e os Vashyia não têm direito a esta celebração, mas podem usá-lo a partir da altura em que se casam (1978: 29). No trabalho de campo que realizei em 2001 e 2002, já referido anteriormente, no *taluka* de Ponda, um sacerdote Brâmane respondeu que apenas os *dvijai* podem usar o fio sagrado; no entanto, alguns Kshatriya disseram que apenas os Brâmanes o podem usar; alguns Vashyia elucidaram que só pode ser usado por Brâmanes e Kshatriya; alguns Shudra afirmaram que só os Brâmanes, Kshatriya e Vashyia o podem pôr; numa aldeia do Taleigão (no *taluka* de Tiswadi), os hindus, na opinião de Gaudde neo-hindus. Em síntese, a realidade social revela as adaptações locais do hinduísmo.

⁴¹ A outra língua local de Goa e que é a língua dominante no Estado vizinho do Maharashtra.

1. A CENTRALIDADE DA CASTA NO SISTEMA SOCIAL DA ÍNDIA

portugueses, depois de chegarem à Índia, como *casta* e foi este o termo que veio a ser posteriormente utilizado pelos ingleses e pelos cientistas sociais.

Porém, no início do século XVI, o termo português “casta” agregava em si vários significados, os quais sofreram uma transformação até aos nossos dias, como nos elucida Gita Dharampal-Frick:

The word itself [caste] not only embraced several meanings such as ‘family’, ‘stock’, ‘kind’, ‘strain’, ‘clan’, ‘tribe’ or ‘race’, but consequently was also used to designate various kinds of groups, besides Hindu ones, such as the ‘caste of Moors’ or the ‘caste of Christians’. Hence, the much discussed *notion of ‘purity of blood’ deduced from the etymological derivation of the word from the Latin *castus*, meaning ‘chaste’ or ‘pure’, was only one among many distant meanings*. It was *only later that the Dutch and then the English* used the term caste as a technical social term; in short, as a one word restricted description of the approximately 3,000 groupings within Hindu society. [...] Furthermore, this use of equivalent European sociological terminology indicates very significantly that it was the social organizational features of Indian societal order that were being referred to in these early descriptive reports. *The religious connotations of the caste system, which were to become so prominent in the later discourse, were not an issue for these early observers of Indian society* (Dharampal-Frick 1995: 86; itálicos meus).

Vários dados sobre a arqueologia do termo casta são-nos mostrados pela autora. Duarte Barbosa, logo em 1516, chama a casta “lei dos gentios” (entendendo-se por gentios na altura, os que não eram cristãos, muçulmanos ou judeus, logo, os hindus)⁴², mas o termo “casta” é também usado no seu sentido sociológico (como nos alerta Dalgado para a inovação de Duarte Barbosa 1988 [1919]: 226):

Aueis de saber que em todo ho Malabar⁴³ há dezoito leys de Gentios naturaes, cada húa apartada das outras, e tanto, que nem se toquam húas com hás outras, sob pena de morte ou perdimento das suas fazendas [...] Há afora estas gentes acima honze leys de outras mais baixas... guardandose de misturar húa com outra casta (Barbosa 1867 [1516]: 310; 334).

Esta descrição apresenta as castas como unidades sociais discretas e não nos informa sobre o seu ordenamento. Na verdade, o termo no seu original português não implica uma hierarquia mas apenas uma divisão⁴⁴. Já Luís de Camões, em 1572, no canto VII dos *Lusíadas*, parece acrescentar o ordenamento e a gradação de estatuto à descrição do sistema de castas quando escreve, não sobre os habitantes de Goa, mas do Kerala (estado no sudoeste da Índia)⁴⁵:

⁴² Ou seja, os que podiam ser alvo de missão.

⁴³ Costa no sudoeste da Índia.

⁴⁴ No pensamento da altura, se os *varna* fossem pensados em termos de hierarquia, provavelmente teriam utilizado a expressão “ordem” (como as ordens religiosas e militares existentes na Europa, regidas por códigos de subordinação muito rígidos). Expresso o meu agradecimento a Alexandre Oliveira pela troca de ideias sobre esta questão.

⁴⁵ Agradeço, neste caso concreto, a William da Silva e a Teotónio de Souza a inspiração resultante do debate destas questões no espaço do grupo electrónico Goa Research Net, em Fevereiro de 2008.

Dous modos há de gente, porque a nobre
Naires chamados sam, e a menos digna
Poléas tem por nome, a quem se obriga
A ley a não misturar a casta antiga (Camões 1988 [1572]: verso 37, p. 274).

A graduação nos *varna* é construída em termos religiosos, na oposição da pureza e da impureza ritual, expressa pela função ritual a que cada *varna* é associado. Mas qual é, então, de uma forma sintética, a relação entre *varna* e casta no sistema social da Índia? Apesar da sua diferenciação, *jati* e *varna* têm sido utilizados por vários autores como sinónimos de casta, devido à sua indefinição observada na literatura clássica hindu. Por um lado, a complexidade deve-se ao facto de os Brâmanes poderem ser identificados como um *varna* e como *jati*, bem como os Shudra que podem ser designados igualmente como *varna* e *jati*, embora existam muitos *jati* Shudra que não são conhecidos apenas pelo nome de Shudra, mas por outra especificação profissional⁴⁶. Por outro lado, o facto é que “os *varna* consistem num modelo que agrupam as diferentes castas e subcastas, embora a realidade social em termos locais seja composta pelas castas, ou mais especificamente, por subcastas” (Ghurye 2000 [1932]: 18; itálicos meus). Para melhor entendermos a relação entre casta e subcasta, parafraseamos Louis Dumont quando ele nos esclarece que as relações internas da aldeia se dão entre castas diferentes, enquanto as relações internas da casta se dão no domínio da subcasta⁴⁷ (Dumont 1992 [1966]: 114). Esta questão revela-nos, consequentemente, a complexidade em torno do conceito de casta: em alguns contextos é substituído pelo termo *subcasta* (subdivisão da casta), outros pelo de *varna* (aglomeração de castas).

Por outras palavras, *varna* é uma categoria textual e *jati* a categoria mais utilizada no quotidiano – consoante o contexto, o termo *jati* é aplicado ao *varna*, à “casta” como agregado de indivíduos com funções distintas e hereditárias, ou às suas divisões internas, como a subcasta ou secção exogâmica (Gomes da Silva 1990: 53). O que distingue os *varna* é que

⁴⁶ A título de exemplo, na aldeia onde fiz trabalho de campo, os Shudra são na sua maioria chamados *render*, os quais têm como função tradicional recolher a seiva dos cocos. Esta actividade profissional é actualmente realizada na aldeia por alguns Gaudde.

⁴⁷ No original: “As relações entre castas diferentes estão praticamente contidas no interior da aldeia: emprega-se um barbeiro enquanto barbeiro, e não enquanto membro de tal subcasta da casta dos barbeiros; o «grupo de casta efectivo» é, assim, a população da casta numa única aldeia. Ao contrário, as relações internas à casta são principalmente aquelas que são internas à subcasta: saímos da nossa aldeia, no plano da subcasta, para o casamento e a justiça: o «grupo de subcasta efectivo» corresponde a uma região formada por um número mais ao menos grande de aldeias, que pode ser muito menor que a área de distribuição de toda subcasta” (Dumont 1992 [1966]: 114).

1. A CENTRALIDADE DA CASTA NO SISTEMA SOCIAL DA ÍNDIA

neles *a função ritual é mais importante que a hereditariedade*, ao contrário das *castas onde a hereditariedade prevalece sobre a função ritual* – ou seja, nasce-se com a casta dos pais⁴⁸.

Depois de analisar o que distingue *varna* de *jati*, outra pergunta ocorre: como classificar hierarquicamente as castas que se situam entre os Brâmanes e os Intocáveis, normalmente colocados no topo e na base do sistema social, respectivamente? A literatura antropológica alerta-nos para a dificuldade de classificar as castas na zona média do sistema, sendo que elementos dessas castas tentam normalmente argumentar que são iguais àquelas tidas como “superiores” e superiores às tidas como “iguais” na hierarquia. Os argumentos centraram-se no vegetarianismo, avançado como um indicador de elevado estatuto (como veremos entre os Gaudde de Goa), sendo que as castas vegetarianas ocupam usualmente a posição mais alta na hierarquia⁴⁹; e, inversamente, o consumo de carne de vaca, de porco doméstico e de bebidas alcoólicas, leva a situar as castas na base do sistema, assim como práticas associadas à morte animal, vegetal e humana (*vide* Srinivas 2005 [1954]: 169-170). Srinivas acrescenta que, para além de, por um lado, a hierarquia ser nebulosa para enquadrar determinadas castas, por outro, as castas podem vir a reclamar mobilidade no sistema hierárquico de castas. A *hierarquia* é, em larga medida, *local*, o que dificulta uma definição geral da hierarquia do sistema de castas (Srinivas 2005 [1954]: 170).

Após distinguir sinteticamente *jati* de *varna* e de apresentar os critérios geralmente empregues para identificar o sistema de castas, irei mostrar que a sua utilização é problemática por diversas razões que tentarei expor. É necessário aprofundar a construção do conceito de hierarquia e a forma como se foi articulando com o de casta, ao mesmo tempo que tentarei identificar ferramentas conceptuais que podem ajudar a analisar os Gaudde. Situar os Gaudde no sistema hierárquico de castas constitui uma das dificuldades encontradas, para a qual importa sistematizar os estudos desde os finais do século XIX (altura em que começam a surgir de uma forma mais regular estudos históricos e sociológicos sobre a casta) até 1966, quando Louis Dumont publicou a primeira teoria geral sobre a hierarquia do sistema de castas, bem como actualizar os contributos sobre a construção hierárquica que surgiram posteriormente. A reflexão sobre estes temas conduz também ao conceito de classificar, o qual será alvo de análise em seguida.

⁴⁸ Alguns autores aprofundaram particularmente esta distinção: Fox (1969); Quigley (2001 [1999]); Sharma (1975); Smith (1992, 1994) e Srinivas (2005 [2002]a).

⁴⁹ As exceções a esta regra e o seu enquadramento no sistema serão retomados ainda durante este capítulo.

A construção sociológica da hierarquia

Os primeiros estudos sobre a casta basearam-se nos censos realizados nos finais do século XIX e no século XX, durante o colonialismo britânico na Índia. Na verdade, os europeus durante o colonialismo parecem ter sido os primeiros a tentar entender racionalmente a instituição da casta, com recurso à concepção da sua suposta origem ariana. Como sugerido no texto de Gita Dharampal-Frick (1995: 86), houve a tendência natural de olhar o sistema de castas em termos familiares aos sistemas europeus, como é exemplo a teoria de Émile Senart (1930 [1886]), que viu semelhanças entre a organização de castas na Índia e a das sociedades gregas e romanas, em termos de instituições e práticas.

Com base nos censos de castas, Herbert Risley, na sua introdução a *Tribes and Castes of Bengal* (1891), salientou a base racial da casta mostrando que a *diferença de raça e de cor fundam o sistema de castas*⁵⁰. O autor argumentou uma correlação entre o ordenamento das várias castas e os seus índices nasal e cefálico, pressupondo que cada casta correspondia a um isolado demográfico e, por este motivo, os caracteres físicos deviam diferir de casta para casta. Os críticos desta teoria racial contestaram o facto de ela não ser baseada na casta, mas em descrições regionais da população, já que todas as castas têm ascendências mistas. Por outras palavras, os dados antropométricos não permitem sustar a ideia da existência de uma raça pura devido à mistura de povos que se deu ao longo da história, o que tendeu a eliminar a pureza racial (Thapar 1993: 22-23).

Alguns autores defendem que a ideia de os arianos terem existido é de validade duvidosa e que não passa apenas de uma teoria – dito de outro modo, não há segurança histórica quanto à origem da casta (Biardeau 2002 [1981]; Leach 1990; Poliakov 1974). Não me parece que seja do âmbito do antropólogo explicar a proveniência da casta, mas perceber como este saber é usado contemporaneamente. Herbert Risley, na altura, foi o autor mais conhecido de uma tendência para descrever a origem e o modo de vida das castas e das “tribos”⁵¹ em forma de catálogos etnográficos que tentam englobar as diferentes partes da Índia (Campbell 1869; Crooke 1896 e 1907 [1896]; Enthoven 1990 [1920]; Oppert 1893; Risley 1915; Russell 1916; Thurston 1906, 1975 [1909]). Analisarei em mais detalhe o

⁵⁰ A colectânea de artigos reunidos por Peter Robb aprofunda a relação de proximidade e distância entre raça e casta na Índia pré-colonial, colonial, bem como contemporânea (Robb 2003 [1995]).

⁵¹ Herbert Risley dividiu a população da Índia nos seguintes tipos: 1. turco-iranianos; 2. indo-arianos. 3. scytho-dravidianos 4. aryo-dravidianos 5. mongolo-dravidianos; 6. mongolios. Com algumas alterações, esta é também a teoria de G. Ghurye (2000 [1932]), em *Caste and Race in India*.

1. A CENTRALIDADE DA CASTA NO SISTEMA SOCIAL DA ÍNDIA

enquadramento dos censos no colonialismo britânico a seguir, por agora direi que estas pesquisas foram feitas, na sua maioria, por etnógrafos ao serviço do colonialismo britânico, sendo que a sua importância continua a sentir-se actualmente por serem ainda consultados para aferir a origem e a etimologia das diversas castas e “tribos” existentes, como veremos para os Gaudde de Goa. As classificações a que chegaram são ainda hoje importantes para os cientistas sociais que lhes ‘ajustam’ a origem de determinadas castas ou “tribos”. A título de exemplo, refiro um relatório militar português, o qual, apoiando-se em Herbert Risley, afirma que os goeses “estão principalmente incluídos no “grupo dos scito-drávidas”, embora seja ”indispensável que os antropologistas o proclamem e o afirmem com a precisão matemática e o rigor científico de que as suas medidas e processos são dotados, o que ainda não fizeram” (*Arquivo Histórico Militar* 1950: 2^a divisão, 5^a secção, 1, caixa 13)⁵².

Nas obras referidas, constatam-se duas recorrências que se inter-relacionam: diversas origens são propostas para a caracterização da população local que se encontrava na Índia antes da chegada dos arianos⁵³ e deduções são retiradas da antropologia física para explicar a proveniência das castas e a sua actual segmentação. Ou seja, não é intenção destes catálogos descrever o funcionamento da casta em comunidades locais, mas, fundamentalmente, a sua origem (Kumar 2005: 20). Os etnógrafos referidos encontravam-se ligados à administração colonial e sofreram a influência do evolucionismo que marcava ideologicamente a segunda metade do século XIX, que coloca a sociedade numa escala linear, que vai desde o ser mais inferior (“selvagem”) ao mais superior (homem ocidental). As raças eram também pensadas no seguimento desta ordem de raciocínio⁵⁴.

Os obstáculos de associar a raça – de teor físico – à casta – do domínio da cultura – foram apresentados pelo sociólogo Oliver Cox, em 1945. Gerald Berreman, um antropólogo que fez trabalho de campo numa aldeia do norte da Índia, na base dos Himalaias, tenta mostrar que casta e raça são comparáveis, *mas numa perspectiva social*, por os elementos de ambas serem alvo de um atentado à dignidade humana e por serem sujeitos à força à opressão de

⁵² E acrescentam: “A população da Índia Portuguesa constitui mostruário, em pequena escala, da população de toda a Índia. Nela se encontram representadas as variadas raças, religiões e costumes que a tornam repositório inesgotável e desconcertante dos mais inacreditáveis hábitos, absurdas tradições e dasarrazoados cultos” (*Arquivo Histórico Militar* 1950: 2^a divisão, 5^a secção, 1, caixa 13).

⁵³ A título de exemplo, na recolha de W. Crooke, os indivíduos locais são quase sempre associados à sua proveniência dravidiana (Keane 1898: 160-161).

⁵⁴ Durante os sécs. XVIII e XIX, o debate centrava-se em saber se as raças provinham de diferentes origens ou de uma única. Na primeira metade do século XX, o teor das discussões deslocou-se para a igualdade ou desigualdade das raças (Lieberman, Stevenson & Reynolds 1989: 68).

outros, o que acontece com as castas desvalorizadas na Índia e com os negros nos Estados Unidos da América (Berreman 1979).

O antropólogo francês Louis Dumont, em *Homo Hierarchicus* (1966), irá tomar a obra de Bouglé como ponto de partida, retomando a ideia fulcral da *casta como um ‘estado de espírito’*, em que são *partilhadas ideias e valores*, uma vez que os que vivem nesta sociedade interiorizaram o modelo hierárquico e a pureza ritual associada – ideia da qual dificilmente poderia estar mais próxima:

a casta, unificada do exterior, é dividida do interior. [...] muito mais que um 'grupo' no sentido comum, a casta é um *estado de espírito*, um estado de espírito que se traduz pela emergência, em diversas situações, de grupos de diversas ordens a que se dá geralmente o nome de “castas” (Dumont 1992 [1966]: 84-85).

Louis Dumont apoia-se também num outro francês, A. Hocart (1938), quando este tenta olhar a lógica do sistema de castas através da sua coerência interna, destacando a *base religiosa do sistema* através da qual *o sistema pode ser olhado*, não como uma ordem linear, mas *através de uma série de oposições*⁵⁵, onde os quatro varna são analisados como uma divisão orientada primeiramente para fins rituais⁵⁶. Esta noção de oposição (expressa em Célestin Bouglé de uma forma menos profunda) é revisitada na obra de Louis Dumont da seguinte forma:

A sociedade é dividida em um grande número de grupos permanentes que são ao mesmo tempo especializados, hierarquizados e separados (em assuntos de casamento, alimento, contacto) uns com relação aos outros. Basta acrescentar que o fundamento comum desses três caracteres é a *oposição do puro e do impuro, oposição hierárquica por natureza* e que implica separação e, no plano profissional, especialização para as ocupações que são pertinentes quanto à oposição; que esta oposição fundamental se segmenta indefinidamente; e, se quiser, que *a realidade conceptual do sistema está na oposição, e não nos grupos que ele opõe* (o que dá conta do carácter estrutural desses grupos, sendo casta e subcasta a mesma coisa vistas de pontos de vista diferentes) (Dumont 1992 [1966]: 311; itálicos meus).

Nesta concepção ressoam diferentes ecos: a influência do antropólogo estruturalista Lévi-Strauss, ao centrar-se na natureza da relação entre grupos, e a tradição da linguística estrutural, iniciada por Ferdinand de Saussure (1995 [1968]), no sentido em que, tal como as

⁵⁵ Kumar analisa sumariamente a teoria de A. Hocart (Kumar 2005: 55) e Quigley analisa-a de uma forma mais detalhada (2001 [1999]: 114-141).

⁵⁶ Como o próprio Louis Dumont refere, Hocart e Duménil propõem a análise do sistema de castas através de encaixes sucessivos, baseados na poluição ritual, em que:

Os Shudra opõem-se às outras três castas por não serem “duas-vezes-nascidos” ritualmente;

Os Vaishya e os Kshatriya opõem-se aos Brâmanes por não poderem ordenar sacrifícios para oferecer às divindades, sendo que os Brâmanes são os únicos que os podem oficiar;

Os Vaishya opõem-se aos Kshatriya e Brâmanes por, de acordo com os comentários rituais védicos Brâhmaṇa, serem criadores de gado e de agricultura, logo, abastecedores do sacrifício, com “domínio sobre os animais”, ao contrário dos Kshatriya e Brâmanes que têm “domínio sobre todas as criaturas” (Dumont 1992 [1966]: 120).

1. A CENTRALIDADE DA CASTA NO SISTEMA SOCIAL DA ÍNDIA

castas, os signos linguísticos não se analisam a partir dos termos isolados, mas enquanto sistema donde a significação decorre da relação entre eles, sendo, para este linguista, relativos, negativos e opositivos. Ou seja, o facto de as castas serem diferentes entre si leva a que se oponham, e é esse contraste entre as mesmas que as integra na sociedade – *uma casta é o que outra não é*. Não é tanto no seu conteúdo, mas *mais na sua forma*, que é possível enquadrar os diversos estudos existentes – sendo que em cada aldeia existe um *sistema de castas* (Dumont 1992 [1966]) *que funciona como uma unidade social e ritual* (Perez 1994a). É na relação entre castas que se encontram os critérios que permitem identificar um sistema de castas, seguindo o princípio *saussuriano*, e é nessa medida que a poluição ritual tem lugar no sistema e é tolerada e integrada – porque, se implica *separação* para marcar a *diferenciação*, também implica *interdependência* em resultado da *semelhança* de fazerem parte do sistema:

A diferença reconhecida de um grupo, que o opõe a outros, se torna no esquema hierárquico o princípio [...] da sua integração na sociedade. Se [...] um indivíduo come carne de vaca, [...] deverá aceitar ser classificado entre os Intocáveis, e só com essa condição sua prática será tolerada (Dumont 1992 [1966]: 250).

Como no princípio *saussuriano*, as identidades são relacionais porque se definem pela relação, daí que a impureza do intocável seja conceptualmente inseparável da pureza do brâmane e vice-versa, o que nos relembraria como só se pode conceber a aldeia como um sistema de castas e não como castas isoladas.

Outras abordagens: da “repulsa” ao “sistema de castas”

Tomando, novamente, de empréstimo a análise de Louis Dumont, é possível verificar que, de 1900 a 1945, os estudos antropológicos acentuaram (excepção feita a A. Hocart) o que *separa* as castas (a “repulsa”, nos termos de Célestin Bouglé) e não tanto o que lhes é comum, mesmo olhando a casta como parte de um sistema (Dumont 1992 [1966]: 78). Até à década de 40, a antropologia produzida por indianos era pensada como o estudo das populações tribais⁵⁷ – uma consequência directa da definição de antropologia social como “a ciência das sociedades primitivas”, o que facilmente se enquadra no quadro histórico do evolucionismo. Os “tribais” eram traduzidos como “primitivos”, devido ao seu isolamento nas montanhas e escasso desenvolvimento, por contraste com as castas das planícies. Com a publicação, em 1952, de *Religion and Society Among the Coorgs*, do indiano M. N. Srinivas, houve uma mudança e as

⁵⁷ O primeiro departamento de Antropologia na Índia nasceu em 1921.

aldeias hindus “tradicionais” das planícies tornaram-se alvo de interesse (Unnithan-Kumar 1997). Até à década de 60 surgiram investigações intensivas a partir de trabalho de terreno, no domínio da antropologia social, que tenderam a substituir a pesquisa das origens pelos chamados estudos de “comunidade de aldeia” (nos quais as aldeias são olhadas como sistemas sociais)⁵⁸. Louis Dumont e D. Pocock (1955) problematizaram o facto de se poderem comparar aldeias entre si e questionaram a hipótese de tomar em consideração outras categorias de análise. Surgem também nesta altura trabalhos sobre os problemas sociais e as mudanças sociais na Índia⁵⁹. Toda esta produção de trabalhos etnográficos sedimentou o caminho para que Dumont viesse a publicar, em 1966, a primeira grande teoria geral do sistema de castas.

Nas análises contemporâneas do sistema de castas, como observaremos no caso da aldeia de Goa onde foi realizada pesquisa de terreno, continuam a ter especial importância duas noções sugeridas por M. Srinivas, como reflexo de mudança social – sanscritização (2005 [1956]) e casta dominante (2005 [1959]), as quais permitem comparações em diferentes contextos de análise. Sanscritização” (e não “bramanização”) porque o sânscrito era a língua das castas consideradas de alto estatuto (como os Brâmanes ou as castas *dvijai*), as quais são alvo de imitação por castas ditas “baixas”, na expectativa de melhorar o seu posicionamento social. Enquanto as castas consideradas de baixo estatuto tentam imitar as castas classificadas como “altas”, estas são influenciadas pela ocidentalização, deixando de ser tão rígidas em termos rituais e, consequentemente, de dar menos importância a este aspecto do que as castas consideradas de baixo estatuto⁶⁰.

Quanto à segunda noção, uma casta é considerada dominante quando é numericamente preponderante na aldeia, detém o maior poder económico e político e acumula estatuto ritual. Anos mais tarde, Srinivas acrescentou um outro critério a ser analisado juntamente com os anteriores: o número de pessoas com educação escolar numa casta e as suas ocupações profissionais, aspecto que começou a ganhar importância na Índia rural (Srinivas 2005 [1959]: 74 e 75, 91). No seguimento desta ideia, partilho o argumento de Louis Dumont (1992 [1966]):

⁵⁸ Os próprios títulos indicam a primazia dada à aldeia: *Village India. Studies in the Little Community*, organizado por Mckim Marriott (1955); *India's Village*, organizado por M. N. Srinivas (1963 [1955]); *Indian Village* de S. C. Dube (1967 [1955]); *Caste and the Economic Frontier: A Village in Highland Orissa* de F. Bailey; Adrian Mayer, *Caste and Kinship in Central India: A Village and Its Region* (1960), entre outros. Estes estudos são ainda hoje bastante completos e analisaram a aldeia em sistema, centrando-se na interacção das castas, na hierarquia intercastas, na liderança, na relação entre casta e classe e nas tendências da mudança social.

⁵⁹ A título de exemplo refiro dois livros: *Politics and Social Change, Orissa in 1959*, de F. G. Bailey (1963); *Social Change in Modern India*, de M. N. Srinivas (1966).

⁶⁰ Desta forma, é possível analisar que o sistema de castas, tradicionalmente considerado inflexível, permite a mobilidade de estatuto sem que a estrutura em si seja afectada – o que não se aplica, no entanto, ao caso dos Intocáveis (Srinivas 2005 [2002]b: 77).

1. A CENTRALIDADE DA CASTA NO SISTEMA SOCIAL DA ÍNDIA

219) quando este afirma que uma casta não tem de ser numerosa para ser dominante, já que a ela se ligam dependentes para cultivar a terra (como observaremos na aldeia de Avedem). Para Srinivas, a estratificação do sistema de castas segue o modelo da hierarquia, mas esta é subvertida quando se depara em termos locais com a casta dominante⁶¹. A combinação dos modelos de casta dominante e da oposição pureza-impureza ritual são importantes na análise do trabalho de campo desenvolvido.

Os estudos centrados em aldeias, nos anos 50, analisam não só os padrões comuns a outras aldeias, mas também as diferenças; seguem o modelo hierárquico de organização social, mas oferecem também exemplos etnográficos que ilustram as dificuldades de adequação da hierarquia à realidade. Um caso emblemático é apresentado por S. C. Dube, quando nos revela que no Andra Pradesh (estado situado na Índia central, a nordeste de Goa) o ordenamento de cinco castas (entre outras, carpinteiros e ferreiros) não se processa da mesma forma que no norte da Índia (onde, inversamente, não podem casar entre elas ou partilhar alimentos cozinhados) (Dube 1967: 38).

M. N. Srinivas (1978 [1952]), na sua monografia sobre os *Coorg*, dá-nos a conhecer outro exemplo ilustrativo, quando analisa a inversão dos papéis sociais pelas castas que ocupam os extremos do sistema hierárquico social. Em Mysore, no estado de Karnataka (situado a sudeste de Goa), são os Intocáveis quem se *recusa* a partilhar a comida e a água (comensalidade) com os Brâmanes (Srinivas 1978 [1952]: 28). As dúvidas sobre a proeminência dos Brâmanes na hierarquia social colocam-se, assim, aos próprios indianos, como afirma M. Srinivas, bem como a dificuldade da identificação das castas que se situam na zona intermédia do sistema, o que questiona a possibilidade de “ordenação” rigorosa das castas⁶².

⁶¹ Como podemos verificar na seguinte afirmação:

“Statements are often made by members of minority castes that they have no protection against bullying and exploitation on the part of men of the dominant caste. [...] The concentration of the members of a caste into a ward (a feature of village life all over India) adds to their sense of security. While the practice is related to ideas of pollution and purity, this is not the whole story” (Srinivas 2005 [1959]: 80).

⁶² No texto original de Srinivas: “In south India disputes as to relative status are a feature especially of castes of the middle region. The Brahmins and untouchables are known to belong to either extreme, though even here the presence of some subdivisions of Brahmins who are said to be inferior to practically every other caste complicates matters. The group claiming to be Kshatriya might be a local peasant or artisan caste which has acquired local power. Sometimes it might be an outlying group or tribe. This gives rise to disputes. There are always people who point out that a particular ruling family which has been governing a certain part of India for several centuries are not Kshatriyas but belong to a low caste. Similarly the claims of local trading castes to be called Vaishyas are frequently questioned by others” (Srinivas 2005 [1956]: 220).

Como resposta a esta problematização, realço o argumento de H. Stevenson em 1954 quando nos diz que a hierarquia dos estatutos das castas *não é fixa*, mas *variável* e *relativa* no tempo, no espaço e nas inter-relações (Stevenson 1954: 63).

Edmund Leach, seis anos mais tarde, alarga o estudo da casta à Ásia do Sul, não interpretando o sistema de castas como hierárquico, no qual as castas ditas superiores são detentoras de privilégios por contraste com as consideradas inferiores. Olha, antes, as castas como unidades discretas, em que *todas as castas são detentoras de privilégios* porque se inter-relacionam e são inter-dependentes:

A caste only can be recognized in contrast to other castes with which its members are closely involved in a network of economic, political and ritual relationships. Furthermore, it is precisely with these intercaste relationships that we are concerned when we discuss caste as a social phenomenon (Leach 1960: 5).

Para os autores marxistas, que surgem nesta fase, a hierarquia das castas é um dado adquirido que constitui um entrave à mobilidade económica. O sistema de castas é lido à luz das relações de classe, focando-se no facto de haver uma estreita relação entre a posição de casta no modelo hierárquico social e a classe a que a mesma corresponde, sendo que as castas ditas de “alto estatuto” têm uma melhor condição económica que as consideradas de “baixo estatuto”. Os mesmos autores afirmam que as castas das elites acumulam o capital económico e a propriedade de terras e empregam de uma forma exploratória e opressora as castas desprivilegiadas – o que vem reforçar a teoria de que o sistema de castas constitui um obstáculo à mobilidade económica⁶³.

Na verdade, a dimensão da desigualdade económica é um dos parâmetros para se poder analisar o sistema de castas, mais concretamente os conflitos entre castas, que são também de classe, como os que opõem proprietários de terras e os trabalhadores agrícolas (Kumar 2005: 300), o que será possível de verificar na análise de Avedem. Todavia, a casta pertence à ordem do estatuto – centrado no prestígio social e ritual –, por contraste com a classe – associada à remuneração do mercado de trabalho –, como Max Weber nos ajuda a definir (1958). Basta pensar que o ordenado de um trabalhador Shudra não é equiparado ao de um trabalhador Brâmane, mesmo que ocupem a mesma posição na estrutura de classe. Isto acontece porque a

⁶³ Kathleen Gough (1955) analisou incidentes baseados em conflitos entre proprietários e trabalhadores agrícolas e apresentou vários exemplos de opressão como, por exemplo, os braços de um intocável terem sido cortados quando se recusou a trabalhar nos campos de um Thakur (casta de proprietários). Este é apenas um de muitos casos semelhantes na Índia.

1. A CENTRALIDADE DA CASTA NO SISTEMA SOCIAL DA ÍNDIA

mudança de ocupação profissional e/ou de classe económica não significa a mudança de casta (Béteille 2004 [1991]; Gough e Shah 1969; Dessai s. d.).

Ao longo desta discussão, em que recorri várias vezes a Dumont, resta-me acrescentar alguns dados que marcaram o lançamento da sua obra em 1966. O seu mérito consiste, inconfundivelmente, em ter sido o autor da primeira teoria geral sobre o sistema de castas, o que estimulou uma vasta produção de estudos que se seguiram, cujo debate ainda não foi concluído e que continua a ter implicações importantes para o estudo da sociedade indiana. O autor é o próprio a afirmar, na monografia que antecedeu *Homo Hierarchicus*, o facto de não existir uma palavra em nenhuma língua indiana para “hierarquia” (1999 [1957]: 159) – ou seja, o modelo organizativo do sistema de castas não traduz um conceito local, o que demonstra as dificuldades de traduzir as categorias de uma sociedade para outra⁶⁴. Este postulado leva-nos a reflectir sobre a forma como os mecanismos de auto-referência do autor podem interferir no modo como conceptualiza a realidade. Mas será possível desenvolver métodos para analisar culturas baseados em procedimentos ditos “racionais”, isto é, que não são simplesmente produto de uma época histórica (cf. Fruzzetti et. al. 1976)? Este é, sem dúvida, um dos impasses da Antropologia. O próprio Louis Dumont escreveu, em *A Civilização Indiana e Nós* (1964), sobre o facto de uma civilização poder ser conhecida apenas através das suas próprias formas de pensar. Para Louis Dumont há, de facto, um *a priori* para ele estudar a Índia, a análise da diferença entre as categorizações sociais resultantes do holismo na Índia e do individualismo no Ocidente⁶⁵, o que nos remete para duas questões: será este *a priori* uma evidência da realidade ou do olhar eurocêntrico do autor? Partilho a noção de que o estudo de outras culturas nos deve fazer reflectir na nossa, mas até que ponto deve ser o ponto de partida⁶⁶? Em que medida é que o pré-conceito da negação do individualismo na Índia influenciou o resultado final *Homo Hierarchicus*, em que o autor tem como intenção “[...] ver como o homem das

⁶⁴ Louis Dumont diz-nos que apenas a ideia de precedência, *mudalmei*, é claramente expressa em situações definidas como a distribuição de honras no templo (*mudalmei*) (1999 [1957]: 159). Um texto de Den Ouden elucida-nos sobre os vocábulos locais utilizados, numa aldeia do sul da Índia, para expressar o ordenamento entre castas (1977).

⁶⁵ O próprio autor admite o ponto de partida de *Homo Hierarchicus*: “[...] partindo da igualdade como valor moderno, para colocar em relevo em contrapartida, em nossa própria cultura, o seu oposto, a hierarquia” (Dumont 1992 [1966]: 56). Podemos analisar este argumento de uma forma mais detalhada, na seguinte afirmação do autor: “a antropologia [...] oferece [...] uma «perspectivação» da sociedade moderna em relação àquelas que a procederam e que com ela coexistem, [...] o estudo de uma sociedade complexa, portadora de uma grande civilização, é mais favorável que o estudo das sociedades mais simples, social e culturalmente menos diferenciadas. [...] a percepção de nós mesmos como indivíduos não é inata, mas aprendida. Em última análise, ela nos é prescrita, imposta pela sociedade em que vivemos” (Dumont 1992 [1966]: 50, 56).

⁶⁶ Louis Dumont, antigo aluno de Marcel Mauss, segue o princípio deste, enunciado claramente no *Ensaio sobre a Dádiva*, onde o autor refere que o estudo dos outros povos nos permite fazer espelho para podermos compreender mais profundamente a cultura em que vivemos, e até melhorá-la.

castas surge em face [...] do indivíduo" (Dumont 1992 [1966]: 298), e chega à conclusão que na Índia, "o indivíduo não é" (Dumont 1992 [1966]: 323)"?

A teoria do sistema de castas, avançada por Louis Dumont, pode ser sintetizada a partir de quatro eixos:

- O holismo da sociedade indiana, por oposição ao individualismo do Ocidente, o que será alvo de críticas;
- A distinção entre estatuto e poder, sendo que o poder económico e político está subordinado ao estatuto ritual – logo, os Kshatriya, a quem está associado o poder, são subordinados aos Brâmanes, a quem está associado o estatuto. Esta questão será debatida *a posteriori* por outros autores que discordam desta dissociação;
- A oposição de complementaridade entre o puro e o impuro, o que subentende a hierarquia religiosa do puro sobre o impuro, na qual a impureza ritual é *permanente*, no caso dos Intocáveis, e *temporária*, aquando do nascimento, da menstruação e da morte (Dumont 1992 [1966]: 93-111);
- A primazia do “englobante” sobre o “englobado”. O autor dá mais ênfase às castas que se situam nos extremos da escala de graduação de estatutos, onde o puro e o impuro estão em evidência, do que às castas que se situam na zona média do sistema. Do mesmo modo, privilegia o conjunto sobre as partes, uma vez que é apenas através da relação das castas ao todo, que é o sistema de castas, que estas se podem hierarquizar. Na continuação do mesmo raciocínio, a ideologia prevalece sobre a realidade empírica, reconhecendo que "a ideologia hierárquica, não mais que a igualitária, não se realiza perfeitamente no facto, ou, em outros termos, não permite a consciência directa de tudo o que ela implica" (Dumont 1992 [1966]: 28).

Contudo, para o autor, a hierarquia não se limita à organização social, mas inclui também o domínio das ideias e dos valores, pois para hierarquizar é necessário "adoptar um valor [...], e um certo consenso sobre os valores, uma certa hierarquia das ideias, das coisas e das pessoas é indispensável à vida social" (Dumont 1992 [1966]: 66)⁶⁷.

⁶⁷ É possível reconhecer nesta citação a tradição sociológica francesa, nomeadamente as concepções sobre a origem da função classificatória. Para Émile Durkheim e Marcel Mauss, classificar consiste em hierarquizar: " [...] classer les choses, c'est les ranger en groupes distincts les uns des autres, séparés par des lignes de démarcation nettement déterminées" (Durkheim e Mauss 1903: 163) – símbolo das sociedades ocidentais, segundo eles. Gomes da Silva debate e sistematiza a discussão entre cientistas sociais sobre classificar e hierarquizar, ao longo da história, realçando o silêncio dos factos etnográficos, aos quais a função classificatória não responde (Gomes da Silva 1993 [1989]: 7-27).

Outras propostas depois do “sistema de castas” de Dumont

Vários autores renovaram o conhecimento sobre o subcontinente indiano ao apresentarem novas perspectivas em reacção à teoria de Louis Dumont, considerada essencialista pela oposição ritual que estabelece entre o puro e o impuro (Brâmanes e Intocáveis) e pela primazia da ideologia sobre aspectos da vida social (Berreman 2004 [1991]; Mencher 2004 [1974]; Quigley 2001 [1999]; Gomes da Silva 1993 [1989]; Perez 1994a; Raheja 1988). Nos trabalhos produzidos nos anos 70 há um enfoque no que é estrutural na casta e nas mudanças sociais (Barnett 1975; Das e Uberoi 1971; Galanter 1968; Mandelbaum 1972) e os anos 80 e 90 surpreendem com uma lógica hierárquica diferente⁶⁸ (Berreman 1997, 2004 [1991]; Biardeau 2002 [1981]; Das 1996 [1995]; Gupta 2004 [1991]; Milner 1992; Quigley 2001 [1999]; Raheja 1988, 1990; Marriott 1989, 1990). Das sugestões apresentadas, indico aqui as que podem iluminar o trabalho de campo realizado.

Uma alternativa ao modelo dumontiano centrado na hierarquia é proposta por Raheja a partir do trabalho de terreno que realizou em Pahansu, uma aldeia situada no norte da Índia (Raheja 1988, 1990). A antropóloga sugere uma interpretação do sistema de castas assente no sistema de trocas, no qual há a realização de uma dádiva, a partir da casta do centro (constituída pela casta dominante Kshatriya, os Gujar, ou seja, os dadores do sistema), que transporta inauspiciosa (*dan*) às restantes castas da periferia (Brâmanes, barbeiros e lavadeiros). Nesta troca ritual, os dadores do sistema, ou seja, os *jajman* (sacrificadores), libertam-se da inauspiciosa e aos Brâmanes, a quem é normalmente atribuída a pureza ritual, cabe recebê-la, não a podendo recusar ou retribuir. Portanto, a casta dominante afirma-se por ser a de *jajman* (sacrificadora), dadora do *dan*, e não pela sua posição hierárquica⁶⁹.

A ideia de uma ordem hierárquica é também refutada por Dipankar Gupta (2004 [1991]), bem como por Decan Quigley (2001 [1999]), os quais sugerem a existência de múltiplas hierarquias, consoante as perspectivas das diferentes castas. O primeiro autor,

⁶⁸ Para a perspectiva dos autores que articulam a casta e a conversão será reservado espaço no capítulo dois.

⁶⁹ Como Raheja revela:

“Though landholding and numerical preponderance may in fact, as I have tried to suggest, be necessary conditions for the foregrounding of centrality as a phenomenon of caste, it is the sacrificial function, the giving away and dispersal of evil and inauspiciousness for the well-being and prosperity of the village, that is seen by all castes in Pahansu as the fulcrum of dominance and of *jajmani* relationships in the village” (Raheja 1990: 99).

retomando a ideia de Edmund Leach (1960), alega que as castas devem ser olhadas como unidades discretas com as suas próprias ideologias e noções de hierarquia, por se constatarem várias ideologias e hierarquias em conflito. A diferença relativamente a *Homo Hierarchicus* é que a noção de hierarquia emerge da própria avaliação de todas as castas, enquanto Louis Dumont dá primazia às castas englobantes, onde a impureza máxima dos *Intocáveis* é conceptualmente inseparável da pureza máxima dos *Brâmanes* (Dumont 1992 [1966]: 104), por, a partir delas, se posicionarem na escala as restantes castas (Gupta 2004 [1991]: 26 e 27). Para Dipankar Gupta, a precedência do englobante sobre o englobado suprime o facto de cada casta se valorizar e possuir mitos de origem, dos quais retira energia simbólica para o activismo político e competição económica, como acontece entre os Gaudde. Esta é também uma forma de o autor integrar no sistema as “anomalias” que Louis Dumont decidiu excluir, para construir a sua ideologia de casta, como o facto de haver *Intocáveis* que acreditam na inauspiciosa de dos Brâmanes, já que doenças irão entrar juntamente com eles no seu espaço doméstico (Dumont 1992 [1966]: 110), ou o facto de um comerciante vegetariano se situar abaixo do rei que come carne, por o poder (Kshatriya) nos *varna* se submeter ao estatuto (Brâmanes) (Dumont 1992 [1966]: 127).

As perspectivas de Dipankar Gupta e de Louis Dumont parecem complementar-se na realidade da aldeia de Avedem: para Gupta, o facto de geralmente preponderar a supremacia dos Brâmanes (ou da casta dominante, nos termos de Srinivas), não significa que as outras castas não tenham simultaneamente orgulho na sua casta, bem como o facto de os seus mitos de origem lhes darem supremacia (o caso dos Gaudde) – ao mesmo tempo que os Brâmanes (ou a casta dominante) prevalecem simbolicamente na aldeia, como Dumont apresenta (Gupta 2004 [1991]: 11, 129 e 138)⁷⁰.

O facto de haver diferentes formas de representar a hierarquia de uma aldeia não parece significar que as castas sejam discretas, continuando a haver uma gradação de estatutos na estratificação social, logo, relações hierárquicas (cf. Gupta 2004 [1991]: 120 e 121). Esta realidade coexiste com a inversão dos papéis rituais e sociais, através dos princípios de circularidade ou de reversibilidade entre os extremos da escala hierárquica, como podemos ver através das alternativas de Shulman e de antropólogos portugueses para este debate. David

⁷⁰ No original: “There are perhaps, as we have said earlier, as many hierarchies as there are jatis. But very often in practice we find one hierarchical order more in effect. This particular order in effect is, however, not the essence of the caste system, nor the inevitable consequence of it, but an expression of political or politico-economic power. Logically, an alternative hierarchy can also effectively come into practice with a change in the political and economic strength of certain castes – a reshuffling, that is, of jatis on the secular plane” (Gupta 2004 [1991]: 138; itálico meu).

1. A CENTRALIDADE DA CASTA NO SISTEMA SOCIAL DA ÍNDIA

Shulman analisa a contiguidade entre os opostos do sistema hierárquico tradicional, mas através da noção de “resíduo”. Segundo o autor, a dificuldade do Brâmane consiste em cumprir os ideais de pureza, quando na vida mundana lida também com seu contrário, a impureza, normalmente associada aos Intocáveis, ficando um inevitável “resíduo” (Shulman 1984).

José Carlos Gomes da Silva (1993 [1989]) mostra-nos, numa lógica de identidade relacional, como os extremos da escala são contíguos e, por isso, existe uma ciclicidade entre eles, reexaminando as representações simbólicas da hierarquia e do poder, ao mostrar-nos que as castas passam também por mecanismos de poluição em situações de alteridade, o que o leva a concluir que nem sempre a intocabilidade representa degradação sócio-económica, mas é também em si mesma um mecanismo de integração social (1993 [1989]: 78-81).

A antropóloga Rosa Maria Perez, baseando-se na sua experiência etnográfica numa aldeia do Gujarat, sugere que a casta não é estável, imutável ou irredutível a outras estruturas sociais (2004). Perez aprofunda a poluição ritual não só através das castas, mas como algo que atravessa todo o sistema a partir das mulheres, o que leva à:

[...] necessidade de reavaliar a lógica da poluição, dado a) o carácter aleatório e arbitrário da sua atribuição a certas castas e não a outras, cuja impureza parece, por vezes, muito mais “expessa” do que a das consideradas Intocáveis; b) o facto de, por via das mulheres, ela “atravessar”, todas as castas, marcando-as com uma intocabilidade muito mais fixa do que a poluição temporária em que Louis Dumont fala; acresce que, a forma como esta sociedade representa as mulheres e os Intocáveis, articulando-os em planos de significação que fazem sistema, insinua que por aqui passa uma via privilegiada para a inteligibilidade da lógica da poluição e, com ela, da Intocabilidade (Perez 1994a: 5).

A mesma experiência permitiu-lhe uma reflexão ao constatar o princípio de reversibilidade do sistema de castas:

o qual, intervindo sempre que a ordem social e cósmica está ameaçada de grave ruptura, *faz num certo sentido dos últimos os primeiros, ao levar a casta mais desvalorizada (intocável) ao exercício, em estado de exceção, do poder de sustentar ou restabelecer essa ordem vacilante.* Em Valthera, numa emergência, a seca, vi os Vankar serem solicitados por toda a aldeia – e em primeiro lugar pelos Rajput, casta dominante – a exercer esse poder de «fazer chuva» (Perez 1994a: 4; itálico meu).

Assim, a oposição do puro e do impuro, susceptível de prescrever o afastamento físico dos Intocáveis, acaba por regular a organização social e definir estratégias de identidade. Estes princípios questionam a lógica do princípio dumontiano de hierarquia, sendo que o autor vai

fornecendo várias definições ao longo do texto⁷¹, as quais remetem para a noção de estratificação linear (Dumont 1992 [1966]: 90)⁷².

Relativamente aos critérios que geralmente definem a casta, aspectos culturais como a poluição ritual e as regras de casamento são ainda importantes no sistema de castas, mas pertinentes também são os aspectos estruturais como a dimensão económica e política. Estas duas últimas dimensões estão a ganhar terreno em contexto urbano, com a qualificação através do esforço, face à estrutura hierárquica que parece perder importância. Contudo, uma questão resiste: a endogamia – qual o impacto das mudanças económicas e políticas sobre este critério, essencial para a manutenção da casta? André Béteille (2004 [1991]) realça que estas alterações não substituem o poder pelo estatuto ritual – ora, apesar de castas estatutariamente desvalorizadas terem conquistado poder económico e político, o seu estatuto continua estigmatizado. A hierarquia (ou as múltiplas hierarquias) não abraça toda a realidade de que se quer dar conta, mas é o conceito que mais proximamente se adequa à tradução do modelo de organização social da casta - o qual, na minha opinião, não pode ser dissociado da *análise da natureza da casta na sua existência em termos de relações sociais, rituais e políticas*.

É também importante num quadro de comparação global (não é este o fim último da antropologia?) examinar a categoria hierarquia, a qual se tornou a imagem hegemónica da Índia, tal como a honra e a vergonha no Mediterrâneo, o culto dos antepassados na China ou o *compradasgo* na América Latina – categorias que capturam realidades internas, ambíguas mas também supra-regionais, as quais possibilitam uma teoria geral e permitem o diálogo entre elas. Esta comparação permite também a nossa própria comunicação cultural com espaços culturais e geográficos distantes, deixando de se pensar neles como locais habitados por “nativos”, termo pejorativo que distancia realidades diferentes das nossas, já que do ponto de vista de um indiano, a Europa pode também ser vista como habitada por “nativos” (Appadurai 1988).

Na verdade, a ordenação hierárquica das castas parece ser mais uma preocupação dos antropólogos, do que da realidade em si (Perez 1994a). Quigley (2001 [1999]) mostra-nos que as hierarquias estão minadas de ambiguidade, quer no interior da casta, quer no exterior em contraste com as restantes – o que parece um contrasenso. No entanto, o termo resiste a todas

⁷¹ Kolenda (1976) demonstra e critica os sete tipos de hierarquia expostos na obra de Dumont (1992 [1966]).

⁷² Como se pode verificar no excerto que se segue: “A partir da nossa opinião [...] sobre a hierarquia, fazemos em primeiro lugar [...] a representação do sistema das castas determinado, como uma ordem linear que vai da mais alta à mais baixa - uma ordem transitiva e não cíclica: *cada casta é inferior àquelas que a seguem*, e todas estão compreendidas entre dois pontos extremos. [...] Encontramos, assim, subjacente a essa ordem, um sistema de oposições, uma estrutura” (Dumont 1992 [1966]: 90; itálico meu).

1. A CENTRALIDADE DA CASTA NO SISTEMA SOCIAL DA ÍNDIA

as tentativas de substituição terminológica. As críticas feitas inferem o problema de comunicação entre os conceitos que dão inteligibilidade às representações sociais e os conceitos que o analista utiliza, os quais restringem as dinâmicas da realidade observada – o que demonstra a dificuldade da nossa tradução para a noção de estatuto na Índia. As dificuldades surgem quando se procede a generalizações sobre o enquadramento espacial e temporal das castas, como referimos sobre a origem da casta (cf. Chaudhary 2006: vi-vii), e quando as consequências dessas teorizações se fazem sentir nos dias de hoje⁷³.

O caso dos Gaudde é, a este nível, emblemático: o uso do passado “tribal” para a definição do seu actual estatuto político, ao mesmo tempo que é também o uso do passado supostamente “tribal” que leva as outras castas a desvalorizá-los e a estigmatizá-los em termos de estatuto. O repto para o investigador é, pois, adequar os métodos e os conceitos à realidade observada.

Se enquadrar os Gaudde no seio desta discussão, assaltam-me desde logo algumas dúvidas: onde se situam no sistema social? O que significa *jati* (*zat*) para os Gaudde enquanto parte do sistema de castas da Índia? Este conceito fará algum sentido para o seu quotidiano ou para a sua representação social? Estas questões serão discutidas no segundo capítulo, porque outras se tornam desde já pertinentes. Como é que o colonialismo influenciou a vivência da casta? É sentida ainda hoje a sua influência, de alguma forma?

1. 2. Teoria colonial sobre a casta⁷⁴

Os anos 80, largamente influenciados pela crítica de Said ao orientalismo (1996 [1978]), viram emergir perspectivas de análise que se situam num verdadeiro sistema de oposição à lógica de Dumont. Efectivamente, de *essência* da sociedade indiana, a casta passou a ser considerada uma *construção* – mais precisamente, do colonialismo britânico na Índia.

⁷³ Como nos elucida a historiadora Romilla Thapar: “The question of Aryanism and the beginnings of Indian history remains a complex problem because it still carries, at the popular level, the baggage of nineteenth-century European preconceptions, even if in the European context it has now been rejected as a nineteenth-century myth. [...] Its real function [...] today it] is political in that is used to separate the supposedly indigenous Hindu Aryan from the alien, the Muslim and the Christian; of the indigenous lower castes from the alien uppers castes. It is thus a mechanism used by various social groups in contemporary confrontations over identity and rights” (Thapar 2002 [1999]: 35; itálicos meus).

⁷⁴ Esta tese não tem como objecto específico a relação entre colonialismo e casta e, por isso, este tema não é explorado em profundidade, embora seja necessário abordá-lo para melhor compreender a realidade social e cultural dos Gaudde.

Os censos: a casta como forma de organizar a sociedade india

A produção de conhecimento científico sobre a Índia resultou da necessidade dos colonizadores britânicos conhecerem a população que pretendiam colonizar. Os responsáveis pela Companhia das Índias Orientais começaram a recolher informação sobre religião, costumes, agricultura, comércio e população. Estas práticas foram institucionalizadas com os censos decenais (que exploraram em detalhe a organização da casta); com a elaboração de *Gazetteers*⁷⁵ e pesquisas etnográficas; para além da aprendizagem de línguas locais e do reconhecimento do território para melhor poder efectivar-se o processo de controlo colonial.

A finalidade dos censos britânicos foi a de estabelecer precedências sociais entre as castas, marcadas pela teoria evolucionista que as essencializou, ou, por outras palavras, a ordem linear das castas foi tomada como um dado estável, desde as castas com “alto” estatuto até às castas que se encontram na base do sistema social. A legitimação para esta escala de estatutos foi encontrada na disposição dos *varna* (Cohn 2003 [1987]b: 243).

No levantamento dos censos é questionada a influência dos mecanismos de auto-referência dos próprios agentes do colonialismo na recolha dos dados. Os autores destes censos são os mesmos dos catálogos etnográficos (atrás referidos), como Enthoven, Hutton, Risley e Thurston. Igualmente questionável é a influência dos materiais destes autores nos investigadores do mesmo período que se encontravam libertos de cargos administrativos, como é o caso de Bouglé, Hocart e Sénart – cujas obras continuam a ser ainda hoje utilizadas (Cohn 2003 [1987] b: 241-2). Na verdade, todos nós somos “herdeiros involuntários e inconscientes da classificação colonial e das pesquisas etnográficas produzidas pelos censos” (Perez 2004: xiii).

Um dos factores que levam a questionar os dados sociais apresentados nos censos é o contributo das elites bramânicas para a sua realização (Fuller 1996: 6), a quem interessava a rigidez do sistema tradicional, no qual no topo se situam os Brâmanes e na base os *não-hindus* ou *castas aborígenes*⁷⁶ (Cohn 2003 [1987]b: 245). Na descrição das castas é colocada a ênfase no que as distingue, e não tanto no que as une (Robb 2002: 219), o que leva a que as *diferenças*

⁷⁵ As *Gazetteers* consistiam em livros divididos pelos estados da Índia, os quais pormenorizavam desde a realidade política à geografia física e humana.

⁷⁶ Neste último grupo incluem-se as “tribos” denominadas como castas aborígenes, o que nos evidencia a contiguidade entre as duas categorias.

1. A CENTRALIDADE DA CASTA NO SISTEMA SOCIAL DA ÍNDIA

sociais, culturais e linguísticas da realidade indiana sejam objectificadas, isto é, *tidas como fixas* (Cohn 2003 [1987] b). A construção da hierarquia da casta assente na pureza ritual é resultado de uma preocupação dos Brâmanes, mas também do contexto colonial – o que levou esta perspectiva a dominar sobre outras concepções alternativas da casta. Assim, a manipulação da sociedade indiana é legitimada pelo discurso científico (Cohn 1996).

Os primeiros censos de 1881-82 dão especial atenção à casta como unidade fundamental da estrutura social indiana, a qual passou a ser o critério de contagem da população. Todas as castas deviam ser integradas num dos seguintes cinco grupos: a) Brâmanes; b) Rajput; c) Castas de boa posição social; d) Castas inferiores; e) Castas não-hindus ou aborígenes (Cohn 2003 [1987] b: 245). A centralidade da casta é alvo de crítica por parte de autores que sugerem o desajustamento entre a realidade indiana e a sua classificação pelo colonialismo britânico, já que a *casta* não parece ter na altura a importância que lhe é dada pelos britânicos, mas é antes a *forma* encontrada pelos administradores coloniais *para organizar a complexa realidade indiana* (Dirks 1992; Inden 1992 [1990]).

No recenseamento de 1901, Risley, influenciado pelo positivismo empiricista da Europa, decidiu ser necessário encontrar uma estrutura subjacente à aparente confusão em que a realidade social indiana se parecia apresentar. Por isso, a casta e as suas precedências sociais pareciam ser a melhor forma para encontrar uma organização da sociedade indiana. As dificuldades começaram desde logo pela enorme variedade de respostas na categoria “casta” (Risley 1915: 109). Mesmo assim, Risley persistiu na ideia de uma escala linear de graduação de estatutos reconhecida pela opinião pública e enviou a lista dos seus critérios a um grande número de indianos letrados a pedir a sua opinião e correcção – excluindo a opinião das restantes castas, as não-letradas. As respostas a Risley contestaram a ordem hierárquica proposta, fundamentadas em textos sagrados hindus como as *Leis de Manu*, como nos mostra o antropólogo Cohn (Cohn 2003 [1987] b: 246). Consequentemente, surgiram petições de castas que refutaram o estatuto que lhes fora atribuído, que é ainda hoje contestado no contexto dos benefícios sociais e económicos atribuídos às *Other Backward Classes*, “outras classes recuadas”, *Scheduled Castes*, “castas listadas”, e às “tribos listadas”.

A antropóloga Gloria Raheja mostra-nos como Risley foi também influenciado pela opinião de Brâmanes que recolheram e interpretaram fontes orais para a elaboração dos censos, negligenciando o modo como determinados provérbios possam ter sido manipulados pela elite, a quem interessava desvalorizar o estatuto das outras castas para valorizar a sua própria condição. Quando as fontes não estavam de acordo com a ordem hierárquica proposta, Risley

interpretava-as como sobrevivências de uma ideologia de casta menos rígida, em vez de inversamente tentar ajustar a teoria à realidade observada (Raheja 1996: 498). Estes discursos orais foram assim reconstruídos para se poderem adaptar aos interesses coloniais (Raheja 1996).

A casta como construção do colonialismo britânico

Se os britânicos, por um lado, contribuíram para a abolição de desigualdades jurídicas entre castas, por outro, já nos anos 30, o antropólogo indiano Ghurye teve o cuidado de alertar para o facto de os censos decenais terem tido como efeito a consolidação da instituição da casta (Ghurye 2000 [1932]: 281). É nesta linha de reflexão que se enquadram autores como Dirks e Inden que, analisando a forma como os britânicos utilizam a casta no levantamento dos censos, defenderam que a casta é uma construção do colonialismo britânico para servir, principalmente, os interesses imperiais (Dirks 1995, 1996; Inden 1992 [1990]). Cohn chamara a atenção exactamente para o papel dos Censos na produção da teoria antropológica sobre a casta.

Depois da publicação do *Orientalismo* (Said 1996 [1978]), o historiador americano Inden focou o seu discurso na Índia, dando a conhecer que a construção do outro no subcontinente alimentou o sonho e a imaginação dos ocidentais. Se o ocidente foi caracterizado como racional, à Índia coube a irracionalidade, onde foram tomadas como essências imutáveis a aberração da casta e a religião hindu⁷⁷, fruto de uma herança ancestral, restando à Grã-Bretanha o que chamou de “missão civilizadora” (Inden 1986; 1992 [1990]). O conhecimento científico dos ocidentais foi traduzido como poder e opôs-se ao suposto conhecimento ilógico dos orientais, impossibilitando-os de se equivalerem aos primeiros. A casta, apoiada pela religião hindu, foi olhada como a causadora da impotência política da Índia e a sua percepção foi transformada durante o colonialismo, passando a ser considerada o elemento fundamental de representação da Índia – a qual permitiu aos britânicos gerir a sociedade como um todo. A sugestão de Inden consiste em desfocar a atenção na casta para outras categorias de organização, já que a Índia pré-colonial não era tão fragmentada como a teoria colonial pressupõe. Este tema foi continuado por Dirks, que demonstrou como a sociedade indiana tem

⁷⁷ O livro analisou também outras essencializações a que a Índia foi sujeita: a aldeia indiana e o misticismo (Inden 1992 [1990]).

1. A CENTRALIDADE DA CASTA NO SISTEMA SOCIAL DA ÍNDIA

múltiplos referentes de identidade nacional e não apenas a configuração religiosa da casta (Dirks 1992, 1995, 1996).

Acompanho, nesta questão, os autores que concordam com o facto de o colonialismo ter provocado diferenças na forma como a casta é hoje vivida – como as inovações entre as *jati*, que passaram a ter uma maior consciência política para reclamarem igualdade social – o que não significa que se trate de uma construção colonial (Bayly 2000 [1999]; Gupta 2004; Perez 2004). Esta postura implicaria reconhecer os hindus como meramente passivos neste processo. A principal diferença trazida pelo colonialismo foi a autoridade dada aos Brâmanes sobre o conhecimento da cultura hindu, o que excluiu as versões dos restantes *varna* (Dirks 1995, 1996; Raheja 1996). Interessantemente, este facto teve incidência no próprio posicionamento dos antropólogos, que adoptaram predominantemente a posição bramanocêntrica ou das castas de mais estatuto.

Susan Bayly defende mesmo que a ênfase não foi colocada na casta durante o colonialismo britânico, mas na raça, tendo a *casta sido percepcionada como uma forma da teoria da raça*⁷⁸. Bayly argumenta que nos catálogos etnográficos da viragem do século a prioridade foi dada à raça – olhada em termos evolutivos e não estáticos como a casta (Bayly 2003 [1995]: 168). A historiadora sugere que a importância atribuída à casta pelos britânicos está longe de ser um dado evidente (por a casta não ter sido tão sobrevalorizada como a teoria colonial supõe e por ter havido tendências heterogéneas dentro deste debate), bem como há que tomar em conta o facto de os próprios indianos terem entrado neste debate (Bayly 2003 [1995]: 183). Nas palavras da autora:

There is astonishing diversity in the literature on Indian ‘castes’, ‘tribes’, ‘races’ and ‘nations’, and very little of it conforms to the familiar stereotypes about narrow, self-contained, so called ‘hegemonic’ knowledge and data-collection. Much of this scholarship was not ‘colonial’ at all in the usual sense, being conceived as a contribution to broad debates in social theory and ‘scientific’ ethnology, rather than being focused solely on questions of how to ‘know’ and subjugate Indians as the ethnographic ‘other’. [...] Thus there were strong reasons for seeing how powerful this racial perspective has been in marking out the ways in which both Europeans and Indians understood and debated the nature of what we now call caste, and the identities of particular groups and individuals within widely varying schemes of ‘caste’, ‘race’, ‘tribe’ and ‘nation’ (Bayly 2003 [1995]: 214-16).

A casta em transformação

⁷⁸ Relembro que estes censos foram realizados sob a direcção de Risley, para quem a raça fundava o sistema de castas, baseado em medidas antropométricas que supostamente determinavam a pureza racial: as castas ditas altas eram associadas aos arianos e as restantes aos dravidianos (Cohn 2003 [1987] b: 247).

Surgem então novas dúvidas quando falamos de casta, uma identidade colectiva, para as quais tomo de empréstimo a questão de Weir: “*to what extent does self-identity depend on collective identity, and how does this work in modern societies where identities are multiple and often conflicting?*” (Weir 1996: 2). A esta pergunta e outras dedicam-se os *Subaltern Studies* desde os anos 80, em grande medida tributários do desafio lançado pelo *Orientalismo*, tratando-se de um projecto académico com o objectivo de escrever a história dos que foram *subalternizados* na historiografia da Índia, ou seja, dos grupos sobre os quais existe pouca documentação por comparação com os restantes (como, por exemplo, os Intocáveis, os “tribais” e as mulheres, que se situam na margem do sistema social). O dinamismo deste projecto revela-se na sua disseminação por contextos como a América Latina, África e China. O próprio conceito de subalternidade (*Oxford English Dictionary*) remete para a noção de inferior e de dependência, mas também para o conceito de alternar (*sub* e *alternar*) e, no seguimento da proposta deixada por Said, os *Subaltern Studies* tentam desconstruir o discurso dominante assente em bases orientalistas como uma etapa para se poder reconstruir os mecanismos identitários (Spivak 1987: 197-222). Desconstruir e não descobrir, porque grande parte da história acerca da colonização e pós-colonização na Índia se afigura como uma invenção e não um objecto de descoberta (Said 1996 [1978]).

Tal como se deve questionar o próprio discurso do antropólogo, deve-se questionar o discurso do historiador, já que: “the business of writing history is also a part of history” (Kaviraj 1993 [1992]: 39). Neste projecto, existe uma cumplicidade entre o sujeito e o objecto de investigação: são os próprios *Subaltern*, enquanto consciência colectiva, formada na época colonial, que escrevem sobre as suas próprias categorias de representação, passando também eles a fazer parte da História e, mais do que isso, a (re)criá-la (*vide* Chatterjee 1994 [1989]; Das 1994; Spivak 1987: 197-222). Os *Subaltern Studies* tornaram-se, assim, uma plataforma de arranque para repensar os que foram silenciados na história colonial da Índia, oferecendo também o enquadramento para a reformulação dos debates sobre a casta.

Os antropólogos tendem a visualizar o seu discurso como atemporal, mas é importante consciencializar que todos estes textos, como esta tese, resultam de influências históricas, temporais e políticas (Fabian 1983: 1). Independentemente das teorias produzidas sobre a casta, tal como os métodos e objectos de antropologia se encontram em mudança (aliás, parece-me que a única constante neste processo é realmente a variável da mudança), a casta está também em transformação e é importante apreender este processo.

1. A CENTRALIDADE DA CASTA NO SISTEMA SOCIAL DA ÍNDIA

No actual contexto de pós-colonialidade, no meio urbano da Índia, a situação profissional e a educação escolar começam a ser produtoras de estatuto. Contudo, existem continuidades: o sistema endogâmico continua a prevalecer na classe média, embora o emprego e o grau académico sejam também critérios na altura do casamento (Béteille 1996). Arriscaria dizer que esta situação não se passa apenas na cidade, mas começa a passar para algumas aldeias. Em Avedem, onde tive oportunidade de observar os critérios de escolha de noivos no mercado matrimonial Gaudde, os estudos ou a actual profissão eram critérios de exclusão ou de aceitação. É este, em parte, o carácter flexível e adaptativo da casta.

A casta é, também ela, permeável a construções históricas diversas, para as quais contribuíram a influência de interesses políticos, sociais e religiosos específicos e, por isso, várias têm sido as categorizações em torno dela. Mas se os estudos antropológicos sobre o sistema de castas, desde os censos na segunda metade do século XIX até à actualidade, se caracterizam na sua maioria por apreender o carácter tradicional, permanente e unitário da casta, o desafio actual é apreender a relação entre estes aspectos e a constante mudança, modernidade e diversidade interna (Fuller 1996).

O carácter informativo das várias aproximações à casta – quer coloquem a tónica na intemporalidade do hinduísmo, quer na construção colonial – são extremamente importantes, mas igualmente pertinente é o questionamento das pré-concepções hierárquicas que se encontram por detrás, já que em ambas se verificam desajustes entre a teoria e a realidade empírica. A Índia é uma sociedade de castas porque persiste a prática endogâmica e, de facto, como sugeria Dumont, enquanto houver Intocáveis permanecerá o sistema de castas. O desafio passa por resistir à tentação cognitiva de ver a casta como uma essência e não por analisá-la apenas a partir da diferença mas também da semelhança. Este repto aplicado é significativamente sintetizado por Christopher Fuller:

Castes are still being historically constructed, or perhaps more aptly being ‘deconstructed’, as a vertically integrated hierarchy decays into a horizontally disconnected ethnic array. Under these contemporary circumstances [...] the social fact of caste appears increasingly ambiguous, inconsistent and variable. What people mean when they identify themselves as members of castes – as nearly all Hindus still do – or as non-members of any caste – as many Muslims do – is itself changing in diverse ways, and the same of course applies to the identification of others (Fuller 1996: 26).

Na verdade, por detrás de toda a nossa discussão encontram-se os impasses do olhar do observador, seja ele académico ou viajante. É esta a natureza do próprio conhecimento

CASTA, TRIBO E CONVERSÃO. OS GAUDDE DE GOA.

antropológico, uma mediação em espiral (para usar os termos de Lévi-Strauss), em que se acrescentam novos dados, consolidando e interrogando os já lançados.

Outras perguntas surgem então. Se os Gaudde parecem seguir a organização da casta, mas na terminologia administrativa são classificados como “tribais”, qual a relação entre casta e “tribo”? Qual o papel do colonialismo na sua caracterização como “tribais”? Em que medida pode o estudo sistemático das “tribos” contribuir para melhor caracterizar os Gaudde de Goa? Eis o que conduz a uma categorização operatoriamente importante e, no caso dos Gaudde, indissociável da casta, tema que abordarei no próximo capítulo.



Ilustração 4: Gauddeo cozendo o arroz na *ban*, um pote de cobre, e tirando-o com a *dolo*, a colher apropriada.

2. O COLONIALISMO PORTUGUÊS E OS SEUS CONVERTIDOS: OS GAUDDE DE GOA

Caste and tribe [...] are constructed and represent categories which are products of historical and contemporary social, economic and political processes. If we examine this interplay between lived social facts and imaginings, we can begin an examination of them as much more fluid than has so far been acknowledged in writings on India (Unnithan-Kumar 1997: 1).

Na literatura produzida durante e depois do colonialismo português são destacadas as *diferenças* dos Gaudde (nas formas de vestir, nos rituais e no isolamento relativamente às restantes castas), contrariamente à tendência mais geral dos textos que enfatizam as semelhanças dos grupos “lusitanizados”⁷⁹ (elite católica) com a metrópole. O conhecimento sobre os Gaudde de Goa tem estado, assim, predominantemente associado à lógica da diferença. Esta tendência marcou gerações de intelectuais e ainda hoje se sentem os seus vestígios nas representações que circulam sobre os Gaudde, no quotidiano das outras castas, em espaços do mundo tecnológico actual (grupos de discussão da internet) e na imprensa. Neste capítulo, será aprofundado o caso dos Gaudde, sendo dada especial importância a alguns registos do colonialismo português, retirados dos arquivos de baptismo e de *comunidade*⁸⁰, onde o termo *Gauddo*⁸¹ é substituído por *Curumbim* ou *Cunebim*. Este parece ser um exemplo emblemático de como a tradução linguística trouxe modificações à tradução cultural (de Gauddo a Cunebim). Um dos propósitos deste capítulo é ainda mostrar os efeitos do colonialismo português, através da conversão, na forma como a casta e a “tribo” são hoje vividas.

Apesar de me referir a um contexto específico – Goa e o colonialismo português – a problemática ultrapassa a realidade indiana, porque se engloba numa conjuntura mais vasta, com relevância teórica e política nas ciências sociais, e porque apresenta semelhanças com as reivindicações “tribais” ou indígenas de outras partes do mundo, como os índios (“tribais”) do Brasil e os aborígenes (“tribais”) da Austrália.

⁷⁹ Expressão de Siqueira (2006).

⁸⁰ Nome dado à associação agrícola que possui bens em comum, as terras da aldeia, cujos produtos revertem a favor dos associados, os *gaonkar*; também chamados de membros ou jonoeiros (Estado Português da Índia 1961).

⁸¹ Singular masculino de Gaudde.

2. O COLONIALISMO PORTUGUÊS E OS SEUS CONVERTIDOS: OS GAUDDE DE GOA

Volto à identidade e ao modo como me concebo pela identificação ou pela diferenciação com o outro. A questão é que actualmente (tal como no século XVI) a forma de definir o outro tem efeitos imediatos e visíveis na sua vivência. A afirmação da identidade e da cultura dos Gaudde, para a qual contribuiu a sua caracterização na literatura do colonialismo português, teve um papel decisivo na sua reivindicação recente de direitos como “tribo” junto do governo regional e central, através do qual passaram a ter benefícios económicos, educacionais e políticos. O governo central decidiu como critério de identificação dos “tribais” precisamente a sua auto-identificação. Isto é, os Gaudde para reclamar esse estatuto têm que se declarar “tribais” e apresentar pessoas que comprovem a sua identidade, como irei mostrar ao longo do capítulo. Porém, se este estatuto administrativo lhes tem permitido melhorar a sua condição económica, a classificação como “tribais”, pelo contrário, parece reforçar ainda mais a sua *diferença relativamente às restantes castas*.

Interessante é o facto de o termo “tribo” na Índia ter sido criado primeiramente na Antropologia (tendo surgido com o colonialismo britânico e sendo adoptado também pelo colonialismo português em Goa) e só depois ter passado para a realidade social, com consequências políticas nos dias que correm – o que nos leva a reflectir sobre o modo como a Antropologia constrói também os seus objectos de análise e, por sua vez, nos alerta para a consequente ética necessária no trabalho do antropólogo. Depois da importação do termo para a Índia, com as mudanças sociais e políticas, os Gaudde foram “descobrindo” os seus aspectos “tribais” para reclamar o estatuto. Mais do que um conceito estável, “tribal” abarca também um processo contemporâneo e, por isso, toda esta discussão está sujeita à crítica das definições dos políticos e dos cientistas sociais. O problema começa a partir do momento em que o termo “tribal” não existe nas línguas vernáculas da Índia.

2. 1. Negociações identitárias dos Gaudde: políticas de classificação de “tribos”

Em 2003, os Gaudde deixaram, no plano administrativo, de ser classificados como *Other Backward Class* e passaram a integrar a categoria *Scheduled Tribe*. O que quer isto dizer? Quais as consequências desta alteração no quotidiano dos Gaudde? Para tal, é necessário mapear o campo semântico e sociológico associado à palavra “tribal”, tentando problematizar questões como: o que é ser “tribal”? Há “tribos” cristãos? Qual a importância de ser reconhecido como “tribal”? Pode-se ser classificado como “tribo listada”, sendo uma “casta”? A minha

abordagem será a dos sentidos e vivências que coexistem com o termo em Goa, ao mesmo tempo que tento dialogar com a literatura antropológica.

Estas são as principais questões sobre as quais o capítulo se irá debruçar, focando-se na negociação identitária dos Gaudde entre estas as categorias “casta” e “tribo”, e, mais concretamente, nas fontes da literatura que categorizam a origem dos Gaudde como “tribal” e na construção dos argumentos para o seu actual estatuto político como *Scheduled Tribe* – enquadrando-os assim no panorama geral destas lógicas classificatórias no resto do subcontinente, anteriormente colonizado pelos britânicos. Na verdade, um dos motivos que me levou a escrever este capítulo foi o facto de não ter encontrado, na literatura que consultei sobre os Gaudde como os “os primeiros habitantes de Goa”, qualquer referência que questionasse a sua identidade como “tribais” ou mesmo como casta⁸².

Analizar os mecanismos identitários dos Gaudde constitui também um pretexto para perceber a influência das categorizações do colonialismo português no quotidiano de um dos grupos que constituem a tela social de Goa – articulando a Goa contemporânea e o colonialismo. Pretendo também mostrar, por um lado, que a identidade não é estável, sendo construída em termos sociais, históricos e políticos (cf. Hall 1994), e, por outro, o papel na construção da identidade da relação entre política e cultura (Cohen 2000).

Os próprios Gaudde afirmam ser os primeiros habitantes deste estado, tal como os descreve a literatura produzida durante o colonialismo português e após a anexação de Goa à União Indiana em 1961 – o que foi traduzido como “tribo” – como aconteceu entre os britânicos para outros grupos na Índia. Todavia, durante o trabalho de campo, apercebi-me que a palavra “tribo” não existe em concani, nem em marati, as línguas locais de Goa. Foi, então, adoptado o termo “tribe” do inglês, a língua administrativa da Índia contemporânea. Por outras palavras, é a língua dos antigos vizinhos colonizadores da maior parte do subcontinente, os britânicos, que lhes vem fornecer a categoria que define o seu estatuto administrativo actual⁸³. *Amge zaticho* ou *amcha zaticha* (“a nossa casta” ou “o nosso grupo”) são as expressões pelas quais os Gaudde católicos e hindus se referem, respectivamente em concani ou marati, ao seu

⁸² Refiro-me, entre outros, a textos como: Bhandari 1999: 135; Bhanu e Malhotra 1971; Biswas 1993: 100; Braga Pereira 1991 (1923): 42; D’Souza 1975: 4; DeSouza 2000: 455; Dhume 1995 (1987): 55-60; Furtado 2002: 3; Gomes 1996 (1987): 80; Gune 1979: 233-4; Haladi 1999: 174; Kosambi 2002 (1956): 329; Malhotra 1978; Mitragotri 1999: 60; Montemayor 1970: 14; Newman 2001: 90; Pereira 1978: 29-30; Phal 1982: 33; Satoskar 1979: 17-41; Xavier 1903: 79.

⁸³ Rukmini Nair (2002) mostra a ironia do pós-colonialismo na solução encontrada para o actual pluralismo na Índia: o discurso burocrático é em inglês, língua adaptada na independência para a transição política, mas que se tornou permanente – inacessível à maioria da população do país, a rural.

2. O COLONIALISMO PORTUGUÊS E OS SEUS CONVERTIDOS: OS GAUDDE DE GOA

próprio grupo na aldeia. O termo “tribo” é utilizado na aldeia por alguns elementos de outras castas para se referirem aos Gaudde e por líderes Gaudde envolvidos na luta pelo estatuto “tribal”, nenhum dos quais vive na aldeia. “Tribo” é, por isso, usado por mim, por se tratar do vocábulo usado pelos meus interlocutores durante a pesquisa etnográfica e pelos registos administrativos.

Na caracterização do conceito de “tribo” na Índia, a atenção dos cientistas sociais tem sido direcionada para a identificação de grupos “tribais”, e não tanto para a definição da terminologia, dada, seguramente, a complexidade da sua classificação (cf. Béteille 1999 [1991]a: 59). Esta dificuldade indica desde logo obstáculos na distinção entre “tribo” e casta. Apesar de, em termos gerais, as “tribos” serem designadas como *indígenas* (no sentido de habitantes originais), vários têm sido os termos utilizados como seu sinónimo no discurso popular e na literatura sociológica, nomeadamente: populações animistas, autóctones, “tribos listadas”, *adivasi* e aborígenes⁸⁴. Contudo, estes termos apresentam diferentes conotações, como irei mostrar de seguida.

O termo “tribo” não só não tem tradução nas línguas vernáculas de Goa, como também não tem correspondente nas restantes línguas indianas (Hardiman 1987: 13), donde surge a questão – podemos chamar um grupo de “tribo” se ele próprio não tem uma palavra para tal? Um segundo problema é que o termo acarreta invariavelmente conotações evolucionistas que pressupõem um estádio anterior do desenvolvimento da sociedade, na qual as “tribos” são olhadas como fósseis de um passado remoto e que parecem ter parado na história (cf. Hardiman 1987: 13). Com efeito, no final do século XIX, o pensamento antropológico dominante via as populações primitivas (noção influenciada pela *Origem das Espécies* de Darwin, em 1860) como o primeiro estádio das sociedades – o que conduziu ao nascimento da antropologia, de onde saíram diferentes teorias evolucionistas, como as de Tylor, Bachofen, Maine, McLennan e Morgan.

No período pré-colonial, a Índia organizava-se em categorias locais como *varna*, *jati*, *jana*, *quam*, *kabila*, *biradari*, sendo uma das diferenciações feita entre *jati* e *jan* (Singh 1997: 33). O *jati* foi já abordado no capítulo anterior; avanço então para a designação de *jana*: “... small societies, fiercely proud of their independence, dwelling in republics, relatively isolated,

⁸⁴ A categoria internacional indígena aplicada aos *adivasi* tem sido alvo de debate na Índia por tentar englobar uma realidade bastante diversa entre si (cf. Béteille 2006; Chakrabarty 2006; Nongbi 2006; Xaxa 1999a).

living in forest, practicing slash and burn cultivation, selling forest produce, and so on" (Singh 1997: 32 e 33).

A percepção cognitiva dos grupos locais da Índia mudou durante o período colonial britânico, quando foram introduzidas as categorias casta e “tribo”. Durante o colonialismo britânico, num primeiro momento, todas as comunidades da Índia parecem ter sido caracterizadas como “tribos”, incluindo as que resultavam das divisões em *varna* feitas por Manu: as “tribos Bramânicas”, as “tribos Kshatriya”, as “tribos de agricultores”, entre outras (Sherring 1974 [1873]).

Os glossários etnográficos da viragem do século XX começaram por descrever o modo de vida das “tribos” e castas, como já foi dito, tentando abranger todo o território da Índia, sendo ainda hoje consultados para apurar a origem etimológica de diferentes “tribos” e castas. Este é o caso dos Gaudde, cujas etimologias apontadas, a partir das obras de Oppert (1893) e Stuart (1893 [1891]), são fundamentadas em pressupostos coloniais e linguísticos que influenciam ainda hoje a sua identidade actual. As representações contemporâneas sobre os Gaudde são, assim, construídas sobre estes alicerces evolucionistas.

Sobre a origem do étimo de *Gaudde*, Oppert (1893) aponta para o dravidiano *ko* – “montanha”, de onde os Gaudde vieram – e H. Stuart (1893 [1891]) para o sânscrito *go* – “vaca”, animal com conotações religiosas na Índia, aludindo provavelmente à riqueza natural do espaço que habitavam, mais tarde disputado pelos Brâmanes (Kamat 1999: 40). Segundo o goês Dhume, o termo deriva da palavra *gavunda* (“aldeão”, do original *ganv*), em kanadda ou telugu⁸⁵ (Dhume 1995 [1987]: 60). Dhume sugere ainda a possibilidade de *Goud*, a região do Norte da Índia com esse nome. *Gavda Desha*, região oriental do estado de Bengala (Nordeste), de onde os Gaudde terão vindo, é a última hipótese proposta para a proveniência do vocábulo *Gaudde* (cf. Gune 1979: 233; Sashi 1994: 116-120). A interpretação que prevalece em Goa é que *ko* ou *go* terão dado origem a *ganv*, presumindo-se que, quando os “tribais” desceram das montanhas, formaram *ganv* (“aldeias”) em Goa e, aí, tornaram-se *Gaudde* (cf. Mitragotri 1999: 60; Satoskar 1979). Esta (presumível) etimologia dos Gaudde é assim o principal indicador dos Gaudde como os habitantes originais de Goa.

Os argumentos para a origem dos diversos grupos que compõem a Índia baseiam-se em teorias raciais (com base nas populações nativas, dravidianas⁸⁶, que se encontrariam no sul do

⁸⁵ Línguas do sul da Índia, de família dravidiana.

⁸⁶ Peter Robb mostra como a identidade dravidiana surgiu como uma identidade alternativa na luta entre Brâmanes e Shudras no sul da Índia, afirmando-se como “não-Bramânica” (Robb 2003 [1995]: 58).

2. O COLONIALISMO PORTUGUÊS E OS SEUS CONVERTIDOS: OS GAUDDE DE GOA

território), combinadas com teorias sobre correntes migratórias (no caso, fundamentalmente de grupos arianos) às quais foram apontadas dificuldades de ajuste à realidade e se encontram, por isso, ultrapassadas, como foi indicado no capítulo anterior (cf. Campbell 1869; Crooke 1896, 1907 [1896]; Enthoven 1990 [1920]; Oppert 1893; Risley 1891, 1915; Russell 1916, entre outros). As diferentes hipóteses distinguem-se pelo ponto de partida dos grupos. Para os Gaudde, descritos como os primeiros habitantes de Goa, a hipótese é que derivam dos *austrolóides* ou *proto-austrolóides* (do ramo *munda*), tendo migrado do Sudeste asiático para o Nordeste da Índia e posteriormente para o Sul (onde se encontra Goa), sensivelmente em 400 a.C., antes da chegada dos arianos e dravidianos (cf. Dhume 1995 [1987]: 55-60; Gune 1979: 233-4; Mitragotri 1999: 60; Oppert 1893; Satoskar 1979, entre outros).

Para a caracterização dos Gaudde de Goa, como é dado a ver, revela-se necessário recorrer às categorizações da literatura produzida durante e após o colonialismo português, mas também às fontes que as inspiraram, as obras evolucionistas do colonialismo britânico na Índia.

As primeiras pesquisas etnográficas, dos finais do século XVIII e XIX, centram-se nas “tribos” das montanhas e das florestas (*vanjati*), sendo salientado que estas são *diferentes* dos grupos que se encontram nas planícies (Misra 2002: 6). As “tribos” são, de facto, diferenciadas pela primeira vez das castas nos Censos de 1901, sendo denominadas como *animistas*⁸⁷:

[...] as lacking caste attributes - hierarchy, purity and pollution, kinship-based, technologically primitive, economically homogenous, and politically segmentary groups, practicing animism, possessing distinctive languages and placed at the margins of the state control (Arora 2007: 208).

Nos censos que se seguiram, em 1911, a expressão para designar as “tribos” é a de “tribais animistas”. Com efeito, a *diferença atribuída aos “tribais”*, *por contraste com a casta*, foi construída na viragem do século e as suas representações *perduraram*, porque são aceites como um dado assente:

The identification of “tribe” as different from caste and from the colonizing Europe and more significantly, the naturalization of these difference, therefore ascribing immutable and fixed qualities to the “otherness” of the “tribe”, created social hierarchies which remained extreme and definitively racial (Misra 2002: 32).

⁸⁷ Animista é o praticante de animismo, o qual deriva do latim *anima*, “alma”, designando os que atribuem uma alma viva a plantas, objectos inanimados e fenómenos naturais (*Oxford English Dictionary*). O termo foi avançado pelo britânico E. B. Tylor, um dos fundadores da Antropologia, em *Primitive Culture: Researches in the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom* (1871), onde o conceito é analisado como parte de uma teoria evolucionista sobre a origem da religião, e não como um dos tipos de religião existentes. Actualmente, o termo é utilizado, de facto, como um tipo de religião. Para a história do termo e sua crítica ver Kuper (1988).

Critérios de classificação das “tribos listadas” na Índia

O termo que remete para os primeiros habitantes de uma região é *adivasi* (do sânscrito *adi* – “começo” – e *vasi* – “habitante”), usado pela primeira vez nos anos 30, na região de Chotanagpur do estado do Bihar (situado no Nordeste da Índia) (Hardiman 1987: 13)⁸⁸. Durante as décadas de 1930 e 1940, com a emergência do nacionalismo indiano⁸⁹, uma nova forma de categorizar foi surgindo: *a superioridade da casta*. Por consequência, as “tribos” teriam de se transformar para estarem no mesmo nível evolutivo da casta, de modo a que a Índia fosse considerada uma nação “moderna”. A própria política das “tribos listadas” toma essa direção – a de desenvolver os “tribais”.

Em 1936, paralelamente ao uso das palavras *aborígene* e *autóctone* – as quais designam também os primeiros habitantes de uma região –, o governo britânico lançou a expressão *Backward Tribes*, ao promulgar uma lista das “tribos recuadas”. Para estas “tribos” foram legisladas regalias, mais concretamente, quotas reservadas para empregos no governo e estabelecimentos de ensino, de modo a que se pudesse enquadrar no desenvolvimento da Índia. Esta concepção viria a ser aproveitada pelo governo da Índia independente (1947), quando publicou, em 1950, as *Scheduled Tribes*, uma “tribos listadas”, às quais foram atribuídos privilégios económicos, sociais, políticos e educacionais para melhor se poderem integrar na restante sociedade indiana (Béteille 1999 [1991]a: 77). A nova lista era baseada na de *Backward Tribes* do governo britânico e continua a existir, sendo sujeita periodicamente a alterações no que diz respeito à introdução de grupos reconhecidos como “tribais”. Paralelamente, foram também criadas listas de *Other Backward Classes* (OBC), “outras classes recuadas”, categoria ambígua que engloba na sua maioria castas Shudras, mas também castas de Intocáveis, que se converteram do hinduísmo a outras religiões⁹⁰ e de *Scheduled Castes*

⁸⁸ Como *adivasi* são definidos os grupos que supostamente partilharam um passado semelhante no último século, de onde surgiu uma identidade colectiva – o que não significa que eles sejam de facto os habitantes originais de uma região (cf. Hardiman 1987: 15-16). Aliás, como Virginius Xaxa realça, o uso deste termo pelos cientistas sociais raramente tem em atenção a categorização dos próprios grupos designados como *adivasi*, uma vez que nem todos os que partilharam um passado supostamente comum se identificam como *adivasi*, para além de o termo conotar uma desvalorização de estatuto quando aplicado a outras castas: “the caste Hindu population howsoever deprived it may be invariably avoided being called *adivasi* for it was tied to the loss of status” (Xaxa 1999a: 3595).

⁸⁹ Os seguidores de Gandhi popularizaram outros eufemismos como *ranipaja*, *vanyajati* e *girijan* (Heredia 2000: 1522).

⁹⁰ V. Sujatha (2005) aprofunda a categoria administrativa *Other Backward Class*, na qual a literatura sociológica tende a englobar os Shudras ou as castas da zona média do sistema. No entanto, uma análise mais atenta mostra, por um lado, que em diferentes estados nem todas os Shudras ou castas da zona média do sistema são *Other Backward Classes* e, por outro, que a algumas castas fora do varna Shudra não é negado o direito de passar a fazer

2. O COLONIALISMO PORTUGUÊS E OS SEUS CONVERTIDOS: OS GAUDDE DE GOA

(“castas listadas”, castas de Intocáveis)⁹¹, as quais, tal como as “tribos listadas”, quase não foram representadas na literatura colonial, ao contrário de outros grupos.

Os critérios para a distinção entre *Other Backward Classes*, *Scheduled Castes* e *Scheduled Tribes* são vagos (Verma e Varma 2005: 1). Em 1955, o governo criou a Comissão *Kalelkar* para indicar os critérios de identificação das *Other Backward Classes*, *Scheduled Castes* e *Scheduled Tribes*, e recomendar os grupos a serem englobados nestas categorias. Porém, uma controvérsia em redor de uma carta do responsável da comissão parece ter levado o governo a rejeitar os seus relatórios e a pedir aos estados e *Union Territory*⁹² da Índia para enviarem as suas próprias listas, embora nem todos os estados tenham constituído comissões para tal. Vinte e cinco anos depois, uma segunda comissão, a *Mandal*, foi formada para conceber os critérios de identificação das listas, tarefa que durou cerca de uma década, até que o governo de V. P. Singh decidiu implementar parte das suas recomendações em 1990⁹³. Presentemente, os estados recolhem informação sobre os grupos que reclamam corresponder aos critérios requeridos para as listas e apresentam-nas ao governo central, que decide sobre a sua inclusão nas respectivas categorias.

Foco-me agora nas “tribos listadas”. O reconhecimento de grupos “tribais” pelo governo britânico veio dar uma significação à identidade tribal que não tinha sido observada no passado, o que constituiu uma inovação. Consequentemente, *alguns grupos tornaram-se castas e deixaram de ser tribos na Índia colonial* enquanto o processo inverso se verificou *no período pós-colonial (castas que reclamaram a identidade tribal)*, o que se observou entre os Gaudde

parte desta categoria, já que algumas castas *dvijai*, *Scheduled Castes* e *Scheduled Tribes* se encontram listadas como *Other Backward Class* em alguns estados. Sharma, nesta linha de reflexão, analisa a evolução histórica da metodologia de identificação dos *Other Backward Class* (Sharma 2005).

⁹¹ Os Intocáveis, nas suas reivindicações recentes, têm-se designado como *dalit*, “oprimido” ou “depressed”, em inglês (Rosa Maria Perez analisa a relação entre a categoria *dalit* e Intocável, em Perez 2004: xi-xvi). Os Intocáveis são ainda chamados de *Harijan*, “filhos de Deus”, termo que foi cunhado por Mahatma Gandhi que lutou para que os Intocáveis fossem aceites e integrados de uma forma digna pela sociedade hindu. Além desta, outras designações surgiram de natureza política, *Scheduled Caste* e *ex-untouchable*, a partir da abolição da intocabilidade.

⁹² Os “Territórios da União” consistem em divisões administrativas, diferentes dos estados por terem os seus governos locais directamente dirigidos pela administração central, com um administrador nomeado pelo presidente da Índia. Presentemente, a Índia tem 28 estados e 6 “Territórios da União”, onde se incluem Damão e Diu (situados no estado do Gujarat), os quais obtiveram este estatuto depois da anexação de Goa à Índia, em 1961. Em 1987, Goa passou a ser considerada “estado”, depois da oficialização da língua local, o concani.

⁹³ Os analistas Verma e Varma debruçam-se sobre a metodologia das comissões (Verma e Varma 2005: 2). Relativamente à identificação de grupos correspondentes aos critérios de *Other Backward Classes*, *Scheduled Castes* e *Scheduled Tribes*, são emblemáticas as palavras de I. Dessai que participou no processo e manifestou a sua insatisfação: “[who] with the position of Experts’ Committee enhanced when the Mandal Commission (1978-82) said that the survey had no pretension of being a piece of academic research and that it has been used as a rough and readymade tool for evolving a set of simple criteria for identifying a social and educational backwardness” (Dessai s.d.: 61).

de Goa sujeitos ao colonialismo português (cf. Béteille 1999 [1991]a; Cohn 2003 [1987]; Singh 1997: 38).

Abordagem antropológica da “tribo”

Até aqui tentei abordar a evolução do mapa semântico de “tribo”; avanço agora para os estudos produzidos sobre “tribos”. Assim, desde o início do século XX até cerca dos anos 50, estes trabalhos caracterizam-se por intensivas pesquisas de terreno, acompanhando a tendência dos trabalhos de campo sucessivos de europeus e americanos sobre sociedades de pequena escala, situadas em África, Melanésia, entre outros locais (cf. Misra 2002: 43). As monografias eram produzidas sobre “tribos isoladas, onde se tentava «reconstruir» as culturas tribais na sua pureza primitiva”, as quais viviam completamente isoladas da restante sociedade (Bose 1963: 35). Os processos de mudança a que estes grupos foram sujeitos só se tornaram alvo de interesse no segundo quartel do século XX – período em que surgiu a expressão “tribos em transição”, entendendo-se que as tribos estavam a ser contaminadas por processos de mudança que afectavam o seu modo de vida tradicional (Elwin 2007 [1939]; Ghurye 1963 [1943]). Elwin defendia que as “tribos” deveriam continuar isoladas para não perderem os seus traços culturais distintos, enquanto Ghurye insistia numa perspectiva de assimilação, de modo a que se pudesse integrar na sociedade envolvente. Já Risley, em *People of India*, tinha sugerido que algumas “tribos” se teriam transformado em castas (1915: 72). Esta questão parece ter dependido mais das categorias dos antropólogos e dos problemas inerentes à dificuldade de definir “tribo” do que da própria realidade, já que parece ser dada pouca importância à vontade e subjectividade das “tribos” (cf. Chaudhuri 1997, Mehta 1993). Nehru, depois da independência da Índia, defendeu que as “tribos” deveriam manter as suas características originais, mas simultaneamente integrar-se na sociedade envolvente, revelando uma atenção antropológica numa altura em que foram promulgadas medidas para desenvolver as “tribos listadas”.

Mas voltemos aos estudos antropológicos. Durante os anos 50, o foco de interesse da antropologia indiana deslocou-se das “tribos das montanhas” para as aldeias hindus “tradicionais” das planícies e foi dada pouca atenção aos estudos de “tribos” até aos anos 70. Mais exactamente, a Antropologia foi associada ao estudo das “tribos”, às sociedades exóticas, e a Sociologia à análise das castas na Índia, à sociedade em que vivem – o que leva a que

2. O COLONIALISMO PORTUGUÊS E OS SEUS CONVERTIDOS: OS GAUDDE DE GOA

actualmente muitos sociólogos da Índia desempenhem as mesmas tarefas que antropólogos da Europa, apesar da diferença na nomenclatura (cf. Madan 2000; Unnithan-Kumar 1997: 16). Na década de 70, os trabalhos centraram-se na análise das estruturas e dos processos de mudança na casta, ao mesmo tempo que os textos sobre “tribos” continuavam o legado colonial. Inspirando-me na sistematização de Patnaik, é possível observar que, durante o período colonial e até aos anos 70, o conhecimento foi produzido pelos administradores, missionários e alguns antropólogos, que representaram as “tribos” de uma forma romantizada (como em Hutton 1938; Sachchidananda 1964, 1965); contudo, desde os anos 70, as preocupações têm-se revelado fundamentalmente de natureza humanista devido às mudanças causadas pelo impacto da modernização e do desenvolvimento (como em Ayappan 1977; Bose 1972, 1977; Dessai 1978; Fuchs 1973, 1977; Fürer – Haimendorf 1976, 1985; Mahapatra 1986; Munda 2000; Singh 1985) (cf. Patnaik 2000: 299). Deste conjunto, é impossível não destacar os contributos antropológicos de Bose, Elwin, Fuchs, Fürer-Haimendorf e Ghurye, já mencionados.

Os esforços de uma definição cuidadosa de “tribo” surgiram desde os anos 60, na sequência das implicações políticas desta definição (Singh 1997: 38). Na preparação das listas de “tribos”, em 1950 e 1956, os requisitos fundamentais eram os de traços “primitivos” e de “atraso”; na revisão das listas, em 1965, outras exigências foram acrescentadas: “*more indications of primitive traits, distinct culture, geographical isolation, shyness of contact with the community at large and backwardness*” (Singh 1997: 39) – os mesmos critérios que os Gaudde de Goa irão utilizar em 2002, como darei a ver já de seguida. Nesta senda, a problematização da distinção entre “tribo” e casta volta a ganhar fôlego desde os anos 90 (Béteille 1999 [1991]b; Chaudhuri 1997; Chaudhuri 2004; Jaiswal 1997; Nongbri 2006; Saraswati 1997; Xaxa 1999b).

Foi nos anos 70 que muitos antropólogos reflectiram sobre o modo como o termo “tribo” (para além do contexto da Índia) partiu da imaginação ocidental e do seu fascínio com as ideias de evolução social, o que resultou na construção dos “tribais” como *diferentes*. Nos anos 80, cientistas sociais de várias disciplinas questionaram-se como estes grupos responderam a estas imposições do colonialismo. A investigação mais recente revelou os seus processos de adaptação, transformação e subversão e interrogou-se sobre a sua dinâmica, o que deu hoje origem a novas consciências colectivas de identidade (Sharp 2004 [1985]).

O *Anthropological Survey of India*, em 1991, identificou 461 grupos “tribais” (diferentes em termos de dimensão, organização social e modo de vida) e outros grupos a

reclamar o mesmo estatuto (Singh 1994). A lista deste número considerável de “tribos”, como a antropóloga indiana Vibha Arora nos indica, “varia de estado para estado e grupos classificados como castas num estado podem ser classificados como tribos num estado vizinho: as identidades tribais são, de facto, contestadas” (Arora 2007: 209). “Tribo” não é, de facto, um conceito estável... No estado de Goa, os Gaudde começaram por ser reconhecidos como *Other Backward Class*, em 1980, e passaram a *Scheduled Tribe* em 2003 (tanto os Gaudde hindus como os cristãos). Esta transformação terminológica reflecte o que acontece no resto da Índia, pois os grupos mais desvalorizados no plano social – os “tribais” e os “intocáveis” – são normalmente agrupados como *Other Backward Classes* e posteriormente separados na nomenclatura administrativa como *Scheduled Tribes* e *Scheduled Castes* respectivamente (Béteille 1999 [1991]b: 52). A principal diferença entre as regalias dos dois grupos é que os primeiros têm privilégios sobre recursos naturais da Índia, considerado o seu habitat natural, contrariamente às *Scheduled Castes*.

Depois desta discussão sobre a origem do termo “tribo” é natural que nos interroguemos sobre as definições propostas pelos antropólogos... Sabemos de antemão que esta tentativa é arriscada devido à dificuldade de agrupar como “tribais” grupos aparentemente bastante diferentes entre si. Tomarei como amostra as definições de “tribo” que me parecem ser as mais representativas. F. Bailey (1960) tenta definir “tribo” como uma estrutura pequena, em termos de escala comparativa, circunscrita temporal e espacialmente nas relações sociais, legais e políticas. O antropólogo utiliza implicitamente como termo de comparação a “casta”. André Béteille acrescenta a análise das circunstâncias históricas que terão imprimido traços diferentes aos grupos “tribais” que viveram nas margens da civilização (Béteille 1976 e 1999 [1991]a). Hardiman, um membro dos *Subaltern Studies*, focaliza ainda mais este argumento, centrando-se no traço comum do imaginário que tem sido associado aos “tribais” como os habitantes originais de um determinado sítio – o que se articula com o imaginário tribal que tem sido associado aos Gaudde (cf. Hardiman 1987). Louis Dumont sugere mesmo que a distinção entre “casta” e “tribo” é uma mera construção, justificando que: “the failure to recognize that most so-called primitives in India are only people who have lost «contact» as one of the factors «which retarded Indian ethnology and sociology» as a whole” (Dumont 1957: 8). Rudolf Heredia adiciona a vibrante cultura oral expressa nos seus símbolos, mitos, rituais e lendas – o património de canções dos Gaudde foi, com efeito, uma das diferenças que pude constatar entre os Gaudde hindus e católicos e as outras castas da aldeia, as tais “palavras

2. O COLONIALISMO PORTUGUÊS E OS SEUS CONVERTIDOS: OS GAUDDE DE GOA

vivas” que dizem tanto sobre os mesmos, as quais serão alvo de análise nos últimos capítulos (cf. Heredia 2000: 1522).

É fácil deduzir que apesar de a categoria “tribo” ser geralmente separada da de “casta”, ela foi influenciada pela forma como a casta tem sido conceptualizada (Unnithan-Kumar 1997: 7). Na opinião de Susana Devalle (1992) e Virginius Xaxa (1999a; 2005), a “tribo” é, como a casta, uma construção colonial para responder às necessidades administrativas dos britânicos. Skaria diz mesmo que:

In the ethnographic administrative and missionary discourses of the period, it was not merely the «difference» between the coloniser and the colonised that was reinforced but also the inferiority of the former. In this hierarchised social arrangement, the «tribe» was necessarily identified as the lowest point in a comparative taxonomy of which European civilization represents the summit (Skaria 2002: 724).

De facto, relembro que, se o termo “casta” já circulava na Índia, o termo “tribo” foi introduzido pelos britânicos, o que indica a clara influência do colonialismo em algumas categorizações sociológicas. No período pré-colonial, os grupos que viriam a ser designados sob a etiqueta geral de “tribos” tinham nomenclaturas distintas em termos regionais ou locais (como os Santhal, ou os Nagas, entre outros). Assim, o conceito de “tribo” provocou diferenças na forma como o colonialismo categorizou e classificou estes grupos ao tornar a diferença associada às “tribos” como fixa e ao dar o mote para futuros movimentos sociais. Todavia, persistem dúvidas sobre se o conceito foi introduzido apenas para servir os interesses imperiais (cf. Chaudhuri 1997; Singh 1997; Upadhyaya 2001).

Qual é, então, a definição de *Scheduled Tribe* na constituição indiana? “*Tribe or tribal communities or parts of or groups within tribes or tribal communities which shall for the purposes of this Constitution be deemed to be Scheduled Tribes in relation to that State*” (*The Constitution of India* 2003: 284-285; itálicos meus). A definição de “tribos listadas” remete, assim, para a *identificação e enumeração* de “tribos” como categoria administrativa. Como resultado, para a inclusão ou exclusão de um grupo como “tribo”, é determinante a mobilização política de um grupo e não tanto a aplicação neutra do critério.

É chegada a altura de me interrogar sobre os critérios usados pelos Gaudde para serem abrangidos pela classificação de *Scheduled Tribe*.

A mobilização política dos Gaudde para a classificação de “tribais”

As diferenças religiosas entre os Gaudde cristãos e hindus desapareceram, em termos políticos, quando se uniram na luta pela qualificação de *Scheduled Tribe* (o próprio nome de uma das principais associações é sugestivo, “United Tribals Associations Alliance – Goa”). Em 1968, quando a notificação de *Scheduled Tribe* foi promulgada para Goa, Damão e Diu, nenhuma população de Goa foi classificada como tal, tendo sido apenas contempladas “tribos” de Damão. Dezanove anos depois, em 1987, os Gaudde foram integrados na lista de *Other Backward Classes* (juntamente com os Kunbi, os Velip e os Dhangar), de modo a usufruírem de benefícios económicos e políticos face à discriminação das outras castas, a que declararam terem sido continuamente sujeitos. Para reclamarem o estatuto de “tribo listada” argumentam que preenchem os requisitos enunciados em 1965 (“traços primitivos, cultura distinta, isolamento geográfico, timidez no contacto com a sociedade em geral e «atraso»”) e acrescentam o facto de os manuais escolares os descreverem como uma das “tribos” de Goa (*The Goa State Scheduled Tribes Action Committee* 2002: 1). Na segunda página deste documento, um outro argumento é esboçado, “...devido à inclusão de outras catorze comunidades na lista de OBC, a população OBC de Goa tornou-se muito abrangente e, como resultados, os benefícios disponíveis para os Gaudde, Velip, Kunbi & Dhangar [os outros proponentes a “tribo listadas”] foram reduzidos e diminuíram as vantagens” (*The Goa State Scheduled Tribes Action Committee* 2002: 2). Este excerto evidencia a natureza económica de um dos argumentos utilizados para a alteração da sua classificação administrativa. O mesmo é reclamado por outros grupos na Índia, como os Gujjar do estado do Rajastão, *Other Backward Class* que reivindicam actualmente o estatuto de *Scheduled Tribe*, já que têm mais regalias económicas no interior desta categoria.

Neste mesmo documento é importante verificar a ausência de referências religiosas na categoria política de “tribos”, focando-se apenas em divisões sociais: Gaudde, Kunnnbi, Velip e Dhangar. Estas categorizações sociais contêm também elas ambiguidade e complexidade, como se tornou claro na apresentação da lista de “tribos” por parte do próprio governo, eleito a 30 de Junho de 2002, quando se referiu a duas das três comunidades como “Kunbi-Gavda” e “Kunbi-Velip”, o que veio acentuar a polémica em torno da disputa por este estatuto político (*Gomantak Times* 2002: 3). Ou seja, nesta lista há uma “inovação”, a de os Kunbi supostamente pertencerem à categoria dos Gaudde e dos Velip. Em 2003, os Gaudde, os Kunbi e os Velip passaram a deter o estatuto de *Scheduled Tribe* e só os Dhangar permaneceram *Other*

2. O COLONIALISMO PORTUGUÊS E OS SEUS CONVERTIDOS: OS GAUDDE DE GOA

Backward Class com Salcete⁹⁴. Os argumentos expostos para a nova categoria são de ordem económica e educacional, sendo acrescentado o facto de serem os primeiros habitantes de Goa (*Booklet of Goa State Scheduled Tribes Finance and Development Corporation Ltd.* 2005: 1).

As categorias sociais abrangidas nas “tribos listadas” em Goa são alvo de debate, já que os indivíduos de designação *Gaonkar* afirmam ser Gaudde; e os *Velip*, dependendo da área de habitação, afirmam ser Gaudde ou Kunbi – de onde surge a pergunta: porque é que os *Velip* surgiram como categoria separada na lista das “tribos listadas” e os *Gaonkar* não? A resposta parece-nos assentar na mobilização política: os políticos do Sul de Goa que lutaram pelo estatuto de “tribos listadas” são, na sua larga maioria, de designação *Velip* e, por esse motivo, obtiveram uma categoria à parte. As classificações fogem a uma estratificação linear e exclusiva: se prestarmos atenção à primeira frase deste parágrafo, vemos que os “*Velip*, dependendo da área de habitação, afirmam ser Gaudde ou Kunbi”, logo, temos nomenclaturas que se englobam dentro de outras, não se excluindo e não se contradizendo.

A percentagem de “tribos listadas”, assim como as de “outras classes recuadas” ou “castas listadas”, dependem do número total da população respectiva no estado. Em Goa, as “outras classes recuadas” representam 27 por cento da população (a título de exemplo, no Kerala são 40 por cento), as “castas listadas” 2 por cento e as “tribos listadas” 12 por cento – o que significa que estas são as percentagens relativas aos lugares reservados no governo e nas universidades neste estado. Na Índia, as “tribos listadas” totalizam 8 por cento da população⁹⁵, as “castas listadas” 15 por cento e as “outras classes recuadas” 50 por cento, embora neste último caso apenas 27 por cento dos empregos do governo sejam reservados para eles – sendo estas as percentagens reservadas pelo governo central (cf. Indian Ministry of Tribal Affairs 2002; Singh 2005: 239). Os protestos das outras castas face a estes lugares reservados, devido à escassez de lugares que sobram, têm-se feito sentir desde, pelo menos, os anos 80, de uma forma mais acentuada no Norte da Índia do que no Sul (cf. Dessai s. d.; Kumar 2005: 297).

⁹⁴ Para melhor ilustrar a diferença entre as duas divisões, menciono o caso dos Dhangar em Cotigão, no *taluka* de Canacona, a sul de Goa. Os Dhangar reclamam que os seus antepassados viveram na floresta, tal como eles próprios. Durante a presença portuguesa, afirmam que mantinham cerca de 70 por cento da floresta; agora mantêm 35 por cento – como não são considerados uma “tribo listada”, o governo declara actualmente a ilegalidade da sua residência na floresta. Segundo alguns dos meus interlocutores, face à ausência de recursos técnicos e materiais para se mudarem, os Dhangar subornam monetariamente elementos do governo para poderem continuar a permanecer na floresta (cf. Ecoforum 1995 [1993]).

⁹⁵ As duas maiores concentrações de “tribos” encontram-se nas zonas montanhosas da Índia central e do nordeste (Shah e Sisodia 2004: 15).

Toda a protecção oferecida pelo governo destina-se a desenvolver os Gaudde em termos sociais, económicos, educacionais e culturais⁹⁶; não obstante, apesar de estas medidas passar por assumir a identidade Gaudde e toda a narrativa social estigmatizante que também lhe está associada, motivo pelo qual alguns elementos não requerem o estatuto “tribo listada”, abdicando de usufruir dos seus benefícios. Esta realidade não é sentida de forma homogénea na Índia, dependendo muito do contexto social; por exemplo, no Assam (nordeste da Índia), onde os hindus não são dominantes, esta depreciação não é sentida pela população classificada como “tribal” (Arora 2007).

O processo para reclamar o estatuto de “tribo listada” implica o pedido do “certificado de casta” aos representantes de “tribo listada” (no caso de Avedem, no *taluka* de Quepem), ou seja, pedir aos elementos do mesmo grupo que comprovem a pertença identitária Gaudde. Este procedimento é estigmatizante em si mesmo, como Laura Jenkins nos evidencia: “Calling someone backward is stigmatizing in itself; checking to see if that person is «really» backward even so. One is either considered low (genuinely backward) or a fraud (pretending to be backward)” (Jenkins 2003: 73).

É de notar que o nome do documento é “certificado de *casta*” para comprovar a ascendência *tribal*, o que comprova como as categorias são contíguas nos próprios serviços administrativos. De seguida, com o certificado de casta e o registo de nascimento (disponível no *civil register*), têm de requerer o estatuto de “tribo listada” ao *talathi*⁹⁷, o qual se encontra usualmente no edifício do *panchayat* da aldeia. O *talathi* encaminha o processo para o *mamlatdar* e este decide a sua emissão ou não.

⁹⁶ Enquanto *Scheduled Tribe*, os benefícios dos Gaudde de índole económico-social, educacional e cultural são os seguintes:

A nível sócio-económico: *Ashraya Adhar Scheme* (AAS), subsídio que é destinado à reparação de casas, tendo em conta que um grande número de habitações desta população se encontra em condições precárias; *Self Employment Scheme* (SES), cujo objectivo é incentivar os jovens a começarem o seu próprio negócio; *Insurance Coverage to Tribal Couple*, seguro que se destina a compensar o avultado número de mortes nesta população devido a causas naturais, o que provoca condições difíceis para a vida das crianças e viúvas(os) da família; *Scheme for training under driving school*, subsídio que participa no pagamento do custo da aquisição da carta de condução; *Short Term Loans to Hawkers/Vendors*, empréstimo destinado aos agricultores e vendedores de produtos agrícolas; *Gurukul Shiksha Yajana Scheme* (GSY), subsídio que paga às pessoas com educação superior para darem apoio escolar a “crianças tribais”, de modo a ajudá-las a permanecer na escola, elevar o nível de educação escolar e facilitar a compreensão das aulas; *Education Loan Scheme* (ELS), bolsa de estudos que ajuda os jovens desta população durante o ensino básico e secundário, bem como a prosseguirem os estudos superiores..

A nível cultural: *Scheme for Providing Musical Instruments to Cultural Groups of S.T. community*, subsídio que promove a continuação do legado cultural único da comunidade, através da compra de instrumentos musicais (cf. *Booklet of Goa State Scheduled Tribes Finance and Development Corporation Ltd.* 2005).

⁹⁷ O *talathi* é o representante do *mamlatdar*, responsável pelos problemas relacionados com propriedades, cobrança de impostos, certificados de residência, certificados de *Other Backward Class*, *Scheduled Caste* e *Scheduled Tribe* e pelos *ration-card* (provisões disponibilizadas pelo governo).

2. O COLONIALISMO PORTUGUÊS E OS SEUS CONVERTIDOS: OS GAUDDE DE GOA

Motivo de reflexão é o facto de a política do governo da Índia de lugares reservados para grupos desprivilegiados ser presentemente um mecanismo de reforço da sua identidade cujo objectivo é diluir (como o estatuto estigmatizante associado aos Gaudde), ao mesmo tempo que as diferenciações entre grupos ganham força (Jenkins 2003: 2). Difíceis são as alternativas para este dilema.

Para os empregos do governo central, as reservas são feitas a partir dos censos decenais do território indiano. Ora, como os últimos censos nacionais foram realizados em 2001 e os Gaudde apenas obtiveram o estatuto de “tribo listada” em 2003, só em 2011 serão integrados na lista nacional de “tribos listadas” e só a partir desta altura terão direito aos benefícios do governo central. As associações de Goa que representam as “tribos listadas” têm pressionado o governo para serem adicionadas à lista nacional antes dessa data. Estas associações apresentavam-se desunidas entre si antes da promulgação como “tribo listada”, só se unindo, já que todas reclamavam o mesmo estatuto, porque temiam não a obter se se dispersassem por vários grupos⁹⁸. Exemplo emblemático é a *Gawda Marata Samaj*, que representava apenas Gaudde “não-convertidos”, por considerarem a população tribal como aquela que nunca cedeu a conversões e se manteve fiel às suas práticas rituais e modelos sociais originais. Presentemente, Gaudde hindus e cristãos têm os mesmos direitos e lentamente as associações estão a aproximar-se em prol das reivindicações que passam por uma nova contagem dos elementos que se incluem na ”tribo listada” e consequente aumento da actual percentagem em Goa de 12 por cento, bem como pela inclusão das “tribos listadas” de Goa na lista nacional antes de 2011. Este esforço mostra como a casta ou “tribo” é agora uma fonte de poder para os seus membros, agindo como um grupo de interesses no palco político (Srinivas 1966).

Este estatuto representa um certo poder, já que foram decretadas leis para melhorar a qualidade de vida, poder esse que permitiu também a integração política dos excluídos e a sua mobilização eleitoral. Por exemplo, na aldeia de Avedem, este poder é acessível apenas aos Gaudde por serem os únicos habitantes considerados “tribo listada”, o que leva a que alguns Shudra hindus se mostrem revoltados por não terem acesso aos mesmos direitos. Estas medidas estão também a transformar o curso da história entre os Gaudde ao diminuir a transmissão da pobreza como herança. Ao terem melhores condições de emprego através da educação escolar, os filhos das gerações mais novas vão ter mais possibilidades de mobilidade económica e de igualdade de oportunidades. Nas palavras de Christophe Jaffrelot (2003), o facto de

⁹⁸ Anita Haladi aprofundou a luta das actuais “tribos listadas” de Goa para obter este estatuto (Haladi 1999).

tradicionalmente os melhores empregos serem atribuídos a castas ditas de “alto” estatuto está a ser “revolucionado silenciosamente” na Índia por esta política.

Em Avedem, os Gaudde com idades sensivelmente até aos 20 anos confidenciaram-me que apenas souberam que eram uma das “tribos” de Goa quando o leram no manual de história do 5º ano (Directorate of Education 2007) – o que nos indica como o estatuto “tribal”, neste caso, é atribuído por agentes exteriores (como o governo, através dos manuais escolares ou das listas do governo).

A negociação da identidade dos Gaudde

As “tribos listadas” revelam-se heterogéneas no seu seio, como nos clarifica Virginius Xaxa:

Apparently there is a *rupture between the way tribal social consciousness is represented by the tribal people themselves and the way it is represented by scholars, administrators and others.* [...] Tribals often have no idea of the category of scheduled tribes or its Hindi or regional-language counterparts, such articulation is a part of legal and administrative practices. [...] Hence, it emerges more in the context of tribal peoples’ relations with the state, facilities of reservation and other forms of affirmative action. *In the domain of social and cultural life this does not enter as part of the consciousness* (Xaxa 2005: 1369; itálicos meus).

A antropóloga Vibha Arora constatou a mesma realidade durante o seu trabalho de campo no Sikkim (nordeste da Índia). Com o surgimento de uma classe média educada entre as “tribos” da Índia, alguns tornaram-se ‘etnólogos’ envolvidos na reconstrução das suas identidades (Arora 2007: 213)⁹⁹. O mesmo aconteceu em Goa, quando nos anos 90 começaram a surgir associações tribais para reivindicar o estatuto de *Scheduled Tribe*, cujos membros estavam (e estão) empenhados na recolha do que singulariza a sua comunidade, o que levou à revitalização de rituais locais (cf. Shirodkar 2002). Exemplo ilustrativo é o facto de em Goa alguns líderes Gaudde envolvidos na luta pelo estatuto “tribal”, ora se referirem aos “tribais” enquanto ‘eles’ no domínio religioso (como se não fizessem parte), ora enquanto ‘nós’ no domínio político (afirmando a sua pertença) (Pereira 2003). Em Avedem, parte dos rituais dos Gaudde católicos (em forma de danças e canções) não só foram reavivados, mas também adquiriram um novo significado com o reposicionamento em prática turística, sendo

⁹⁹ Virginius Xaxa (1999a: 3595) indica-nos como o termo adivasi tem sido usado pelos mesmos, no sentido de habitantes originais – mas apenas porque este é o sentido pelo qual foram descritos por agentes exteriores à sua comunidade. Ou seja, fazem uso de uma identidade para fins políticos, embora esta não tenha surgido a partir deles.

2. O COLONIALISMO PORTUGUÊS E OS SEUS CONVERTIDOS: OS GAUDDE DE GOA

publicitados como a cultura local de Goa¹⁰⁰. Esta revitalização parece continuar a relação com o seu suposto passado “tribal”, em que a história é utilizada como legitimadora das suas acções e promotora de coesão do grupo – o que não exclui a sua autenticidade expressa através de costumes, rituais e símbolos próprios, mas que precisa de ser contextualizada (cf. Briggs 1996; Hobsbawm 1984: 12). Ao analisar as formas culturais, Briggs alerta para o cuidado a ter com os perigos da desconstrução e da sua parcialidade, já que é um modo de destruir a única base que muitos grupos subalternos têm para lutar contra as classes dominantes (Briggs 1996).

Vibha Arora afirma que a “luta para ser reconhecido como “tribo listada” [...] indica que a *identidade não é mais um símbolo de subalternidade, mas de consciência política*” (Arora 2007: 216; itálico meu). No caso dos Gaudde, para o seu estatuto de “tribo listada” concorreu mais a mobilização política e não tanto o facto de se averiguar se correspondem de facto a uma identidade dita “tribal”, o que, mais uma vez, se enquadra no resto da Índia, dada a ambiguidade da ‘definição’ dada a “tribo listada” pela Constituição. Entre as “tribos listadas” não existe discriminação em termos de religião, embora as “castas listadas” apenas englobem castas de Intocáveis hindus, sikhs e budistas, o que tem levado ao protesto de castas cristãs e muçulmanas de Intocáveis na Índia, já que o governo argumenta que o cristianismo e o islamismo advogam a igualdade e não a divisão em castas. Por outro lado, os muçulmanos não são contemplados nas “outras classes recuadas”. Este facto elucida-nos como a representação da casta em termos políticos está directamente relacionada com a consciência política e como o processo de reclamar uma categoria política reifica a própria identidade (cf. Jenkins 2003: 67-88; 111-126).

Porém, como Ashwini Deshpande (2000) se questiona, será que o compromisso constitucional, desde a independência da Índia (1947), para equivaler as oportunidades entre castas, resultou numa progressiva irrelevância da casta como um indicador para a disparidade económica¹⁰¹? Entre os Gaudde parece sentir-se uma melhoria de qualidade de vida (jovens licenciados, homens e mulheres que acedem a empregos do governo através das quotas reservadas), o que não significa que exista uma equivalência entre castas¹⁰². Uma socióloga da universidade de Goa dedicou a sua tese de mestrado à pesquisa das condições económicas e

¹⁰⁰ Os rituais dos Gaudde hindus continuaram a ser realizados apenas no âmbito da aldeia.

¹⁰¹ No Kerala, o estudo realizado verificou que a disparidade económica entre castas mantém-se, sendo o grupo de elite muito mais pronunciado nas outras castas do que nas *Scheduled Castes* ou *Scheduled Tribes* (Deshpande 2000).

¹⁰² Alguns autores avaliam as medidas de desenvolvimento propostas pelo governo para os “tribais” e o seu efeito positivo ou negativo no quotidiano destes, dos quais destaco o volume organizado por Govinda Rath (2006).

sociais dos Gaudde de Goa em duas aldeias, concluindo que as mesmas continuam precárias (Furtado 2002). A maior parte da literatura de Goa que aborda os Gaudde reforça a ideia de terem sido continuamente explorados pelos *bhatkar*, “proprietário” (*kar*) de casas e campos de cultivo (*bhatt*) que normalmente consistem em palmares¹⁰³, o que os privou de ferramentas sociais e económicas para melhorarem as suas condições de vida (cf. Furtado 2002; Haladi 1999; Heredia 2000: 1525; Phal 1982, entre outros). Esta ideia enquadra-se no panorama dos outros grupos classificados como “tribos listadas”. Mais ainda, a teoria de que os Brâmanes ou castas ditas altas legislaram a casta de modo a valorizar o seu próprio estatuto tornou-se o motivo de luta social dos grupos que reclamam o estatuto “tribal” – são os grupos desvalorizados quem mais reivindica a sua identidade social, único meio para obterem benefícios. Todavia, se os recentes benefícios enquanto “tribo listada” lhes permitem melhorar a qualidade de vida em termos económicos, permanece a desvalorização social. É interessante verificar que o facto de serem considerados “tribais” os rotula, por um lado, como primitivos de um modo pejorativo mas, por outro lado, remete para a ideia de “primeiros” (ou primeiros habitantes), donde as diferentes cosmogonias que os identificam como entidades originais de Goa.

As identidades sociais e culturais associaram-se a estratégias para a mobilidade social e económica na Índia pós-independente (Unnithan-Kumar 1997: vii), o que veio esboçar caminhos para a igualdade de oportunidades¹⁰⁴. Esta consciência política teve consequências na inter-dependência característica das aldeias, que começou a dar lugar à competição de poder entre grupos rivais (Srinivas 1966). Mas esta competição não é apenas interna à aldeia, mas cobiçada pelos políticos que procuram aliciar “bancos de votos” aquando das eleições: recentemente, durante a minha estadia na aldeia em 2007, pude presenciar que os chamados “tribais” de Goa, pela sua visibilidade política e social, tornaram-se alvo das campanhas eleitorais, que tentam cativar os seus votos em troca de uma futura protecção dos seus interesses.

Toda esta discussão permitiu analisar como a caracterização dos Gaudde de Goa tem de ser feita à luz do sistema social da Índia, dos materiais produzidos durante e após o

¹⁰³ A partir daqui utilizei o termo “proprietário” com a tradução em concani em itálico de seguida, *bhatkar*, para relembrar a realidade específica desta palavra em Goa.

¹⁰⁴ Como nos diz Sharma: “[...] in contemporary India people mobilize as caste groups (or more usually as coalitions or alliances of caste groups) to compete for scarce resources and to protect their interests, however conceived. That the interests they are protecting are often actually class interests *does not mean that caste and class are the same* [...]. Rather it tells us that class and caste are not ‘inimical’ or antithetical, as Leach and others supposed, but interacting principles of organization” (Sharma 2005 [2002]: 68; itálico meu).

2. O COLONIALISMO PORTUGUÊS E OS SEUS CONVERTIDOS: OS GAUDDE DE GOA

colonialismo português, bem como do britânico e da dinâmica dos próprios Gaudde. É na articulação destas realidades que o saber sobre os Gaudde se constrói. No que respeita à especificidade dos Gaudde de Goa, as suas singularidades enquadraram-se na de outros grupos da Índia que reclamaram recentemente o estatuto de “tribo listada”, diferindo o conteúdo destas mesmas particularidades (danças, canções, formas de vestir, rituais).

Os Gaudde adaptaram-se a dispositivos exteriores, como o colonialismo português e posterior governo indiano, focando-se num *imaginário* social alternativo e não hierárquico (como os primeiros habitantes), a partir do qual negoceiam o seu estatuto para reclamar ascensão social e económica como “tribo listada”. Trata-se de um *imaginário* que ganhou força durante o colonialismo, de um *imaginário* que cristalizou a sua identidade. Este processo vem questionar as hierarquias sociais e implica a invenção ou criação de uma identidade cultural, fundamentada num *imaginário* de uma história colectiva (cf. Jaffrelot 2000; Hardiman 1987; Xaxa 2005), dinâmica que Jaffrelot (2000) denomina de “etnicização da casta”, já que faz sistema com grupos de características semelhantes na Índia do sul e ocidental.

O argumento de Laura Jenkins pode ser transferido para o caso dos Gaudde, sendo que é curioso o facto de o *legado colonial* moldar a sua *identidade política contemporânea*, e mais concretamente, o *estado continuar a modelar a sua identidade social* (Jenkins 2003: 11). Na Índia, anteriormente britânica, o “processo de transformação de tribos em castas e a assimilação na sociedade da Índia tem sido revertida no pós-colonialismo com a ênfase na retribalização e na afirmação das identidades tribais” (Arora 2007: 213). Ora, o mesmo se observa entre os Gaudde de Goa: é-lhes atribuída origem “*tribal*”, são uma *casta* no plano social e reconhecidos na linguagem administrativa como “tribo listada”. Argumento que são uma casta porque, por um lado, foi esta a forma como se assumiram os Gaudde católicos e hindus que estudei, sendo situados na base do sistema pelos próprios, pelo discurso das outras castas e pela literatura (ora entre os Shudras, o mais comum, ora entre os Shudras e os Intocáveis, ora como uma categoria à parte). Por outro lado, argumento também que são uma casta por observarem a endogamia, a comensalidade e a especialização profissional (como agricultores) numa lógica hierárquica de pureza ritual – os descriptores que geralmente definem a casta de acordo com muitos antropólogos (*vide* Béteille 1999 [1991]b ; Dumont 1992 [1966]; Fuller 1996; Srinivas 1978 [1952], entre outros). Contudo, como já foi dito, se aspectos culturais como as regras de casamento e a poluição ritual são ainda importantes no sistema de castas, pertinentes são também os aspectos como a dimensão económica e política, embora seja

necessário realçar que, apesar de castas consideradas normalmente de “baixo estatuto” terem conseguido conquistar poder económico e político, continua estigmatizado o seu estatuto social (Béteille 1999 [1991]b; Fuller 1996).

O passado dos Gaudde como “tribal” ou hindu tem sido alvo de debate, desde 2007, num grupo de discussão na Internet, Goanet. As vozes participativas dividem-se, por um lado, nas que singularizam os Gaudde, apontando a sua *diferença* nas características fenotípicas e no vestuário, bem como o seu estatuto estigmatizante; e, por outro, nas que se opõem a esta visão, salientando a *semelhança* dos Gaudde em termos físicos com as restantes castas, bem como na indumentária (já que, exceptuando os idosos, deixaram de vestir o traje tradicional no seu quotidiano). Para os primeiros refiro, a título de exemplo, o comentário de Colaço, a 26 de Dezembro de 2007, a propósito de uma exposição de fotografias sobre Goa:

Os Kunbi/Gaudde, os indígenas do subcontinente (tal como os Nagas e os Adivasis), têm características físicas distintas [...]. Os Gaudde/Kunbi/Adivasis do subcontinente e os aborígenes da Austrália pertencem ao mesmo conjunto de pessoas... e têm características faciais muito distintas (Colaço 2007)¹⁰⁵.

Para os segundos, os que se focam na semelhança dos Gaudde com as outras castas, cito o comentário de Noronha, de 25 de Dezembro de 2007, no qual se questiona:

Porque é que um Gaudde é descrito como um Gaudde e um Brâmane Saraswat ou Chardó é normalmente designado como «goês»? Será que isto não é ser ‘paternalista’? Será que é aceitável descrever alguém como um «australiano branco»... tentem e digam-me. As definições envolvem também o jogo das equações de poder (Noronha 2007)¹⁰⁶.

A tentativa de algumas empresas procederem à extracção mineira em aldeias povoadas por Gaudde e outras “tribos listadas” relançou novamente a discussão de serem eles os habitantes originais de Goa (logo, “tribais”) e, por isso, os legítimos proprietários dos terrenos sobre os quais as empresas tentam ter direitos, como é possível observar através do seguinte excerto de Govekar de 6 de Maio de 2008: “A terra de Goa pertence de facto aos tribais como os Gaudde, Dhangar, Kunbi e Velip. Será que é possível dar justiça a estas pessoas?” (Govekar 2008).

Como antropóloga, não me parece que seja minha competência saber se os Gaudde foram tribais no passado, mas caracterizá-los no presente e analisar como o passado é utilizado

¹⁰⁵ Os Gaudde são recorrentemente singularizados através de uma imagem essencializada, a de pele escura e nariz achatado; ora o meu trabalho de campo entre os Gaudde desmente esta imagem nos dias que correm, pois observei Gaudde tanto de tez clara como escura (cf. D’Souza 1975: 4; Feio 1979: 84; Furtado 2002: 4; Mitragotri 1999: 61, entre outros).

¹⁰⁶ Os Saraswat correspondem a uma subcasta de Brâmanes, o topo da hierarquia entre os hindus e os católicos de Goa, e os Chardo ao *varna* que se segue na hierarquia das castas católicas em Goa.

2. O COLONIALISMO PORTUGUÊS E OS SEUS CONVERTIDOS: OS GAUDDE DE GOA

no seu quotidiano (cf. Hardiman 1987). Tal como não é do âmbito desta tese aprofundar as relações entre os Gaudde de Goa e outros grupos com nomes idênticos na Índia, como os Gowda do Karnataka, já que os Gaudde de Goa estabelecem apenas redes de casamento dentro do próprio estado¹⁰⁷.

Falei já de como casta e “tribo” têm contaminações entre si, acrescento agora a necessidade, enunciada por Ursula Sharma, de pensarmos a realidade como um *processo* e não tanto como uma *estrutura*, o que leva a que, mais importante do que aferir se um grupo consiste numa casta ou numa “tribo”, se deva colocar questões construtivas que acompanhem a direcção que a transformação actual está a seguir, o que obriga invariavelmente a conceber os limites das anteriores categorias como menos estáticas e mais permeáveis do que a literatura tem sugerido (cf. Sharma 2005 [2002]: 93).

Novos eufemismos surgiram para dar uma nova cor a velhas realidades, é o caso de “cultura” que veio substituir “raça”, “indígena” ou “nativo” para “primitivo”, “grupos étnicos” para “tribos” (cf. Kuper 1988). Unnithan-Kumar (1997) e Xaxa (1999b) sugerem que o termo por que os grupos identificados como “tribos” devem ser designados seja os que eles próprios usam. O meu trabalho de campo mostrou-me como a *diferença associada aos Gaudde* era muitas vezes uma construção das outras castas, que os designam como “tribais”. Exemplo emblemático é o facto de as outras castas usarem a expressão “*tribal girl*” mas não a de “*caste girl*”.

No seguimento deste raciocínio, podemos concluir como toda esta discussão nos mostra a negociação da identidade dos Gaudde (de *tribais a casta* e a “*tribo listada*”), bem como a sua adaptação a dispositivos exteriores, como o colonialismo português (em que parte do grupo se converteu ao cristianismo e continuou com rituais locais) e o governo indiano (como “tribo listada”) (cf. Hall 1994). Mais ainda, a sua identidade continua a ser negociada dia-a-dia. A especificidade das suas formas culturais (no modo de vestir, danças, canções e rituais) contribuiu para afirmar a sua identidade tribal e o reconhecimento político como “tribo listada” (Cohen 2000).

Ao longo do texto tentei mostrar que as categorias *casta* e *tribo* não têm um conteúdo estável, tratando-se antes de conceitos negociáveis, instáveis, co-produzidos por

¹⁰⁷ K. S. Singh tem coordenado uma investigação, através da *Anthropological Survey of India*, a qual pesquisa os grupos sociais que compõem cada estado e Território da União da Índia, onde podem ser encontradas informações sobre grupos de outros estados com uma nomenclatura idêntica aos Gaudde (cf. Singh 1995, 2003, 2004).

“colonizadores” e habitantes locais em situações específicas, bem mais complexas e heterogéneas do que os nossos *a priori* nos podem fazer crer. Actualmente, tanto *tribo* como *casta* têm sobrevivido como classificações discretas e ambas jogam com a *semelhança* entre si (segundo a endogamia e a comensalidade), bem como com a *diferença* (enfatizando a sua cultura distintiva e recriando os seus símbolos culturais) (Singh 1997: 37-43). Todo o mapeamento semântico destas categorias elucida-nos sobre a flexibilidade da estrutura social indiana e a sua adaptação a dispositivos exteriores como o colonialismo britânico e português (cf. Perez 2006a: 30). É esta a singularidade de Goa, a forma como os seus habitantes fazem uso do seu passado colonial no quotidiano social, cultural e económico, como veremos de seguida.

2. 2. Colonialismo, conversão e representações sociais: o caso dos Gaudde

O colonialismo português em Goa trouxe consigo a conversão religiosa ao cristianismo, desde o século XVI, sendo que parte dos Gaudde foram convertidos. No século passado, alguns destes Gaudde voltaram a converter-se, mas agora ao hinduísmo. Estas conversões tiveram consequências não só na vivência religiosa, mas também nas suas representações sociais contemporâneas, como irei mostrar de seguida. Para compreender este contexto, é também necessário entender a formação dos estudos coloniais, quando o passado passou a ser objecto de análise como discurso colonial.

Antes de avançar, convém esclarecer o que se entende por colonialismo. A palavra *colonialismo* resulta da junção do latim *colonia* e do sufixo *ismo*, “a prática ou a política de manter colónias”. E o que designa *colónia*? A origem do termo remete para os romanos que se estabeleciam em territórios fora de Roma, geralmente para fins agrícolas, continuando com a sua cidadania¹⁰⁸; a raiz etimológica remonta ao “estabelecimento de comunidades”, “quinta”; ao *colonus*, “cultivador”, “o que se estabelece numa comunidade”; e a *colere*, “cultivar” (*Oxford English Dictionary*). Este último vocábulo encontra-se também na raiz de *cultura*, no sentido de “cultivar” a terra e a mente, bem como uma forma particular de um grupo ou civilização numa sociedade (*Oxford English Dictionary*). De facto, o *colonialismo* português *cultivou* o cristianismo entre a população local de Goa como uma nova forma de *cultura* (a

¹⁰⁸ Ania Loomba chama a atenção para o facto de esta definição evitar qualquer referência aos povos que se encontravam nos locais que os romanos vinham habitar (ou melhor, “colonizar”) e, consequentemente, ao encontro entre pessoas (Loomba 2004 [1998]: 2).

2. O COLONIALISMO PORTUGUÊS E OS SEUS CONVERTIDOS: OS GAUDDE DE GOA

portuguesa). O termo alberga naturalmente diferentes significados consoante o espaço e o tempo em que é aplicado (*vide* Loomba 2004 [1998]; Shohat 1992). A definição mais comummente aceite de colonialismo assenta na conquista e controlo de bens e terras de outrem (Williams e Chrisman 1994: 2; Loomba 2004 [1998]: 2)¹⁰⁹.

Uma nova forma de olhar a experiência colonial foi iniciada pelo palestiniano Edward Said em 1978, com a sua obra inaugural *Orientalismo*, depois de entre os anos 50 e 70 (do século XX) a maioria das antigas colónias terem sido formalmente descolonizadas¹¹⁰. Após o *Orientalismo*, novos estudos se seguiram – os chamados estudos coloniais – para explorar as diversas influências do colonialismo em diversos contextos, problematizando a legitimidade da hegemonia colonial europeia; todavia escasseiam ainda os estudos etnográficos sobre este tema (Perez 2006a). A Goa retratada na literatura colonial é próxima da realidade ocidental, a Goa da elite letrada, essencialmente brâmanica, e que exclui a intimidade da observação social – intimidade que procurei desenvolver. Em Portugal, as novas lentes para analisar o colonialismo só se fizeram sentir nos anos 80, um pouco tardivamente por comparação com os restantes países da Europa, a que não será alheio o facto de as últimas descolonizações em África se terem dado apenas em 1974. A tendência dos estudos sobre o mundo rural em voga e, na opinião de Ricardo Roque, a dificuldade em ultrapassar as culpabilidades sentidas pela forma como se deu o colonialismo português, contribuíram para o desenvolvimento tardio dos estudos coloniais em Portugal¹¹¹.

¹⁰⁹ Williams e Chrisman alertam para a distinção entre colonialismo e imperialismo: “[...] colonialism [...] is a particular phase in the history of imperialism, which is now best understood as the globalisation of the capitalist mode of production, its penetration of previously non-capitalist regions of the world, and destruction of pre- or non-capitalist forms of social organisation. From its beginning in the sixteenth century, capitalism has spread outward from its European hearland according to different rhythms and different pressures, by means of trade and conquest, economic forms of power as well as military, to the point where it now constitutes a truly global economy. [...] The ending of colonial rule created high hopes for the newly independent countries and for the inauguration of a properly post-colonial era, but such optimism was relatively short-lived, as the extent to which the West had not relinquished control became clear. This continuing Western influence, located in flexible combinations of the economic, the political, the military and the ideological (but with an over-riding economic purpose), was named neo-colonialism by Marxists, though the term was quickly taken up by leaders of newly or soon to be independent countries. Although the name apparently privileges the colonial, the process itself can be seen to be yet another manifestation of imperialism” (Williams e Chrisman 1994: 2-3; itálicos meus).

¹¹⁰ A dissolução formal das colónias começou em 1947 com a Índia, bem como os movimentos em prol da independência, geralmente com uma base nacionalista. Esta luta tomou diversas formas, desde manobras diplomáticas e legais até guerras onde foi exercido o poder militar – como no Quénia e na Argélia nos anos 50.

¹¹¹ Nas palavras do autor: “Praticamente inquestionável no credo historiográfico dos antropólogos contemporâneos está a revelação, inicialmente em marcado tom de denúncia, de que a emergência da etnografia e da antropologia contemporâneas enquanto domínio de conhecimento dos «povos» selvagens esteve historicamente implicada nos processos de poder, dominação e exploração colonial do Ocidente” (Roque 2001: 128).

Para introduzir e simultaneamente sintetizar a discussão, é importante notar que, desde o século XVI, através da literatura de viagens – registos de missionários e exploradores –, é disponibilizada documentação sobre o subcontinente indiano, a qual virá a constituir a base de teorias antropológicas posteriores. Estas concepções parecem centrar-se mais nas auto-referências dos viajantes ocidentais do que na própria realidade observada. Na verdade, a Antropologia de hoje e, consequentemente, nós – enquanto leitores – herdamos ainda categorias desse saber, como Gomes da Silva evidencia:

A ficção dos viajantes pode não corresponder exactamente à ficção dos leitores ocidentais: mas é no espaço que se desenha entre essas duas ficções que se constitui, aos poucos, a rede complexa das representações do saber antropológico. A antropologia evolucionista do século XIX herdou esse sistema de representações. [...] A etnologia do subcontinente prolonga, nos nossos dias, o saber constituído desde finais do século XV. Desde então, a nossa percepção enriqueceu-se e modificou-se – o que não significa, certamente, que se tenha diluído o carácter simbólico da construção. A diversidade da literatura ocidental sobre a Índia confronta-nos afinal com a história dessas metamorfoses do nosso olhar e com a lógica implícita dessas metamorfoses (Gomes da Silva 1990: 42).

A literatura de viagens forneceu assim, em larga medida, a definição ocidental de cultura indiana e a documentação colonial produzida sobre a Índia em meados do século XIX proporcionou as primeiras formulações teóricas da Antropologia (Gomes da Silva 1990: 31-67). Foi, portanto, na literatura de viagens que parecem ter sido feitos os primeiros esforços de tradução de outras sociedades. Traduzir é, neste caso, converter uma realidade numa outra. Exemplo emblemático é Goa onde, simultaneamente ao esforço de tradução dos conceitos locais, houve um esforço de conversão ao cristianismo por parte da administração colonial portuguesa. Eis um contexto que torna claro como «conversão» e «tradução» são conceitos semanticamente relacionados, como Rosa Maria Perez nos alerta, ao mesmo tempo que nos elucida sobre o contexto goês:

[...] in Portuguese, as in other Latin languages, conversion («conversão») is semantically related with translation («tradução»). It thus denotes events that take place within and between languages, and the concomitant transfer of meaning from one language to another. [...] The vernacular language of religious conversion therefore implied a nexus of asymmetrical exchanges and conflicting interests. [...] To a large extent, for Portuguese colonizers conversion worked out as a kind of magical eraser of any stigma concerning the pre-Portuguese undeveloped, barbarian, polytheist, in a word, Oriental, Indian society. In other terms, and as stated above, conversion has indeed made the translation of local culture into a different and alien one (Perez 2002a: 10).

Principiarei pelo Orientalismo, para mostrar que em Goa este parece ter-se combinado com o ocidentalismo no modo de ver o Outro.

2. O COLONIALISMO PORTUGUÊS E OS SEUS CONVERTIDOS: OS GAUDDE DE GOA

Orientalismo: o fascínio pelo Oriente e a necessidade de o colonizar

Said afirma que o Ocidente exerceu sempre uma forma de poder sobre o Oriente, através da dominação assente no conhecimento das sociedades orientais, conhecimento esse a que ele chamou orientalismo. Esta apetência do orientalismo por formas de conhecimento – científico, histórico, literário, artístico, geográfico, linguístico, antropológico – tem origem no Iluminismo, datado de finais do século XVIII. O problema é que, a partir do fascínio pelo conhecimento do Oriente, o discurso orientalista veio estereotipá-lo, representando-o como exótico, radicalmente diferente e muitas vezes inferior. Esta forma de pensamento e, consequentemente, de discurso, desmascara a construção ideológica do império: o colonialismo para ter razão de existir pressupõe a inferioridade dos orientais, inscrita na sua ignorância, manifesta na sua incapacidade para saber o que é melhor para si próprios – imagem que ajudou a definir a Europa, por contraste, como superior, e a quem caberia, por isso, a missão de os civilizar (Said 1996 [1978]).

O discurso ocidental não traduziu a realidade do Oriente, mas construiu antes um objecto de estudo, assente em dicotomias estáveis e irredutíveis (como Ocidente/Oriente, nós/outros, racional/irracional) que revelam uma tendência etnocêntrica. Ao evidenciar esta descontinuidade, Said obrigou as ciências sociais a repensar o seu conhecimento quanto ao passado colonial, à teoria evolucionista e, de um modo mais profundo e circunscrito, à sua forma de *representar* e de *classificar* – o cerne desta tese. As questões levantadas pela representação em antropologia são sintetizadas nas seguintes palavras do antropólogo Gomes da Silva:

Se a imagem que temos da sociedade ocidental é função da nossa percepção das sociedades exóticas [...], e se admitirmos termos acumulado equívocos [...], parecerá então inevitável concluirmos que o nosso olhar sobre nós próprios é produto de uma ilusão. Poderemos estar seguros de formularmos as *questões correctas* quando nos interrogarmos sobre o nosso modo de olharmos os outros (ou sobre o modo como julgamos olhá-los)? (Gomes da Silva 1993 [1989]: 48).

Este é, sem dúvida, um impasse da observação etnográfica, já que é problemático que os antropólogos se libertem dos seus mecanismos de auto-referência. Entre outros contributos, Said incitou a uma tomada de consciência das dificuldades do acto de representar nas ciências sociais. No plano dos observados há que examinar, em primeiro lugar, se estes se identificam

com as representações que lhes são atribuídas e, num segundo plano, se são influenciados por representações sobre eles produzidas.

O facto de o *Orientalismo* ter sido uma obra inaugural dos estudos pós-coloniais, levou a que alguns aspectos pareçam ter ficado por aprofundar. Por um lado, Said introduz-nos numa forma de orientalismo, mas silencia a heterogeneidade dentro do Oriente, já que houve várias potências colonizadoras e cada uma delas apresentava mais do que um tipo de discurso (cf. Boon 1990 [1982]: 280) – o que leva antes a falar de orientalismos. Neste caso, pode-se arriscar que, se Edward Said criticou a essencialização do Oriente, ele próprio tendeu a ocidentalizar o Ocidente (Ahmad 1994). Por outro lado, se o autor nos advertiu para os perigos da distância extrema na conceptualização do outro, não nos mostrou o outro lado do espelho identitário, onde também há identificação e semelhança, bem como admiração. William Sax pode ser chamado a este debate quando afirma que:

[...] people everywhere create distinctions between Self and the Other. But (...) that the Self is always valorised and the Other vilified – is simply not true, or at least not so simple. It is not true, for example, of those who hold up the Other as a model to be emulated, or as mirror of the shadow side of the Self. In fact the situation is always much more complex than Said implies, with selfhood and otherness, virtue and vice, subject to ceaseless negotiation and reinterpretation. [...] In this hall of mirrors, the self and the Other cannot be neatly distinguished (Sax 1998: 299).

No contexto da Índia, Leela Gandhi mostra-nos como alguns estereótipos foram aproveitados pelos próprios indianos neste mesmo espelho identitário:

Thus, Orientalist discourse was strategically available not only to the empire but also to its antagonists. Moreover, the affirmative stereotypes attached to this discourse were instrumental in fashioning the ‘East’ as a utopian alternative to Europe. Countless scholars, writers, polemicists, spiritualists, travelers and wanderers invoked Orientalist idealizations of India to critique – in the spirit of Gandhi’s Hind Swaraj – the aggressive capitalism and territorialism of the modern West (Gandhi 1998: 80).

O facto é que, passados 30 anos, são ainda debatidos os efeitos do orientalismo na sociedade indiana e era esta a intenção de Edward Said, o prolongamento do debate¹¹² como actividade cultural e intelectual de modo a melhorar o mundo social sobre o qual se discute – tarefa para a qual é necessário desconstruir e discutir a ambivalência dos estereótipos sobre o Oriente, mas também sobre o Ocidente (cf. Said 1996 [1978]: 332; Gandhi 1998: 80).

¹¹² Não é do âmbito desta tese, mas não poderia deixar de fazer referência a alguns estudos sobre a forma como o género e a representação na arte foram esculpidos durante o colonialismo, campos ainda por explorar, onde são relevantes os contributos de Sangari e Vaid (1999 [1989]), Mackenzie (1995) e Perez (2006), entre outros.

2. O COLONIALISMO PORTUGUÊS E OS SEUS CONVERTIDOS: OS GAUDDE DE GOA

O Orientalismo tem sido aplicado predominantemente à Índia de presença britânica; e a Goa, pode também ser aplicado?

Discurso colonial em Goa: o encontro entre o Orientalismo e o Ocidentalismo

É necessária uma introdução aos chamados estudos pós-coloniais para demonstrar a dificuldade da aplicação deste conceito à realidade actual de Goa, antes de me focar no contexto goês. Não é objectivo desta tese proceder a uma análise exaustiva dos estudos (pós) coloniais, mas discutir algumas sugestões heurísticas que permitem aprofundar a realidade contemporânea de Goa.

O que se entende então por discurso colonial? Os analistas de literatura inglesa Williams e Chrisman respondem-nos de uma forma clara e precisa: “*Colonial discourse analysis and post-colonial theory are thus critiques of the process of production of knowledge about the Other. As such, they produce forms of knowledge themselves, but other knowledge, better knowledge is hoped, responsive to Said's central question: 'How can we know and respect the Other?'*” (Williams e Chrisman 1994: 8; itálicos meus).

O discurso colonial é também um exercício de escrita e, consequentemente, é importante na sua leitura ter em atenção a sua diversidade interna, já que tal como as percepções coloniais não coincidem, os discursos coloniais também não. Ora, o âmbito desta tese consiste precisamente em examinar como foram construídas as representações sobre os Gaudde, que, por um lado, lhes conferem um estatuto estigmatizado e, por outro lado, os caracterizam como os primeiros habitantes de Goa. Para poderem ser respeitados é essencial primeiramente conhecê-los, sendo necessário, para tal, desconstruir a forma como foi elaborado o conhecimento sobre os mesmos.

É curioso verificar que a dicotomização produzida por Said se manteve na terminologia dos estudos coloniais: colonialismo e pós-colonialismo, colonizador e pós-colonizados, hegemonia e subalternidade (*vide* Mcclintock 1992: 86). Este é um indício do perigo fácil das dicotomias nas ciências sociais. O próprio termo “pós-colonialismo” apresenta várias dificuldades: a situação pós-colonial em termos formais e históricos é, por vezes, sentida de uma forma teórica e não real, já que o modo como os países podem ser considerados pós-coloniais varia consoante o país, o grupo social e o indivíduo. Em Goa, aliás, só “ironicamente” se pode falar de “descolonização” porque a mudança do regime português para

o indiano deu-se *numa única noite* – a “operação Vijay” de 17 para 18 de Dezembro de 1961 – quando militares indianos colocaram um fim na presença portuguesa de 450 anos no território (Perez 2006b: 133)¹¹³. É então possível falar de uma continuidade entre colonialismo, descolonização e pós-colonialismo.

Em Goa, surgem dificuldades quando se tenta adequar o conceito de “pós-colonialismo” à sua realidade. Em primeiro lugar, os indivíduos de Goa não se sentem “pós-coloniais”, como pude observar durante o trabalho de campo. Com efeito, não consegui, até à data, encontrar nenhum texto de um autor goês a auto-identificar-se como pós-colonial. Em segundo lugar, este termo dificilmente se aplica às bases da hierarquia social, na qual se encontram os Gaudde, já que tinham pouca ligação à presença colonial portuguesa (*vide* Loomba 2004 [1998]). Em terceiro lugar, as elites locais tinham maior proximidade com as elites coloniais do que com a população local, como Rosa Maria Perez dá a mostrar no caso de Goa (cf. Mcclintock 1995; Perez 2006b).

Por isso, o termo não é homogéneo quando aplicado a diferentes contextos e envolve especificidades no plano cultural, geopolítico e histórico (Mcclintock 1992; Shohat 1992). Se houve várias formas de colonialismo, consequentemente, houve vários tipos de descolonização. Nair sugere mesmo que o termo não deve ser olhado tanto em termos históricos, mas mais como um estado de mente, como “pós-colonialidade” (Nair 2002)¹¹⁴ – sugestão que passa também por um binarismo...

Não me alongarei mais na reflexão sobre este ponto, basta lembrar os Gaudde e toda a narrativa de estigmatização que lhes está associada. Repensar o colonialismo é, neste caso, também repensar a Antropologia e os objectos que criou, como o saber sobre os Gaudde.

O legado colonial continua a oferecer referências à sociedade contemporânea e, nas palavras de Ashis Nandy (2007 [1983]), é esse o inimigo interior dos indianos, criando-lhes dificuldades em se encontrarem a si próprios. Na Índia, o poder dos britânicos traduziu-se num discurso de superioridade, que parece ter sido interiorizado como espelho pelos locais, mas como um espelho assimétrico, porque estes não contrapuseram simetricamente os ocidentais como inferiores, mas representaram-nos imageticamente, de um modo geral, como superiores.

Será, então, que todos os colonizados ou pós-colonizados se sentem subalternos no seu próprio país? Chakrabarty chama a atenção para a heterogeneidade na forma de sentir o (pós)

¹¹³ Rosa Maria Perez analisa as negociações identitárias dos goeses na luta pela anexação de Goa à então União Indiana (Perez 2006b).

¹¹⁴ Daí a necessidade de a desconstruir: “Postcoloniality is a condition requiring a cure, and the passage to that cure involves a return to buried memories of colonial trauma” (Nair 2002: xi).

2. O COLONIALISMO PORTUGUÊS E OS SEUS CONVERTIDOS: OS GAUDDE DE GOA

colonialismo e mostra-nos como uma imagem ilusória e utópica do passado britânico e da Europa (categoria criada pelos antigos colonizadores na Índia) povoam o imaginário e pode proporcionar uma forte memória colectiva (*vide* Chakrabarty 2000). Portugal é também uma categoria do imaginário da maioria dos goeses, quer seja preenchida de conteúdo saudosista, quer lhe sejam atribuídas características negativas, sentidas, sobretudo, pelos que se revoltaram contra a presença portuguesa no território. Contudo, os processos históricos e de identidade cultural não são similares; se o primeiro se dá através de rupturas e continuidades, no segundo há a possibilidade de escolher diferentes caminhos, como veremos na articulação da *Goa Dourada* e da *Goa Índica* na sociedade contemporânea (cf. Perez 2002b: 18).

Em Goa, paralelamente à conquista de terras e bens, houve o esforço de *lusitanização* (ou *portugalidade*¹¹⁵), ou seja, a difusão da língua, religião, cultura e tradições de Portugal entre a população local. Os portugueses partiram em busca dos cristãos (sinónimo de semelhança para eles) e, daí, a sua intolerância para com os muçulmanos, hindus e judeus da Índia Portuguesa. Um conceito complementar ajuda-nos a perceber melhor esta complexa realidade: *ocidentalismo*. Alito Siqueira (2006) aplica o conceito *ocidentalismo* de Walter Mignolo ao contexto goês para elucidar como o projecto de procura da semelhança em Goa no século XVI, por parte do colonialismo português, antecedeu o empreendimento orientalista dos britânicos no restante território no século XVIII, quando o Norte da Europa inicia a construção da sua diferença, em pleno Iluminismo. Todavia, “o Oriente, apesar da [...] imprecisão da palavra, foi [...] o primeiro e principal referente de alteridade para o pensamento português”, como nos mostra Rosa Maria Perez (2006a: 25)¹¹⁶. O mito da *Goa Dourada* ilustra bem a complementaridade destes dois conceitos.

Os Gaudde e a sua articulação contemporânea com a *Goa Dourada*

A expressão *Goa Dourada* refere-se à “portugalidade” de Goa, visível nos planos social (a sociedade cristã sem conflitos e, em teoria, contraditória com o sistema de castas), cultural

¹¹⁵ Termo utilizado por Rosa Maria Perez (2006).

¹¹⁶ Rosa Maria Perez sintetiza os vários discursos produzidos sobre o colonialismo português e britânico e, por consequência, as construções orientalistas (2006a).

(na forma de vestir, na língua portuguesa) e da arquitectura (nas igrejas e casas coloniais)¹¹⁷. Esta realidade é um mito – e, nesse sentido, evidencia o olhar viciado a que me referi – ao ocultar realidades paralelas: metade dos goeses nem se chegou a converter; o sistema de castas continuou entre os convertidos; a conversão ao cristianismo foi feita a partir do topo do sistema social, o que levou, do ponto de vista religioso, ao ressentimento do clero nativo contra a administração religiosa católica, devido à discriminação por os Brâmanes deterem a hegemonia da igreja e as castas ditas “baixas” a base da hierarquia católica (Perez 2006b: 134); os benefícios económicos esperados com a conversão, tal como os empregos no governo, foram concedidos maioritariamente a Brâmanes ou Kshatriya (Ifeka 1985). Ser “português” e “cristão” equivalia então a apagar todo o passado religioso e cultural dos convertidos e a assumir esta nova identidade. No entanto, esta estratégia só foi conseguida numa minoria da população, a elite, da qual os Gaudde não fazem parte, já que os restantes continuaram a manter em segredo os seus rituais para que os deuses não os castigassem, como irei mostrar no capítulo a seguir.

O tratamento diferenciado dado pela Igreja às elites é apontado como um dos motivos para a (re)conversão dos Gaudde católicos ao hinduísmo entre 1927 e 1930 (conversões ao cristianismo deram-se também durante o colonialismo britânico entre castas de baixo estatuto que se sentiam discriminadas dentro da própria religião que seguiam)¹¹⁸. Ifeka (1985) sugere a *Goa Índica* para melhor ilustrar a realidade deste estado¹¹⁹. Mas como é que os Gaudde se

¹¹⁷ A título de exemplo, refiro dois casos retirados da história do colonialismo português em Goa para ilustrar o seu esforço de conversão religiosa, mas também cultural. O termo “Roma do Oriente”, utilizado pelos portugueses para se referirem a Goa, ilumina-nos sobre o postulado anterior. Sobretudo nos séculos XVI e XVII, assiste-se em Goa a uma política de conversão, não só de âmbito religioso mas também cultural, de modo a transformar o estado goês numa espécie de paraíso europeu situado no Oriente. Os agentes da administração colonial portuguesa são, neste caso, “tradutores”, na medida em que traduzem uma realidade nova nos termos que lhes são familiares, mas que distorcem as realidades locais. A transmissão dos seus contributos, mais do que nos esclarecerem sobre a realidade descrita, informa-nos sobre os seus quadros mentais: Goa é descrita com base num sistema de referências simbólicas elaborado no Ocidente, como é patente no termo “Roma” (cidade do Ocidente) para dar a conhecer o Oriente. Outro exemplo ilustrativo é-nos fornecido pelo registo de baptismo de 662 convertidos, no taluka de Bardez, a 24 de Janeiro de 1618. É referido que estavam “vestidos todos ao modo português” (*Caixa da Índia* nº 8: documento nº 35). Ora, a mudança de vestuário dos convertidos mostra-nos que a conversão desejada pela administração colonial portuguesa tenciona não apenas que se tornem “cristãos”, como também “portugueses”. Portugal tenta definir-se, desta forma, como centro simbólico do colonialismo em Goa. Por isso, os «Portugueses» e os “Christãos naturaes da terra” são continuamente advertidos a: “evitar o grande abuso das Vigilias de que os moradores daquelle Estado vaza quando lhe nasião os filhos imitando nisso a gentilidade, e com tanto excesso de festa, e dispendio da fazenda, que ficavão destruidos, e empenhados [...] não fizessem os Portugueses, nem os Christãos naturaes da terra moradores no dito Estado da Índia as ditas vigilias, e festas nos nascimentos dos filhos, nem tambem nos seus cazamentos” (*Código* 437, 23 de Março de 1681: fl. 73).

¹¹⁸ Este tema será aprofundado quando falar de conversão na aldeia onde fiz a pesquisa de terreno; neste capítulo pretendo apenas fornecer o contexto histórico, ou melhor, o discurso colonial vigente.

¹¹⁹ *Goa Índica* é, a título de exemplo, o nome de um livro de Arun Sinha que consegue transmitir um retrato global de Goa (Sinha 2002).

2. O COLONIALISMO PORTUGUÊS E OS SEUS CONVERTIDOS: OS GAUDDE DE GOA

enquadram nestas classificações? Farão sentido estas categorizações para um grupo que se encontra na base do sistema social? Qual a vitalidade da *Goa Dourada* e da *Goa Índica* nos dias que correm?

A imagem da *Goa Dourada* foi difundida por uma pequena percentagem da população, mas simbolicamente importante – a elite católica influente; daí a forte repercussão até aos dias de hoje. Mas se o facto de constituírem uma elite os levava a distinguirem-se dos restantes católicos e a tentarem interiorizar uma imagem imposta por um agente exterior – a administração portuguesa, tal levou-os a sentir uma espécie de permanente vazio, como podemos observar através das palavras sentidas de João da Veiga Coutinho, goês católico: “nós tentámos imitar o que não podíamos assimilar, tentámos parecer o que não podíamos ser” (Coutinho 1997: 116).

Todavia, a *Goa Dourada* veste hoje uma nova roupagem. Curiosamente, é depois da anexação de Goa à Índia em 1961, que a *Goa Dourada*, apesar da utopia, ganha vitalidade ao afirmar a identidade pós-colonial de Goa, o que a singulariza por contraste com o território indiano anteriormente sujeito ao domínio britânico. Através da publicidade do turismo interno e externo (folhetos, literatura, nomes de hotéis) e mesmo para os goeses que emigram para Portugal (através dos romancistas e poetas) é a imagem da Goa cristã que é difundida (Perez 2006b). Ou seja, são as igrejas de Goa, a música portuguesa e a sua sociedade que se aproxima da ocidental (na forma de vestir, por exemplo) que são publicitadas e referidas com nostalgia (cf. Perez 2006b). A própria elite católica mostra a sua “portugalidade colonial” na língua, ao continuar a falar português nos dias de hoje. Tal acontece por hábito, mas também porque esta elite continua a exibir como sinal de estatuto não saber falar concani, a língua associada às castas da base do sistema social, os seus *criados* – ora, o concani e o marati são as línguas oficiais de Goa desde 1987 (meses antes de passar a ser considerada estado, o mais jovem da República da Índia), apesar de ser o inglês a língua mais utilizada no quotidiano, a dos anteriores vizinhos colonizadores britânicos¹²⁰. Este dado confirma a mitificação da *Goa Dourada*, não só na arquitectura, como também na própria formação identitária de uma camada da população. Por isso, pode-se dizer que o colonialismo português saiu de Goa, mas será que

¹²⁰ Frederick Noronha e Robert Newman analisaram o papel do concani na identidade contemporânea dos goeses, bem como a luta encetada até ser considerada a língua oficial de Goa (Newman 2001; Noronha 1999). O sociólogo Alito Siqueira resume de uma forma clara o dilema entre a utilização do concani e do inglês em Goa: “É próprio da circunstância pós-colonial o hiato herdado entre a língua usada em procedimentos oficiais (inglês) e a língua oficial que representa a identidade cultural da região/nação (concani); entre a língua funcional e a língua simbólica. Os esforços no sentido de formular uma identidade goesa de carácter uniforme continuam até aos dias de hoje” (Siqueira 2006: 163).

o imperialismo o continua ainda a habitar? Ficaram o vinho, o pão e um *modo vivendus* ocidental, visível no vestuário e na arquitectura, que ganham cada vez mais terreno entre a população. Goa, onde mais de metade da população é hindu, diferencia-se deste modo do resto da Índia. A maior parte da população deste estado não faz parte da elite (onde o mito se baseia), mas sentem esta singularidade por comparação com o resto da Índia, demarcando-se dos restantes indianos.

Os Gaudde não fazem parte do mito da *Goa Dourada*, mas representam a cultura local (pré-portuguesa) de Goa no turismo (da chamada *Goa Índica*), através das suas danças, canções e traje tradicional. A arte funciona aqui como um instrumento de construção de identidade. Assim, *Goa Índica e Dourada coexistem no caso dos Gaudde*, o que evidencia como ambas as expressões em separado parecem redutoras na adequação à realidade, parecendo mais pertinente a articulação de ambas na análise social e cultural de Goa (cf. Perez 2006b).

Apesar de os Gaudde não se englobarem na elite “lusitanizada” de Goa, que cultiva a semelhança com a cultura portuguesa, eles tentam aproveitar os benefícios da possibilidade de nacionalidade portuguesa, através da obtenção do passaporte português, com a perspectiva da melhoria económica através da emigração para a Europa. Esta é uma nova vaga de emigração. No século XIX e primeira metade do século XX, devido à estagnação económica de Goa, os goeses emigram para a Índia e para colónias britânicas e portuguesas da África (estas últimas em número reduzido). Nestes grupos parece ter havido duas tendências: os que levam consigo a imagem lusitanizada de Goa e os que procuram libertar-se dela. Aparece, então, uma nova classe de indivíduos possuidores de bens materiais e financeiros, sem necessidade de trabalhar para a elite tradicional (Siqueira 2006). Os Gaudde incluem-se neste grupo, embora não tenham emigrado nesta altura mas apenas no século XXI, devido ao aumento de escolaridade (para o qual contribuíram os privilégios educacionais enquanto *Other Backward Class* e, posteriormente, *Scheduled Tribe*). O colonialismo português, agora através dos passaportes e da possibilidade da ida para a Europa, volta a abalar o equilíbrio das aldeias, neste caso em termos económicos, continuando imutável a desvalorização do seu estatuto. É agora altura de analisar o contexto de conversão dos Gaudde à luz do sistema social indiano e da sua estreita ligação ao colonialismo.

2. O COLONIALISMO PORTUGUÊS E OS SEUS CONVERTIDOS: OS GAUDDE DE GOA

A conversão na Índia: breve enquadramento

A gestão de diferenças religiosas, sociais e culturais existe quer na conversão, quer na conquista e tradução; contudo, historicamente, é a conversão que tem sido mais associada à violência e apagamento cultural, esquecendo-se os seus traços de mobilidade e comunicação entre conversores e convertidos (Visvanathan 2001 [1998]: xvi). A estreita ligação da religião a processos sociais, políticos e económicos determina o modo como certos grupos utilizam estes símbolos e significados para se sentirem integrados num determinado contexto sócio-cultural¹²¹. Na Índia, como em outras áreas do globo¹²², a conversão cristã apareceu associada ao colonialismo¹²³, sendo os cristãos a terceira minoria na Índia, 2,3 por cento da população, embora em termos absolutos sejam bastantes, 24 milhões, num universo de cerca de um bilião de habitantes (Department of Economics and Statistics 2002). Apenas em três estados do Nordeste da Índia são a maioria, nomeadamente Nagaland (90 por cento), Mizoram (87 por cento) e Meghalaya (70 por cento). Os cristãos de Goa (27 por cento) constituem 15 por cento do total de cristãos na Índia.

O conjunto dos cristãos reflecte a heterogeneidade que caracteriza a população indiana, diferindo não só nas suas terminologias, corpo teológico e rituais, mas também na casta de origem e posicionamento que ocupam na sociedade indiana, por sua vez indissociável da estrutura económica em que se encontram. Esta diversidade pode ser resultado de processos de conversão ao cristianismo com diferentes origens e motivos e espelha-se no mapeamento geográfico e social do território¹²⁴.

O cristianismo penetrou na Índia pelo Sul, Kerala, no século I, muito antes da chegada dos portugueses, através de um grupo de cristãos comerciantes sírios vindos da Babilónia e do Médio Oriente. Reclamavam a paternidade de S. Tomé (e, por isso, são também conhecidos como os cristãos de S. Tomé), um dos apóstolos de Jesus Cristo, que terá navegado naquele

¹²¹ Num país com mais um bilião de pessoas há também, como é conhecido, conversões a outras fés, como o jainismo, budismo e sikhismo. Mais à frente será analisada brevemente a cerimónia de purificação que alguns Gaudde cristãos experimentaram, de modo a tornarem-se hindus. David Hardiman chama a atenção para o facto de o processo de conversão na Índia se ter processado também “internamente”, ou seja, *shivaítas* que se tornaram *visnuítas*, elementos que passaram de uma seita para outra, ou tribais que se tornaram “hindus” (Hardiman 2003).

¹²² É o caso do Ártico (Laugrand 1997), do Brasil (Monteiro 1994), da Malásia (O’Neill 1997), de Timor (Miranda 2003), de África do Sul (Comaroff & Comaroff 1991), entre outros.

¹²³ Daí que a perspectiva seja posicionada geralmente a partir dos cristãos e dos colonizadores para avaliar esta dinâmica. Richard Young inova ao mostrar a perspectiva do hinduísmo e dos hindus sobre os missionários cristãos, como, por exemplo, S. Francisco Xavier (1981, 1989, 2002).

¹²⁴ Uma perspectiva global do cristianismo na Índia é passível de ser encontrada nos seguintes textos: Abraham (1956 [1937]); Menacherry (1980); Neill (2002 [1985]); Thekkedath (s. d.).

século para a costa Malabar, no sudoeste da Índia. Dizem descender dos Brâmanes Namboodiri (Tharamangalam 1997 [1996]; Zachariah 2006; Thomaz 1980; Neill (2002 [1985]; Visvanathan 1999 [1993]).

Só no século XVI o cristianismo adquiriu maior expressão com os portugueses que vieram em busca de “cristãos e especiarias”, demonstrativo dos seus objectivos religiosos e comerciais. Ao encontrarem os sírios cristãos, fiéis ao patriarca de Antioquia (Grécia) e não ao Papa, tentaram ocidentalizá-los nas suas práticas quotidianas e trazê-los para o catolicismo. O 3º Concílio Provincial de Goa, em 1585, teve como objectivo proibir muitos dos ritos “pagãos” associados aos hindus, como lavarem-se depois de tocarem em pessoas ditas de castas “baixas”, apesar de permitirem a continuação da intocabilidade para não perturbar as relações comerciais com castas da elite (cf. Nazareth 1887; Tharamangalam 1997 [1996]). Sessenta e quatro anos depois, os sírios revoltaram-se e juraram nunca mais se submeter à autoridade do Papa da igreja católica-romana. Continuaram fiéis ao patriarca de Antioquia, tendo a partir daí sido chamados jacobitas. Os que permaneceram no catolicismo passaram a ser chamados sírio-católicos. Os missionários portugueses, mais particularmente S. Francisco Xavier e os seus seguidores, converteram principalmente castas desprivilegiadas de pescadores, ao longo da costa do Kerala, seguindo os ritos “latinos” e sendo, por isso, conhecidas como “cristãos latinos” (Alexander 1965; Koilparampil 1982; Zachariah 2006). Os portugueses converteram também muitos pescadores Parava da costa do Coramandel, no sudeste da Índia.

No Concão¹²⁵, os portugueses usaram a força e persuasão para converterem um número significante de Brâmanes, que se encontram hoje em Goa e Mangalore, mas também outras castas da elite e da margem do sistema de castas, em Goa, Damão, Diu e Baçaim¹²⁶. Processos semelhantes ocorreram também no Golfo de Bengala, em redor do “Porto Grande” de Hoogli e em Pipli (Orissa) (cf. Caixeiro 1996, Thomaz 1994, Menacherry 1980 e Neill 2002 [1985]).

No século XVII, o jesuíta italiano Robert De Nobili utilizou métodos inovadores de conversão junto da elite em Madurai, no Tamil Nadu, passando a adoptar práticas destas castas, como o cordão sagrado, tradicionalmente usado por Brâmanes hindus, de modo a ensinar o catolicismo em categorias que fizessem sentido para os convertidos (Arokiasami 1986). O

¹²⁵ Esta é a área geográfica onde está situada o estado de Goa, parte do Maharashtra a norte e parte do Karnataka a sul, entre a costa da Índia ocidental e as montanhas dos Gates Ocidentais. Do Concão deriva também o nome de concani, uma das línguas locais de Goa.

¹²⁶ A conversão em Goa será analisada de seguida. Damão e Diu constituem um interessante terreno por estudar a conversão ao cristianismo e consequente estrutura social que se desenvolveu entre hindus e muçulmanos. Entre outros, Silva e Pio estudaram contextos menos conhecidos dos cristãos na Índia, como Karnataka e Baçaim (Maharashtra) (Silva 1957 e Pio 1996).

2. O COLONIALISMO PORTUGUÊS E OS SEUS CONVERTIDOS: OS GAUDDE DE GOA

jesuíta português São João de Brito seguiu a mesma estratégia na conversão de pescadores (cf. Baptista 1951).

Muito embora a actividade mercantil dos portugueses fosse semelhante ao que estava por detrás do colonialismo britânico e das suas missões cristãs no Norte da Índia, o objectivo religioso não possuía a mesma centralidade para a Companhia das Índias Orientais¹²⁷. A primeira vez que o cristianismo se tornou, no subcontinente, na religião dos governantes foi com o domínio colonial britânico, tal como o islamismo havia sido antes¹²⁸. As missões protestantes começaram os seus esforços no início do século XVIII. No princípio do século XIX, missionários anglo-saxónicos tornaram-se activos em várias partes da Índia (Bengala, Kerala e Madras, no Tamil Nadu), onde converteram em massa muitas castas da base do sistema (Forrester 1991 [1977]). Na segunda metade do século XIX, tanto missionários católicos como protestantes tiveram sucesso ao converter a população chamada “tribal” da Índia, em áreas como as montanhas do nordeste.

Os cristãos estão, portanto, concentrados em determinadas áreas da Índia e entre eles predominam os dalit e os tribais¹²⁹. Apesar de não haver números oficiais, estima-se que 50 por cento sejam dalit e cerca de 15 a 20 por cento tribais (Azariah 1988). Há também um número considerável de Shudras cristãos no Tamil Nadu e no Kerala, bem como em Goa (Tharamangalam 1997 [1996]: 269). As castas da elite cristã são uma minoria, provavelmente não mais de 25 por cento e a maior parte são os cristãos sírios do Kerala e os Brâmanes e Charde de Goa.

A conversão teve múltiplas vozes e motivações: tanto a partir dos agentes que a implementaram (dentro de uma mesma ordem religiosa¹³⁰ e entre as várias ordens), como entre

¹²⁷ Oficiais do governo britânico opuseram-se mesmo a missões em áreas chamadas tribais, como entre os Naga quando os missinários tentaram mudar o seu modo de vestir, o que foi proibido por J. Mills, que era também etnógrafo (Eaton 1984: 13-14).

¹²⁸ Cerca de 600 anos depois, em 711, chegou o Islão, para ocupar o território por dez séculos, através de dinastias turco-afegãs e, no século XV, o domínio mongol. A sua importância mantém-se actualmente; os muçulmanos são a segunda maior religião da Índia - 13 por cento da população - o que pode parecer pouco em termos de percentagem, mas significa muito em termos absolutos, correspondendo a 138 milhões de pessoas (*Census of India* 2007c). O seu peso ficou demonstrado nas exigências políticas durante a independência da Índia em 1947, quando reclamaram o Paquistão, Cachemira e Bangladesh (antigo Paquistão Oriental).

¹²⁹ De acordo com o autor: “the tribal Christians [...] made considerable gains in education and general sociocultural development as a result of the efforts of the Christian missionaries. By contrast, the vast majority of Dalit Christians experienced little mobility and gained no real improvement in their caste or social status. It would appear that the considerable opportunities provided by the Christian missionaries were disproportionately taken advantage of by the upper Christians” (Tharamangalam 1996 [1997]: 269).

¹³⁰ Ines Županov analisa as disputas entre jesuítas no Tamil Nadu (Županov 2001 [1999], 2003).

os convertidos, em contextos e tempos diferentes¹³¹. A maior parte dos estudos foca-se nas conversões em massa ao cristianismo nos séculos XIX e XX¹³² e na consequente mudança cultural¹³³ e mobilidade social, mais concretamente, na tentativa de pessoas das margens do sistema social, como os tribais¹³⁴ e castas desprivilegiadas¹³⁵, de escaparem à discriminação social e ascenderem social e economicamente (Jayaram 2004). Neste sentido, N. Jayaram mostra como a desejada emancipação destes grupos no sistema social não chegou a acontecer, como vimos para os Gaudde, já que não lhes foi dada igualdade social na nova estrutura¹³⁶. Tanto entre católicos como entre protestantes, a própria terminologia por que passaram a ser chamados é elucidativa, em grande parte dos casos tendo passado a ter o nome da casta e o termo “cristão” (como os Gaudde) ou “neo-cristão” (Alexander 1965; Caplan 1980; Fuller 1976).

Susan Bayly propôs uma nova forma de pensar a conversão religiosa no Sul da Índia, mostrando que não pode ser estudada como se fosse um processo isolado ou apenas como resultado da evangelização da Europa Ocidental. Na Índia, tem de ser analisada a comunicação da conversão com o contexto religioso e político já existente, já que estes dois domínios estão intimamente ligados na sociedade. Na verdade, embora tenham existido manifestações hostis entre diferentes grupos religiosos, simultaneamente, muitos dos cultos que partilhavam persistiram ou foram reinventados (Bayly 1989).

São poucos os investigadores na Índia que se interessaram por Goa a partir da conversão. Ainda menos são os que integraram esta perspectiva globalizante nas suas

¹³¹ Tal é-nos mostrado por diversos autores; refiro apenas alguns: Brown e Frykenberg na interacção entre protestantes, colonialismo e grupos locais (2002); Copley entre os protestantes (1997); Dirks na transformação da casta no Tamil Nadu com os missionários ingleses (1996); Heredia dá atenção à história da conversão na Índia, mas também às suas representações actuais e influência das dinâmicas do passado (2007); Houtart e Lemercinier centraram-se nos processos de conversão em si (1981); Oddie no Sul da Ásia (1991 [1977], 1997, 2001); Robinson sobre os católicos de Goa e os cristãos da Índia (1993, 1998, 2001, 2004, 2005); Robinson e Clarke numa colectânea sobre os modos, motivações e significados (2003); Gauri Viswanathan nos processos entre convertidos e governo britânico (1993); Webster sobre o Punjab (2002).

¹³² Alguns exemplos destas pesquisas são: Caplan sobre o Sul da Índia (1980); Cox sobre o Punjab (2002); Downs sobre o Nordeste da Índia (1991); Dube sobre Chattisgarh no Nordeste (2004); Fischer sobre o sul do Karnataka e costa Malabar (1991 [1977]); Forrester (1980, 1991 [1977]); Kooiman sobre o Kerala (1989); Powell entre os protestantes do Noroeste da Índia (1997); Sharma sobre o Norte da Índia (1988); Paul sobre o Sul da Índia (2000); Webster sobre o Norte da Índia (1976).

¹³³ Para além de alguns autores que foram incluídos na nota anterior, cito Sahay (1986).

¹³⁴ Alguns destes autores foram já incluídos na nota sobre as conversões em massa no séc. XIX, acrescento Channa sobre o Assam (2002); Pruett sobre Nagaland, no Nordeste (1974); Roy sobre Meghalaya no Nordeste da Índia (1963).

¹³⁵ Para além de alguns autores já citados na nota sobre as conversões durante o século XIX, refiro: Clarke (1999, 2003b); Raj entre os cristãos Scheduled Castes do Andra Pradesh (2001).

¹³⁶ O mesmo aconteceu entre os muçulmanos (Ahmad 1973).

2. O COLONIALISMO PORTUGUÊS E OS SEUS CONVERTIDOS: OS GAUDDE DE GOA

pesquisas. Este trabalho encontrou, por isso, a sua pertinência centrando-se na religião, que entra em todas as esferas diárias da vida de um indiano, incluindo a política e economia.

A conversão em Goa: os grupos negligenciados da base do sistema

Em Goa, um mesmo culto cristão, o católico, foi partilhado por diferentes castas, à semelhança da hierarquização social hindu e contrariamente ao que prevalece no resto da Índia, onde vimos coexistir diferentes tipos de cristianismo numa mesma população (Perez 1998).

A conversão em Goa como objecto de estudo foi escassamente abordada por antropólogos, atravessando ela, contudo, uma extensa literatura histórica. São também poucos os investigadores que retratam a perspectiva local e, mais precisamente, a dos grupos desfavorecidos. Alguns autores contribuíram, porém, para um melhor conhecimento dos processos de conversão, sendo fundamentais para enquadrar as diferentes formas com que as castas ditas “altas” e “baixas” sentiram a conversão.

O historiador Luis Filipe Thomaz inovou, ao ver a conversão a partir do ponto de vista goês (e não luso-cêntrico), observando que a conversão não foi linear nem homogénea e, por isso, foi interiorizada de diferentes formas entre os vários cristãos. Como resultado, algumas castas da base do sistema continuaram mais próximas do ‘hinduísmo’ (como é o caso dos Gaudde) do que as da elite (Thomaz 1981).

Em alguns autores pode ser encontrada a análise dos domínios económico, político, religioso e social interligados na sua relação com a conversão. Este método é bastante importante, porque mostra como a aldeia em Goa funciona em sistema não só na relação entre as várias subcastas, mas também nas diversas áreas (religiosa, económica, social e política) com que cada indivíduo lida (cf. Dumont 1992 [1966]). Assim, o historiador Teotónio de Souza explicou a resistência à conversão no século XVI como consequência de os hindus verem nos cristãos uma ameaça aos seus privilégios sociais, mas também económicos, associados ao templo e ao bazar (Souza 1994b). Isto aconteceu numa aldeia limítrofe do domínio português (no mesmo *taluka* que faz fronteira com Avedem), Cuncolim, quando foram mortos cinco missionários. Teotónio de Souza mostrou também que a conversão não pode ser encarada apenas como uma mudança de crenças religiosas, mas igualmente no campo social, económico e político (Souza 1994a).

A investigação dedicada unicamente à conversão em Goa foi inaugurada com o artigo do sociólogo William da Silva e Rowena Robinson (1994 [1993]). A historiadora continuou o estudo aprofundado da conversão à luz da interacção entre os vários domínios mencionados, não só a partir das fontes escritas, mas também a partir da sua própria experiência de trabalho de campo numa aldeia de Salcete (Robinson 1993, 1998, 2003). Robinson sistematizou também a extensa literatura sobre a conversão em Goa, a qual ofereceu perspectivas valiosas para um melhor conhecimento desta realidade. Estes textos focaram-se nos agentes do colonialismo e na elite convertida, e não tanto nos grupos desfavorecidos, tarefa que viria a ser realizada mais tarde (Robinson 1993, 1998, 2003). Ângela Xavier tentou também desconstruir a heterogeneidade na conversão a partir das elites e da sua relação com o restante meio social. Já antes, o antropólogo americano Robert Newman tinha despertado a actual geração de investigadores para a cultura distinta vivida em Goa pelas camadas da base do sistema social: a sua partilha de valores religiosos hindus e cristãos, o facto de falarem o concani e todos os goeses partilharem uma mesma economia, história, parentesco e cultura (Newman 1999). O antropólogo alemão Alexander Henn seguiu esta inspiração e focou-se nesta perspectiva de partilha religiosa no domínio do ritual. A socióloga goesa Bernardette Gomes estudou a negociação do sistema colonial e local a partir das concepções de medicina local que continuaram através dos tempos e são partilhadas por hindus e cristãos. A antropóloga Rosa Maria Perez e a etnomusicóloga Susana Sardo chamaram também a atenção para a singularidade de Goa, ao evocarem uma reunião das culturas ocidental e india na música e práticas sociais e rituais goesa na construção de uma identidade com singulares afinidades (Perez e Sardo 1997: 13). Rosa Maria Perez chamou também a atenção *para os “devotos fiéis”* que continuaram o “culto aos deuses que se tornaram clandestinos” (Perez 1997).

Acrescento em apêndice (cf. apêndice um) uma breve cronologia da conversão em Goa. Vejamos, agora, os diferentes métodos adoptados pelos portugueses para incentivar a conversão, nomeadamente: a tradução de textos bíblicos para concanim, a educação formal, apresentações teatrais e o ensino da língua portuguesa (Correia-Afonso 1995; Montemayor 1970: 52). No entanto, estes incentivos nem sempre deram resultados proífcios. Relativamente ao ensino da língua portuguesa, foi decretada a autorização de casamento apenas aos noivos que falassem o português, mas a mesma legislação teve de ser mudada, porque a língua não era falada por uma população significativa de convertidos, situação que se manteve até ao final do colonialismo português, em 1961 (cf. Nazareth 1887: 156). Em 1867, quando Avedem já estava sob domínio português, foram concedidas gratificações aos

2. O COLONIALISMO PORTUGUÊS E OS SEUS CONVERTIDOS: OS GAUDDE DE GOA

intérpretes da língua marati para estes servirem como intermediários entre as comissões de impostos das *Novas Conquistas* e os habitantes, onde o português era praticamente desconhecido (*Conselho Ultramarino*, 2^a Repartição – Índia, 1867). De facto, em 1900, só 10 por cento da população total de Goa sabia escrever português (ou outra língua), a maior parte da qual se concentrava nas *Velhas Conquistas*¹³⁷. Em *Quepem, apenas 5 por cento da população era letrada* (*Direcção Geral do Ultramar*, 1^a Repartição, cx. nº 17, 1914). Para ajudar a compreender este contexto, assinalo o facto de, até 1910, só poderem concorrer católicos ao lugar de professores do ensino básico nas escolas portuguesas. Por outras palavras, só os professores cristãos podiam ensinar hindus e cristãos. Em 1914, volta-se a comprovar que a maioria da população não falava português, já que a obrigatoriedade desta língua no âmbito das competências dos notários só veio confundir o “povo”, resultando numa revogação da lei (*Direcção Geral do Ultramar*, 1^a Repartição, cx. nº 16: 1913). Pouco antes de 1961, data da saída dos portugueses, prevalecia uma imagem luso-tropicalista de Goa na metrópole; porém os factos apontam para uma realidade bem diferente: um desconhecimento geral da língua portuguesa (excepto na elite), havendo apenas um liceu português, sendo que a maioria da população falava concani, marati e/ou inglês, devido ao predomínio destas escolas; uma população maioritariamente hindu; uma certa indiferença à presença portuguesa (cf. Ribeiro 1999 [1956]: 65; 110).

No que respeita às formas como ocorreu a *conversão entre os grupos do topo do sistema e os da base*, e as suas implicações no quotidiano pós-colonial, a historiadora Ângela Xavier enquadra a questão, mostrando que a ilusão da semelhança da “Goa Dourada” com a metrópole não foi só construída pelos portugueses, mas também pela elite de Goa, como modo de ascensão de estatuto¹³⁸:

[...] Goa (a Goa imaginada, a Goa constituída, a Goa construída) foi tão inventada pelos agentes da dominação imperial portuguesa, estabelecidos *in loco*, ou residindo na metrópole, quanto pelas populações que residiram nos territórios [...] conseguiram estabelecer uma espécie de equilíbrio (assimétrico) que, não satisfazendo plenamente todos, possibilitou essa longa convivência. [...] Para que esse equilíbrio acontecesse, [foi necessária] a diminuição da distância entre colonizador e colonizado e, até mesmo, a ilusão de que essa distância podia, de facto, desaparecer (Xavier 2008: 442-3).

¹³⁷ Nas Ilhas de Goa 14 por cento, em Salcete 12 por cento e em Bardez 14 por cento.

¹³⁸ Mesmo neles a conversão deu-se de forma heterogénea, como mostra nos seus artigos. Em Salcete, ao lado de Quepem, as famílias do topo do sistema católico exprimem-se em português e os seus hábitos assemelham-se aos da elite portuguesa, enquanto os de Bardez adoptaram mais traços locais (Thomaz 1961: 305).

Todavia, esta ilusão de proximidade com os colonizadores cedo desapareceu para os grupos desfavorecidos, começando pelo facto de não lhes ser ensinada a língua portuguesa, que fortalecia justamente a pretendida semelhança com a metrópole¹³⁹. As implicações desta diferenciação são visíveis ainda hoje entre a elite católica. O concani é geralmente referenciado como a língua dos criados, muitas vezes Gaudde, com quem é preciso comunicar, sendo o inglês preferido e o português usado para o dia-a-dia. Sobre os grupos desfavorecidos, Robinson argumenta que estes, na aldeia que estudou, nunca tiveram um papel significativo nos rituais da igreja, ao contrário dos *gaonkar* que pertenciam a castas ditas “altas”. Houtart e Lemercinier demonstram mesmo que a igreja começou a funcionar como um templo, pois os *gaonkar* continuaram a manter um lugar de destaque na eucaristia da igreja e suas festividades (cf. Houtart 1981). Wicki, por outro lado, evidencia a importância que as antigas festividades dos templos tinham e como elas passavam para a igreja, algo que não era estranho na metrópole, que dava também bastante importância às respectivas festas (Wicki 1940-1972).

Depois da anexação de Goa à Índia, em 1961, houve uma mudança. Os *gaonkar*, cujo estatuto era também associado ao facto de serem próximos dos missionários e dos colonizadores portugueses, perderam toda a autoridade administrativa, que passou para as mãos dos burocratas distritais e para os *panchayat* eleitos em cada aldeia. Nesta altura, as castas “baixas” tinham já melhorado a sua posição económica, ao conseguirem trabalhos fora da estrutura agrária. Todas estas transformações das castas, que tradicionalmente não tinham poder, vieram constituir uma ameaça às que o detinham, os *gaonkar*. No domínio da aldeia, o *sarpanch* do *panchayat*, que passou a geri-la, é dependente dos votos de todas as castas e, se quiser ter os votos das mais desprivilegiadas, tem de as ouvir. Na aldeia de Salcete que Robinson investigou, os diferentes grupos da base do sistema estão hoje em conflito; uma tensão que se sente na igreja, através de tentativas de melhoramento de estatuto por meio de privilégios nas festividades realizadas por Charde (Robinson 1998: 110-1). Por contraste, em Avedem sente-se a influência de menos duzentos e cinquenta anos de administração portuguesa: as castas da elite são uma minoria e a liderança do *panchayat* tem estado fundamentalmente nas mãos dos Shudra, apesar de nenhum Gaudde ter sido *sarpanch*.

¹³⁹ Segundo a autora: “[...] apesar de muitos [grupos desfavorecidos] terem aderido, na superfície, à ordem visual cristã [“vestiduras de christão”], o facto de não dominarem o código linguístico impedia-os de se apresentarem como portugueses, mitigando a separação que existia, de facto, entre portugueses e indianos. [...] os grupos mais desfavorecidos não interiorizaram o carácter totalizante do mistério cristão (acumulando-o, com frequência, às devoções locais), permanecendo imersos nos sistemas de referência e de acção interiores, aos quais se adicionavam as novas experiências. [...] Quer isto dizer que a conversão cultural destes estratos da ordem social foi de uma natureza distinta” (Xavier 2008: 442-448).

2. O COLONIALISMO PORTUGUÊS E OS SEUS CONVERTIDOS: OS GAUDDE DE GOA

Efectivamente, os Gaudde têm sido chamados a participar cada vez mais nas actividades e festas da Igreja; contudo continuam a ser os Charde quem tem o controlo da fábrica que gera o dinheiro da igreja.

Em diferentes tempos, espaços e ordens cristãs, os missionários procuraram símbolos visuais da mudança religiosa. Tal como no vizinho Salcete, também em Avedem a elite católica é mais próxima da cultura portuguesa no seu modo de vestir e no domínio linguístico. As castas consideradas “baixas” continuaram a ter mais contacto com ritualistas dos templos, em maior ou menor grau, dependendo da forma como estão ligados à igreja e ao pároco. Este dado expressa como uma mesma estrutura, a igreja, tem diferentes implicações nos cristãos, dependendo das acções dos seus agentes, os párocos.

Contudo, independentemente dos diferentes sacerdotes, a estrutura da igreja e do colonialismo levaram a que, nas castas estatutariamente desvalorizadas, fosse ocultada a poluição associada a determinadas profissões, como nos Intocáveis, e esta foi uma transformação social (cf. Perez 1997). Os Intocáveis são realmente poucos em Goa¹⁴⁰ e constituem um interessante campo de pesquisa, ainda não devidamente investigado.

Para os Gaudde, o lugar da religião no campo simbólico não é diferente do que se passa em outras partes do mundo:

It is abundantly evident that in societies where men have little protection against nature, because of the weak development of their productive forces (their knowledge and their techniques of production), religion plays a very large part in the representation of natural forces and in the efforts made to protect oneself against them (Houtart 1981: 243).

A consciencialização da força deste domínio simbólico da religião na Índia e sua resistência levou a uma flexibilização nas estratégias de conversão cristãs. Efectivamente, pouco antes dos portugueses saírem de Goa, permanecia a intenção de conversão da maioria hindu de Goa:

Será preciso fazer-se Hindu com os Hindus; «adaptar-se», segundo a expressão clássica. Sem rejeitar nem desprezar nada do que é antigo e portanto amado, será preciso transformar [...] pelo enxerto do espírito cristão, tudo o que constitua a sua própria herança espiritual. [...] Missionar não é transplantar do erro para a verdade; é ajudar os neófitos a virem das trevas à luz do Evangelho, usando, para expor a verdade, os processos, as comparações de que se servem os que entre eles se esforçam por conservar o reino da mentira (Baptista 1951: 27).

¹⁴⁰ O termo Intocáveis tem sido substituído por Dalit na linguagem política e científica. Uso o primeiro e não o segundo porque em Goa é este que é efectivamente usado.

Este excerto encontra eco na minha experiência de terreno, quando um padre jesuíta, em 2003, me disse que a igreja continua a preferir as conversões em massa, por ser muito mais fácil os convertidos continuarem na nova religião do que se forem indivíduos isolados¹⁴¹.

Tradução cultural e negociação identitária: Gaudde e Curumbins

Os que descendem de antepassados convertidos a uma outra religião apresentam uma forma local e específica de viverem a sua religiosidade, como acontece com os Gaudde católicos. Neste caso concreto, os Gaudde católicos representam a cultura local de Goa, supostamente pré-portuguesa e anterior à conversão ao cristianismo, como vimos. Mas não é apenas a forma como é vivido o cristianismo que deve ser evidenciada. De facto, a actual configuração social é também resultante de um processo do colonialismo que trouxe modificações na identidade dos Gaudde cristãos ao serem chamados, por vezes, como *curumbins* – substituindo e alterando a sua identidade original. Estes exemplos, retirados dos registos de baptismo e de *comunidade* (Pissurlencar 1936), ilustram como a *tradução linguística trouxe modificações à tradução cultural* (de “Gauddo” a “cunebim” ou “curumbim”, traduções em português do grupo *kunbi*). Relembramos, então, Vincent Raphael (1993 [1988]), quando nos demonstra como a “conversão” é sinónimo de “tradução”, já que em ambos os conceitos há a mudança de uma prática para uma outra – seja ela religiosa ou linguística, o que se repercutiu no plano social, no caso mencionado dos Gaudde.

Para melhor ilustração, apresento um exemplo emblemático de como os *Gaudde* são literalmente traduzidos por *Curumbins*: “A comunidade de Davorlim [Salcete] é constituída pelos gancares *Chardos* e *curumbins*. [...] Os gancares *curumbins* eram representados no referido ano de 1568 por Damu *Gauro* (*Gauddó*), Dugulo *Gauró* (*Gauddó*), Call *Gauró* (*Gauddó*), etc.” (Pissurlencar 1936: 17 e 18 – itálicos meus).

Esta tradução linguística levou a que a tradução cultural tivesse influenciado a identidade dos Gaudde cristãos, neste caso ao lhes ser retirada, por um agente exterior (administração colonial), a sua aparente pertença social original (*Gauddo*) e substituída por uma outra (*Curumbim*). Esta atribuição identitária é reflectida na literatura produzida e nos elementos de castas que falam o português, coincidentes com os que tiveram acesso à educação

¹⁴¹ Estes dados foram pesquisados enquanto bolsa investigadora do projecto atrás referido.

2. O COLONIALISMO PORTUGUÊS E OS SEUS CONVERTIDOS: OS GAUDDE DE GOA

escolar durante a administração colonial - em termos gerais, os Brâmanes (hindus e católicos), os Kshatriya e os Charde, a elite pouco numerosa mas influente.

Antes da (re)conversão, os apelidos dos então Gaudés cristãos consistiam no apelido do senhor cristão a quem serviam, do padrinho ou, simplesmente, em ‘Gauddó’. Na última geração, começaram a mudar os nomes portugueses para nomes hindus, de que resultaram nomes híbridos como, por exemplo, Shankar Fernandes ou António Gaonkar: Shankar remete para o deus hindu, Shankar, e Fernandes para um apelido de origem portuguesa ou católica; António para um nome português e Gaonkar para a designação hindu dos habitante originais da aldeia, mais precisamente, de *gaon*, “aldeia”, e de *kar*, “originário” ou que “faz parte de”.

A minha chegada ao terreno ilustrou esta situação. Quando inquiridos, alguns interlocutores (entre os Shudra e Charde) designavam os *Gaudde* cristãos e hindus como *Kunbi/Curumbim*; outros (alguns Shudra hindus) designavam os *Gaudde* cristãos como *Kunbi* e os *Gaudde* hindus como *Gaudde*; e outros ainda (alguns Kshatriya) referiam os *Gaudde* cristãos como *Gaudde* e os *Gaudde* hindus como *Kunbi*. Simultaneamente, os *Gaudde* cristãos e hindus assumem-se ambos como *Gaudde*.

Duas mulheres da aldeia, que vieram do *taluka* de Salcete e aí casaram, referiram-se a si próprias como *Kunbi-Gaudi* (são naturais das aldeias de Betul e Raia, onde disseram não haver Gaudde hindus, não necessitando assim de evidenciar o contraste com os Gaudde hindus através da terminologia). No processo de pedir o estatuto de “tribo listada”, os Gaudde hindus e cristãos assumem-se como Gaudde, segundo os dados do *talathi* (o estatuto de “tribo listada” é atribuído a Gaudde, Kunbi e Velip).

À excepção dos idosos, os Gaudde católicos e hindus não indicam de imediato a diferença entre os Gaudde cristãos e os Kunbi. O facto é que a pertença social destes dois grupos tem como base o contraste, mais precisamente:

- A religião (os Gaudde cristãos dizem que os Kunbi são os hindus e os Gaudde hindus que os Kunbi são os cristãos);
- A aldeia (em aldeias de *Canacona*, onde não há Gaudde católicos, é assumida a identidade de Kunbi hindus pelos próprios; em aldeias de *Ponda* onde não há Kunbi cristãos, eles mesmo se afirmam como Gaudde hindus);

- O estatuto económico (aos Kunbi são atribuídas dificuldades em termos de desenvolvimento económico por viverem nas montanhas ou em zonas recônditas¹⁴², levando a que não queiram ser identificados como tal).

Este último motivo leva a que não queiram ser chamados Kunbi, constatando-se esse mesmo procedimento em outras aldeias de Goa (cf. Government of Goa 2005; Khedekar 2004 e Montemayor 1970). Os critérios enunciados explicam que dificilmente os interlocutores indiquem a existência de Gaudde hindus e cristãos numa aldeia. Dito de outro modo, a proximidade sentida como excessiva entre os dois grupos numa mesma aldeia (por serem classificados pelos outros interlocutores como semelhantes), leva a que construam uma distância, em termos de nomenclatura do grupo, para a proximidade poder ser “saudável” e haver equilíbrio nas suas relações sociais.

No caso particular de Avedem, os registos de baptismo dos finais do século XIX dão-nos informações sobre a forma como os Gaudde eram categorizados. As castas hindus, ao serem convertidas ao cristianismo, adoptaram um nome e um apelido português; contudo este processo não foi linear entre os Gaudde, tendo-se constatado uma transição da designação identificadora da casta para o apelido português. Ora vejamos, durante o período referido, surgem nos registos de baptismo da paróquia de Paroda¹⁴³ elementos que apresentam nome próprio português e apelido *Gauddo* e *Cunbim*¹⁴⁴. Também no período de 1871 a 1884, dezasseis crianças foram baptizadas na aldeia com o apelido *Gauddo* e uma com o apelido *Cunbim*, o que nos pode indicar como a identidade codificada era a de *Gauddo*, tal como acontece com os hindus, em que a designação que acompanha o nome próprio revela a identidade da sua subcasta (é o caso dos Dessai, subcasta dos Kshatriya; dos Naik, subcasta dos Shudra; Gaonkar, subcasta dos Gaudde). A filiação é patrilinear, sendo o apelido transmitido pelo pai. Nos registos de casamento analisados, de 1871 a 1884, o apelido Gauddo das noivas mudou quando casaram com noivos de apelido português. Dado extremamente relevante é que o apelido enquanto codificador social entre os católicos aparece apenas no caso dos Gaudde, já que esta transição não se observa em mais nenhuma casta, por todas elas apresentarem nome próprio e apelido português. Ou seja, no caso dos Gaudde, casta que se situa na zona baixa do

¹⁴² Curiosamente, as mesmas características que o governo britânico atribuiu aos “tribais”.

¹⁴³ Onde se insere a aldeia de Avedem, juntamente com outras três.

¹⁴⁴ O mesmo pude observar entre Gaudde hindus, os quais mantiveram como última designação no nome Gauddo até ao final do séc. XIX, altura em que mudaram para Shirodkar. Esta pesquisa foi feita num anterior trabalho de campo, em Chimbel (taluka de Tiswadi), durante 2002, no decorrer do projecto “Hinduismo e Cristianismo em Goa: Lógicas Coloniais”, já mencionado na introdução.

2. O COLONIALISMO PORTUGUÊS E OS SEUS CONVERTIDOS: OS GAUDDE DE GOA

sistema social, o processo de conversão não apagou a sua classificação como hindus, ao contrário do que aconteceu com os restantes católicos. Esta codificação social dos Gaudde católicos foi continuada durante o colonialismo português. Presentemente, nenhum Gaudde católico apresenta esta designação mas sim um apelido português, identificador da identidade cristã. Contrariamente, os Gaudde hindus da aldeia indicam a sua pertença social através da designação da subcasta no nome, como é o caso de Gaonkar (a maioria das famílias de Gaudde hindus).

A comunicação social continua a essencialização da identidade dos Gaudde como tribais, sendo eles os representantes da cultura local de Goa. Artigos da imprensa e referências da literatura e da museologia referem-nos como *Gaudde*¹⁴⁵, os *tribal* (em inglês) e *Kunbi*¹⁴⁶; para esta última categoria, refiro as legendas do grupo de dança de Avedem no museu estatal de Goa, situado em Pangim. Numa actuação do grupo de dança da aldeia no *folk festival*, organizado pela *Kala Akademy*¹⁴⁷ em Fevereiro de 2006, os “tribal” de Goa foram identificados como *Kunbi-Gaudde*. O grupo de dança de *Dhalo-Fugdi* da aldeia, denominado *Keniabhat Mahila Mandal* (o grupo de mulheres do *vaddo* Keniabhat), é identificado como Kunbi na imprensa porque, segundo a directora, quando actuaram pela primeira vez em Pangim, há trinta e cinco anos atrás, o departamento da cultura confundiu a informação dada por eles e apresentou-os como Kunbi para os distinguir dos hindus de Mardol, identificados como Gaudde. Ou seja, para distinguir os dois grupos, chamaram Kunbi aos cristãos e Gaudde aos hindus (tomando como critério a religião) e, a partir daí, passaram a designá-los como Kunbi. Segundo a mesma, os Kunbi de aldeias vizinhas passaram também a chamá-los Kunbi quando surgiu a questão do estatuto de “tribo listada”, de modo a terem mais apoiantes nessa categoria. Neste caso trata-se, novamente, de agentes exteriores que atribuem a classificação.

A conversão introduziu modificações na atribuição estatutária não só dos Gaudde, mas também de outros grupos sociais. Exemplo emblemático foi demonstrado por Pissurlencar (1936), a propósito de pescadores e ourives, tradicionalmente do *varna* hindu Shudra, que foram integrados na casta cristã Chardo, enquanto outros elementos das mesmas subcastas continuaram como Shudra. No processo de conversão, o estatuto foi mesmo alterado nalguns

¹⁴⁵ Vide “Parents should inculcate folk culture in their wards: Sardinha” (*Gomantak Times*, 15 Mai. 2006: p. A4) e Couto (2005 [2004]: 275).

¹⁴⁶ Vide fotos do grupo de dança da aldeia (Mahila Mandal, constituídos por Gauddeo cristãs), cuja legenda os introduz como Kunbis (*Herald*, 4 Dez. 2005: 2 e *Gomantak Times*, 26 Fev. 2006); “Amelbai: Preserving Kunbi Heritage” (*The Navhind Times*, Zest, 16 Jul. 2005: 3); “From Carnaval to Carnaval” (Alvares, 24 Fev. 2006:7); “Lokotsav 2006 folk festival” (*Gomantak Times*, 26 Fev. 2006:13) e Sakhardande (2005).

¹⁴⁷ Instituição que promove eventos culturais.

casos, como é o caso dos Charde, que integraram elementos de três pertenças sociais: “...pode dizer-se duma maneira geral que a casta chardó foi constituída, na sua grande maioria, pelos maratas, assim da classe superior (*ranches* e *dessais*) como da inferior (*cunbis* ou *culvadis*), e pelos *vanis* (comerciantes) (Pissurlencar 1936: 21)”.

Sem dúvida, o colonialismo, através da conversão, provocou diferenças no quotidiano social e religioso; mas ainda, na forma como os grupos sociais passaram a ser identificados. Todavia, os goeses sentem-se todos eles goeses, embora de diversas formas, mesmo que ambivalentes e em transformação, já que todos partilham um mesmo passado histórico, uma mesma economia, uma mesma cultura e laços de parentesco entre castas – partilha essa que é sentida hoje de uma forma heterogénea consoante os grupos sociais (cf. Newman 1999; Siqueira 2006). Na continuação deste argumento, sigo a opinião de Alito Siqueira quando nos adverte para o perigo de procurarmos identidades uniformes e essencialistas em regiões que foram anteriormente sujeitas ao colonialismo (Siqueira 2006: 164). O que me leva a questionar, desde logo, como é que as influências do colonialismo português se fazem sentir hoje na convivência entre cristãos e hindus? Avanço então para a realidade etnográfica propriamente dita, para a aldeia de Avedem.

PARTE II



Ilustração 5: O poço... ponto de encontro

3. A ALDEIA DE AVEDEM

A busca de uma essência unificadora, pura ou sincrética, para exprimir ou representar a identidade cultural de Goa, não pode se não resultar em fracasso. A experiência colonial gerou fracturas e hiatos demasiados profundos. Isto não significa, no entanto, que os goeses não se sintam intimamente participantes de uma mesma comunidade. Contudo, eles sentem-se goeses de modos e formas bastante diversas, até mesmo ambivalentes e em profunda transformação (Siqueira 2006: 164)

3. 1. *Os ritmos e a paisagem diária da aldeia*

A forma do estado de Goa assemelha-se a um triângulo e Avedem, uma das suas 359 aldeias, a um pentágono (Government of Goa 2006: i). Goa fica no Sul da Índia, a sudoeste, e Avedem no sul de Goa, na sua parte central. Num estado em que são precisos apenas 60 quilómetros para o percorrer de oeste a leste e 105 de norte a sul, num total de 3700 quilómetros quadrados¹⁴⁸, Avedem é uma aldeia relativamente pequena, com 1639 habitantes distribuídos por 227 hectares (*vide supra*, introdução), num dos onze *taluka* onde vive apenas 5 por cento da população de Goa e que ocupa 9 por cento da área geográfica total¹⁴⁹.

A entrada na aldeia de Avedem faz-se normalmente pela ponte sobre o rio Kushawati, um rio que tanto separa como une realidades distintas. Separa duas cronologias históricas: antes da ponte, as *Velhas Conquistas* dos portugueses no século XVI, de maioria cristã, onde se situa a igreja matriz onde os católicos da aldeia vão à missa. Depois da ponte, as *Novas Conquistas* dos portugueses no século XVIII, de predominância hindu, onde fica Avedem. Na sua planície, entre *Novas* e *Velhas Conquistas*, fica Parwat (“montanha”, embora na verdade se trate de um monte) e o templo de Chandreshwar (de *Chandra*, Lua, e de *ishwar*, deus) no seu topo, onde todos os hindus da aldeia, bem como alguns católicos, se deslocam. Situa-se entre as *Novas* e *Velhas Conquistas* porque as aldeias próximas de Paroda, Molem e Shiroda foram cedidas pelo rei Sunda aos portugueses¹⁵⁰, quarenta e seis anos antes do *taluka* de Quepem, a que a aldeia pertence, ser negociado em 1788, ou seja, exactamente há 221 anos (Boléo 1961: 342). O rio demarca então dois *taluka* – antes da ponte, Salcete e, depois, Quepem; duas aldeias – Paroda e Avedem; dois *panchayat*; duas *comunidades*; dois usos preferenciais de

¹⁴⁸ Para uma mais fácil comparação, vide a área do distrito de Leiria em Portugal (Feio 1979: 11).

¹⁴⁹ Os *taluka* das Velhas Conquistas que se situam na costa (Bardez, Tiswadi, Mormugão e Salcete) concentram a maioria da população, 58 por cento em 23 por cento do território de Goa.

¹⁵⁰ Para fortificar o limite das *Velhas Conquistas* a sul de Salcete, através do monte e do rio, as suas barreiras naturais. Em troca, os portugueses forneceram armas ao rei Sunda.

transporte, os autocarros (que ligam a cidade municipal de Quepem a Margão, o centro do comércio de Goa) e as bicicletas e motorizadas (usadas na aldeia). O rio separa também o mar, que fica a uma hora de autocarro ou a 20 minutos de automóvel, o qual é visitado pela maioria das crianças da aldeia uma vez por ano, durante o Verão, normalmente por iniciativa das freiras que se ocupam da paróquia, havendo contudo habitantes que nunca o viram. Por isso, a Goa anunciada nos folhetos de turismo com as suas praias de sonho fica do outro lado do rio para a maioria das mulheres e crianças. Alguns jovens trabalham nos hotéis e restaurantes junto à costa como alternativa ao trabalho nos campos e é assim que esta realidade entra na aldeia. No início da minha estadia, os habitantes diziam-me que eu era a primeira turista da aldeia, já que esta nunca é visitada para fins de turismo. Esta realidade enquadrava-se no restante território de Quepem, cujos campos de arroz e templos escapam aos olhares de turistas¹⁵¹.

Mas o que o rio separa também une, como a ficção das duas cronologias históricas no quotidiano dos habitantes que se movimentam entre dois espaços culturais, históricos, rituais e geográficos. A paróquia de Paroda junta as aldeias contíguas de Avedem, Paroda, Cottombi e Assolda, integrando os *taluka* de Quepem e Salcete. Deste modo, a aldeia está ligada a outras povoações e em contacto com outras realidades, como a urbana, de onde as jovens vêm vestidas com calças de ganga e t-shirts ocidentais para, uma vez chegadas à aldeia, voltarem a usar o seu *vistid* (“vestido” em concani) ou saia e blusa ou *salwar kamiz*. Avedem é assim singular, pertence às chamadas *Novas Conquistas*, mas são velhas as suas negociações rituais, sociais e de poder, por se situar no limite das *Conquistas* que foram tomadas pelos portugueses dois séculos antes.

A passagem da ponte é feita, às vezes, em passo lento, como quando passa a procissão católica¹⁵² ou o palanquim hindu, outras, em passo rápido, quando diariamente os habitantes se deslocam para a paragem de autocarro. O andamento dos valores religiosos e rituais acompanha o ritmo lento, o que contrasta com a velocidade das exigências do mundo actual de consumismo. O papel das pessoas altera-se quando passam a ponte para as suas casas na aldeia,

¹⁵¹ De acordo com as estatísticas de 2006, não houve um único turista neste taluka (Government of Goa 2006: 110), mas esta realidade alterou-se em 2007, com a reabertura do Palácio do Deão na cidade de Quepem, o qual oferece vários atrativos, como o jardim que alberga várias plantas locais, especiarias e formas de artesanato; a arquitectura intacta do palácio; os programas culturais com grupos locais; e a cozinha goesa. Todavia, os turistas deslocam-se na via principal que liga Margão a Quepem, deixando por explorar as aldeias adjacentes como Avedem.

¹⁵² Andores que transportam a imagem de santos católicos, carregados normalmente por quatro pessoas, seguidos em fila pelos devotos católicos.

3. A ALDEIA DE AVEDEM

como se atravessassem realidades diferentes, embora seja apenas uma única, e, aqui, Avedem aproxima-se das outras aldeias.

Antes do sol começar a trepar Parwat, que envolve a aldeia a sul, as mulheres vão buscar água ao poço e varrem as casas à sua volta, juntando o lixo (que escapou à fome dos porcos caseiros que percorrem livremente os quintais) num monte para lhe ser ateado fogo. Como todos os produtos da vaca são sagrados, as casas hindus e cristãs mais pobres são bosteadas semanalmente (lavadas com água de excremento de vaca) para serem purificadas e refrescadas, bem com algumas varandas e pátios. Depois há que limpar a casa porque a crítica social é implacável para as donas de casa descuidadas e as famílias que não comem uma boa refeição, sendo esta uma pergunta de hábito diário, a que eu passei também a ter de responder quotidianamente: *Tum jeulem? Quitem? (Já almoçaste? O quê?)*.

Às sete horas ouve-se o sino da igreja¹⁵³ Nossa Senhora da Imaculada Conceição¹⁵⁴ a chamar os católicos para a missa diária, para seguirem depois descansados para os seus trabalhos. As mulheres católicas atravessam o rio para a igreja com os seus *vistid*, ou saias e blusas, ou *salwar kamiz* ou ainda *sari*, enquanto as hindus nos seus *saris* apanham flores para o cabelo¹⁵⁵ e para o *puja* (ritual de devoção) matinal do *tulsi* (planta de basílico¹⁵⁶ colocada numa peanha e considerada sagrada pela sua associação a Vishnu e consequente protecção dos maridos¹⁵⁷). Ambas estão preparadas para os seus trabalhos, mesmo que consistam em tratar da lida da casa e respectivos afazeres, como a preparação do caril com legumes e arroz para o almoço, que começa com o pilar do coco. Por esta altura, enquanto amarelece a linha do horizonte e o sol mostra os seus raios à aldeia, os passos e as vozes são os sons que se juntam às gralhas e aos macacos, porque as estradas alcatroadas que começam a substituir os caminhos de terra batida não os abafam e quase não passam carros, à excepção do único autocarro,

¹⁵³ A igreja paroquial começou por ser uma capela fundada pelos jesuítas (desconhecendo-se a data), que viria a ser remodelada em 1762. A pedra de fundação da nova igreja foi lançada em 1883 e a igreja ficou completa em 1886 (tendo sido novamente remodelada em 1994). Em 2000, o número de católicos era de 6230, englobando as aldeias de Paroda, Avedem, Assolda e Cottombi (Archdiocese of Goa and Daman 2000: 150). A igreja apresenta três oratórios dedicados a Nossa Senhora da Conceição, a Nossa Senhora do Perpétuo Socorro e a Santo António. Entre as capelas da paróquia, duas são dedicadas a São José e São Sebastião e as restantes a diferentes formas de Nossa Senhora – do Livramento, Desamparados, Vailankanni, no resto da paróquia a Lurdes, Milagres e Piedade, notando-se, desde logo, a predominância do culto mariano.

¹⁵⁴ Depois do Concílio de Éfeso (ano 431 E. C.), a Igreja Católica proclamou a maternidade divina de Maria, centrada na “Conceição” (concepção) virginal da mãe de Jesus, cuja proclamação ocorreu em 1854, no pontificado de Pio X. O rei D. João IV, em 1640, depois da vigência espanhola, consagrou Portugal (e as respectivas colónias como parte) e coroou a Imaculada Conceição como Rainha de Portugal (cf. Nazareth 1887).

¹⁵⁵ Algumas Gauddeo cristãs também colocam flores no cabelo, o que é considerado um hábito das mulheres hindus e revela a sua aproximação a esta realidade.

¹⁵⁶ Também chamada manjerico.

¹⁵⁷ O *tulsi* é também conhecido pelos habitantes da aldeia por afugentar os mosquitos da casa.

pontualmente às 7h15 da manhã. Os passos dos *saris*, *vestid*, *dhotis*¹⁵⁸ e calças, símbolos de diferentes religiões e gerações, começam a juntar-se à vinda dos rapazes do leite (que, madrugadores, de bicicleta deixam as garrafas nas casas para o pequeno-almoço), e do padeiro, o qual, também na sua bicicleta, acorda a vizinhança com a sua buzina despertadora. Seguem-se os passos das peixeiras e das vendedoras de legumes da aldeia e das terras vizinhas, quando o sol já clareou tudo o que tinha a aclarar. As vendedoras, de *sari* ou de *vistid* com os cestos à cabeça, e o padeiro são católicos, os rapazes que distribuem o leite são hindus, todos vindos da base do sistema social. Quando o sol já empurrou o escuro da noite para outro lado, os *saris*, os *vistid*, os *dhoti* e as calças encontram-se também na escola da Imaculada Conceição, quando os pais vão lá deixar os filhos mais novos (que os mais velhos já dispensam a companhia paterna). Alunos e alunas usam farda, ambos de camisa castanho-clara e ténis e meias de um tom ligeiramente mais escuro, as raparigas com bibe castanho-escuro e os rapazes com calções da mesma cor, elas com duas tranças que caiem e são novamente atadas na cabeça e eles com o cabelo curto. Ao domingo as cores mudam, as mulheres vão muito aprumadas nos seus trajes à missa, com o cabelo negro apanhado em rabo-de-cavalo e cheias de ornamentos de ouro. Os homens vestem camisas e calças de algodão preto. As crianças levam os seus fatos com folhos e missangas a brilhar, de tafetá e fita de cetim atada abaixo da cintura, meias de renda nos sapatos de verniz. A todos as ventoinhas não salvam do calor e da humidade. As hindus levam o colorido dos saris semanalmente ao templo, geralmente às segundas, dia dedicado a Shiva.

As idas à loja ou à farmácia são também um pretexto para as donas de casa poderem trocar alguns dedos de conversa. Os homens desempregados, reformados ou assalariados do trabalho sazonal não precisam de pretexto para se juntarem e lerem o jornal, jogarem às cartas ou para se entreterem com o *feni*¹⁵⁹, destilação da *sura* (seiva) do coco em aguardente, nas tabernas ou no mercado. Como em qualquer lugar, as tabernas são das melhores formas de conhecer um local; aqui são frequentadas apenas por homens, o que só por si já nos informa sobre questões de género. As instalações do mercado de peixe e legumes servem, deste modo, para o lazer dos homens, já que as vendedoras preferem sentar-se de cócoras com os seus cestos ao portão.

O sol radioso, depois de almoço, deixa a aldeia quase deserta, excepção feita às crianças que recebem, desde o ensino primário, explicações depois das aulas, dadas por alunas mais

¹⁵⁸ Um pano sem costuras, atado nas cinturas dos homens, traçado no meio das pernas ou usado simplesmente caído até aos joelhos.

¹⁵⁹ O *feni* também pode ser produzido a partir do sumo de caju.

3. A ALDEIA DE AVEDEM

velhas ou por donas de casa. Não conheci nenhuma criança que não tivesse acesso a esta facilidade por motivos económicos, sendo as mais carenciadas ajudadas pelas Irmãs Apresentação, que fazem serviço social e religioso na paróquia de Paroda.

Lentamente, quando o sol já não pode ir mais alto, o quotidiano da rua volta a pertencer aos homens, aos seus copos de bebida, às suas cartas; aos rapazes que se divertem com o *cricket* e/ou futebol (ou a apanhar sapos durante as monções); às raparigas que se dedicam a passatempos como o jogo do elástico, andar de bicicleta ou simplesmente se juntam para partilhar confidências.

É também ao final da tarde a hora de os residentes voltarem a casa dos seus trabalhos, quando algumas palavras pronunciadas pelas casas vizinhas soam próximas, como se habitassem no mesmo espaço. As mulheres começam o rodopio calmo de recolher a lenha para aquecer a água dos banhos antes de jantar, para fazer ou aquecer o jantar e ainda há tempo para ir buscar água e lavar a roupa.

Pouco passa das dezanove horas, quando o Sol desaparece e as estrelas aclaram, à medida que se vão embora os últimos vestígios de cor, as vizinhas reúnem-se em grupos para trocar impressões antes do jantar, enchendo o céu com o eco das suas palavras. As hindus já fizeram o seu culto ao *tulsi*, mesmo em frente à porta das suas casas; as católicas preparam-se para rezar o terço de porta aberta. É então hora de saciar o estômago, de as mulheres visitarem as casas das vizinhas que têm televisão para assistirem às séries em hindi, de os homens beberem mais um copo nas tabernas, antes de se deitarem e de o silêncio voltar a habitar a aldeia.

Mas volto ao rio e à ponte que o atravessa (quando não é o rio que se sobrepõe a ela com a fúria das monções). A importância do Kushawati manteve-se inalterável ao longo dos tempos. Palco de disputas desde o século XVI, revela-se, actualmente, fundamental a nível económico e geográfico: disponibiliza água para lavar a roupa, para os campos de arroz e para os coqueiros, centralizando os pólos religiosos e habitacionais. É nas suas margens que se abrigam os deuses de família dos Gaudde hindus e foi pela sua água que os Kshatriya começaram a viver junto dele. É também a partir do Kushawati que a aldeia se desenha com a estrada principal de Avedem que a contorna.

Atravessando a ponte surge logo a escola da Imaculada Conceição ligada à Capela do Livramento. O branco da capela, com arestas azul-celeste, contrasta com a cor do cimento do prédio em frente, por acabar, mas onde se pode ligar do STD (telefone público), pedir à

costureira para fazer alguns arranjos ou modelos novos para estrear, comer guloseimas ou consultar o médico; basta atravessar a estrada perpendicular para se poder ir à esteticista da aldeia. Tomando a estrada à direita, para leste, encontra-se o templo de Shantadurga¹⁶⁰, escondido no meio dos coqueiros. Este templo veio da aldeia de Curtorim, situada na outra margem do rio Kushawati, a cinco quilómetros, mas pertencente a outro tempo histórico, Salcete e as *Velhas Conquistas*, onde os rituais “não-católicos” foram proibidos no século XVI e a imagem da deusa obrigada a atravessar o rio em direcção ao território vizinho de Avedem, no qual o seu culto não era proibido¹⁶¹. Apesar do templo da deusa estar na aldeia, a maioria dos seus devotos não se fixou em Avedem, mas noutras povoações, sendo os seus antepassados devotos da deusa na aldeia de Curtorim, onde viviam anteriormente. No entanto, nos rituais hindus de maior envergadura, como o *Zatra*¹⁶² (peregrinação anual ao templo) e às segundas-feiras à noite, dia de Shiva, quando é oferecido jantar a todos os presentes, o templo é visitado por habitantes de Avedem, especialmente pelos da base do sistema social.

À volta do templo foi construída uma estrada por onde passam os católicos do *vaddo* que se segue, Padribhat, já que a deusa não gosta que pessoas que comem carne se passem pelo seu espaço. Em Padribhat estão moradores cujos antepassados eram supostamente hindus, (Kshatriya) de quem Shantadurga era “deusa de família”. Contudo, os seus antepassados, que tiveram de se converter ao catolicismo em Curtorim, com receio de infortúnios, como doenças motivadas pela ira da deusa com o seu afastamento, decidiram voltar a habitar junto dela, de modo a continuar a receber a sua protecção, mesmo já não partilhando publicamente a mesma religião.

¹⁶⁰ O templo é normalmente chamado pelos devotos como o templo de Shantadurga, embora o seu nome exacto seja Shri Saunthan Shantadurga Chamundeshwari Kudtari Mahamaya: Shri é um vocábulo que indica respeito; Saunthan, templo (de grandes dimensões); Shantadurga, o nome da deusa; Chamundeshwari, o nome do deus que acompanha a deusa; Kudtari, Curtorim; Mahamaya, literalmente a “grande ilusão”, remetendo para questões filosófico-religiosas; Saunthan remete para a dimensão do templo. Há nomes diferentes para os diversos tamanhos dos templos, que vão desde *matti*, de uma a duas divisões, a *deuvasthan*, quando lhe somam algumas divisões, a *Saunthan*, composto por vários pólos, onde há também albergues para os devotos que vêm de longe e precisam de pernoitar. A deusa Shantadurga é considerada pelos devotos como irmã de Chandreshwar (templo no monte a cerca de 2 kms.), pelo que está instalada perto do irmão. Todos os *mahajan* (administradores do templo) são de localidades exteriores a Avedem, como Margão ou Curtorim (Dessai 2003: 384-396) e, como tal, os devotos que se lhe dirigem vêm de outras aldeias ou cidades. Os devotos acreditam que a deusa Durga matou dois demónios, *Chanda* e *Munda*, daí a designação de Chamundesh, a junção do nome dos dois demónios sem a última sílaba, e de *eshwari*, “deus”. Os Charde dizem descender dos seus *mahajan* e alguns oferecem-lhe arroz e flores. Durante o ritual do *Shigmo*, o templo é visitado pelos Gaudde hindus para pedir a bênção da deusa.

¹⁶¹ Segundo os meus interlocutores, o templo localizava-se no espaço onde foi construída a igreja de Santo Aleixo de Curtorim, situada na margem do rio Kushawati, oposta àquela onde se situa Avedem.

¹⁶² Peregrinação anual ao templo, sendo celebrado o aniversário da divindade tutelar, de acordo com o calendário hindu lunar e mudando de templo para templo.

3. A ALDEIA DE AVEDEM

Esta é uma das hipóteses para conhecer a aldeia a leste, no entanto, se não se seguir o caminho de terra batida, mas se se continuar na estrada alcatroada, chega-se ao centro do comércio da aldeia – às suas *dukan* ou *posro*, lojas (maioritariamente de hindus servidores do templo); às oficinas, uma de bicicletas e outra de motos; a uma farmácia (de hindus); à ourivesaria (hindu); ao ourives reformado que ainda exerce (hindu); aos dois barbeiros (católico e hindu); a outro STD; à capela; à sede do grupo desportivo da Imaculada Conceição, que organiza jogos de futebol entre aldeias, clube com nome católico onde jogam futebolistas católicos, mas também hindus; às padarias; aos *gadde* (transporte de madeira que serve de local de comércio), que vendem omeletas à tarde; às tabernas (maioritariamente de Shudra católicos)¹⁶³; às “casas de chá”, em concani, *chauienchedukan*, espaços onde se bebe chá e refrigerantes e se consomem alguns alimentos; e vendedores ambulantes de pulseiras, plásticos, cestos de bambu, toalhas, lençóis de cama, e de muitas outras coisas.

Segue-se a norte para o *panchayat*, pela esquerda ou pela direita, já que as duas estradas vão lá ter, mas antes ainda há espaço para a Sociedade Cooperativa¹⁶⁴ (que funciona também como banco), para outros templos (afiliados às divindades principais da aldeia, Saptakoteshwar e Santeri), para a morada dos mortos de algumas famílias Dessai (designação dos Kshatriya hindus na aldeia, remetendo para os títulos de propriedades que receberam dos governantes no passado), para os bois e vacas que vão a pastar, servem para arar as várzeas e dão leite à aldeia e suas vizinhas, para casas de Kshatriya, Gaudde católicos e hindus, onde se descascam cocos, para a fábrica de descascar o arroz, para carpintarias, para a casa católica onde se compra carne de porco caseira e *chouris* (chouriços não fumados), que a carne de vaca só se pode comprar na cidade de Quepem, para mais capelas, para a loja de bebidas alcoólicas, onde também se podem tirar photocópias, para a escola de ensino básico do governo em risco de encerrar devido à escassez de alunos, para o alambique onde a seiva do coco é destilada em *feni* (aguardente), para mais tabernas, costureiras, lojas, onde também se podem comprar artigos escolares ou prendas, outro padeiro, mulheres a dar explicações, poços, postos públicos de água onde homens e mulheres se abastecem, lavam a roupa e os homens a si próprios, casas em construção e outras acabadas, a deslumbrante *pimpoll* (árvore baniana), onde os hindus se juntam no *Ganesh Chaturti* (aniversário de Ganesh) e outros rituais, porcos e galinhas caseiras, vacas, gralhas e garças.

¹⁶³ Também conhecidos por *gaddi* e, antes de 1961, por “taverna”.

¹⁶⁴ As funções desta instituição pós-colonial podem ser analisadas em detalhe em Government of Goa, 2003.

É nas padarias e na leitaria que se empregam imigrantes dos estados vizinhos do Karnataka e Maharashtra e do Bihar no nordeste da Índia, para além de algumas mulheres que trabalham como *criads* (criadas) em casa das famílias hindus e católicas mais abastadas. Os que vêm de além do “Gates”, a cordilheira que delimita Goa de Karnataka a leste, são considerados *ghantis*. As estradas alcatroadas são também limpas semanalmente por mulheres e crianças *ghantis*.

Todos os residentes precisam do *panchayat*: para os registos de nascimento e casamento; para pedirem ao *talathi* os cartões de provisões disponibilizados pelo governo (como arroz), ou certificados de “casta listada” ou “tribo listada”; para contactarem o técnico do *Gram Sevak*, “serviços” para a “aldeia”, o qual informa sobre os subsídios disponibilizados pelo governo para a agricultura e as técnicas de cultivo sustentado; ou ainda para os correios que funcionam no mesmo edifício, entre outros serviços. Em frente ao *panchayat* fica o ginásio e o campo de *cricket/futebol* (consoante a hora do dia), onde alguns jovens e adultos resistem ao jogo ou à dependência do álcool. Depois do *panchayat* há ainda mais casas, várzeas verdejantes de arroz, coqueiros, campos onde pastam bois e vacas, o templo das divindades da aldeia (Saptakoteshwar e Santeri), o domicílio de alguns dos mortos católicos da aldeia vizinha de Assolda – o outro cemitério encontra-se nas traseiras da igreja matriz, Nossa Senhora da Conceição (onde são enterrados os defuntos de Avedem), e estradas que ligam a outras aldeias; para leste continuam os coqueiros e casas. Predomina o verde, nos campos de arroz, nas copas dos coqueiros e também no rio (excepto nas monções quando este se pinta de castanho-barro), que dá um ar paradisíaco à aldeia. Segue-se a cor da terra (que nas monções cheira a molhada).

Nas aldeias à volta, Avedem é conhecida de uma forma pouco simpática pela quantidade de ‘bêbados’ que lá se juntam nas tabernas. Na verdade, pude constatar que a maior parte são Gaudde católicos e hindus. Quanto à aldeia, no seu interior, embora as pessoas se separem por divisões de religião e de casta, existe a sensação de unidade através dos contactos no trabalho, na escola dos filhos e nas residências, seguida do parentesco ritual nos templos e igrejas, respectivamente – porque se a religião é motivo de distância, também é motivo de união. Todos os *vadde* têm locais para os residentes se sentarem, nos balcões das casas, das lojas ou tavernas, para conversar, o que confere uma certa unidade ao *vaddo* por contraste com os outros, como se pode observar mais notoriamente durante os rituais, por exemplo: algumas católicas do *vaddo* Covatem não vão à ladainha do *vaddo* vizinho porque “é a ladainha deles, não a nossa”; ou alguns Gaudde hindus que reclamam o facto de o Bhat (sacerdote Brâmane, na sua acepção geral) do templo Shantadurga só ir ao *vaddo* dos Dessai e não ao deles. Entre

3. A ALDEIA DE AVEDEM

hindus e católicos, as mulheres têm menos possibilidades de conhecer pessoas dos outros *vadde* do que os homens. Pode-se, assim, falar da identidade de aldeia, mas também de *vaddo*.

Na aldeia existem 440 casas (Government of Goa 2008: 3), enquadradas em *vadde*, onde se concentram castas hindus e cristãs. Em Avedem, num estado e *taluka* de maioria hindu, predominam os cristãos, 62 por cento, devido à proximidade com o cristão Salcete (cf. Government of Goa 2008¹⁶⁵). O tamanho das habitações, os materiais usados e a sua distribuição deixam adivinhar diferentes configurações sociais e económicas.

As casas mais simples são térreas, quadrangulares, pequenas, de paredes grossas feitas de adobe para proteger do calor, com um patamar de terra batida e colmo ou folhas de palmeira a cobrir, algumas pintadas com cores alegres para disfarçar a agressividade das últimas monções. No mês de Maio são cobertas com esteiras de olas (folhas de palmeiras entrançadas), para proteger das chuvas contínuas de Junho a Setembro. Nas casas hindus há um *tulsi* em frente da porta, nas cristãs uma cruz. Todavia, a decoração das casas e a própria arquitectura contrastam com os recentes apoios do governo da Índia à educação, sendo a grande maioria destas casas dotadas de computadores adquiridos através de subsídios escolares.

Existem também casas feitas da rocha laterite com telhas e mosaicos no chão e as de laterite rebocadas a cimento e com casa de banho no interior, o que evidencia uma melhoria económica. Todas possuem um alpendre, algumas têm uma varanda e outras apresentam também um balcão, com um banco rectangular na horizontal, onde os moradores se juntam ao final da tarde para partilhar o seu dia. São poucas as aberturas para o exterior para além da porta e muitas vezes circunscrevem-se a frestas e grades, tanto nas casas hindus como nas católicas.

As casas abastadas diferenciam-se por serem maiores, pertencendo às famílias com mais poder económico na aldeia (os Kshatriya entre os hindus; os Charde entre os católicos; e alguns Shudra católicos). As hindus são grandes, na sua maioria, com primeiro andar e com frestas e grades para protegerem do exterior. A *vodhlem-ghor* dos Kshatriya (“casa grande”, a que tem mais estatuto) é a única casa entre os hindus que tem um andar recolhido que se apoia

¹⁶⁵ Estas percentagens resultam da contagem individual dos cristãos e hindus por *vaddo*.



Ilustração 6: Entrelaçando as *moll*, folhas de palmeira, para proteger a casa das monções, com o *tulsi* à frente da casa

3. A ALDEIA DE AVEDEM

no telhado inferior, ocupando um dos lados do rés-do-chão, enquanto as dependências térreas se desenvolvem à volta do *raj angon*, o “pátio do rei” (em sânscrito), isto é, o pátio interior à volta do qual se desenvolve a casa – o que mostra como a vida hindu está virada para o interior, principalmente a da mulher. No centro está o *tulsi*, a que as mulheres da casa prestam culto, resguardadas de olhares estranhos e à roda do qual há uma longa varanda para onde se abrem as outras divisões e que é aproveitada para secar o arroz e outros produtos agrícolas (nas outras casas hindus e católicas, a secagem faz-se na estrada alcatroada ou numa eira próxima). Algumas casas católicas têm somente um andar, mas todas têm grandes janelas para a vida pública da rua e uma longa varanda com alpendre que acompanha a frente da casa, onde se encontram as divisões como a sala de recepção, sala de jantar e quartos, ficando na parte de trás as divisões utilitárias. Estas casas assemelham-se à arquitectura indo-portuguesa¹⁶⁶, mais visível nas casas grandes e sumptuosas do vizinho *taluka* de Salcete (cf. Carita 1995; Ifeka 1987a; Brito 1962, 1968). Todavia, para alguns proprietários que se deslocaram para a cidade, estas casas abastadas estão-se também a tornar uma fonte de problemas pela necessidade constante de cuidados que exige a sua manutenção, o que se torna difícil de gerir quando se tem de manter uma casa na cidade e outra no campo.

As casas que os emigrantes constroem (maioritariamente católicos Charde, Shudra e alguns Gaudde), tal como em outros lugares, são híbridas, tentando conciliar modelos locais com outros dos países ou locais de residência. São geralmente habitações de grandes dimensões, pintadas de branco, com primeiro andar e janelas, que revelam melhoria económica, mas também a procura de aquisição de prestígio¹⁶⁷. É esta a paisagem diária de Avedem.

3. 2. *Organização do espaço*

Na Índia um habitante de Avedem diz que é de Goa; em outras cidades de Goa diz que é de Margão; em Margão que é de Quepem; em Quepem que é de Avedem; em Avedem indica o *vaddo* onde vive – ou seja, uma sucessão de escadas geográficas consoante os conhecimentos do interlocutor sobre Goa, sendo o nome da aldeia o último a ser dado por muitas pessoas

¹⁶⁶ Este termo subentende o diálogo entre os temas, símbolos e formas artísticas portuguesas e indianas.

¹⁶⁷ O interior das casas será descrito no capítulo 6, quando são analisadas as relações dentro da família. As investigadoras Stella Mascarenhas-Keys (1993) e Helen Sampson (2005) aprofundam as consequências da emigração nas casas das aldeias.

desconhecerem onde ela se situa. De acordo com alguns habitantes hindus, Avedem resultou da transformação do original *eudem*, “muito grande”. Com efeito, os hindus pronunciam *audem* e *eudem* é a palavra utilizada nos primeiros livros de baptismo da paróquia de Paroda para se referirem aos católicos da aldeia. A justificação dada pelos Kshatriya é a de que, quando estes se mudaram de Gaonthan (limite da aldeia a nordeste) para a margem do rio Kushawati (actual Dessaiwada, a oeste) e viram um terreno tão grande, chamaram-lhe *eudem* (muito grande). Durante a administração colonial portuguesa o termo foi mudado para *Avedem*.

O espaço é um importante codificador social (Perez e Carita 2005) e Avedem não foge a esta regra: a aldeia encontra-se organizada em castas e, entre estas, por hindus e católicas. A aldeia divide-se em *vadde*, termo em concani que traduz a especificidade de haver aglomerados de casas, às vezes aparentemente dispersos, aos quais corresponde uma casta ou um *varna* predominante (por ex., no *vaddo*¹⁶⁸ de Kineabhat vivem Gaudde e no de Padribhat habitam Charde¹⁶⁹). Os *vadde* a nordeste (habitados por Gaudde católicos e hindus) são os que apresentam casas mais pequenas e menos distantes entre si¹⁷⁰. Estes *vadde*, conjuntamente com o centro do comércio da aldeia, são os de maior densidade populacional. Nos dos ex-“proprietários” (*bhatkar*, i.e., Kshatriya e Charde que habitam em Dessaiwada e Padribhat), que correspondem aos de maior estatuto económico e social na aldeia, não habitam indivíduos de outras castas (excepção feita a duas casas recentes de Shudra hindus em Dessaiwada e uma de um outro “proprietário”, *bhatkar*, que se mudou de Padribhat para Covatem), o que nos informa sobre a sua distância social das restantes castas. São também os *vadde* com casas maiores e com mais espaço entre elas. Nos restantes *vadde*, embora se dividam por castas, há uma maior contaminação espacial entre os vários grupos sociais, o que coincide em grande parte a nível social com os antigos *mundkar*¹⁷¹ e/ou *kulkaida*, estes

¹⁶⁸ O singular de *vadde*.

¹⁶⁹ O plural de Chardo.

¹⁷⁰ Dos dez *vadde* da aldeia, o *vaddo* habitado por Gaudde hindus, Gaonkarwada, é o que apresenta o maior número de casas, 88, e o de Keneabhat, habitado por Gaudde cristãos, aparece em terceiro lugar com 56 casas (cf. Government of Goa 2008: 3).

¹⁷¹ A palavra *mundkar* vem de *munha*, o “subsídio” que um proprietário podia dar para um *mundkar* construir a casa num terreno seu, embora a mesma pudesse ser construída sob o encargo total do *mundkar*. O *mundkar* tinha de devolver o *munha* se decidisse ir embora e o *bhatkar* podia mandá-lo embora quando quisesse. *Mundkar*, portanto, era a pessoa que vivia numa casa construída num terreno do *bhatkar* e que, em troca, lhe prestava serviços, como cuidar e vigiar a casa, gado e campos de cultivo, especialmente palmares ou várzeas de arroz – uma forma específica de “arrendatário”. Neste último caso, recebiam 1/6 da produção. Com o *Mundkar Act* de 1975, os *mundkar* passaram a ter o direito de adquirir a casa onde viviam e 300 metros em seu redor por um preço pré-determinado na mesma legislação, deixando de ter qualquer vínculo com os antigos *bhatkar* (vide Agrawal 1997; Government of Goa 1977).

Doravante uso o termo “arrendatário” junto do original em concani a itálico, *mundkar*, para relembrar a especificidade desta palavra em Goa.

3. A ALDEIA DE AVEDEM

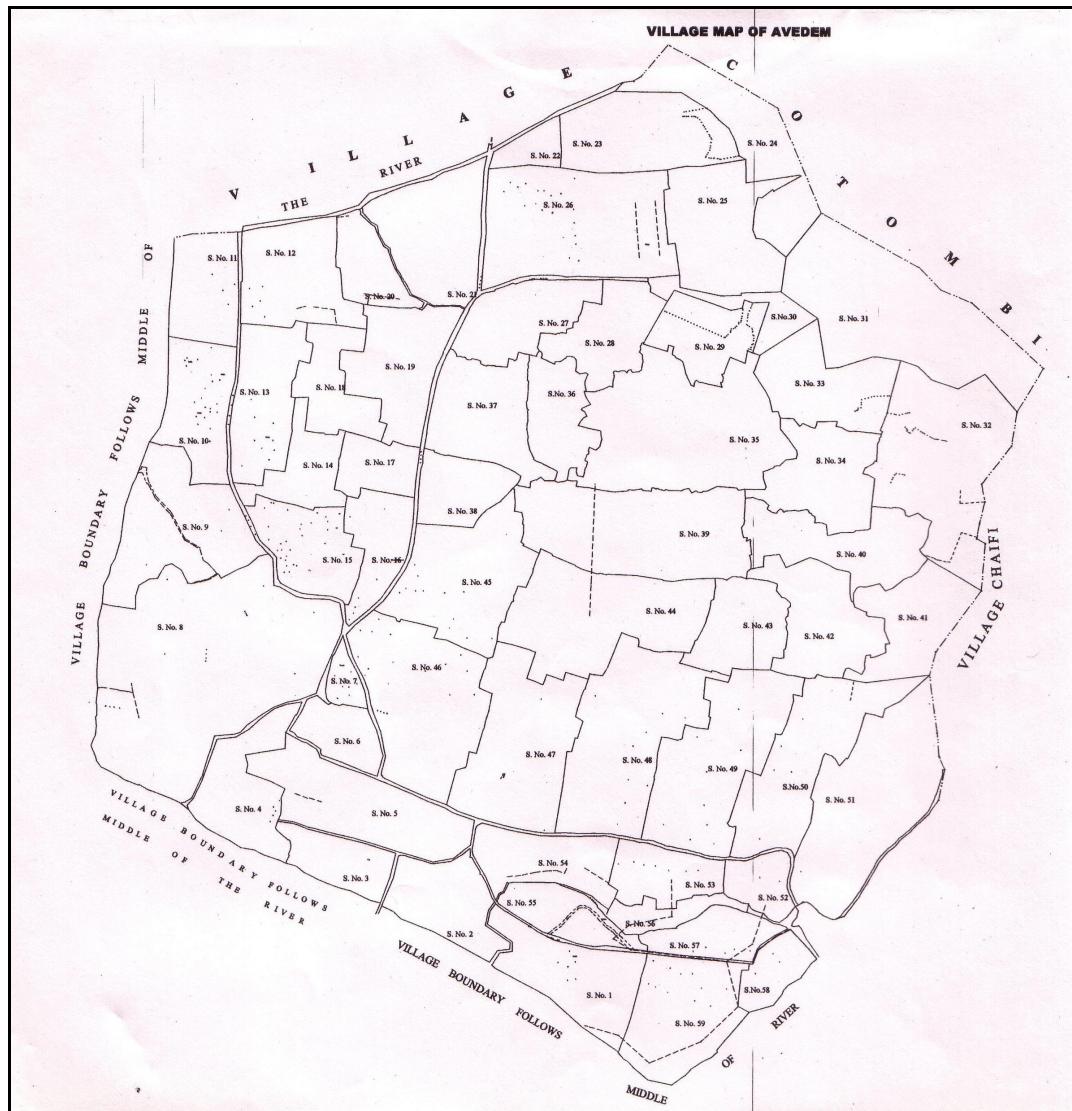


Ilustração 7: Mapa da aldeia de Avedem

Fonte: Arquivo do *Land Survey* sediado em Pangim.

últimos, “trabalhadores agrícolas”, que cuidavam das suas fazendas em troca de uma parte da produção, sendo correntemente chamados em Goa pela sua tradução em inglês, *tenant*¹⁷². Assim, as restantes castas encontram-se separadas, mas não de uma forma rígida, havendo alguns Shudra a habitar entre Gaudde – o que diz alguma coisa sobre a respectiva proximidade social. As casas dos Shudra ocupam as categorias intermédias, menores que as dos Charde e Kshatriya e maiores que as dos Gaudde.

A aldeia de Avedem divide-se em treze *vadde*, sendo que os de Loundeabhat e Odxet pertencem oficialmente à aldeia de Cottombi, mas são categorizados socialmente como *vaddes* da aldeia de Avedem¹⁷³, por a divisão administrativa ter sido feita deste modo:

- Passa-se a ponte do Kushawati e entra-se em Zellabhat, onde residem Shudra católicos¹⁷⁴. Aqui fica a Capela do Livramento, associada à famosa Nossa Senhora do Livramento da aldeia de Benaulim (Salcete), conhecida pelos devotos por realizar milagres que vão desde curar os doentes a satisfazer os favores pedidos. Os registos das capelas permitem analisar a evolução dos nomes dos *vadde*. Assim, a Capela do Livramento¹⁷⁵ foi construída em 1863 no *vaddo Gedarichem batt* (Catão 1955: 145). Os habitantes da aldeia supõem que o nome original era *General batt* (remetendo para o facto de o terreno ser anteriormente um palmar, propriedade – *bhatt* – de um general), que com o passar dos anos deu origem ao concani *Gedarichem batt*, depois a *Gella bhatt* e finalmente ao actual *Jellabhatt*.
- Segue-se a leste para Guddo (em concani, um terreno ligeiramente elevado com um ribeiro em redor), onde se localiza o templo de Shantadurga e onde habitam os servidores do templo, nomeadamente os sacerdotes Bhat e os Bhagat.
- Em Padribhat, logo a seguir a Guddo, habitam Charde. Situa-se aqui a capela de Nossa Senhora dos Desamparados. A festa em sua homenagem é celebrada em Maio, porque coincide com o mês em que os familiares emigrados em Mumbai

¹⁷² Relativamente ao conceito de *kulkaida*, passarei também a utilizar o termo “trabalhador agrícola”, não prescindindo do original em concani, de modo a precisar o seu significado em Goa.

¹⁷³ Rosa Maria Perez e Helder Carita (2005) problematizam a dissociação social e oficial na categorização do espaço em Goa.

¹⁷⁴ A caracterização social dos habitantes será feita no próximo capítulo.

¹⁷⁵ As capelas são registadas na Cúria Patriarcal e encontram-se sob a administração do bispo, todos os outros são cruzeiros, mas denominados pelos devotos como capelas. Na aldeia de Avedem apenas as Capelas do Livramento e dos Desamparados estão registadas na Cúria Patriarcal.

3. A ALDEIA DE AVEDEM

têm férias. A capela foi mandada construir por José Paulo de Bragança¹⁷⁶, de Chandor, em 1860, “no seu prédio «Padrichem-batta»“ (Catão 1955: 146), tendo sido benzida em 1866. A capela dos Desamparados, registada em 1955, situa-se no bairro *Padrichem batta*, tendo passado de *Padrichem batta* a *Padribhat*: *padri* porque o terreno pertencia anteriormente a uma família na qual existia um *padre*.

- Em Moll (um campo por cultivar), o centro do comércio da aldeia, residem Shudra católicos, uma família de Gaudde católicos e quatro famílias hindus (duas de ourives e duas descendentes de Kalavant, tradicionalmente as dançarinhas dos templos). Situa-se aqui um cruzeiro, chamado Santa Cruz, onde alguns católicos ao final do dia se dirigem para orar ou, simplesmente, conviver.
- Para leste segue-se para *Josepaulobhat*, sendo *Jose Paulo* o nome do mesmo proprietário que mandou construir a primeira capela da aldeia no bairro contíguo de *Padribhat* (logo, a mesmo pessoa que deu o nome a dois *vadde* da aldeia). José Paulo Bragança aparece já no *Memorial de Avedem* de 1878 como proprietário. Vivem aqui Shudra católicos.
- A estrada continua até Covatem (“palmeirinha”, coqueiro jovem), onde residem duas famílias Charde, duas famílias hindus (uma descendente de sapateiros e uma de Brâmanes, vinda da aldeia vizinha de Paroda), pertencendo as restantes habitações a Shudra católicos. Situa-se aqui um cruzeiro, considerado o cruzeiro do bairro.
- Dessaiwada situa-se mais a Oeste, a caminho do *panchayat*, mas ainda perto do rio, cujo nome vem de Dessaí (designação dos habitantes deste *vaddo*) e de *wada*, “bairro”, termo utilizado em marati. Vivem aqui cinco famílias Dessaí e duas famílias de católicos Shudra. As divindades Saptakoteshwar e Santeri de Avedem são os seus deuses de família.
- Logo de seguida, vem Naikwada, onde habitam Shudra hindus de designação Naik, o seu nome de família que coincide com a sua subcasta. Neste *vaddo* localiza-se o templo de Bhumi Purusha Lakshmi, transferido de Gaonthan, o *vaddo* de onde os Dessaí se mudaram.

¹⁷⁶ Segundo alguns interlocutores Charde, na geração dos actuais avós as famílias mais ricas de Salcete, costumavam ter casas de férias junto ao rio Kushawati, em Quepem. Essas casas desapareceram com o passar dos anos e na actual geração já não existem.

- Gaonkarwada, onde se situa o *panchayat*, deriva o seu nome de *gaonv*, “aldeia”, e *kar*, “originário” ou que “faz parte de”, ou seja, os habitantes originais da aldeia. Residem aqui Gaudde hindus, Shudra católicos vindos do *vaddo* adjacente de Keniabhat e Gaudde católicos vindos de Odxet. Os antepassados deste *vaddo* moravam nas margens do rio Kushawati, no território que hoje corresponde a Kineabhat, onde se encontram os espaços sagrados, representados por pedras e *tulsi*, de Ram Puris (deus de família dos Gaudde que têm como nome de linhagem Kalekar), e de Kamakshi (dos Gaonkar). Os Gaudde hindus saíram das margens do rio devido à cólera que dizimou alguns familiares. No *vaddo* situam-se as pedras representativas da deusa Navadurga (dos Borkar) e de Bhutkar (dos Rumorkar), representado também por pedras e *tulsi*. Em Gaonkarwada fica ainda o templo de Lakshmi, divindade associada ao templo do deus da aldeia, Saptakoteshwar. A Capela de Vailankanni divide os *vadde* de Kineabhat e Gaonkarwada.
- Quanto a Keniabhat¹⁷⁷, várias hipóteses surgem para o seu étimo; *Keni*, quer seja o apelido de um brâmane hindu, quer seja *kenyia*, enquanto sítio onde se podem ouvir insectos durante a noite a fazer *kin, kin, kin, kin* e, daí, *kenya, ou quer* seja, ainda, um pequeno quadrado de terreno onde existe água suficiente para cultivar arroz, *kinye*. A maior parte dos seus moradores são Gaudde católicos e os restantes Shudra também católicos. Na fronteira entre Keniabhat e Loundeabhat situa-se o cruzeiro denominado como Capela de S. Sebastião¹⁷⁸. Tal como em outras aldeias de Goa, a capela de S. Sebastião encontra-se no *vaddo* de um grupo desprivilegiado em termos de estatuto (cf. Robinson 1998). O *vaddo* é dividido pelos habitantes em Kineabhat Um (entre Kineabhat Dois e Gaonkarwada) e Kineabhat Dois (entre Kineabhat Um e Loundeabhat)¹⁷⁹.

¹⁷⁷ Por vezes escrito Queniabhat.

¹⁷⁸ De acordo com os habitantes de Loundeabhat, a capela situa-se no seu *vaddo*, mas os residentes de Kineabhat Dois discordam e dizem que a capela pertence ao seu *vaddo*. Segundo o pároco, não se trata de uma capela, porque não foi registada na Cúria Patriarcal e, por isso, só lá são rezadas missas anualmente, na altura da festa do patrono, celebrada no domingo posterior a 20 de Janeiro. A capela é usada para guardar os instrumentos de música e restante material de som do grupo Keniabhat Mahila Mandal, sendo utilizada durante as tardes para explicações dadas aos estudantes dos respectivos *vadde* pelas freiras Apresentação e por uma Gaudi cristã.

¹⁷⁹ A demarcação entre os dois é um cruzeiro.

3. A ALDEIA DE AVEDEM

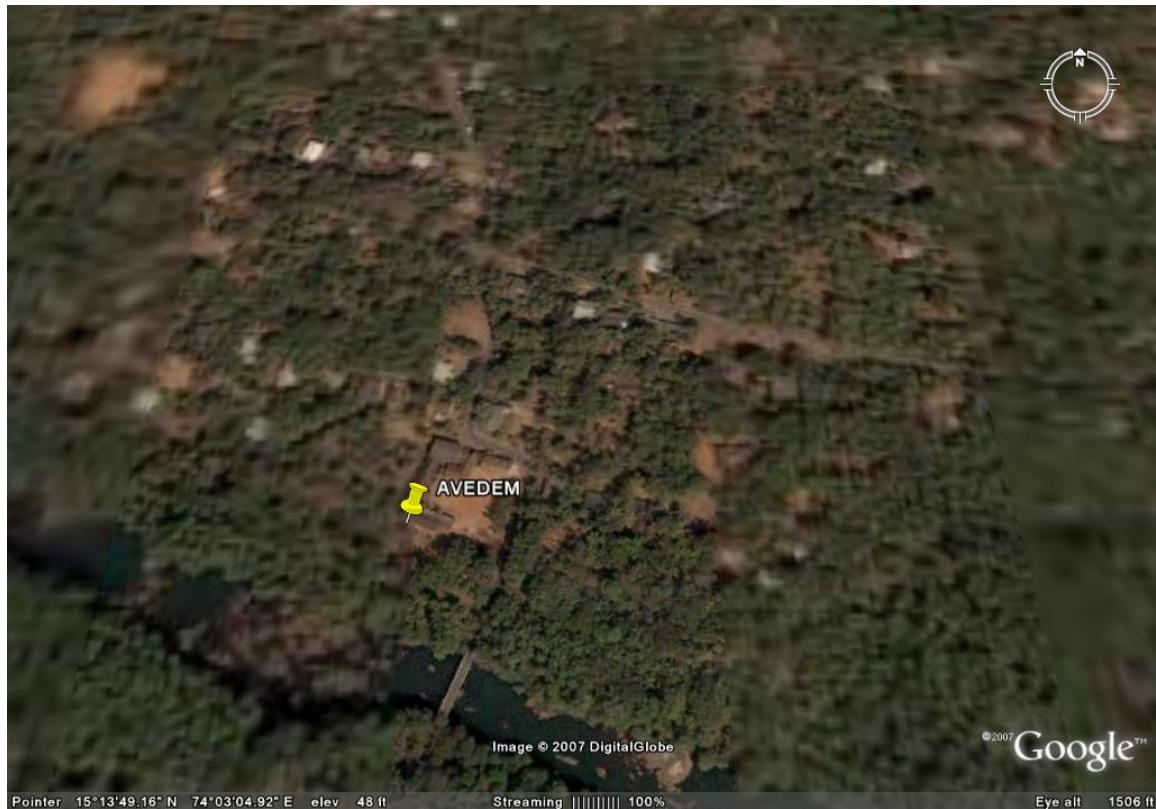


Ilustração 8: Vista aérea de Avedem, no Google Earth

- Loundeabhat fica no extremo oeste da aldeia e o seu nome provém de *Lounda*, anterior proprietário hindu do terreno que corresponde ao actual *vaddo*¹⁸⁰, onde moram Gaudde católicos e uma família de Gaudde hindus que exerce funções rituais entre os católicos (como o *gabo marunk* – “abertura do chão” – cerimónia da fundação da casa para a sua construção poder ser iniciada). É também aqui e em Kineabhat Dois que, supostamente, se encontra Gaon-Purush, espírito protector com forma humana, cujo nome deriva de *gaon* (aldeia) e *purush* (identificado pelos Gaudde como o primeiro habitante, neste caso, dos *vadde* onde habitam, Kineabhat e Loundeabhat, e lhes deu estatuto como tal).
- No limite a norte da aldeia, situa-se Odxet (de *vodd*, árvore baniana, e de *shet*, várzea de arroz), habitado por Gaudde católicos, uma família de Gaudde cristãos recentemente convertida a *testemunhas de Jeová* e uma família de padeiros vinda de Karwar (Karnataka). Situa-se aqui a Capela de Santo António, um cemitério público que serve os católicos de Assolda, e o crematório público.
- Gaonthan (de *Gaon*, “aldeia”, e *than*, “estar”), a nordeste, é o local simbolicamente mais importante da aldeia para os hindus, onde se encontra o templo das “divindades da aldeia”, *grama-dev*, Sapakoteshwar - Santeri, e é o *vaddo* mais afastado do centro da aldeia. Os Dessai dizem ter-se mudado de Gaonthan para o actual *vaddo*, Dessaiwada, devido à proximidade do rio e respectivos benefícios.

Apesar de ser uma aldeia maioritariamente cristã, são os nomes hindus de seis *vadde* que sobressaem (Dessaiwada, Naikwada, Gaonkarwada, Gaonthan, Keniabhat, Loundeabhat), comparativamente com os dois únicos católicos, que remetem para a mesma pessoa (Josepaulobhat e Padribhat). Apenas os *vadde* habitados por hindus têm as respectivas designações em marati, respectivamente, Dessaiwada, Gaonkarwada e Naikwada, o que se deve ao facto de o marati ser predominantemente falado pelos hindus e o concani pelos cristãos. Noutras aldeias de Goa há *vadde* com o mesmo nome dos de Avedem, como Padribhat no Salcete cristão ou Dessaiwada e Gaonthan no Ponda hindu.

¹⁸⁰ Nas *escrituras* de 1879 a 1881, Lounda aparece como proprietário residente em Paroda (*Comarca de Quepem, Escrituras*. 8-11-1879 a 7-1-1881).

3. A ALDEIA DE AVEDEM

De um modo geral, os *vadde* de Avedem, que possuem os registos dos locais de residência dos pais dos actuais Gaudde (nos registos de baptismo da igreja de Paroda), coincidem com os *vadde* onde actualmente vivem (Keniabhat, Loundeabhat, Gonvoll, na aldeia vizinha de Assolda, e Mullem, aldeia de Paroda), à excepção do *vaddo* Padribhatt. Este *vaddo* apresenta hoje uma casa de uma família Gaudde emigrada em Mumbai, sendo os restantes habitantes Charde.

Quanto a Paroda, na paróquia de Avedem, a origem da palavra parece estar em “parada”, aludindo ao facto de os portugueses terem chegado ao final de Salcete para o conquistar e terem dito “vamos fazer aqui uma parada”.

O *panchayat* de Avedem engloba as aldeias de Chaifi e de Cottombi. Chaifi foi classificada como aldeia durante a administração colonial portuguesa, mas é categorizada socialmente como *vaddo*. Moram em Chaifi Charde familiares dos habitantes de Avedem. A palavra *chaifi* deriva de *chamfen*, o nome de uma flor local que, em tempos passados, dizem ter existido em abundância. O *vaddo* era anteriormente denominado *Paingali* (*pain*, “pés”, remetendo para o acto de andar, e *gali* para “vale”, já que se situa entre dois montes). *Cottombi* é a aldeia que se segue a noroeste de Avedem, originária de uma outra existente no *taluka* de Bicholim; foi aqui que os antepassados dos Dessai fugiram da invasão muçulmana no século XIV, habitando, actualmente, em Avedem os seus descendentes.

3. 3. *Ocupações profissionais*

A profissão hereditária é o marcador mais efectivo para identificar uma casta vista de fora, embora seja uma atribuição mais exterior do que real, porque muitas castas na Índia deixaram de exercer a sua ocupação tradicional – todavia, o que importa é o estatuto que lhe está associado.

O sistema económico da aldeia evidencia alguma relação entre casta e riqueza. Refiro, a título de exemplo, as empregadas domésticas da aldeia, que são todas exclusivamente Gauddeo¹⁸¹. Tal como na pesquisa da investigadora Kathinka Frøystad, a minha experiência em Avedem mostrou que a tendência das castas ditas “altas” para empregar “criadas” levou a que: “[the] upper-caste informants expressed caste far more overtly in relation to their servants than when interacting with low-caste people elsewhere” (Frøystad 2003: 90). Todavia, se, por

¹⁸¹ Gaudde no feminino plural, ou seja, as mulheres; Gauddi é o feminino singular.

um lado, há alguma relação entre casta e riqueza, por outro lado, a classe económica não substitui o domínio social da casta. Caso emblemático é o facto de alguns Gaudde, que continuam a ser associados à profissão tradicional da agricultura, terem mudado para uma ocupação especificamente associada a outra casta, *render* (de *renda*, os agricultores “rendeiros” de fazendas que tinham de pagar ao “proprietário”, *bhatkar*, o uso dos terrenos agrícolas em forma de cocos ou da sua seiva). Para além disso, os grupos sociais não se dividem na aldeia por critérios económicos, mas em termos de estatuto de casta.

Em termos de ocupações profissionais, a aldeia reflecte, portanto, o que se passa no sistema social de Goa e no resto do país. Em primeiro lugar, algumas castas continuam com o monopólio da ocupação que lhes é associada, de que é exemplo o facto de nenhuma casta valorizada poder ser oficiada por um sacerdote não-Brâmane, exclusividade deste *varna*. Contudo, embora os Brâmanes continuem a sua especialização de sacerdotes, bem como os ourives, fazem-no em complementaridade com a actividade de funcionários públicos, donos de mercearias e proprietários agrícolas. Em segundo lugar, outras castas deixaram de trabalhar na profissão tradicional que as caracteriza, como os *render*, mas continuam reféns do indicador profissional anterior. Em terceiro lugar, algumas ocupações são realizadas por mais de uma casta, como a agricultura.

Nesta aldeia, como em praticamente todas as outras, a vida está ligada à terra e à agricultura. A cultura principal é o arroz, sendo a maior parte da produção destinada ao consumo doméstico e o restante vendido através de redes informais da aldeia, o mesmo acontecendo com o coco. Para haver sempre alimentos na mesa, convém cultivar de tudo um pouco: cebolas, coco, jagra, malagueta, papaias, fruta-pão, vegetais e fruta, produzidos e trocados entre os Gaudde; entre as outras castas, aquilo que não é produzido é normalmente comprado no mercado. Para a alimentação, os Gaudde cultivam o arroz e o coco e só o peixe é obrigatório comprar, já que a aldeia não se situa na costa. Assim, feitas as contas e retirado o dinheiro dos salários dos Gaudde para o peixe, a farinha de trigo para os *chapati*¹⁸² do pequeno-almoço, roupa, calçado, adereços, medicamentos, educação escolar, futuro dote de casamento da(s) filha(s) e *feni* para os homens, quase nada sobra para melhorar as condições de vida, como adquirir uma casa com melhores infra-estruturas (grande parte ainda não tem água canalizada). Resta-lhes apenas a esperança de que a escolaridade dos filhos os afaste da agricultura para outras actividades mais rentáveis, no comércio, nos serviços ou na emigração,

¹⁸² Preparado de farinha de trigo com água, em forma circular, e posteriormente aquecido numa frigideira, o qual acompanha outros pratos como o caril.

3. A ALDEIA DE AVEDEM

confiando ser recompensados na velhice com a prosperidade dos descendentes. Para equilibrar os orçamentos, algumas tarefas são trocadas por géneros alimentares ou por dias de trabalho para ajudar os vizinhos, para além da troca diária de alimentos entre vizinhas, quando estão a preparar as refeições e lhes falta algum ingrediente. Estas trocas entre famílias Gaudde assumem um papel que ultrapassa a função meramente económica e o parentesco que sustenta este sistema de trocas leva a tornar as relações mais coesas.

Os Kshatriya e alguns Charde possuíam a terra que tradicionalmente era cultivada pelos seus “trabalhadores agrícolas” (*kulkaida*), Gaudde e Shudra. Esta estrutura foi abalada quando os “trabalhadores agrícolas” que cuidavam das fazendas dos proprietários passaram a ter o direito de adquirir as propriedades agrícolas em que trabalhavam, por um valor estipulado pelo *Tenancy Act* de 1964, nas aldeias sob a governação do *panchayat* (Government of Goa, Daman and Diu 1992). Presentemente, os Gaudde hindus e católicos cultivam os seus campos e os que restaram aos antigos “proprietários”, *bhatkar*, quando estes solicitam os seus serviços.

O sistema de propriedade e a divisão do trabalho influenciou a natureza dos agregados familiares e a sua ocupação profissional. Mais especificamente, como donos de propriedades indivisíveis, os Kshatriya da aldeia organizaram-se em agregados de família extensa e possuem casas grandes para albergar os seus membros. Os Gaudde, cuja força de trabalho é solicitada para os campos, distribuem-se por pequenos grupos móveis entre as aldeias próximas e dividem-se em aglomerados de família nuclear, que vivem muito próximos.

A agricultura coloca em evidência a forma como a aldeia constitui um sistema, onde é possível observar diferentes castas a interagir num mesmo espaço partilhado, como os Gaudde que são solicitados como trabalhadores agrícolas assalariados para as várzeas de arroz pertencentes aos Kshatriya, Charde e Shudra, sendo que os Mahar e os Chamar lhes compram o arroz de que necessitam.

O número de pessoas dedicadas ao comércio é pequeno, em Avedem, porque os mercados de produtos agrícolas e de abastecimento são em Margão e Quepem, com o mercado semanal ao domingo (onde a carne de qualidade se encontra logo a seguir à missa, às 7h30). São também poucos os artífices: dois ourives, alguns carpinteiros e uma família de ferreiros. Quase metade das famílias cristãs e hindus dependem, dentro do estado de Goa, dos empregos em serviços. Uma parte significativa, embora menor, de famílias cristãs (bem como algumas famílias hindus) depende do ordenado dos maridos que trabalham nos navios ou outros países. Mas, mesmo nestas casas, são cultivadas várzeas de arroz ou pagam aos Gaudde para as trabalharem para o consumo doméstico.

Trabalho sazonal e trabalho permanente

Na aldeia, o que diferencia em termos profissionais os Gaudde das restantes castas é a actividade e a sua regularidade, o que significa que a maioria dos Gaudde tem trabalhos sazonais na agricultura e na construção de estradas e casas, ao contrário dos Charde e dos Shudra, que têm empregos fixos nos serviços administrativos ou como professores.

Na aldeia, os Charde foram os primeiros a trabalhar nos navios, na altura da II Grande Guerra Mundial, quando os ingleses precisavam de homens, o que proporcionou uma fonte de salários bastante altos por comparação com os disponíveis em Goa¹⁸³. Actualmente, tanto os Gaudde como os Shudra optam por ser emigrantes temporários, trabalhando durante alguns meses em navios, onde têm oportunidade de ganhar bastante dinheiro em pouco tempo. Os Shudra e os Gaudde da aldeia eram “arrendatários” (*mundkar*), mas, com a emigração iniciada na aldeia pelos Charde e um progressivo aumento da literacia entre os Shudra, que os ajudou a ter consciência da sua condição, houve o início da emigração entre os Shudra e, desde 2000, entre os Gaudde.

Estes empregos são, contudo, temporários; o dinheiro é normalmente gasto, no caso dos católicos, na construção ou reparação das casas, no dote das irmãs ou filhas e na educação escolar dos filhos. Os hindus não investem tanto na casa, mas na educação escolar dos filhos, de modo a gerar desenvolvimento sustentado na sua própria família e não terem de se preocupar com o futuro. As respectivas mulheres que ficam nas aldeias são tidas, segundo a maioria dos interlocutores, como preguiçosas por os maridos ganharem mais do que o suficiente para elas deixarem de trabalhar e passarem a ter empregada para a lida da casa ou para ir levar os filhos à escola.

¹⁸³ Luis de Assis Correia analisa em detalhe esta emigração, que começou em Goa no final do século XIX nas aldeias de Ambelim, Assolna, Velim e Cuncolim (Salcete), próximas de Avedem, sendo estes goeses chamados *Goencar Tarvoti*, goeses embarcadiços (Correia 2006: 282-293). Stella Mascarenhas-Keys aponta as causas internas da emigração em Goa, salientando a introdução do Código Civil Português, em 1867, que levou à fragmentação da propriedade privada de terras, o que contribuiu para o declínio da actividade agrícola e consequente diminuição dos rendimentos dos cristãos, que tiveram de emigrar. Como grande parte das terras dos cristãos estavam inseridas nas *comunidades* e para eles era obrigatório o cumprimento do Código Civil, que para os hindus era opcional, foram eles os mais afectados (Mascarenhas-Keys 1993: 122, 130). Um outro factor referido na aldeia é o facto de os hindus se sentirem poluídos ritualmente por serem forçadas a coabitar com outras pessoas que consomem carne, temendo a punição dos deuses, para além de quererem manter os valores tradicionais hindus, em que o marido deve viver junto da mulher e realizar os rituais exigidos. Por isso, a emigração dos hindus foi interna, da aldeia para cidades dentro de Goa, como Margão ou Pangim, ou para outras cidades indianas, como Mumbai (Mascarenhas-Keys 1993: 120, 130).

3. A ALDEIA DE AVEDEM

A estrutura social e familiar está a sofrer alterações com a ausência dos maridos do agregado familiar, sendo esta ausência o principal impacto sentido nos papéis de género e nos valores tradicionais; o afastamento dos cônjuges por períodos longos, normalmente ligados por casamento combinado, leva à distância entre o casal quando o marido regressa definitivamente, devido ao desconhecimento que têm um do outro. As mulheres, por seu lado, tendem a ser mais independentes, por gerirem sozinhas o dinheiro da casa, bem como a tomada de decisões domésticas. Por este motivo, é comum encontrar na aldeia casas habitadas por mulheres com os respectivos filhos ou por mulheres que vivem com as respectivas sogras e filhos¹⁸⁴. Os jovens católicos que seguem esta opção são os pretendentes preferidos na negociação matrimonial na aldeia (*vide* Sampson 2005 e Mascarenhas-Keys 1993).

As mulheres e homens Gaudde dedicam-se à agricultura e à construção civil. Embora a maior parte partilhe o mesmo local de trabalho, o que os distingue das outras castas, as tarefas desempenhadas são diferentes. Por exemplo, homens e mulheres são contratados para trabalharem nas várzeas no mesmo dia, mas enquanto as mulheres ceifam o arroz, os homens batem-no para separar o grão da planta; enquanto às mulheres cabe cavar a terra para semear o arroz, o homem lava-o com o aparelho puxado por bois. O mesmo se verifica na construção das estradas: homens e mulheres Gaudde são contratados para trabalhar no mesmo local, mas às mulheres cabe transportar as pedras para colocar por baixo da fileira do alcatrão e aos homens cavar o terreno para o alisar. À mulher é pago um salário menor do que ao homem (normalmente 60 e 80 rupias, respectivamente), mesmo que faça o mesmo esforço, como acontece em outros lugares, o que leva a que alguns patrões prefiram a força de trabalho feminina. As Gauddeo são as únicas que vendem no mercado na rua, não tendo uma loja para se abrigarem. Quando não há trabalho agrícola, as mulheres Gauddeo, para equilibrar o orçamento familiar, trabalham em limpezas ou em serviços domésticos nas casas mais abastadas da aldeia ou de povoações vizinhas (algumas ocupam-se deste trabalho a tempo inteiro), e os homens empregam-se como operários de construção civil em casas ou estradas.

Por conciliarem estas actividades com a lida doméstica, antes e depois de virem destes trabalhos pesados, as Gauddeo são as que mais trabalham na aldeia e diferenciam-se neste

¹⁸⁴ Os maridos só costumam levar as mulheres consigo depois de muitos anos emigrados e quando decidem estabelecer-se no país de emigração. Os destinos de emigração eleitos são os países do Golfo Pérsico, como o Kuwait, ou as cidades de Mumbai ou Deli. Em Avedem, durante o meu trabalho de campo, só uma mulher cristã divorciada tinha emigrado sozinha, o que é uma excepção no padrão de conjugalidade na aldeia e no protótipo masculino de emigração.

plano das mulheres das outras castas¹⁸⁵. Os restantes Gaudde e as suas mulheres empregam-se no governo através das quotas reservadas para *Scheduled Tribe*, na apanha e comércio de coco, na pastagem de vacas, como empregadas domésticas, explicadoras, costureiras, carpinteiros e vendedoras de peixe ou de legumes, *paddekar* (derrubadores, os indivíduos que removem os cocos dos coqueiros) e “rendeiros”. O facto de a aldeia ser habitada maioritariamente por “rendeiros” e hindus da casta Shudra sugere a centralidade que esta actividade deve ter tido na aldeia, a qual já não se verifica nos dias de hoje, devido às transformações sociais e económicas. São os Gaudde quem desempenha hoje as funções dos “rendeiros”. Têm coqueiros próprios e de outros proprietários, aos quais se deslocam três vezes por dia. De manhã, penduram o *damonne* (recipiente) para a seiva cair. À hora de almoço, cortam o *poi* (tronco de onde nasce o coco e que é bloqueado para produzir seiva) com a *kati* (ferramenta utilizada para perfurar) para a seiva continuar a sair. À noite, utilizam o *dudinem* (recipiente grande de plástico para transportar os *damonne*) para recolher todos os *damonne* que deixaram de manhã. Paralelamente, um dos Gaudde possui uma destilaria onde produz *feni*. Por sua vez, os “rendeiros” (Shudra) estão a tornar-se “derrubadores”, porque é uma actividade mais lucrativa.

Os Mahar e Chamar da aldeia estão empregados em serviços administrativos. Os Shudra distribuem-se também por empregos no governo, nos navios, em fábricas, em lojas de artigos alimentares, como mecânicos, motoristas, alfaiates, ferreiros e professores, sendo algumas das mulheres costureiras, enquanto outras se ocupam a dar explicações (pagas entre 60 a 100 rupias mensalmente por cada criança).

Os Kshatriya e os Charde trabalham em instituições governamentais como médicos, professores ou advogados. Até 1961, alguns Charde da aldeia tinham mercearias e faziam pão, porque os outros católicos recusavam-se a comer este alimento quando feito por castas de baixo estatuto, situação que foi alterada depois da anexação de Goa, quando imigrantes vindos do estado vizinho de Karnataka se começaram a ocupar desta tarefa – o que deixa transparecer o atenuar da prerrogativa da comensalidade entre as castas católicas. Outro dos rendimentos dos Charde vinha de serem os únicos que tinham carroças puxadas por bois e que serviam para transportar os trabalhadores agrícolas para as fazendas, mediante pagamento. Os Gaudde, Shudra, Charde e Dessai mais jovens trabalham em hotéis na costa de Goa e em navios.

¹⁸⁵ O escritor Mahabaleshwar Sail participou num projecto social do governo central entre as Gauddeo, tendo concluído que há escassas diferenças no trabalho de mulheres e homens, o que posteriormente veio dar origem ao romance *Khol Khol Mula*.

3. A ALDEIA DE AVEDEM

É possível observar, portanto, actividades paralelas, geralmente combinadas com a agricultura: antigos proprietários Kshatriya e Charde que investiram na formação académica dos filhos, que hoje, sendo pais, tentam conciliar as suas profissões de “colarinho branco” com o simultâneo cuidar das propriedades dos pais, contratando Gaudde para lhes cultivar as fazendas; recentes proprietários e agricultores ex-“trabalhadores agrícolas” (*kulkaida*) que só agora têm capacidade económica e apoio do governo para investir na formação escolar dos filhos; as mulheres que são simultaneamente assalariadas rurais, domésticas e ainda empregadas de serviço doméstico e de limpezas; Gaudde católicos e hindus que pastam e ordenham vacas e bois, usadas também para arar, sendo a bosta de vaca aproveitada para fertilizante; verificam-se, ainda, actividades mais raras, como pequenos comerciantes e operários fabris, e trabalhadores sem qualificações (como os Gaudde), que, como em toda a parte, constroem estradas, casas e começam a dar lugar nestas ocupações aos *ghantis*¹⁸⁶, interessando-se eles próprios por outros trabalhos ou pela emigração temporária onde usufruem melhores salários. Dou um exemplo concreto: um casal Gaudde sem filhos, cujo marido é “rendeiro” (e tenta que a última subida ao coqueiro não seja de noite podendo propiciar a ira de Gaon-Purush), tem um alambique para destilar *feni* e é trabalhador assalariado, sendo a mulher trabalhadora assalariada, empregada doméstica e tendo um sobrinho a trabalhar em navios que a poderá ajudar em tempos de crise.

Esta diversidade de profissões e a sua evolução desde há três gerações pode ser comparada através das observações dos habitantes e dos registo de nascimento, onde aparece a categoria da profissão desde 1870, na caracterização dos pais¹⁸⁷. Na aldeia aparecem, inalteravelmente, as profissões de jornaleiro (os “trabalhadores agrícolas”, *kulkaida*) e de

¹⁸⁶ *Ghanti* é uma categoria depreciativa em Goa por lhe estar associada factos negativos, como o aumento de crime em Goa e o facto de serem acusados de ficar com os empregos que deveriam ser dos goeses. É uma classificação que envolve trabalhadores de outros estados em Goa, qualificados e não qualificados. Os não qualificados ocupam-se de trabalhos que os goeses não querem, como recolher o lixo ou varrer as ruas. Os qualificados vieram supostamente ocupar empregos dos goeses, embora a grande parte destes não tenha as qualificações necessárias para os respectivos cargos (Sinha 2002: 176). Esta discriminação atinge os filhos dos emigrantes, que não vão à creche, não são enviados à escola, porque os pais não têm tempo de os ir levar e buscar, e não são admitidos nos clubes de desporto; em suma, são-lhes negados direitos educacionais e económicos (Sinha 2002: 176). Durante o meu trabalho de campo, em 2006, era-lhes atribuída a autoria de qualquer acto negativo que acontecesse em Goa; na segunda pesquisa etnográfica, em 2007, esta acusação passou a ser feita a muçulmanos que vieram de outros estados para Goa – o que acompanhou o movimento de hostilidade crescente, um pouco por toda a Índia, contra os muçulmanos.

¹⁸⁷ A partir de 1914, devido à obrigatoriedade do registo civil por ordens vindas da metrópole, fruto da proclamação da República, em 1910, o governo passou a assumir esta responsabilidade. Até esta data, o registo dos cristãos era feito de modo voluntário na paróquia, na altura dos baptizados, casamentos e funerais, e a dos hindus e muçulmanos, na presença do regedor. No caso específico de Avedem, os registos paroquiais e os da regedoria começaram em 1870.

“proprietário” (*bhatkar*), sendo os restantes geralmente os servidores do templo (Arquivos Históricos de Goa. *Nascimentos. 1869 a 1953. Avedem. Quepem*).

O ciclo agrícola

A maior parte dos habitantes da aldeia rege-se pelo ciclo agrícola, mais especificamente pelo ciclo do arroz, o principal alimento da dieta diária, o qual, por sua vez, é determinado pela água disponível. O calendário social e o ritual ajustam-se, assim, ao agrícola. Por exemplo, entre os católicos, todo o arroz precisa de estar colhido até à festa dos Santos Passos, em Abril, e todo o arroz do *vaddo* precisa de estar cozido e seco até à festa da aldeia, Nossa Senhora da Conceição, em Maio; entre os hindus, todas as colheitas de legumes têm de estar feitas até ao *Ganesh Chaturti* (aniversário de Ganesh), em meados de Setembro.

Como Goa se situa nos trópicos, o clima é naturalmente quente, sendo a temperatura mínima cerca de 16 graus centígrados. O ano divide-se em três estações: o Verão, enxuto de Março a Maio, quando o calor e a humidade quase sufocam os trabalhadores, à sombra; as Monções, a estação mais importante para a agricultura, de Junho a Outubro, quando as nuvens se tornam cinzento-chumbo até começar a chover sobre a terra desidratada; e o Inverno, de Novembro a Março, com a sua temperatura amena.

Existem dois tipos de culturas. As *kharif* (em marati, como são conhecidas, chamadas em concani *sorod*) são cultivadas de Junho a Outubro, durante as monções que inundam o Concelho. É o caso do arroz, do *nachenum*, do *chicu*, das anonas, das bananas, da fruta-pão, dos quiabos, do pepino, entre outros, que são regados com a chuva. Antes de esta cair, no final de Maio, as várzeas de arroz precisam de ser lavradas três vezes, por um arado puxado por bois e vacas, *nagor*, ou manualmente, *khanap* (pelas mulheres com a enxada). Vinte e um dias depois da planta do arroz ser semeada, é transplantada para o terreno lavrado, onde homens e mulheres passam o dia com água até aos joelhos a realizar esta tarefa. Até à ceifa em Outubro e respectivo ritual de agradecimento (*Mutt*), antes do *Dhalo*, há que cortar as ervas daninhas e aplicar fertilizantes. Nos coqueiros, no início das monções, é também altura para colocar fertilizantes, como folhas secas, para serem depois regados naturalmente. Durante as monções não costuma haver casamentos e as refeições são à base de arroz e *dal* (lentilhas). A chuva e a escassez de recursos não permitem celebrações. As colheitas são feitas em final de Agosto e princípio de Setembro, altura do *Ganesh Chaturti*.

3. A ALDEIA DE AVEDEM

As *rabi* (em marati, em concani são denominadas *vaigann*) vêm depois das monções, quando a rega é desviada através de canais artificiais para ser distribuída por canteiros. É a época dos feijões, das malaguetas, das cebolas e da segunda plantação do arroz. Os campos são semeados nos meses de Novembro e Dezembro, a época das flores e das mulheres que celebram o *Dhalo* (danças rituais); a rega é levada para os tabuleiros de arroz, que são ladeados por pequenos muretes quadrados de terra, a cerca de um palmo do chão, para os trabalhadores agrícolas poderem atravessá-los. Antes da época de protagonismo dos homens, celebra-se os rituais do *Intruz* (Carnaval) e do *Shigmo*¹⁸⁸, quando há recursos agrícolas e existe mais tempo para transplantar o arroz¹⁸⁹. A colheita da pimenta, das jacas, das mangas, dos tamarindos (essenciais no caril), do *chicu*, da papaia e da fruta-pão é feita em Abril e Maio. Contrariamente à época *kharif*, os meses após as colheitas são de intensa actividade social e religiosa e é também esta a altura de as pessoas poderem libertar energias e/ou descansar.

O mês de Maio é um tempo de abundância, altura de guardar alimentos para a vinda das monções, como o tamarindo que, depois de seco e descascado, constitui um produto essencial na dieta da aldeia, já que faz parte do preparado do caril. Deve-se também secar as malaguetas e cortar os caules das cebolas. A festa do *Espírito Santo*, em Margão, no final do mês de Maio, é acompanhada de uma feira que abastece os aldeões dos artigos necessários para as monções, como, por exemplo, vários tipos de peixe seco. As feiras anuais dos templos (*Zatra*) ou das igrejas (*Fest*) são também lugares de abastecimento. É também necessário separar e armazenar a lenha para os dias das monções em que não se pode igualmente sair para a apanhar, sendo ela essencial para cozinhar e aquecer a água para tomar banho. Para evitar que a chuva caia dentro de casa, enquanto as mulheres cozem o arroz, os homens mudam as telhas (*ghor portiop*).

O arroz (xit)

Ao que já foi adiantado convém acrescentar que a cultura do *arroz (xit)* precisa de vários cuidados e é a que requer mais investimento financeiro e mão-de-obra. As sementes são plantadas e, quase um mês depois, quando atingem cerca de 30 cm de altura, são arrancadas e transplantadas. Depois de ser regado (natural ou artificialmente) e mondado, os trabalhadores

¹⁸⁸ O *Shigmo* é conhecido como o festival dos agricultores e representa o agradecimento aos deuses pelos alimentos obtidos dos campos, altura em que são renovados os pedidos de protecção da aldeia e de fertilidade. Celebra, assim, o fim do Inverno e o começo do Verão, representando simbolicamente o final da inauspiciosidade e a chegada da auspiciosidade (cf. *infra*, 8.3.).

¹⁸⁹ Até há cerca de duas gerações atrás, cerca dos anos 70, todos os casamentos entre os Gaudde católicos eram antes do *Intruz* (Carnaval), altura de abundância em que os trabalhadores estavam livres das tarefas agrícolas, casando em grupo para poderem utilizar recursos em comum, tema que será revisitado nos capítulos seis e sete.

agrícolas esperam que o arroz comece a amadurecer na espiga até esta ficar amarela e se poder fazer a sua colheita (*luvn*).

Os caules das espigas, depois de colhidas e juntas em molhos (duas vezes durante o ano) pelas mulheres Gauddeo, são debulhados pelos homens, que batem as espigas com o *mutto* (gavelas) no terreno da eira, *bodoita*. Nestes dias, homens e mulheres almoçam juntos ao pé da eira, comendo *pez* (arroz cozido em muita água com sal), enviado pelo dono da várzea. Depois de a espiga ser debulhada, é separada a palha, que servirá nos próximos tempos para a alimentação do gado, e junta-se o *bat* (grão do arroz) num monte, sendo depois transportado para junto das habitações. Há agora que o secar ao sol, tarefa que implica andar sobre o arroz durante todo o dia, para que todos os grãos fiquem secos. Posteriormente, o arroz tem de ser cozido. As mulheres levantam-se, em regra, às 4h da manhã para o cozer, devido ao calor que se faz sentir em Maio e para conciliar as outras actividades. Depois de cozido, o arroz, *ucdem*, pode ser já cozinhado com a casca. Todavia, grande parte do arroz cozido é levado para a máquina de descasque na aldeia, propriedade de hindus. Depois de descascado, o arroz é denominado *tandul*. Como o arroz é a base da alimentação, é essencial armazená-lo para as monções devido à limitação das deslocações e à escassez de recursos económicos – a chuva não permite trabalhar todos os dias nos campos de agricultura ou na construção de estradas e de casas¹⁹⁰. *Xit* (arroz cozido em sal e água, do qual esta é depois retirada) é a forma como o arroz é comido diariamente em Goa, ao almoço e jantar, ou seja, *xit curry ani nustem*, arroz com caril de peixe. A ligação da natureza à religião é explicada por alguns hindus, Gaudde e Kshatriya, para justificarem a vaca e os bois (*Nandi*) como animais sagrados, sendo eles que tradicionalmente puxavam o arado para preparar as várzeas para o arroz e sendo este a base da alimentação diária; o arroz é, por isso, utilizado em cultos para agradecer o seu valor, como nos casamentos hindus e católicos, em que é atirado aos noivos depois de a cerimónia nupcial terminar.

Os cocos (*nall*)

Envolvendo as várzeas, estendem-se filas de coqueiros esguios com copas frondosas que se abrem, formando *bhatt*, “palmares” densos. O coqueiro vive cerca de 120 anos e o seu fruto é apanhado quatro vezes por ano, produzindo anualmente cerca de 15 cachos e 50 cocos. Os “derrubadores” escalam os coqueiros, colocando os pés nos cortes dos troncos previamente

¹⁹⁰ Bragança Pereira aprofunda todo o processo desde a sementeira do arroz até às diferentes formas de o cozinar (Bragança Pereira 1991 [1923]: 113-122).

3. A ALDEIA DE AVEDEM

feitos e auxiliados por um anel de corda, com o auxílio de uma *coita* (faca) segura no *acddi* (encaixe de madeira seguro na cintura), que servirá para cortar os cachos maduros. Mulheres Gauddeo apanham os que caem no chão e transportam-nos em cestos, sendo pago o seu dia em cocos. Os Gaudde, vigias, que durante o ano tomam conta dos coqueiros pertencentes a outros “proprietários” (normalmente dos ex-*bhatkar*), recebem 1/6 da produção¹⁹¹ e vendem-nos no mercado. Na altura em que os cocos caem no chão, é avaliado se previamente foi retirado algum coco do coqueiro, o que prejudica o lucro do respectivo dono e é descontado na percentagem que cabe aos vigias. Os derrubadores vão posteriormente contar os cocos, atirando-os para outro monte atrás de si, para poderem ser divididos. Os derrubadores que cortam os cocos no cimo dos coqueiros são renumerados em dinheiro (cerca de 250 rupias).

Quando os cocos são apanhados, guardam-se durante quinze dias numa despensa, até a parte exterior ficar completamente seca. Depois são cortados ao meio e secos ao sol durante uma semana, alternando-se diariamente as partes que ficam expostas ao sol de modo a que os cocos fiquem secos, *copra*. Após este período, a parte interior é cortada em cinco pedaços, que são novamente expostos ao sol durante duas horas. São depois levados para a fábrica, de onde é extraído óleo, o qual servirá para embelezar o cabelo ou para acender lamparinas. Mas este é apenas um dos usos do coco. Os hindus destacam o facto de tudo ser aproveitado no coco: o sumo é bebido; a seiva dá origem a aguardente ou transforma-se em jagra (açúcar de coqueiro); o *tel* (óleo) serve para massajar os bebés antes do banho muito quente para reforçar as suas defesas, mas também para cozinar e, quando aceso, para iluminação; quando têm uma parte saída e são muito tenros e saborosos para serem comidos, os cocos tomam o nome de *moron*; a sua polpa é aproveitada para o caril e doces; numa outra fase é aproveitado o óleo para o *feni* e para os cozinhados; a sua casca serve para atear o lume; a cinza da casca misturada com açafrão serve para os hindus pintarem a testa; as *chuddatan*, folhas, são usadas para *matu*, isto é, para decorar as frentes das casas durante os casamentos e, quando secas e entrançadas, protegem das monções, *mallam*¹⁹². Os hindus, aliando a natureza à religião, crêem que, por todas as partes do coco trazerem benefícios, é em si um símbolo de felicidade e auspiciosidade e usam-no em todos os *puja*, bem como em vários rituais, como o casamento (em que o noivo carrega um coco na mão para a casa da noiva, onde tem lugar a cerimónia nupcial).

¹⁹¹ Esta é a percentagem que os antigos mundkar costumavam receber do cultivo dos campos agrícolas dos anteriores *bhatkar*.

¹⁹² Bragança Pereira enumera todos os usos do coco, para além de fazer uma análise pormenorizada do seu cultivo (Bragança Pereira 1991 [1923]: 122-29; 182-83).

Há também os *kullagar*, arecais que propiciam outras plantações como jaqueiras, papaieiras, bananeiras, fruta-pão, pimenta e outras culturas. A areca dá *supari*, a noz da areca, que quando apanhada é seca por dois meses e depois separada da concha ficando então pronta para ser cozinhada, oferecida aos deuses¹⁹³ ou consumida com *pan*, preparado com folhas da árvore *naguel*, sendo o conjunto mascado.

Durante os tempos de trabalho agrícola, em que vários homens e mulheres se concentram num mesmo espaço, surgem momentos de convívio que propiciam canções para o tempo passar mais rápido. As suas letras retratam a natureza e, algumas mais precisas, as tarefas agrícolas, sendo entoadas e dançadas em rituais como *Alma Dis*; estas serão apresentadas nos dois últimos capítulos. Estas canções são hoje divulgadas como a cultura local de Goa, entendida como a da aldeia, a pré-portuguesa, a “antiga”.

A sacralização do espaço agrícola: bênção da sementeira e da colheita do arroz

O espaço agrícola, por dar o sustento diário, torna-se sagrado após o acendimento da *deuli*, lamparina sagrada, e depois de se partir um coco, como forma de agradecer os alimentos e como meio de prevenir possíveis infortúnios, como más colheitas. Como em outras aldeias de Goa, a sacralidade do espaço está ligada ao tempo: a igreja e o templo hindu são sempre sagrados, os campos agrícolas e o *maand* só o são quando se acende a *deuli* (cf. Gomes 1993: 60 e 61). O *maand* é a área em frente à *vodhlem-ghor*, ou próxima, onde representantes dos diferentes *kutumb* (famílias) se juntam para realizar rituais religiosos e oferecer sacrifícios¹⁹⁴. Estes rituais das sementeiras e das colheitas, de renovação e de abundância, apresentam semelhanças e diferenças entre hindus e católicos, tal como em outras partes da Índia – revelando a *adaptação local* de rituais realizados de formas diferentes em outros contextos católicos e hindus, dentro e fora da Índia (cf. Gomes 1993; Mosse 1986; Robinson 1998).

Entre Gaudde católicos, estes rituais designam-se *byathon* (de *bym*, “semente”, e *thon*, “lançar”), *mutt* (“punho” de arroz) e *khol korop* (“terminar” as actividades na “várzea” de arroz). Antes do início da colheita do arroz, há que apaziguar a entidade que protege o respectivo campo para que nada corra mal. Este serviço é solicitado ao intermediário da

¹⁹³ O seu cultivo foi proibido pelos portugueses durante algumas fases da conversão, por ser associado a rituais hindus, logo, não-cristãos.

¹⁹⁴ Na aldeia há quatro *maand*, um no vaddo dos Gaudde hindus, Gaonkarwada, um no dos Gaudde católicos, Keniabhat, e os outros dois nos templos de Saptakoteshwar e de Shantadurga, Gaonthan e Gundo.

3. A ALDEIA DE AVEDEM

divindade, o *jalmi*. Este é um Gauddo hindu, intermediário de Gaon-Purush, que possui funções sacerdotais relacionadas com a fertilidade da Bhumi Mai (“terra mãe”)¹⁹⁵ que complementam os serviços religiosos do Bhat¹⁹⁶.

A primeira fase dos rituais decorre durante a sementeira, *byathon*, antes das monções. Num domingo ou quarta-feira (os únicos dias não dedicados a divindades hindus)¹⁹⁷, os dias de Gaon-Purush, Hapshi, Paik ou Devchar¹⁹⁸, os trabalhadores agrícolas pedem ao *jalmi* que lance a primeira semente e a entregue às respectivas entidades religiosas do campo de arroz.

Na segunda fase, a colheita, o *jalmi* (também a um domingo ou quarta-feira) é o primeiro a cortar a planta do arroz (ou melhor, um “punho” de arroz, *mutt*) e a colhê-la. De seguida, parte um coco, junta folhas de uma árvore local, *chunninin*, e limpa uma parte do campo onde será depositado o arroz colhido, *khol*. O campo de arroz está agora preparado para a colheita (*khol* (korop)).

¹⁹⁵ A terra é percepcionada como feminina, a mãe que protege, embora a sua propriedade seja apenas masculina, já que é normalmente herdada pelos filhos e são estes que decidem a sua manutenção.

¹⁹⁶O *jalmi* descende dos primeiros habitantes da aldeia e tem, normalmente, como pertença social o grupo dos Gaudde ou Kunbi, consoante as localidades em que habita. São requeridos os seus serviços como ritualista em cultos relacionados com a natureza e a protecção da aldeia, como a plantação da primeira semente ou a colheita (*byathon* e *mutt*).

¹⁹⁷ Os devotos hindus dedicam dois ou mais dias aos deuses que lhes são mais próximos, abstendo-se de peixe e optando por comida vegetariana nesse dia, de modo a agradar à respectiva divindade. Assim, a segunda-feira é dedicada por alguns devotos a Shiva ou a Lakshmi; terça-feira a Ganesh; quinta-feira a Sai Baba ou a Datta Treya; sexta-feira a Shantadurga e sábado a Maruti ou Shani (Saturno).

¹⁹⁸ Os mesmos em que se realizam os rituais para retirar o mau-olhado (*drist*).



Ilustração 9: Mutt. A primeira benção das colheitas feita pelo Jalmi, um Gauddo com funções ritualistas.

3. A ALDEIA DE AVEDEM

Numa terceira e última fase, o arroz colhido espera no campo até ao domingo ou quarta-feira próximos, para que o *jalmi* ofereça a primeira porção à divindade local, que difere consoante as aldeias, mas onde há sempre uma *roen* (termiteira, nome pela qual é denominado entre os Gaudde o monte de terra onde habitam formigas e serpentes, associado à fertilidade e também a Santeri, a deusa da paz¹⁹⁹), e à entidade religiosa que protege a área específica da várzea, podendo ter um dos nomes já mencionados, Gaon-Purush, Hapshi, Paik ou Devchar. Depois de oferecer a primeira porção de arroz, o *jalmi* presenteia com *sorond* (*feni, beedees*²⁰⁰, peixe frito, pão ou *baqri*²⁰¹) a entidade religiosa, como Devchar na aldeia de Paroda. De seguida, preparam *vadi*²⁰² (coco, jagra e *chirmolieu* feito à base arroz) para a divindade da aldeia, como Santeri, colocam a oferta no centro do campo de arroz, junto à lamparina sagrada que o *jalmi* acendeu. Ele quebra um coco por cima do monte de arroz (*kor bano*), recolhe uma porção e agita-o para separar da restante parte que não é comestível. Os Gaudde católicos comem então o *vadi* que o *jalmi* distribui e só no fim podem levar o arroz para casa. Lá chegados, oferecem a primeira porção aos antepassados e a Devchar, deixando esta oferta fora de casa durante a noite²⁰³, para depois poderem consumir todo o arroz colhido. Temem que se não procederem a estes rituais, os ratos poderão atacar a colheita. Sendo o arroz a base da alimentação diária, é fácil perceber a importância, para os Gaudde, de uma boa colheita.

Este ritual dos Gaudde católicos obedece a uma lógica hindu: as mulheres menstruadas não podem estar presentes (o sangue menstrual é poluidor por natureza) e no espaço onde o ritual é realizado é obrigatório permanecer descalço. É, assim, revelada, por parte dos Gaudde católicos, a contiguidade entre cristianismo, hinduísmo e culto a entidades territoriais.

Entre os hindus, o ritual designa-se *Novianchi Panchmi* (“nova” “colheita” no “quinto” dia do mês lunar hindu *shraavan*). Este ritual tem lugar na segunda quinzena do quinto mês do calendário hindu, sensivelmente em Agosto. O sacerdote (Bhat) do templo da aldeia procede ao *puja*, partindo o coco, e o *jalmi* corta e distribui a primeira colheita do arroz pelos presentes. De seguida, o sacerdote verte *thirtha* (água sagrada)²⁰⁴ sobre a colheita e o *jalmi* leva o arroz

¹⁹⁹ Santeri costuma receber este nome quando é representada apenas por uma termiteira (como no de Saptakoteshwar-Santeri); quando passa a ter uma imagem é geralmente denominada Shantadurga (como no que fica em Guddo).

²⁰⁰ Cigarros enrolados em folhas de bananeiras.

²⁰¹ Feito à base de arroz e água e envolvido em folhas da árvore *kuro*.

²⁰² Em sânscrito chamado *prasad*, que pode ser constituído por outros alimentos.

²⁰³ Os hindus da aldeia deixam as ofertas no *tulsi* em honra aos antepassados, que vão normalmente até duas gerações atrás, e chamam os corvos para que venham buscá-las.

²⁰⁴ Este termo em sânscrito também designa, na tradição hindu, a peregrinação religiosa a um local sagrado junto a um rio ou lago.

para o templo da divindade local e distribui-o pelos *devkar*, representantes do deus de família de cada uma das quatro linhagens dos Gaudde hindus da aldeia. Uma parte da colheita fica junto dos deuses e a outra é distribuída pelos restantes hindus, neste caso Gaudde, os que continuam a cultivar as várzeas, para colocarem nos seus oratórios domésticos e receber a protecção divina. Os devotos podem então dar início ao começo da colheita.

A terra torna-se, portanto, sagrada e as divindades são propiciadas quando se acende a *deuli* e se quebra um coco. Os Gaudde católicos solicitam os serviços do padre (como os outros católicos), mas também os do *jalmi*; os Gaudde hindus requerem os do sacerdote (como os outros hindus, que representa a divindade da aldeia), para além dos do *jalmi*. Esta é uma das razões para as outras castas os chamarem “tribais”: o facto de pedirem os serviços do *jalmi*, o intermediário da entidade sobrenatural que acreditam proteger áreas específicas da aldeia, relacionado, por isso, com as várzeas de arroz que pertencem a Avedem. Todavia, antes das reformas sobre a posse da terra (*Tenancy Act* de 1964), no tempo dos portugueses, os grandes proprietários de várzeas, como os Charde e os Kshatriya, também faziam ofertas a Gaon-Purush, pedindo os serviços do *jalmi* para proteger as suas culturas.

Apesar das reformas governamentais, depois da anexação de Goa à Índia, em 1961, terem oferecido a possibilidade dos “trabalhadores agrícolas” (*kulkaida*) adquirirem as terras que cultivavam, a antigos proprietários, passados mais de cinquenta anos, continuam a referir-se a eles como *bhatkar* (“proprietário”), sugerindo redes de poder simbólico que ultrapassam o domínio meramente económico. Caso emblemático é o facto de Gaudde católicos e hindus não se referirem a dois antigos *bhatkar* pelo nome próprio ou de família, mas, por exemplo, como “bhatkar” e “Luis bhatkar”. É então altura de visitar a organização social de Avedem.

4. ORGANIZAÇÃO SOCIAL DA ALDEIA

... names, as much as theories, can have political effects
(Williams e Chrisman 1994: 6).

Avedem constitui um excelente ponto de partida para perceber como cada aldeia é em si uma unidade social e ritual pela relação de castas que a habitam (cf. Perez 1994a). Tal torna-a diferente de todas as outras, mas mantendo em comum o facto de formar um sistema que organiza a vida social.

Na transição das castas hindus para as católicas convertidas houve algumas alterações classificatórias, como os Kshatriya e os Vaishya, que foram incluídos numa única categoria – Charde. Outras classificações permaneceram: tanto entre os hindus como entre os católicos há os *varna* dos Brâmanes e Shudra. O sentimento do *varna* é extremamente teórico, uma vez que a identidade social vivida no âmbito da aldeia é dada pela casta.

Muito embora entre castas católicas e hindus haja alguma correspondência, determinadas castas são exclusivamente associadas ao hinduísmo e não existem em Avedem entre os católicos, como dançarinas dos templos, ourives, sacerdotes hereditários, castas de comerciantes e Intocáveis.

4. 1. Sistema de castas²⁰⁵

Se, por um lado, todos os habitantes da aldeia se encontram divididos por religião e por castas, por outro lado, partilham uma identidade que atravessa as hierarquias: um espaço geográfico e uma língua em comum (embora neste campo os hindus prefiram o uso do marati e a leitura dos jornais diários nesta língua, enquanto os cristãos optam por falar concani e ler os matutinos neste idioma, ambos se entendendo entre si porque predomina o concani na aldeia).

Em Avedem, confirma-se o princípio hindu da casta, que se define através de relações estruturais de oposição com as outras castas do sistema presente na aldeia (Dumont 1992 [1966]: 250). Quando falta uma profissão essencial para que a aldeia continue como unidade social e ritual são requeridos os serviços de castas de aldeias vizinhas para realizar as funções

²⁰⁵ Neste capítulo vão ser introduzidas apenas as castas presentes na aldeia; um enquadramento geral das castas hindus, cristãs e muçulmanas de Goa pode ser encontrado em Varsha Kamat (1996), Bragança Pereira (1991 [1923]) e na colectânea organizada por K. Singh (1993).

rituais que os deuses pedem. Em Avedem, por exemplo, solicita-se a outra aldeia um Chamar para tocar biombo durante o *Shigmo* (o biombo é feito de pele de animal curtida, actividade associada à morte animal e, por isso, atribuidora de poluição, a qual só pode ser realizada por esta casta de intocáveis). Este facto é bastante revelador de como a aldeia funciona em sistema, mas também confirma a sua flexibilidade para preencher lacunas estruturais e continuar a funcionar como unidade social, ritual e económica.

Quando aparece uma pessoa nova em Avedem, depois de lhe ser perguntado o local de origem, a identidade religiosa surge para hindus e católicos como a segunda forma de identificação, coincidindo com uma das primeiras questões que me colocaram: “cristã?”. Todavia, apesar de os grupos sociais estarem divididos por castas, os hindus e católicos do topo do sistema (na aldeia, Kshatriya, Charde e Brâmanes), *mesmo pertencendo a religiões diferentes, sentem-se mais próximos entre si* do que das castas situadas na base do sistema hierárquico tradicional com igual pertença religiosa (Gaudde e Intocáveis) (cf. Perez 2002). Para melhor compreendermos este argumento, vou mostrar o exemplo dos Charde e dos Kshatriya. Os Charde (católicos) sentem-se mais próximos estatutariamente dos Kshatriya (hindus) do que dos Gaudde católicos, porque partilham, entre si, o estatuto de *bhatkar*, a posse de propriedades, uma mesma educação escolar, mas, principalmente, a *valorização estatutária* das outras castas. Os Gaudde católicos, por sua vez, sentem uma maior proximidade estatutária com os Gaudde hindus do que com os *bhatkar católicos* (Charde e Kshatriya), já que têm em comum concepções de pureza ritual, formas de vestir, o facto de terem sido “arrendatários” (*mundkar*), mas, sobretudo, a *desvalorização estatutária* das outras castas.

Ao comparar as castas católicas da aldeia com as hindus surgem duas diferenças de relevo, que se podem enquadrar no sistema social de Goa, tal como Adelyne D’Costa destacou na sua pesquisa:

[...] a prática da casta é evidente entre os católicos de Goa. Contudo, não se pode deixar de notar algumas diferenças relativamente ao sistema tradicional hindu. Talvez a mais saliente seja a ausência de profissões associadas aos grupos de castas altas [...]. Este facto é visível na identificação de ocupações hereditárias para as castas baixas, mas não para as altas. Um caso semelhante é a segregação de castas altas em casamentos locais de Shudras, apesar de não haver restrições na comida cozinhada por eles. Obviamente não se observa a ideia de transmitir poluição, mas ao mesmo tempo é observada a segregação (D’Costa 1977: 290-1).

O meu trabalho de terreno comprova estes dois argumentos. A *ocupação profissional* hereditária é apontada *apenas* no caso dos Shudra católicos (rendeiros, derrubadores de cocos e ferreiros) e dos Gaudde católicos (agricultores e trabalhadores agrícolas), mas não nos Charde.

4. ORGANIZAÇÃO SOCIAL DA ALDEIA

As restrições hindus na comensalidade parecem ausentes (Perez 1997), mas verifica-se uma *segregação espacial durante as refeições*. Em casamentos e funerais de Shudra católicos foi possível observar a separação espacial dos Charde a comer (a casta que se situa acima); tal como em casamentos e funerais de Gaudde católicos foi reservado um lugar distinto para Shudra católicos (a casta que se lhes segue na hierarquia).

Todos os católicos comem carne de porco e de vaca, excepto os Gaudde, que respeitam interdições no consumo de carne, um dos princípios definidores do hinduísmo, comendo carne de galinha e de animais de caça. Tal como entre os hindus (Dumont 1992 [1966]), manifestam duas precedências: é menos impuro comer carne de caça do que doméstica, bem como carne de animais herbívoros do que carnívoros. Se comerem carne de porco ou de vaca, Gaon-Purush poderá castigá-los. Este princípio revela, por um lado, a sua proximidade com o hinduísmo, mas através de uma lógica local, estabelecida por Gaon-Purush; por outro lado, trata-se de um critério para definir a sua identidade, *separando-os* dos que comem carnes mais impuras e *aproximando-os* dos que respeitam o mesmo princípio – os Charde do topo do sistema social, de acordo com os Gaudde católicos.

Metade da população da aldeia de Avedem é Shudra, cuja maioria é cristã (41 por cento cristãos e 9 por cento hindus). Os Gaudde são o segundo grupo com mais população, 32 por cento, distribuídos quase igualmente por cristãos e hindus (16 por cento e 15 por cento, respectivamente). Note-se, contudo, que estes dados estatísticos são meramente aproximados, na medida em que incluem resultados da pesquisa etnográfica realizada junto dos Gaudde católicos do *vaddo* Loundeabhat, como referi anteriormente, cujos habitantes pertencem à aldeia pelas redes de convivencialidade e pela paróquia que frequentam.

Os Kshatriya representam 6 por cento da população e os Charde 5 por cento. Os Bhat constituem 0,5 por cento da população, os sacerdotes Bhagat 2 por cento, as castas de ourives 0,5 por cento, as Kalavant 0,4 por cento, os Vaishya 0,2 por cento e os Chamar e Mahar (Intocáveis) cerca de 0,5 por cento²⁰⁶. Os restantes habitantes são os emigrantes de outros estados da Índia, 2 por cento da população, cujo estatuto não é aferido pelas outras castas, apenas categorizando-os como hindus ou cristãos. Na aldeia não moram Brâmanes católicos, embora estes possuam propriedades na aldeia; moram no *taluka* vizinho de Salcete, onde são a casta dominante em algumas aldeias, como Benaulim e Raia. Estes dados reflectem a

²⁰⁶ Os registos de nascimento durante o período de administração colonial portuguesa indicam, nalguns casos, a casta a que se pertence na categoria “proveniência”, o que permite uma primeira aproximação a estes dados entre os católicos (a título de exemplo, Registos de Nascimento 1948, onde aparecem indivíduos Shudra e Cunbim).

sistematização de Robert Newman sobre a sociedade goesa no seu quadro geral: uma maioria de Shudra, seguida de Gaudde e uma pequena percentagem de Kshatriya e Charde (Newman 2001).

Quando questionados sobre o sistema de castas da aldeia, é recorrente os interlocutores verbalizarem construções próprias, nomeadamente omitirem algumas castas ou serem heterogéneos nas lógicas classificatórias dentro da mesma casta, ou seja, os interlocutores de uma casta categorizarem os membros de outras castas de diferentes formas, do que resulta a mesma casta ou subcasta ser alvo de diferentes categorizações sobre o seu estatuto.

Verifica-se ainda que os hindus conhecem melhor as castas hindus na sua globalidade e os católicos as castas católicas. As castas do topo do sistema social (Charde, Kshatriya e Brâmanes) indicaram a sua pertença social nos primeiros contactos, enquanto as da base revelaram um menor à-vontade com esta identificação social, sendo que alguns interlocutores sentiram-se mesmo constrangidos em revelá-la, pelo que foi necessária uma maior proximidade para falarem sobre a sua própria casta.

Se as relações dentro da aldeia se dão entre castas, no interior da casta desenvolvem-se entre subcastas (Dumont 1992 [1966]: 114). Relembro o conceito de subcasta: cada casta divide-se entre várias subcastas dispostas hierarquicamente, o que se expressa na altura da escolha de noivos e noivas (algumas famílias consideradas de alto estatuto recusam dar filhas a outras famílias da mesma subcasta por acharem o seu estatuto menor). Cada subcasta espalha-se por um determinado número de aldeias e mantém laços de sangue e de aliança com essas mesmas aldeias vizinhas, sendo que os Kshatriya de Avedem podem não observar as mesmas regras de comensalidade que os de outras subcastas.

Entre os hindus da aldeia, a identificação da subcasta é directamente indicada no nome de linhagem²⁰⁷. Por exemplo, os *Gaons* Dessai, subcasta dos *Kshatriya*; os *Naik*, subcasta dos *Shudra*; os *Gaonkar*, subcasta dos *Gaudde*. As subcastas hindus mais numerosas na aldeia encontram-se distribuídas por *vadde*, que correspondem aos seus nomes de linhagem, *Dessaiwada*, *Naikwada* e *Gaonkarwada* (excepcionalmente, no caso dos *Kshatriya*, os *vadde* correspondem ao seu título dado por antigos governantes e não pelo nome de família, *Gaons*). Entre os católicos não encontramos *vadde* com os seus nomes de família, contudo, o planeamento da aldeia, no caso dos *vadde* católicos, acaba por seguir uma forma semelhante à organização de espaço visível nos *vadde* hindus, isto é, a aldeia goesa adaptou-se a novas

²⁰⁷ Famílias de descendentes de um mesmo antepassado, por via patrilinear, neste caso, tema desenvolvido no capítulo seis.

4. ORGANIZAÇÃO SOCIAL DA ALDEIA

introduções, como as residências de castas católicas, ao mesmo tempo que manteve a sua estrutura original, daí que os *vadde* católicos sejam associados à casta que lá predomina²⁰⁸: Padribhat é o *vaddo* dos *Charde*; Moll, Zellabhat e Covatem dos *Shudra* e Kineabhat dos *Gaudde*.

A minha pesquisa etnográfica ilustrou a dificuldade de situar os grupos intermédios no sistema hierárquico, o que é comum a muitos outros contextos da Índia. O facto de o estatuto ser negociado indica desde logo que não é estável, o que levanta duas hipóteses: ou é reconhecido pelas outras castas ou é recusado. É o que acontece com os *Gaudde*, mas também com as castas de ourives *Lotlikar* e *Vernekar*. No primeiro caso, os *Gaudde* católicos, perante a subalternidade dada a sentir pelos *Shudra* católicos, assumem-se como *sokol*, casta “baixa”, mas afirmam não haver problemas nos casamentos entre *Gaudde* católicos e *Charde*, castas situadas na base e no topo do sistema hierárquico, respectivamente (em teoria, incompatíveis nas negociações matrimoniais), devido ao facto de ambos serem vegetarianos, segundo eles. Os ourives, tidos pelas outras castas hindus como subcastas dos *Shudra*, assumem-se como Brâmanes.

A memória estigmatizante da profissão tradicional da casta, mesmo que ela não seja exercida entre os seus membros, é ainda um poderoso codificador social, como é o caso de dançarinhas (*kalavant* – de *kala*, “arte”, as mulheres que tinham como função dançar no templo), que são também associadas à prostituição.

No caso específico de Avedem, os *Gaudde* situam-se na base do sistema social porque as duas famílias de Intocáveis que aí habitam não são originárias da aldeia e, por essa razão, não exercem as profissões que lhes são tradicionalmente associadas e atribuidoras de poluição por lidarem com substância mortas vegetais e animais.

4. 2. Varna hindus e católicos e suas representações

Muito embora o termo *varna* remeta para uma referenciação social hindu, passou a dividir também aqueles que, em Goa, se converteram ao cristianismo.

Brâmanes hindus

²⁰⁸ Perez e Carita (2005) aprofundam esta questão no contexto de Goa.

Os Brâmanes hindus da aldeia residem junto do templo de Shantadurga porque são Bhat (“sacerdote”) do templo e segmentam-se em *purohit* e *pujari* com funções distintas²⁰⁹. Os *abisheki purohit* são conhecidos na aldeia por Shikerkar, por ser este o seu nome de linhagem. São consultados pelos devotos nos rituais de passagem e perante alguns acontecimentos importantes, como o início de um negócio, já que são supostamente conhecedores dos antepassados das famílias que os consultam; é a eles que os devotos vão expor os problemas e pedir a intervenção da deusa (*purohit*). Têm também de dar banho (*abishek*) à imagem de Shantadurga e de Chamundeshwari – as divindades principais do templo –, acompanhando este acto com a recitação de textos religiosos em sânscrito. Têm uma renumeração anual dada pelos *mahajan* (em sânscrito “grande criatura”, administradores dos templos²¹⁰) e recebem um quarto das ofertas às divindades. Os *pujari* têm como dever realizar *puja* diários, ou seja, prestar culto à maioria das divindades do templo (Shantadurga, Lakshmi Narayan, Ganapati e Mahadev e Grampurush).

A família dos *purohit* foi, nos anos 50, para a aldeia, onde fundou a mercearia mais frequentada por hindus e católicos. Os “deuses de família” dos sacerdotes são do *taluka* vizinho de Ponda, cujas imagens foram forçadas a emigrar das *Velhas Conquistas* para as *Novas Conquistas*, devido às proibições coloniais aos cultos não-cristãos. No contexto da aldeia, estes Brâmanes e as castas de ourives que se intitulam Brâmanes são os únicos que “sabem identificar” os seus *gotra*²¹¹.

Os *purohit* são consensualmente mais valorizados estatutariamente pelos devotos que os *pujari*. Os serviços sacerdotais dos *purohit* são requisitados pelos Gaudde da aldeia, por proximidade espacial, já que é facilitada a deslocação a pé e evita dispêndios económicos, ainda que a deusa do templo não tenha uma relação directa nos seus cultos, por não ser a sua “deusa de família”. Complementarmente aos serviços prestados pelo Bhat, os Gaudde requerem também ao seu próprio ritualista, *jalmi*, para intervir junto dos seus “deuses de família”. Esta realidade *distingue-os das restantes castas*, que não têm ritualistas da própria casta e não realizam um culto paralelo aos serviços realizados pelo *purohit*. Os Kshatriya dirigem-se nestas ocasiões ao templo de Chandreshwar, do qual são administradores, bem

²⁰⁹ Os sacerdotes do templo da aldeia, Saptakoteshwar, vivem na aldeia vizinha de Cottombi e estão no templo apenas às segundas-feiras de manhã, dias de Shiva, e nos rituais de maior envergadura do calendário hindu.

²¹⁰ Até ao fim do texto irei usar o termo “administrador” do templo, não prescindindo do original em concani para relembrar a significação local desta palavra.

²¹¹ O *gotra* delimita um grupo de famílias que descendem de um antepassado comum, o qual lhe dá o nome.

4. ORGANIZAÇÃO SOCIAL DA ALDEIA

como os Naik, que supostamente foram com os Dessai para a aldeia e seguem os mesmos rituais.

No nascimento das crianças, o *purohit* é consultado para saber o posicionamento dos astros e suas implicações para a criança e os pais. Se o nascimento oferecer alguma inauspiciosa, são solicitadas indicações do *purohit* para ultrapassar a situação, invariavelmente passando por ofertas aos deuses. Nas negociações matrimoniais, eles são também procurados para compararem os mapas astrológicos dos noivos e, quando vêm uma boa combinação, é-lhes pedido para determinarem a data auspíciosa para o casamento. Os serviços dos *purohit* são igualmente requeridos para os rituais funerários, e, sempre que alguma inauspiciosa envolveu a morte, é pedido à família que abandone a casa, por um período de um a seis meses. Os restantes hindus e os católicos da aldeia dirigem-se ao templo durante os rituais mais importantes, como o *Zatra* (peregrinação anual) e o *Shigmo* (ritual de agradecimento das colheitas) para pedirem a proteção da deusa.

Os Brâmanes do templo são categorizados pelos hindus da aldeia como *oont*, casta “alta”, todos lhes reconhecendo um estatuto elevado. Mas, se são representados pelos hindus na caracterização social da aldeia, são omitidos pelos católicos, o que denuncia o seu distanciamento deste grupo social.

Espacialmente, as casas dos Brâmanes estão próximas das dos outros servidores do templo. O *vaddo* é distante dos outros *vadde*, excepto do dos Charde que, recordo, é a casta católica com mais estatuto em Avedem e cujos antepassados se deslocaram para ali para que a deusa a quem prestavam culto antes da conversão não se zangasse com a sua ausência e os castigasse. Os Bhat desenvolvem afinidades com os outros sacerdotes e com os Kshatriya, a casta que estatutariamente lhes é mais próxima.

As duas castas de ourives da aldeia intitulam-se Brâmanes, embora este estatuto não seja reconhecido pelas outras castas, um pouco como ocorre noutras lugares da Índia, as quais acabam por integrá-los no *varna* dos Shudra, ainda que numa posição de “topo” no interior deste *varna*. Os *shet* ou *sonar* (em marati) dizem ser Brâmanes Daivadnya, descendentes de Vishvakarma, o arquitecto do universo, quando eram sacerdotes e faziam o sacrifício do fogo no templo, *yednya* (em sânscrito), sendo simultaneamente ourives das divindades²¹². Com o tempo, foi-lhe usurpado o direito do *yednya*. Afirmam também estar divididos por *gotra*

²¹² Esta reivindicação de estatuto enquadraria-se no sistema social da Índia. Já Hutton em 1963 referiu que as castas de ourives se reclamam descendentes de Visvakarma, o arquitecto dos deuses, e se equivalem estatutariamente aos brâmanes (Hutton 1963:12). Contudo, a questão passa também por saber se as outras castas os vêm como tal – o que não se verifica em Avedem.

“iguais” aos dos Bhat, neste caso, Kaudynia e Atri. Podem casar com outras famílias de ourives, que recebem sempre como nome de linhagem os nomes das aldeias onde vivem. Neste caso, Lotlikar indica a proveniência da aldeia de Loutolim e Vernekar de Verna, do *taluka* vizinho de Salcete, nas *Velhas Conquistas*. O facto de o deus de família de ambos ser de Ponda, aponta novamente para a fuga colonial dos seus deuses das respectivas aldeias para os templos onde se situam.

Vive também na aldeia uma outra família de Brâmanes, no *vaddo* contíguo ao dos Bhat, Covatem. Tradicionalmente, os escrivães (*kulkarni*) das *comunidades* são Brâmanes Saraswat (chamados *bamon* em concani), vindos da aldeia adjacente de Paroda. Por esse motivo, esta família não desenvolve as suas redes de convivência em Avedem e não é referida pelos outros interlocutores da aldeia. A sua “deusa de família” é também de Ponda. Tal como no resto de Goa, os Saraswat distinguem-se dos Bhat por comerem peixe e ingerirem bebidas alcoólicas, o que representa uma transgressão das práticas alimentares da generalidade dos Brâmanes na Índia, e por supostamente não saberem os *Vedas*, ao contrário dos Bhat.

Os Dessai da aldeia (Kshatriya) contam que, quando os seus antepassados povoaram a aldeia, mataram a família Brâmane Saraswat que aqui vivia para ficarem com as suas propriedades. Desde aí, de acordo com os mesmos Dessai, os Saraswat evitaram residir na aldeia. Antes desta família, na aldeia vizinha de Paroda, o último Saraswat que morou na aldeia, nos finais do século XIX, moveu uma acção em tribunal contra os Dessai, devido a uma questão de propriedades e teve de sair de Avedem face às ameaças de alguns familiares dos Dessai. Neste episódio, mais do que a importância do seu conteúdo, sobressai o poder simbólico das capacidades bélicas e governativas dos Dessai, tradicionalmente associadas à sua casta. Presentemente, os Brâmanes Saraswat possuem propriedades e uma leitaria na aldeia, mas vivem em Margão, cabendo aos Dessai a gestão do poder social e económico.

Charde (católicos) e Kshatriya (hindus)

Charde (católicos)

Os Charde, no contexto social de Goa, são representados como os convertidos do *varna* Kshatriya. Daí que o termo Chardo (singular de Charde) derive supostamente de Kshatriya, o qual terá sido sujeito à transformação fonética para *chatri* e, posteriormente, para *tçardo*, chegando ao *Chardo* que é usado hoje (cf. Dalgado 1988 [1919]: 263; Pissurlencar 1936).

4. ORGANIZAÇÃO SOCIAL DA ALDEIA

Todavia, se socialmente os Charde são categorizados como os Kshatriya convertidos ao cristianismo, o investigador Pissurlencar sugere que os Charde pertenciam, antes de convertidos, a três *varna* e não especificamente ao dos Kshatriya: Vani (comerciantes, do *varna* Vaishya); Maratas (guerreiros, Kshatriya); e Shudra (serviços, Shudra) (Pissurlencar 1934). Segundo o mesmo autor, elementos destes três grupos, quando convertidos, passaram a pertencer às castas católicas de *Chardo*, *Shudra* e *Curumbim*. A título de exemplo, Pissurlencar (1936) indica que alguns *elementos de uma mesma casta* foram divididos entre *Shudra* cristãos e *Charde*. Para demonstrar a sua tese, o autor apoia-se na sua pesquisa linguística da genealogia dos *gaonkar*²¹³ das *comunidades* convertidos ao cristianismo e nos assentos de baptismo (Pissurlencar 1936).

Os Charde de Avedem dizem descender dos Kshatriya da aldeia de Curtorim (Salcete) e afirmam que o templo de Shantadurga lhes pertencia antes de convertidos, argumento aceite pelos Shudra²¹⁴ e pelos Kshatriya. São chamados de *xetkar* (de “ourives”), como subcasta.

Uma única família Charde de Avedem é tida como original dos Kshatriya de Cuncolim, bastante valorizados, o que eleva o seu estatuto social perante os outros Charde da aldeia, juntamente com o facto de um dos elementos desta família ocupar um lugar de destaque no sistema judicial de Goa. Esta negociação de posicionamento social ilustra a validade do argumento de Pissurlencar na discussão actual sobre a casta, mostrando que o critério de diferenciação é um fundamento hindu: o *varna* a que se pertencia antes da conversão ao cristianismo.

No interior da categoria Charde há então subdivisões que se apoiam em duas ordens de factores:

- a) No *varna* a que pertenciam antes de convertidos – critério pré-colonial;
- b) No uso diário da língua portuguesa e costumes europeus, pelo seu contacto com os missionários e quadros de administração portuguesa – critério pós-colonial;

Este último critério de hierarquização no sistema de castas decorre do colonialismo português, o que nos permite analisar os efeitos do passado colonial no quotidiano de Goa. A título de exemplo, cite-se que, na aldeia de Avedem, há duas famílias Charde que se distinguem:

²¹³ Os *gaonkar* afirmam ser os descendentes dos primeiros povoadores da aldeia e, por isso, legitimamente os membros da *comunidade* – daí que os *gaonkar* o sejam por direito de transmissão hereditária por linha patrilinear.

²¹⁴ Quando indicar Shudra sem qualquer referência religiosa significa que me estou a referir aos católicos e hindus em simultâneo.

- i) Uma, como foi agora referido, por descender de uma subcasta hindu mais valorizada do que outras famílias Charde da aldeia;
- ii) E outra, por falar português, ter usufruído de uma educação escolar distinta em português (semelhante à dos Kshatriya *bhatkar*, “proprietário”) por comparação com os outros Charde, sendo assim os mais próximos do anterior governo português, tanto mais que um dos elementos ocupava um posto no topo hierárquico da administração colonial no sul de Goa – para além de terem sido *bhatkar*, tendo trabalhadores Shudra e Gaudde.

Falar português na aldeia distingue-os, pois, das restantes castas. Na verdade, para estes Charde, o concani representa a língua dos seus criados – os Gaudde –, de quem importa distanciarem-se, socorrendo-se da questão linguística da herança colonial. Têm, inclusive, alguma dificuldade em perceber totalmente o concani falado por alguns padres durante a homilia dominical. À língua ocidental está associada a cultura ocidental; as mulheres usam o *vistid* em vez do *sari*, que algumas Charde de estatuto inferior vestem, bem como as restantes castas católicas que consideram estar abaixo deles em Avedem. Distintas também são as maneiras de mesa e o modo de consumir os alimentos, recorrendo aos talheres, contrariamente ao resto da aldeia, que usa as mãos para comer o arroz de peixe com caril. Estes Charde destacam-se, assim, mais pelo *estatuto social* do que por um critério meramente económico, como a historiadora Rowena Robinson assinalou para uma aldeia de Salcete²¹⁵ (Robinson 1998: 81). Tal como os Kshatriya, são ainda *bhatkar*, grandes proprietários (por contraste com os pequenos proprietários Charde). Estes últimos são mais distantes do colonizador português e mais dependentes dos rendimentos de familiares emigrados e de trabalhos técnicos.

Muito embora os Charde sejam os católicos com mais estatuto na aldeia e, especialmente, os *bhatkar*, quando comparados com os de outras aldeias vizinhas, é possível encontrar vozes dos Charde de Guddi, que afirmam que os de Avedem não são “*Charde puros*”, já que descendem dos *Vaishya* hindus de Curtorim antes de convertidos e não dos *Kshatriya* de Cuncolim, cujo posicionamento social é uniformemente valorizado. Se alargarmos o escopo de análise da aldeia para o contexto de Goa, os Charde dizem que há os

²¹⁵ Nesta questão distancio-me da análise de Eduardo Barros, quando fala das castas cristãs de Goa como “classes castoides”, por dois motivos: mais do que um argumento de classe, meramente económico, parece-me ser o estatuto social no sentido que a casta lhe dá, de natureza eminentemente ritual, o que os diferencia; a expressão “classe castoide” não é sequer usada entre os cristãos de Goa (cf. Barros 1981).

4. ORGANIZAÇÃO SOCIAL DA ALDEIA

chamados Charde de “sangue azul” ou “sangue puro”, como algumas famílias de Salcete, onde eles vão buscar mulheres para alianças matrimoniais.

Chegados aqui, importa também questionar como são classificados os Charde pelas outras castas da aldeia. *Bhatkar* é o termo por que os Charde são identificados pelos Gaudde católicos – por terem sido “arrendatários” (*mundkar*) de um Charde da aldeia – e os que sabem “falar português” – o topo superior do sistema hierárquico, como foi referido antes. Num segundo momento, categorizam-nos como “*bamon-Chardi*”, “casta alta”. Por outras palavras, antes de serem Charde, são classificados pelos Gaudde como *bhatkar*, por ter sido esta a natureza da relação que tinham com eles, e que, por isso, vem antes da referência de casta.

Kshatriya (hindus)

Em Avedem, os Dessai²¹⁶ são a casta “dominante” da aldeia²¹⁷. No caso dos Dessai, eles são também a casta dominante no *taluka* de Quepem, o que se enquadra no sistema social da Índia: “Ocasionalmente uma casta é dominante num grupo de aldeias vizinhas [...] e nesses casos, a dominação local está ligada à dominação regional” (Srinivas 2005 [1959]: 307). Curiosamente, em Quepem o próprio termo Dessai designa as famílias que receberam títulos donatários de feudos concedidos por antigos governantes, como recompensa por terem sido os guerreiros que defendiam os monarcas. Os Dessai eram os representantes do poder central e cobravam as rendas do Estado em determinadas áreas, tendo, com a cedência dos territórios das *Novas Conquistas* aos portugueses, durante o século XVIII, prestado juramento de vassalagem ao rei de Portugal (Bragança Pereira 1991 [1923]: 315-6). Alguns Dessai da aldeia dizem ter recebido o título Dessai de Adil Shah, governante de Goa anterior à conquista do território pelos portugueses, e outros dizem tê-lo recebido dos agentes da administração colonial portuguesa. Em 1841, o Governador-geral de Goa aboliu os antigos contratos dos Dessais das *Novas Conquistas* (*Governo dos Estados da Índia* 1841: 17 e 18), embora permaneça ainda hoje o seu estatuto social. O seu nome de linhagem, *Gaons*, designa aquele que estabeleceu uma nova aldeia (*gaon*).

Em Goa, as castas dominantes são geralmente os Brâmanes e Kshatriya de ambas as religiões, como membros das *comunidades* e com profissões ligadas aos serviços. A aldeia

²¹⁶ Os Kshatriya na aldeia são sempre identificados como os Dessai e, a partir daqui, será desta forma que me irei referir a eles.

²¹⁷ A historiadora Rochelle Pinto, através dos panfletos dos finais do século XIX, analisa como as castas dominantes de Goa detinham esmagadoramente a maioria das terras nas aldeias e como tal foi alterado desde as primeiras décadas século XX (Pinto 2007).

manifesta a tendência do restante estado; os Kshatriya são a casta dominante porque exercem poder, tendo conseguido impor os seus interesses no sistema social da aldeia, através do controlo e domínio sobre os recursos e pessoas.

Apesar de esta supremacia ter sofrido transformações económicas e sociais, os Kshatriya mantêm o estatuto simbólico, económico e ritual na aldeia: são os ex-*bhatkar* (proprietários), membros da *comunidade* (associação agrícola que gera as propriedades comuns) e *mahajan* (administradores de dois templos, sendo o de Chandreshwar um dos maiores do Sul de Goa). A “casa grande” (*vodhlem-ghor*) dos Dessai é a primeira casa a ser visitada durante alguns rituais, como o *Shigmo* e o *Mhell* (durante o Carnaval), pelos Gaudde e Shudra, na sua maioria “arrendatários” (*mundkar*) e/ou “trabalhadores agrícolas” (*kulkaida*) dos Kshatriya hindus e católicos, o que confirma o seu poder simbólico.

Actualmente, nas *comunidades* de Chaifi e Avedem, são sete os membros representantes dos antepassados²¹⁸ de designação *Gaons Dessai*. As *sabha*, assembleia (em sânscrito) de autoridade plural, têm lugar no templo de que são administradoras (*mahajan*), Saptakoteshwar-Santeri (uma das formas de Shiva e da sua consorte Shantadurga, respectivamente), a divindade que guarda a aldeia, o que remete para a representação de protectores da aldeia que deles é feita. Enquanto administradores continuam a ser eles que providenciam o cuidado da divindade que dá amparo à aldeia; enquanto antigos “proprietários” (*bhatkar*) eram eles que podiam socorrer os “arrendatários” (*mundkar*) e “trabalhadores agrícolas” (*kulkaida*) em alturas de adversidade; enquanto *gaonkar* da *comunidade* eram eles que garantiam a sobrevivência dos seus dependentes.

Os Dessai administram dois tipos de templos e de divindades: do seu deus de família, que é simultaneamente o “deus da aldeia”, Saptakoteshwar, e do maior templo de Quepem, Chandreshwar, gerido pelos Dessai de várias aldeias. Anteriormente, os templos eram geridos pelas *comunidades*, como ainda acontece com o templo de Saptakoteshwar. Os Dessai dizem ter vindo da aldeia de Naroa, situada na ilha de Divar (Tiswadi, Velhas Conquistas), para fugirem às conversões forçadas da administração colonial portuguesa, durante o século XVI, trazendo consigo a imagem do deus Saptakoteshwar, seu deus de família, para o *vaddo Gaonthan* da aldeia, onde hoje ainda se encontra. Juntamente com eles vieram os Naik (Shudra hindus). Em Naroa, o templo pertencia a várias subcastas Kshatriya e aos Gaudde de

²¹⁸ Cada *gaonkar* representa um *vangodd*, descendência em linha masculina de um mesmo antepassado. O conceito de *vangodd* será aprofundado no capítulo seis.

4. ORGANIZAÇÃO SOCIAL DA ALDEIA

designação Velip, que hoje se encontram na aldeia de Bali (Quepem) e afirmam ter vindo também de Naroa²¹⁹.

Os Dessai de Avedem são também administradores do templo de Chandreshwar *juntamente* com os Prabhu Dessai da aldeia de Cottombi, os Rauto Dessai da aldeia de Assolda, os Gaons Dessai de Xeldem, os Fatto Dessai de Xelvona, os Falo Dessai de Quepem e os Falo Dessai de Paroda – os Dessai, enquanto casta dominante das aldeias de Quepem. Tanto os lucros da *comunidade* como do templo, no caso de os haver, são distribuídos por todos os enunciados Dessai.

Os Kshatriya de Avedem pertencem à casta *marata*, palavra cuja raiz se encontra na designação do estado vizinho do *Maharastra*. Neste sentido, designa a população do *Maharastra* e, mais especificamente, os antigos guerreiros militares desta região (Ketkar 1909: 78). Os próprios registos de nascimento dos Dessai de Avedem, dos finais do século XIX, comprovam este dado (Arquivos Históricos de Goa. *Nascimentos. 1869 a 1953. Avedem. Quepem*). Os Maratas subdividem-se em duas categorias sociais diferentes: os que reclamam o estatuto de Kshatriya – os Dessai – e os que são tradicionalmente trabalhadores agrícolas (Kunbi-Marata). Dois aspectos merecem ser esclarecidos neste ponto; por um lado, nem todos os maratas em Goa recebem o nome de Dessai, havendo também os SarDessai e os Ranes; por outro lado, nem todos os Dessai são maratas; os do *taluka* de Satary são considerados de origem *rajput* (*varna* Kshatriya) e os de Pernem, Ponda e Bicholim são Brâmanes, das castas Bhat e Saraswat (Azevedo 1890: 83).

No que diz respeito às suas representações por outros grupos da aldeia, “Hindu marati” é o termo que os Gaudde católicos utilizam para os categorizar, remetendo, deste modo, com recurso à língua – o marati –, para uma distinção identitária relativa aos católicos que, como eles, falam o concani. Para os Gaudde católicos, os Dessai são ainda representados como os “proprietários” (*bhatkar*); uma casta “alta”, não especificada, exteriores à aldeia, seus principais proprietários e aqueles que se apropriaram da autenticidade de serem habitantes originais da aldeia, gerindo as terras da *comunidade* que deveriam pertencer aos Gaudde.

Todas as categorizações indicadas pelos Gaudde católicos são estabelecidas por contraste consigo próprios: aqueles são uma casta “alta” por oposição a estes que se assumem como casta “baixa”; não são da aldeia, ao contrário dos Gaudde; possuem grande parte das propriedades da aldeia, o que não se observa entre os Gaudde católicos; tentaram apoderar-se

²¹⁹ Quando os Dessai se mudaram para as margens do rio Kushawati, actual Dessaiwada, levaram a divindade Bhumi-Purush consigo e construíram-lhe um templo no seu *vaddo*.

da autenticidade de serem habitantes originais da aldeia, quando os Gaudde católicos estavam na aldeia antes de os Dessai chegarem (o que os aproxima simbolicamente dos Gaudde hindus, tidos como os primeiros habitantes da aldeia).

Os Gaudde hindus categorizam os Dessai como *bhatkar*, “proprietários”, (similarmente à forma como os Gaudde católicos representam os Charde) e igualmente os representam como uma casta *oont*, “alta”. Ou seja, o mesmo distanciamento do sistema de castas tradicional pode ser observado entre Gaudde católicos e hindus. Os restantes hindus categorizam-nos também como casta “alta”, mas indicam tratarem-se de Kshatriya, bem como os Charde e Shudra católicos.

Vaishya hindus

Existe apenas uma família de Vaishya (de *vanij*, “comerciante” em sânscrito) em Avedem e, por isso, têm pouca expressividade na aldeia – apenas foram referidos por uma família Dessai na caracterização social. Esta família veio do Maharashtra, nos finais do século XIX, e o seu deus de família é de Sawantwadi, perto da fronteira com Goa, onde raramente vão, frequentando antes os templos da aldeia. Em Avedem, vivem entre as casas de Gaudde, com quem sociabilizam, juntamente com os Dessai.

Shudra católicos e hindus

Shudra católicos

Os Shudra da aldeia são classificados segundo três especializações profissionais, embora a maior parte não as exerça hoje: “rendeiros”, “derrubadores” e “ferreiros”, sendo a primeira a mais numerosa.

Os ferreiros são considerados por alguns “rendeiros” o grupo de menor estatuto, porque trabalham com ferro, o mesmo material com que foram feitos os pregos que crucificaram Jesus. A esta representação estão subjacentes duas construções ilustrativas dos processos negociais que ocorrem entre as identidades grupais em Avedem. Em primeiro lugar, a transposição dos princípios hindus para a hierarquização das castas cristãs constitui uma singularidade no sistema social indiano, na medida em que manifesta uma adaptação da história do cristianismo ao sistema de castas de Goa. Em segundo lugar, o facto de os “rendeiros” desvalorizarem os

4. ORGANIZAÇÃO SOCIAL DA ALDEIA

“ferreiros” é uma forma de negociarem o seu próprio estatuto, através do aumento da distância estatutária entre os dois grupos. Tal como entre os hindus, a valorização estatutária é justificada com base na especialização profissional, que ora é fonte de desvalorização, como os Chamar por trabalharem com substâncias mortas, ora de valorização, como os sacerdotes por serem os mediadores das divindades. No caso dos Shudra católicos, o mesmo princípio é observado, mas o seu conteúdo remete para o cristianismo, nomeadamente para o episódio da morte de Cristo. Assim se explica que no casamento do filho da única família de ferreiros se tenha procurado uma noiva de pais “ferreiros” fora da aldeia, alegadamente porque os pais de filhas de “rendeiros” não quiseram tal aliança.

Os Shudra católicos dizem que os seus antepassados vieram de aldeias das *Velhas* e *Novas Conquistas* para trabalharem para os “proprietários” (*bhatkar*²²⁰) hindus de Avedem, os Dessai. Os Gaudde católicos identificam os Shudra como os seus vizinhos católicos, mas desconhecem o que significa “Shudra”. Alguns Gaudde católicos consideram os Charde e os Brâmanes como Shudra, avaliando-os como Shudra de “casta alta”. Os Kshatriya e os Charde da aldeia apresentam os Shudra católicos e hindus como aqueles que realizam trabalho manual, uma casta “baixa” (mas não tanto como os Gaudde católicos).

As mulheres Shudra convivem com Gauddeo católicas dentro das casas e nos *balcões*. A partilha da religião e a proximidade das respectivas casas aproxima-as, bem como de algumas Gauddeo hindus que também moram perto.

Shudra hindus

O maior número dos Shudra hindus de Avedem são *bhandari*, termo que parece derivar do sânscrito *mandhara*, “destilador” (Pereira 1954). São, portanto, os agricultores que retiram a seiva do coco e a destilam em *feni* (os *render* são os seus equivalentes nas castas católicas). Têm como nome de linhagem *Naik* e é desta forma que são conhecidos na aldeia²²¹. Os Naik afirmam ter vindo com os Dessai do templo de Saptakoteshwar, de Naroa, para tratarem das suas várzeas, tendo o mesmo deus de família. Durante o colonialismo português, que não investiu na educação das castas ditas “baixas”, os Naik eram “arrendatários” (*mundkar*) e trabalhadores agrícolas. Com as oportunidades educacionais e o desenvolvimento industrial,

²²⁰ De acordo com os meus interlocutores e sendo o mesmo evidenciado numa tese de doutoramento sobre uma outra aldeia de Salcete (vide Montemayor 1970).

²²¹ Razão pela qual a partir daqui me irei referir a eles desta forma.

depois de 1961, a maioria abandonou a agricultura, investindo na educação escolar e empregando-se, nomeadamente em serviços administrativos, lojas, fábricas, no ensino.

Etimologicamente, o termo Naik tem raiz no sânscrito *naayaka*, “líder, chefe”, tendo sido os representantes do poder local e guerreiros. Naik foi um indicativo de respeito usado como título oficial no tempo de Vijayanagara (cf. Yule e Burnell 1995 [1903]: 614; Thurston 1909, V: 139.39). Baseados nestes argumentos linguísticos, elaborados durante o colonialismo britânico, os Naik de Avedem reclamam que costumavam lutar pelos Dessai e, por isso, reivindicam o estatuto Kshatriya, o que faz sistema em Goa, porque o mesmo é observado em outras aldeias²²² (cf. Rubinoff 1992: 50). Por este motivo, em Avedem, onde vivem ao lado dos Dessai, afirmam-se Shudra, mas basta sair dois quilómetros para se intitularem Kshatriya, como no templo próximo de Chandreshwar – o que remete, de novo, para o carácter negocial do estatuto de um indivíduo ou de um grupo. Todavia, se, por um lado, os Naik reclamam um estatuto que os valoriza mais, por outro, aceitaram uma categoria administrativa que os desvaloriza, *Other Backward Class*, de modo a usufruírem de benefícios educacionais e económicos, como quotas de emprego reservadas no governo. Para pertencerem a esta categoria, organizaram-se em associações (tal como os Gaudde fizeram), como a *Gomantak Bhandari Samaj*, a “Associação Goesa de Rendeiros”, que se apoia numa notificação do colonialismo português de 1922, que categorizou os *Bhandari-Naik* como Shudra. Apresentando argumentos com a mesma natureza daqueles com que os Gaudde fundamentam o seu estatuto de *Scheduled Tribe*, os Naik usaram as fontes da literatura do colonialismo português para afirmarem a sua identidade actual. Em suma, este grupo faz uso de duas estratégias contraditórias, mas complementares, combinando a reivindicação de um estatuto superior com o aproveitamento de oportunidades económicas e políticas contemporâneas para grupos da base do sistema social. Englobam-se na mesma categoria que os Gaudde se incluíam até 2003, *Other Backward Classes*, apesar de terem melhores condições económicas e educacionais. O facto de os Gaudde terem passado a ser *Scheduled Tribe* e, consequentemente, a beneficiar de mais privilégios, levou-os a sentirem-se revoltados com estes e injustiçados por não terem os mesmos direitos, embora quem confira o estatuto seja o governo e não os Gaudde.

Entre os Shudra hindus de Avedem há outros grupos cujo estatuto é contestado, sendo tradicionalmente servidores do templo com funções heterogéneas que se tornaram subcastas,

²²² Os Naik pertencem ao *varna* dos Shudra em Avedem, mas há outras castas noutras aldeias que têm o mesmo nome de linhagem e são Brâmanes Saraswat.

4. ORGANIZAÇÃO SOCIAL DA ALDEIA

como aconteceu no restante território indiano (Dumont 1992 [1966]). É o caso dos sacerdotes Bhagat, que se identificam como Vaishya, são reconhecidos como Shudra e socialmente desvalorizados entre as castas hindus. Para os católicos, os sacerdotes Shikerkar são considerados Brâmanes, mas os Bhagat, por contraste, são “pessoas religiosas com pouco estatuto”. Isto deve-se ao facto de, no templo, terem funções sacerdotais menos prestigiadas do que as dos Bhat. No templo de Shantadurga, por exemplo, têm de fazer o *puja* a Chamundeshwari e a Ravalnath, um deus que não pertence ao panteão principal e recebe sacrifícios de carne, sendo por isso desvalorizado face aos deuses vegetarianos. Os Bhagat recebem uma renumeração anual.

Durante a minha experiência etnográfica, os elementos Kalavant afirmaram, num primeiro momento, pertencer à *Deuli Samaj*, a associação de dançarinas e músicos dos templos, e, posteriormente, com o prolongamento da minha estadia, revelaram ser Kalavant²²³. Como nome de linhagem receberam o nome da aldeia. Depois de alguma confiança, os interlocutores desta casta dizem que são considerados “uma casta baixa”, apesar de já não exercerem a profissão tradicional e de terem empregos prestigiantes, como médicos ou jornalistas. O deus de família é o mesmo dos Dessai e dos Naik, o da aldeia, Saptakoteshwar. Manifestam, portanto, processos de negociação estatutária característicos do sistema de castas da Índia, onde Goa se enquadra.

Há ainda uma última família que se integra neste *varna*, vinda do *taluka* de Pernem, da casta *mest*, que remete em concani para alguém que se ocupa de trabalhos manuais. Trata-se, neste caso, de pedreiros, os quais têm, além disso, uma mercearia na aldeia.

Gaudde católicos e hindus²²⁴

Os Gaudde²²⁵ de Avedem, tal como as restantes castas, dizem que são *zat*, “casta” ou “grupo”. Falam da população da aldeia como parte integrante do mesmo sistema e dizem que não há “tribais” em Avedem. Contudo, são chamados tribais pela maioria dos Shudra, Charde e Kshatriya, que justificam a designação pelo facto de serem aparentemente os mais carenciados economicamente, viverem na zona mais periférica da aldeia e serem considerados os primeiros

²²³ Rosa Maria Perez tem feito pesquisa etnográfica entre este grupo em Goa (vide Perez 2005).

²²⁴ Esta casta será mais desenvolvida durante o texto porque é o cerne deste estudo.

²²⁵ Quando menciono unicamente os Gaudde, sem qualquer referência religiosa, refiro-me aos cristãos e hindus em simultâneo.

habitantes de Goa. Possivelmente, os próprios não se identificam como “tribais” por não terem estado directamente envolvidos na luta pelo estatuto político de “tribos listadas”. Na verdade, foi através das irmãs Apresentação e da escola que souberam que lhes tinha sido atribuído o estatuto de “tribo listada”, o que lhes proporciona privilégios escolares e a possibilidade de um emprego melhor do que o dos pais.

Os Gaudde que se identificam como “tribais”, como os das aldeias de Ambaulim (Quepem), Chimbel ou do Planalto do Taleigão (Tiswadi)²²⁶, por exemplo, são bastante activos nas suas reivindicações em termos políticos²²⁷; lutaram até 2003 pelo estatuto de “tribo listada” e consequentes benefícios educacionais, sociais e económicos no estado de Goa e procuram agora rapidamente ser considerados “tribo listada” pelo governo central, muito embora tal só esteja programado para 2011, porque os últimos censos decenais foram realizados em 2001 e o estatuto de “tribo listada” só lhes foi concedido em 2003²²⁸.

Apesar de os Gaudde se identificarem como *zat*, em 2006, nos anúncios de “casamentos combinados”, onde é exposta a casta, os Gaudde assumem-se primeiramente como *Scheduled Tribe*. Fazem uso desta categoria administrativa para ocultar a identidade Gaudde, na assunção de que, assim, lhes é reconhecido um posicionamento social ligeiramente superior. Foi também esta identidade administrativa que me apresentaram, antes de sentirem a confiança necessária para exporem a identidade de casta. Mais uma vez, a identidade manifesta-se como relacional: no contexto da aldeia assumem-se como *zat*; fora da aldeia ou perante estranhos apresentam-se como *Scheduled Tribe* para ocultar a sua identidade Gaudde, embora se continuem a sentir como “casta”.

O primeiro indicador de depreciação dos Gaudde é o pejo em usar o termo “Gaudde” perante os mesmos, associado à forma pejorativa como algumas castas o empregam. A título de exemplo, refiro uma discussão em que um elemento Shudra da aldeia pediu a um Gauddo para se calar porque era “Gauddo”, manifestando que não tinha sequer estatuto para argumentar. Por esta razão, os Gaudde hindus preferem ser chamados pelo seu nome de linhagem, Gaonkar, escapando à identificação estatutária directa através da designação Gaudde. Um único

²²⁶ Estas observações resultam de um exercício etnográfico anterior, referido já na introdução da tese.

²²⁷ Os interlocutores Gaudde das aldeias mencionadas de Quepem e Tiswadi são membros das seguintes associações: Gawda Marata Samaj, United Tribals Associations Alliance e Gakuved (Gawda, Kunbi, Velip and Dhangar Federation).

²²⁸ Actualmente, lutam também para que os Gaudde não sejam deslocados de aldeias onde o governo e empresários privados pretendem explorar minas.

4. ORGANIZAÇÃO SOCIAL DA ALDEIA



Ilustração 10: 26 Dar de comida ao gado no final de um dia de trabalho

agregado tem *Gaudde* como nome de família, o que é comum em aldeias do *taluka* de Ponda²²⁹. De modo a evitar que a utilização de ‘Gaudde’ fosse sentida como depreciativa, quando me queria referir ao seu próprio grupo, optei pela expressão “a vossa comunidade”.

Para distinguir os Gaudde hindus dos católicos, os hindus são identificados na aldeia, pelas outras castas e por eles próprios, como *Konkanne Gaudde* (o termo *Konkanne* remete para habitante do Concão, *Konkan*, e, consequentemente, para hindu e pré-português), por contraste com os Gaudde chamados de *Cristaon Gaudde*, um indicador cristão com origem no colonialismo português.

Gaudde católicos

Os Gaudde católicos classificam-se a si próprios, primeiramente como Gaudde e depois como católicos. Quando afirmam a identidade religiosa, salientam a unidade entre as castas católicas da aldeia, expressa, por exemplo, na seguinte afirmação, “nós somos todos católicos, somos todos iguais”.

Os Gaudde católicos são classificados como uma “casta baixa” por alguns Shudra católicos, por sua vez categorizados pelos primeiros como uma casta alta. Embora também os Gaudde católicos se revejam a si próprios como *sokol*, “baixos”, não deixam de sublinhar que as suas crianças e os jovens estão a seguir a educação escolar até à universidade, o que lhes permitirá desejavelmente ter uma boa profissão.

Entre os Gaudde católicos há um homem com funções sacerdotais hereditárias, o *maandkar*, o que gere o *maand*, em frente à sua casa, espaço tornado sagrado para rituais como o *Dhalo*, o *Intruz* (entre Gaudde católicos) e o *Shigmo* (entre Gaudde hindus) – todos eles para agradecer as colheitas. Este espaço é também tradicionalmente usado para resolver problemas dos diferentes *kutumb* dos Gaudde. Estes fazem pedidos (*garanem*) ao *maandkar*, que é o intermediário da entidade sobrenatural *Gaon-Purush*, que os continua a proteger, mas também a castigar quando infringem princípios rituais, nomeadamente quando mulheres menstruadas passam pelos caminhos onde ele passeia à noite. Facto importante este, a menstruação que, por princípio poluente no seio do hinduísmo, regula também a vida social e ritual dos Gaudde católicos. Na aldeia, para além dos dois *maand* em frente aos templos (Saptakoteshwar e Chamundeshwari), só há *maand* nos *vadde* dos Gaudde hindus e católicos, o que é um

²²⁹ Como pude observar, num trabalho de campo prévio, em 2003, entre os Gaudde neo-hindus. Em Ponda, os Gaudde neo-hindus que até cerca dos anos 30 eram católicos, adoptaram Gaudde como nome de família, justamente para afirmarem a sua pertença de casta (Perez e Carita 2005).

4. ORGANIZAÇÃO SOCIAL DA ALDEIA

indicador das semelhanças entre os dois grupos. Entre os católicos, só os Gaudde apresentam um *maand* onde realizam rituais.

Gaudde hindus

É unânime a referência de os Gaonkar serem os primeiros habitantes da aldeia. Já não é consensual a identidade de casta²³⁰. Exemplo emblemático constitui a seguinte afirmação, “tem Kalekar como nome de família mas é Gaonkar, têm estatuto baixo, são tribais. Os Gaonkar dizem que são os Gaudde hindus (Kshatriya, 48 anos) ”.

Os Gaudde hindus dividem-se na aldeia por quatro linhagens, de descendência patrilinear: os Gaonkar, os Kalekar, os Borkar e os Rumorkar. Os Gaonkar são considerados os primeiros habitantes da aldeia. A sua “deusa de família” é Kamakshi de Shiroda (Ponda), que é venerada na aldeia através da sua representação em forma de pedra situada num pequeno templo com *roen* (termiteira), junto ao rio. Para aqui se dirigem os Gaonkar durante rituais como o *Diwali* ou o *Ganesh Chaturti*, não tendo por hábito ir ao templo em Shiroda. Para os Gaudde católicos, o termo Gaonkar deriva de Gaon-Purush, entidade religiosa a que prestam culto, o que revela um laço entre ambos os grupos, e identificam os Gaudde hindus como Edip²³¹ Gaonkar Kunbi, englobando as castas das mulheres que vão buscar para alianças matrimoniais, Velip e Kunbi.

Os Kalekar, cuja etimologia aponta para a pressuposta aldeia de origem, Kale (*taluka* vizinho de Sanguem), têm como deus de família Ram-Puris, cuja representação é também em pedra junto ao rio, para onde se dirigem durante os rituais. Os Borkar, cujos antepassados vieram, em princípio, da aldeia próxima de Borim, têm a representação da sua “deusa de família”, Navadurga de Marcaim (Ponda), em forma de pedra, em frente à casa do *vodhil* (o “chefe” da sua linhagem), a quem prestam culto durante os rituais. Os Rumorkar têm como deus de família Bhutkar, representado também em forma de pedra, em frente da casa do seu *vodhil*.

Estes últimos três grupos foram de aldeias das *Novas Conquistas* para Avedem. Em vez de se dirigirem aos templos convencionais dos seus “deuses de família”, optam por lhes prestar culto no seu próprio *vaddo*, mais próximo da natureza, no terreno da margem do rio. Têm uma noção muito territorial das divindades, que acreditam protegê-los dentro daquela área

²³⁰No *taluka* de Canacona, os hindus denominam os Gaonkar de Kunbi, revelando como a sua identidade depende também da região onde se encontram.

²³¹Para se referir aos Velip.

circunscrita, o que indica um certo distanciamento relativamente à crença dos outros hindus da aldeia, que frequentam os templos e não são tão territoriais. Todas as representações dos respectivos “deuses de família” têm em frente um *tulsi*, uma influência do hinduísmo. Antes das pedras dos deuses junto ao rio, havia originalmente *roen*, associadas à fertilidade, o que tornava o espaço já por si sagrado e que, segundo os Gaudde, prova que os seus antepassados foram os primeiros habitantes da aldeia, porque eram eles quem lhes prestava culto, o que passou através dos séculos até actualmente. Os Gaudde hindus costumam dirigir-se aos templos nos rituais de passagem, em festividades anuais e, às segundas-feiras, ao templo de Shantadurga, dia em que o jantar é gratuito.

Entre os Gaudde hindus há três elementos com funções sacerdotais: o *jalmi*, o *devkar* e o *maand Guru* (similar ao *maandkar*). O *jalmi* é de uma família Gaonkar e é considerado o intermediário da divindade que protege uma área circunscrita da aldeia, o seu *vaddo*, onde se situam várzeas de arroz. Os Gaudde pedem-lhe que interceda junto da divindade e que proteja os seus terrenos agrícolas. Cada zona geográfica é protegida por diferentes entidades territoriais e, como tal, possui o seu próprio *jalmi*, nomeadamente, no território dos Gaudde católicos. Alguns *Gaudde católicos* possuem campos de arroz na aldeia vizinha de Paroda e recorrem aos serviços rituais do *jalmi* dessa área. O *jalmi* é simultaneamente o *devkar* de uma das linhagens, nesta aldeia específica, ou seja, o que cuida do espaço do seu deus de família. Cada uma das outras linhagens tem um *devkar*, o que toma conta dos seus deuses de família, e que também complementa os serviços do *jalmi*. Por fim, o *maand Guru* é o intermediário da entidade do *maand* durante rituais como o *Shigmo*.

O papel destes sacerdotes junto dos Gaudde hindus encontra paralelo no lugar ocupado pelos padres em ritos dos Gaudde católicos. Nas casas hindus, na cerimónia da fundação da casa, a primeira pedra é lançada pelo *jalmi* e a edificação sacralizada pelo Bhat. Entre os católicos, depois de escavadas as fundações, coloca-se uma cruz de ouro no meio do cimento e o padre vem abençoar a construção. Tal como na cerimónia das colheitas, já referida, os rituais em Avedem demonstram a complementaridade dos serviços dos sacerdotes e padres da aldeia com a territorialidade dos ofícios dos *jalmi*, *devkar* e *maand Guru* (ou *maandkar*) Gaudde.

A mesma distância estatutária que os Shudra católicos exibem relativamente aos Gaudde católicos, tem eco na categorização dos Gaudde hindus como casta baixa por parte dos Shudra hindus. A diferença é que, comparativamente, os Gaudde hindus não parecem sentir tanto a subalternidade apontada pelos Shudra hindus, como os Gaudde católicos pelos Shudra católicos. Dois motivos concorrem para esta diferença de auto-representação entre Gaudde

4. ORGANIZAÇÃO SOCIAL DA ALDEIA

hindus e católicos. Por um lado, os Shudra hindus representam uma minoria (9 por cento da população total) relativamente aos Shudra católicos (41 por cento), que, sendo a casta mais numerosa na aldeia, tem maior proponderância nas representações entre grupos. Por outro lado, os Shudra e Gaudde católicos encontram-se, pelo menos semanalmente, na missa e em actividades da igreja (como as reuniões dos grupos católicos dos *vadde* – Sumudai), o que favorece a proximidade, para dar a sentir a subalternidade. Os rituais dos Gaudde hindus e dos Shudra hindus não se regem por obrigações semanais, o que contribui para haver mais distância entre si. Os Gaudde católicos consideram-nos também uma casta baixa, como aliás a si próprios.

Os Kshatriya e os Brâmanes representam igualmente os Gaudde hindus como uma “casta baixa”. Os Shudra católicos e os Charde são da mesma opinião, mas, a distinção religiosa reflecte-se em algum desconhecimento, salientando apenas que os Gaudde católicos e os hindus têm semelhanças entre si e vestem de forma parecida.

Gaudde católicos e hindus

Os Gaudde católicos e hindus têm bastantes práticas em comum, o que demonstra como as estruturas sociais e rituais pré-portuguesas resistiram entre os Gaudde católicos, mesmo que sofrendo adaptações ou revitalizações. Ambos trabalham nos campos, têm alguns rituais semelhantes, como o *Intruz* e o *Shigmo*, e as suas canções tradicionais, como do *Dhalo* e *oveyos* ou *cazarachio* (de casamento) têm líricas quase idênticas, exceptuando no que diz respeito a especificidades do hinduísmo e do cristianismo. Tanto os Gaudde católicos como hindus comem apenas galinha e peixe, abstendo-se da restante carne (alguns Gaudde católicos jovens que emigram já não mantêm este princípio, embora na aldeia o respeitem porque Gaon-Purush poderá castigá-los). Vestem-se também de forma semelhante: as idosas Gauddeo usam o *kapod*, *sari* de algodão até aos joelhos, atado com um nó no ombro (*deutelli*), o que as distingue das restantes castas que usam o *sari* até aos pés, feito de algodão e de seda.

As noras e as filhas Gauddeo optam agora pelo *sari* de diversos materiais, sem o nó atado, usando-o como as mulheres das restantes subcastas da aldeia. As netas alternam entre *salwar kamiz* (uma túnica até aos joelhos com aberturas de lado e calças que começam por ser justas no tornozelo e que alargam até à cintura), vestidos, saias e calças com blusas. Os homens vestem-se em público com calças, camisas e t-shirts, mas em casa os mais idosos envergam o *kasti*, uma tanga presa por um fio à cintura. Tradicionalmente, usavam o *lace* (lenço vermelho

no cabelo), *banniyan* (t-shirt de alças) e *toalo* (tecido branco com riscas vermelhas atado em redor da cintura até ao joelho).

O vestuário e os ornamentos tradicionais são apenas usados pelas jovens Gauddeo católicas quando actuam com o grupo de dança da aldeia em festividades de Goa ou no resto da Índia. Trata-se de uma revitalização das suas danças, canções e vestuário, nomeadamente em participações em rituais da aldeia como o *Dhalo*. O facto de, quotidianamente, se vestirem de um modo que não codifica a sua identidade Gaudde, usando vestidos, saias e calças, é uma forma de se sentirem menos diferenciadas das colegas de escola ou do trabalho – realçando a semelhança entre elas e evitando a diferença.

Intocáveis hindus

Há apenas duas famílias de Intocáveis em Avedem, uma de Chamar (curtidores de pele) e outra de Mahar (artesãos que usam o bambu como matéria-prima). Ambas vieram de outras aldeias e, como não exercem as profissões tradicionais que são atribuidoras de poluição, não é observada a separação e o isolamento que normalmente lhes é destinado na Índia. Na verdade, estes Intocáveis interagem com vizinhos católicos, frequentam os templos da aldeia e as suas casas ficam situadas no meio das dos Shudra católicos e junto à de um Chardo.

Os Chamar que vivem na aldeia são originais de Sanquelim, donde o nome de Sangelkar, e têm como profissão tradicional serem sapateiros, incluindo a curtição da pele de animais mortos. Para os hindus, esta tarefa é poluente a nível ritual, pois envolve o manuseamento de substâncias mortas, fonte de impureza que remete para o estatuto de intocabilidade, e por isso são tidos pelos hindus e católicos da aldeia como uma “casta baixa”. No entanto, não costumam ser mencionados quando os habitantes são inquiridos sobre os hindus da aldeia, referindo antes que os Chamar se encontram na aldeia vizinha de Amona, pois são originais de lá. Desde há duas gerações que esta profissão não é exercida na sua família. Alguns membros têm hoje empregos administrativos no governo, aos quais tiveram direito através da quota reservada para “castas listadas”, e outros encontram-se emigrados.

A família dos Mahar é original de Shiroda, mas emigrou para Pune (Maharastra) e a mãe, viúva, foi para Avedem. Têm alguma relação de distância com os deuses por estarem numa situação económica difícil, uma vez que todos os tios e tias morreram, os filhos não casaram e a mãe enviuvou duas vezes. Não podem usufruir das quotas reservadas para “castas

4. ORGANIZAÇÃO SOCIAL DA ALDEIA

listadas”, porque precisariam ter vivido em Goa há, pelo menos, 15 anos, o que ainda está distante por serem emigrantes. Não conseguem arranjar emprego, o que, obviamente, ainda os torna mais carenciados. Acresce que vivem numa casa católica alugada e não têm oratório hindu nem *tulsi*, mas permanece o crucifixo e a imagem de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro deixados na casa para que, segundo eles, estas divindades lhes tragam mais sorte.

Os Intocáveis sociabilizam com Shudra e Gaudde nas tabernas (onde se vendem bebidas alcoólicas) ao final da tarde. As mulheres sociabilizam com as vizinhas Shudra católicas no exterior da casa e nos postos de abastecimento de água. Assim, residindo em *vadde*, habitados maioritariamente por Shudra católicos, os Intocáveis estabelecem relações de convivência mais próximas com elementos de uma casta que se situa estatutariamente próxima da sua, embora de uma religião diferente, do que com outros hindus com quem partilham a religião, mas se encontram mais distantes no sistema hierárquico.

Tanto os Mahar como os Chamar não se identificaram pela subcasta, mas antes administrativamente, afirmando ser *Scheduled Castes*, e indicando a sua profissão tradicional. Esta prática observa-se na aldeia junto de outras castas cujo estatuto é negociado. Relembro os Gaudde, que se auto-categorizaram primeiro como *Scheduled Tribe* e os Audem como *Deuli Samaj*.

4. 3. Relações entre castas: representações dos Gaudde

Uma leitura sobre a organização social da aldeia exige que se compreendam as relações entre castas *per se*, no caso presente, perspectivadas pelos Gaudde. As representações que os elementos de uma casta elaboram sobre as outras deixam adivinhar dinâmicas que determinam o posicionamento social do indivíduo. Assumem-se, por isso, como relativas por estarem directamente relacionadas com o estatuto social e ritual de quem emite a representação – revelando-se heterogéneas²³².

Os Gaudde católicos valorizam estatutariamente os mesmos Shudra católicos que são categorizados como casta “baixa” pelos Dessai e pelos Charde. Contudo, se os Shudra católicos são categorizados como uma casta “alta” pelos Gaudde *também* católicos, já os Shudra *hindus* são categorizados como casta “baixa”. Por outras palavras, o mesmo *varna*, mas de religiões diferentes, é categorizado de forma distinta. Curiosamente, com quem os Gaudde

²³² Relembro que me refiro a representações em termos gerais, já que há vozes divergentes no meio de uma mesma casta; contudo apresento o discurso que prevalece.

partilham a fé religiosa é acentuada a distância, designando, nomeadamente, os Shudra católicos como uma casta “alta”; nos que apresentam maior distância cultural, porque devotos de uma religião diferente da sua, é, pelo contrário, indicada a proximidade, como é o caso dos Gaudde hindus, que consideram uma casta “baixa”, como os próprios *Gaudde católicos* se assumem. O mesmo tipo de representação é produzido pelos Gaudde hindus, ou seja, os Shudra hindus são categorizados como uma casta “alta” e os Shudra católicos como casta “baixa”.

Porém, outras lógicas classificatórias coexistem com estas representações. Relembro o caso dos Gaudde católicos; se, por um lado, se assumem como uma casta “baixa” (base do sistema), por outro, equiparam-se aos Charde (a elite) no respeito pelas prerrogativas hindus da pureza ritual. Mas a observação etnográfica indicou também o distanciamento dos Gaudde face à composição tradicional do sistema de castas. Este distanciamento não é percepcionado pelos próprios, já que se consideram como parte do sistema, mas pelas outras castas que os diferenciam socialmente. Os Gaudde são, por isso, remetidos para a fronteira do sistema, mais próximos do mundo da natureza. Isto porque os seus *vadde* ficam mais embrenhados no meio dos palmares, lidam com deuses e espíritos que aí moram (justificações para serem considerados “tribais”) e, consequentemente, é-lhes associado o *isolamento*, não só *físico*, mas também *social* e *ritual*. Este isolamento social é entendido como distanciamento do sistema de castas, uma diferenciação que me parece necessária às outras castas para se situarem a elas próprias no interior do sistema social.

Os Brâmanes sacerdotes da aldeia consideram-se no topo da hierarquia social devido às funções sacerdotais que exercem, o que é contestado pelos Dessai que consideram os Brâmanes inferiores a eles, por serem empregados que eles pagam enquanto administradores do templo (*mahajan*), através das receitas das *comunidades*. Estes argumentos enquadraram-se no sistema social da Índia, no qual os Brâmanes e os Kshatriya disputam a primazia hierárquica²³³, os primeiros argumentando o seu estatuto de pureza ritual adstrito ao seu papel de sacerdotes e os segundos fundamentando-se no seu poder enquanto proprietários de terras. De facto, em Avedem, é nos Kshatriya que se concentra o poder de posse de terras, socorrendo-se eles também do estatuto da sua profissão tradicional como guerreiros, segundo eles, superior ao poder sacerdotal. Para os restantes interlocutores da aldeia, a casta “mais alta” é a dos Dessai (“*bhatkar*” para os Gaudde) – o *varna* dos Kshatriya, até porque o templo mais frequentado não é o da aldeia, mas o de Chandreshwar na aldeia vizinha onde eles são administradores,

²³³ Cf. Dumont (1992 [1966]: 119-125).

4. ORGANIZAÇÃO SOCIAL DA ALDEIA

havendo uma relação de menor proximidade com os seus sacerdotes. Na verdade, os limites hierárquicos revelam-se contíguos, pois em festividades do templo, como o *Zatra* (festa anual da divindade) e em outros como o *Dasara*, os Gaonkar do templo gozavam e gozam de honras rituais e privilégios, como pude assistir em Avedem (cf. Baden-Powell 1900: 265-7). Assim, estas práticas dão a conhecer como através do ritual é possível observar a hierarquia e a estratificação social.

Quanto à zona média do sistema, os Charde e os Dessai apresentam uma lógica classificatória idêntica: situam os Gaudde no limite inferior (alguns elementos referem-nos como “tribais”), e os Shudra na zona intermédia, categorizando-os como casta “baixa”. Dito de outra forma, todas as outras castas são menos valorizadas estatutariamente que as suas, e esta parece ser a representação mais consensual entre os Gaudde.

É possível concluir a importância da hereditariedade na hierarquização das castas, a qual resistiu à conversão e se transmitiu às castas católicas, passando a ser relevante a casta a que se pertencia antes de convertido para a afirmação estatutária. Assim, o sistema de castas em Avedem engloba os hindus e católicos e assume-se como religioso na sua essência, necessitando da pureza e impureza para estabelecer uma graduação de estatutos, sendo que o próprio Dumont afirmou que as hierarquias “locais” de castas desenvolvem diferentes escalas, consoante a natureza da presença bramânica na aldeia (Dumont 1992 [1966]: 212). Para os católicos este princípio continuou a funcionar como abstracto, já que os Brâmanes católicos, embora sejam tradicionalmente os párocos desde o século XVI até recentemente, não reúnem as propriedades de pureza que são atribuídas ao estatuto ritual dos Brâmanes sacerdotes hindus. É por este motivo que um comerciante vegetariano (Vaishya) não tem precedência sobre um príncipe (Kshatriya) que coma carne. O mesmo acontece com os Gaudde hindus, mas também os católicos, que são vegetarianos mas não vêem o seu estatuto valorizado, como antes referiu Mariano Feio:

Considerados como gente primitiva pelas castas altas, são todavia dos mais rigorosos no cumprimento dos preceitos da casta e da religião; até há poucos anos, evitavam tocar nos cristãos (que, com razão, consideravam intocáveis, pois, explicavam-me: não comem carne de vaca?), ainda hoje são muito esquivos; [...] Se lhes falta a consideração das outras castas, sobr-lhes a própria: só comem em casa dos Brâmanes, alguns afirmaram-me até que só em casa dos botos, colocando assim abaixo deles os Brâmanes sarassuatas, além de maratas, vanis, etc. Ora todas estas castas os consideram como selvagens, incultos e desconhecedores das coisas de deus (Feio 1979: 76).

Mais importante do que as castas, são as *relações* entre elas (cf. Gomes da Silva 1993 [1989]: 39; 48). Na verdade, os argumentos de reivindicação estatutária dos Gaudde são usados de forma semelhante por Brâmanes para reivindicarem a sua superioridade.

Provérbios sobre os Gaudde

A lógica classificatória, baseada na necessidade de oposição para referenciar a identidade, é observável a partir dos Gaudde; ocupam o limiar da base do sistema de castas em Avedem e essa posição é *necessária* às outras castas para se poderem classificar a si próprias de uma forma positiva. A aldeia funciona, assim, em sistema.

As *mopar* ou *ghood*, em concani “provérbios”, revelam sentenças morais com um sentido apenas inteligível no contexto local do sistema de castas. Estes provérbios, que circulam entre os interlocutores no quotidiano, comprovam o argumento; os Gaudde são desvalorizados estatutariamente e a eles é associado um défice de sabedoria, face ao qual as outras castas se referenciam positivamente:

- *Gaundeanchi zatt kednanch sudorchi nam*, traduzido por “a casta dos Gaudde nunca irá mudar, irá continuar sempre igual”, utilizado quando alguém erra ou se engana constantemente;
- *Gavyakodan jowade dile, tanne amablekodem bhajun khalle*, traduzido por “demos *zawade* (gato-almiscarado) aos Gaudde e eles fritaram e comeram com ambil”²³⁴, ou seja, cozinharam um prato refinado com um ingrediente que é utilizado no quotidiano, não o preparando como algo especial e não sabendo apreciar o que lhe foi dado²³⁵,
- *Samko Gauddo mure tun*, cuja tradução literal consiste em “tu fizeste algo como os Gaudde” e a tradução cultural em “tu fizeste algo completamente ilógico”, remetendo para a iliteracia ou ignorância atribuída aos *Gaudde*.

²³⁴ Papas de farinha de nachnim cozidas em água. *Nachnim* é um cereal miúdo, de cor castanha e bastante nutritivo.

²³⁵ Encontramos um provérbio semelhante, mas referente aos Kunbi: “Kun’bya káde závadi dili, kun’byar amblé bári bhazun kheli. Deram um gato-de-algália a um «curumbim» (campóio); ele o comeu, assado, com a tisana de «nachenim». – Diz-se de quem não sabe apreciar as couças. (Dalgado 1922: 165)”.

Provérbios sobre as outras castas da aldeia

Se relativamente aos Gaudde é salientada a sua ignorância, nos provérbios associados aos Dessai e aos Brâmanes é sublinhada a inteligência. Esta é considerada excessiva por ter sido utilizada para manipular os Gaudde e os Naik; os Brâmanes Saraswat, tradicionalmente os escrivãos das *comunidades*, são mesmo elogiados e temidos pelo excesso de inteligência, o que se traduz em astúcia, particularmente no que diz respeito a assuntos financeiros. Tal é expresso nos seguintes provérbios:

- *Samko baman muren tun*, “fizeste algo como os Brâmanes Saraswat”, ou seja, “tu fizeste algo muito bem feito”;
- *Konknem bamon porvodlem, pun cristão bamon nhum*, traduzido por “os Brâmanes Saraswat hindus são preferíveis aos Brâmanes Saraswat cristãos, que estão sempre a tentar enganar”;
- *Konkanni pateuchem, pun bamnank nhum*, traduzido por “podes confiar em todos os hindus, excepto nos Brâmanes” ;
- *Hatant Dori Pansulam Chori Avedemkar Dessai*, traduzido por “os Dessai de Avedem estão sempre com uma corda²³⁶ para tentar roubar a jaca” ;
- *Chandrawadis Province Gaudiali, Chandrawadi Nagon Kachi Dessaini*, cujo significado consiste em “o templo de Chandreshwar pertence aos Gaudde, mas agora percebemos que os Dessai nos enganaram e se apropriaram dele”.

Estes provérbios são revelados por Gaudde, Naik e Dessai da aldeia. No caso dos últimos, este facto é importante, porque significa assumirem aquilo de que são acusados; o facto de se terem apropriado dos direitos do templo de Chandreshwar, assim como das propriedades da aldeia, antes partilhadas com os outros Gaudde.

Um outro adágio expressa a prudência dos Kshatriya e dos Gaudde hindus para com os Naik da aldeia: *Naikank Pateaupachem na*, traduzido por “não se pode confiar nos Naik”.

Apesar das condições económicas dos Gaudde católicos e hindus estarem a melhorar, através das quotas de reserva das “tribos listadas” nos empregos e instituições escolares, a

²³⁶ *Dori* é uma corda usada para retirar as jacas da árvore.

desvalorização estatutária subsiste na carga depreciativa que lhes é atribuída enquanto casta “baixa” ou nos provérbios que os têm como referente.

A expressão *te Gaudde*, “tu és *Gaudde*”, dirigida a um “*não-Gaudde*” é traduzida culturalmente como “não vales nada”. Os exemplos dados foram transmitidos por Gaudde católicos e por elementos das outras castas. O facto de terem sido indicados por Gaudde católicos (acima dos 40 anos) deixa antever a subalternidade que lhes é dada sentir por outras castas, ao mesmo tempo que eles próprios utilizam a mesma expressão quando algum Gaudde faz algo despropositado, demarcando-se assim deste marcador que lhes é associado. No contexto específico da aldeia, os Shudra católicos, o *varna* estatutariamente mais próximo, parecem apoiar-se no registo depreciativo direcionado aos Gaudde, como meio para aumentar a distância estatutária entre os dois. Porém, em diversas ocasiões, os Shudra católicos recorrem a ritualistas (*maandkar* e *jalmi*) e ritos Gaudde, comprovando a sua proximidade religiosa/ritual.

Esta ambivalência revela-se bastante significativa, porque demonstra o posicionamento dos Gaudde católicos no sistema de castas. Se, por um lado, são estatutariamente desvalorizados, por outro, são o último recurso para problemas de fertilidade e de doença. Efectivamente, na Índia “é frequentemente atribuída a grupos desqualificados a função de assegurar a ordem social ameaçada ou interrompida” (Perez 1994a: 119). Este facto foi estudado na Índia entre as castas hindus. O que constitui a singularidade da conversão em Goa é o mesmo processo ter sido apropriado pelas castas católicas.

4. 4. O Poder entre castas: distribuição e gestão

Para a análise das relações entre castas católicas e hindus, há que tomar em atenção as dinâmicas de poder existentes entre elas. Para tal, convém começar por revisitar a etimologia de poder, a qual remete para o latim “posse”, mais concretamente, a capacidade de impor interesses em sistemas sociais, sobre os quais é exercido controlo ou domínio (Barroso 1997). Em Avedem, os Dessai são a casta dominante da aldeia²³⁷. Todavia, existem esferas distintas

²³⁷ O modo de propriedade da terra antes dos portugueses distinguia-se do resto do sul da Índia, o que teve influência na configuração social de Goa, mais concretamente nas castas dominantes: “In striking contrast with the rest of precolonial South India, where land rights were largely an aspect of royal privilege, few of the land rights in Goa are traced explicitly to kings. In Goa, both before and after the arrival of the Portuguese, land was largely in the hands of the two dominant castes, the Gaud Saraswat Brahmins (GSB) and Marathas (a Kshatriya

4. ORGANIZAÇÃO SOCIAL DA ALDEIA

de poder enquanto controlo social, ritual e económico. A primeira relaciona-se com a *comunidade*, o termo escolhido pelos portugueses para traduzir *gaonkaria* ou *gaonponn*²³⁸, o conceito local de administração de propriedades *comuns*, que consistem nas terras da aldeia, cujos produtos revertem para os seus associados²³⁹. Etimologicamente, *gaonkaria* deriva de *ganv*, “aldeia”, e de *kar*, que significa simultaneamente o “membro” ou “possuidor” e “fazer” ou “criar”, podendo ser traduzido por “membros possuidores da aldeia”; *gaonponn* tem origem em *ganv* e *ponn*, “conselho”, ou seja, significa o “conselho da aldeia”. Os membros, *gaonkar*, afirmam ser os descendentes dos primeiros povoadores da aldeia e, por isso, os legítimos associados da *comunidade* (daí que o estatuto de *gaonkar* seja hereditário por descendência patrilinear). Quase todas as terras comuns consistiam em várzeas de arroz, cujos rendimentos sustentavam o culto do templo (como continua a acontecer em Avedem com o templo de Saptakoteshwar) e financiavam obras sociais e a manutenção de infra-estruturas, como estradas. As pessoas de uma aldeia formavam, de facto, uma comunidade, no sentido em que cada casta e a sua respectiva ocupação (quase sempre ligada à terra) contribuíam para que fosse auto-suficiente.

O poder da terra e de regulação social e ritual: *ganvponn*

Os Dessai são a casta dominante de Avedem, como foi discutido no anterior capítulo. São administradores de dois templos importantes e possuem as *comunidades* de Avedem e Chaifi, as quais fazem parte das vinte e quatro do *taluka* de Quepem, dominadas na sua maioria por Dessai (Estado Português da Índia 1961: 205). Estas duas *comunidades* não têm muita expressividade social porque possuem poucas propriedades, tendo-se juntado administrativamente às de Assolda e Cottombi (também compostas por Dessai), sendo confundidas com as mesmas²⁴⁰. Todas as práticas da *comunidade*, desde arar ao leilão do

rank caste which is the dominant caste in many villages in the neighboring state of Maharashtra” (Axelrod e Fuerch 1996: 402; itálicos meus).

²³⁸ Nas *Novas Conquistas*, as propriedades das *comunidades* continuaram em poder dos seus proprietários, mediante o pagamento de taxas à metrópole (Pereira 1954: 413). Sobre as comunidades de Goa, suas funções, direitos, legislação, entre outras questões, existe uma extensa literatura (vide Axelrod e Fuerch 1998; Azevedo 1890; Costa 1892; D’Cruz e Raikar 2006; D’Souza 1996; Furtado 1980; Gomes 2006; Pereira 1954; Pereira 1980; Punit 1965; Souza 1994; Velinkar 1999; Xavier 1877, 1903, 1908 [1852], entre outros).

²³⁹ Segundo Axelrod e Fuerch, as *comunidades* não se encontram em mais nenhum lugar da costa do Concão, embora sistemas semelhantes existam em aldeias do sul da Índia, geralmente ligados à produção de arroz (Axelrod e Fuerch 1996: 406).

²⁴⁰ A reunião de duas ou mais aldeias sob uma mesma administração, como é o caso, é chamado *torofo*, prática que acontece em outras aldeias de Goa.

arrendamento da fazenda, eram reguladas numa base cooperativa. Hoje em dia, a *comunidade* de Avedem parece seguir a tendência geral das restantes em Goa: “the comunidades have become complex and unwieldy institutions that are merely interested in collecting the foro (tribute) and distributing the surplus to gaonkars in form of ‘zono’ (shares)” (D’Cruz e Raikar 2006: 443).

Enquanto “membros” da *comunidade*, os Dessai não querem ser identificados como *gaonkar* para não serem confundidos com os Gaonkar da aldeia, uma subcasta dos Gaudde hindus. Preferem a designação de *jonoeiro* ou membro da comunidade, apesar de os três termos (*jonoeiro*, membro, *gaonkar*) apontarem para o mesmo significado. Mais uma vez, estão em causa as lógicas classificatórias dos grupos sociais em Avedem. É aqui que começam as interligações em Avedem com os *gaonkar* que “não” são os Gaonkar descendentes dos povoadores originais, mas que gerem a comunidade – os Dessai – e os Gaonkar originais, que não têm direito a gerir a *comunidade* – os Gaudde. Esta questão merece particular atenção, dada a sua complexidade. Por comodidade de expressão, vou utilizar o vocábulo *comunidade* quando me referir especificamente à associação agrícola e *gaonponn* apenas para precisar os conselhos de autoridade ritual e social. Em primeiro lugar, os Dessai de Dessaiwada são os membros (*gaonkar*) que administram as terras comuns da *comunidade*, da qual também fazem parte *gaonponn*, para decidir questões da aldeia. Em segundo lugar, os Gaonkar de Gaonkarwada (Gaudde hindus) e os Gaudde católicos de Kineabhat e Loundeabhat também realizam *ganvponn* (conselhos), mas sem direito às terras da *comunidade*, embora sejam considerados os primeiros habitantes de Goa e, consequentemente, da aldeia. Todavia, apesar de esta ‘autenticidade’ ser confirmada por todos os habitantes da aldeia, inclusive pelos Dessai, e pela literatura colonial e posterior, os Gaonkar não têm qualquer direito sobre os terrenos da *comunidade*. Filipe Nery Xavier, na sua intensa actividade de investigação histórica sobre Goa, esclarece que os membros da *comunidade* não descendem necessariamente dos primeiros povoadores da aldeia (Xavier 1908 [1852]: 70 e 71)²⁴¹. No texto que mais informação parece dar sobre as *comunidades* nas *Novas Conquistas*, António Azevedo focaliza este argumento

²⁴¹ No original: “primeiro occupante e bemfeitor (arroteador) das terras aldeanas, outr’ora consorte da propriedade perfeita dessas terras, em comunhão com outros gancares somente, foram-lhes garantidos pelo dominante portuguez certos direitos e exclusivos, taes como – de nenhuma pessoa estranha, que não fosse da geração do gancar, por linha masculina, poder ter jono, administração e governo na aldeia (era elle governador e ministrador, Foral de 1526), [...] mas já pelos princípios do séc. XVII muitos estranhos tinham entrado nas gancarias, quer por mercê dos vice-reis, quer por dívida dos gancares ou compras, quer por herança de mulheres, sendo os intrusos os mais poderosos nas aldeas e alguns portugueses” (Ass. do Cons. de Faz. de 14 març. 1629, doc. 18), e “como houve abandono de verdadeiros gancares, não christãos, fugidos em massas por causa de perseguições religiosas, torna-se duvidosa a genuinidade dos actuaes gancares” (Xavier 1908 [1852]: 70 e 71).

4. ORGANIZAÇÃO SOCIAL DA ALDEIA

nos Dessai, quando afirma que “é indubitável que os Dessais foram introduzidos em terras de Goa, quando as comunidades já estavam formadas”, logo, não sendo considerados os primeiros povoadores da aldeia (Azevedo 1890: 82).

Para expressar este sentimento, os Gaudde hindus socorrem-se da seguinte máxima: *Shenvi, Bhat, Dessai Appa, tenchi songot naka re bappa*, traduzido por “não tenhas relações de amizade com os Brâmanes *Shenvi* [saraswat], *Bhat* [sacerdotes do templo] e *Dessai* [Kshatriya]”. Como os Brâmanes *saraswat* eram, normalmente, escrivães das *comunidades* e os *bhat* sacerdotes do templo, os Gaudde consideram ter sido igualmente enganados por eles por lhes terem retirado os seus direitos originais.

Os Gaudde hindus afirmam ser os habitantes originais da aldeia e acusam os Dessai de se terem apropriado das terras da *comunidade* que partilhavam com eles, quando o governo português legalizou o registo das mesmas em 1888. Importante de realçar é o facto de os próprios Dessai corroborarem este dado.

Avedem ecoa a teoria prevalecente entre a população e a literatura goesas; os Brâmanes e Kshatriya letreados, ao fazerem o registo da *comunidade*, durante o colonialismo português, incluíram-se apenas a si próprios, usurpando o poder dos habitantes originais de Goa, que tinham a posse das *comunidades*, mas não eram letreados, os Gaudde, os Kunbi e os Shudra, consoante os autores (cf. Phal 1982; Furtado 1980; Velinkar 1999). Assim se explica que as *comunidades* em Goa sejam formadas maioritariamente pela elite social, Brâmanes e Kshatriya – a de Avedem pertence a Kshatriya (cf. Gomes 2006: 37, 138; Rubinoff 1992: 70; Souza 1994: 57). Algumas vezes os seus “arrendatários” (*mundkar* que protegiam a casa) eram também “trabalhadores agrícolas” (*kulkaida*, cuidavam das várzeas), ainda que nem todos os “trabalhadores agrícolas” fossem “arrendatários” (*mundkar*) e nem todos os “arrendatários” fossem “trabalhadores agrícolas”. Porém, em Goa, a esmagadora maioria de ambos vinha de castas desprivilegiadas – em Avedem, eram Shudra e Gaudde²⁴² (Sinha 2002: 73). De facto, a visão das *comunidades* tende a ser romantizada como uma instituição auto-suficiente quer por grande parte da literatura, quer por parte de alguns ex-“proprietários” (*bhatkar*) vivos, que dizem ter dado abrigo nas suas terras a “arrendatários” (*mundkar*) que não tinham casa e que os

²⁴² Segundo o investigador Arun Sinha, Goa em comparação com outras partes da Índia, não teve uma relação tão opressora ou exploradora, por duas razões: em primeiro lugar, houve uma grande presença do cristianismo que manteve os *bhatkar* hindus com medo que os seus subordinados pudessem mudar de religião, caso eles fossem muito severos (Sinha 2002: 73-4), tendo, na verdade, ocorrido o inverso; *mundkar* católicos, Gaudde, que realizaram uma cerimónia de purificação para se tornarem hindus, entre 1926 e 1930; em segundo lugar, os *bhatkar* católicos eram, antes da conversão, Brâmanes ou Kshatriya, e na nova religião cristã passaram a ouvir constantemente o apregoar da igualdade entre as castas (Sinha 2002: 73-4).

ajudavam quando estes necessitavam, não mencionando a relação existente de contra-dádiva dos “arrendatários”.

Ganvponn designa então, simultaneamente, a associação agrícola que gere terras comuns da aldeia, onde os seus membros se reúnem para discutir questões delimitadoras dos rituais e da casta (em casos extremos, a expulsão), mas remete também para os conselhos de Gaudde hindus e Gaudde católicos que discutem os mesmos temas. Em ambos lidera um *vodhil* (ou *budvont* como é chamado em algumas aldeias). Este é, literalmente, o homem mais “velho”, em termos simbólicos, apontando para a sua sabedoria e não tanto para a idade, estatuto que é hereditário²⁴³. O seu papel social e ritual entre os Gaudde católicos e hindus coincide com os respectivos *maandkar*, os quais oficiam cultos que têm lugar no *maand*²⁴⁴.

Um dado salta desde logo à vista: sendo *ganvponn* uma instituição social pré-colonial, só resistiu à conversão entre os Gaudde, o que revela a sua proximidade para com o passado hindu – em mais nenhuma casta se verifica o mesmo, embora os católicos tenham outros mecanismos para manter a endogamia de casta. Refiro-me, mais concretamente, ao evitamento de casamentos com familiares dos indivíduos que transgrediram as normas da casta, casando fora da casta ou da religião. Estas são as duas primeiras esferas de poder que queria referir, a *comunidade*, de âmbito económico, social e ritual, e o *Ganvponn*, de regulação ritual e de preservação das fronteiras da subcasta.

Estas instituições vêm também dar a conhecer a concepção local de *vaddo*, “bairro”, porque delimita territorialmente e de um modo informal o domínio da subcasta, e seu poder de decisão na aldeia (Cf. Perez 1994a). A própria literatura da Índia mostra os diferentes tipos de conselhos que juntavam os representantes da casta e do *kutumb* (Mayer 1960: 251-268, entre outros). Anteriormente, na aldeia, os conflitos internos eram arbitrados pelo *ganvponn* da casta dominante, os Dessai em conjunto com os Naik, ou pelo dos Gaudde hindus, ou ainda pelo dos Gaudde católicos, dependendo das questões. Por norma, onde há *ganvponn*, existe um grupo considerável de uma *jati* que considera ser originária da aldeia e é aí que a natureza do grupo se torna clara (cf. Mandelbaum 1972: 295); em algumas aldeias coincide mesmo com um “fragmento territorial da subcasta” (Dumont 1992 [1966]: 233). Em parte, é o que acontece em Avedem, apesar de os Naik se juntarem aos Dessai, por razões alegadamente históricas, já que

²⁴³ Caso não haja descendentes masculinos é apontado um membro por consenso dos elementos do *ganvponn*.

²⁴⁴ Existem na aldeia apenas duas famílias de Mahar e Chamar, castas de Intocáveis hindus, que não realizam *ganvponn* na aldeia, porque vieram de outras aldeias, logo, não são originários daqui.

4. ORGANIZAÇÃO SOCIAL DA ALDEIA

os Dessai dizem ter trazido os Naik do templo de Saptakoteshwar, Divar, para trabalharem com eles, daí as reuniões serem em conjunto. O *ganvponn* dos Gaudde hindus corresponde, de facto, a um fragmento territorial da sua subcasta, assim como o dos Gaudde católicos; os Gaudde já se encontravam na aldeia e, por isso, continuam com as suas reuniões, *gaonponn*, à parte. Neste sentido, a *gaonponn* funcionava similarmente ao *panchayat de casta* das aldeias tradicionais na Índia pré-colonial, como Janet Rubinoff assinala (Rubinoff 1992: 70).

O *ganvponn* continua a ter o poder de excluir um indivíduo da sua própria casta, como aconteceu na aldeia com um Dessai que casou com uma católica e foi, por isso, proibido de visitar o templo e de participar nos rituais. Aos olhos dos seus familiares Dessai, este indivíduo tornou-se impuro ao casar com uma católica que come carne de vaca. Para manter o estatuto da família, é preciso definir bem as suas fronteiras, não tanto pela concentração territorial da própria casta, mas pela vigilância dos vizinhos com quem se rivaliza o estatuto da própria casta (neste caso, com os Dessai de Quepem). Por outras palavras, é necessário haver uma manutenção do poder com as fronteiras de intrusão bem delimitadas (cf. Dumont 1992 [1966]: 84.). No caso específico de Avedem, coexistem conselhos de diferentes subcastas: Dessai (a dominante), que se reúnem em conjunto com os Naik, os Gaudde hindus e os Gaudde católicos.

O chefe de família de qualquer subcasta deve, portanto, garantir um lar harmonioso, para que nenhum aspecto fuja à norma e saia do domínio da casa, ficando sujeito à cerrada vigilância social. É ele que tem de liderar os rituais dos respectivos *kul-dev* e os cultos aos antepassados, não lhe competindo inovar a não ser que seja para melhorar o estatuto da casta (cf. Mandelbaum 1972: 271). Caso estes valores escapem à norma ou um problema surja entre duas famílias, o *ganvponn* tem de reunir, sendo organizado um encontro liderado pelo *vodhil* (Gaudde) ou pelos Dessai. Em conclusão, uma das funções mais importantes do *gaonponn* é a manutenção do ritual em si dentro da *jati*, pois a transgressão de um indivíduo pode enfurecer os deuses e afectar todos os elementos. Actualmente, esta gestão dos conflitos, excepto no que diz respeito à manutenção da casta, está a ser substituída pelos tribunais civis, polícia, *mamlatdar* e *panchayat*, consoante o tipo de problema. Todavia, em aldeias mais remotas de Goa, como em Sanguem e Canacona, este tipo de instituição ainda apresenta bastante poder na mediação de conflitos entre castas.

O poder administrativo: *panchayat* e *talathi*

A outra esfera de poder na aldeia deriva precisamente do *ganvponn*, falo do *panchayat*, tradicionalmente o conselho de aldeia composto por “cinco” membros, *panch*. O *ganvponn* (termo em concani) e o *panchayat* (sânsrito) assemelham-se nas suas acepções originais; são realizadas *sabha*²⁴⁵ (“assembleias” em sânsrito) por iniciativa dos conselhos, que tomam o nome de *panchan* (*panchayat* em sânsrito) se forem constituídos por cinco elementos; *dhajan* se forem dez; *bharazan* se forem doze. Depois da independência da Índia, em 1947, o governo instituiu o *panchayat* para administrar as aldeias; em Goa, o conselho foi implementado depois da saída dos portugueses e anexação à República Indiana, em 1961, sendo então institucionalizado para providenciar o desenvolvimento económico das aldeias e, através de eleições abertas a todos os habitantes, promover uma distribuição social e económica igualitária.

Se até 1961 a gestão da aldeia coube, invariavelmente, aos Dessai, que administravam a *comunidade*, a partir de 1962 o *panchayat* retirou poderes à *comunidade*. O poder democrático passou a ser controlado por um presidente, *sarpanch*, que em Avedem alternou entre Shudra católicos e Charde, levando a que estes indivíduos se distinguissem no interior da sua casta. Muito embora a *comunidade* e o *panchayat* tenham esferas jurídicas separadas, no que respeita ao controlo político e económico das fontes de rendimento da aldeia, o *panchayat*, juntamente com as reformas dos “trabalhadores agrícolas” e as rendas de 1962²⁴⁶, foi ganhando poder face

²⁴⁵ O termo *sabha* remonta aparentemente aos primórdios dos arianos na Índia, quando se desdobravam por várias tribos independentes, governadas por rajas (chefes) e por dois conselhos – o *sabha* e o *samiti*.

²⁴⁶ Estas reformas foram feitas sob a iniciativa do ministro-chefe de Goa, Bandodkar e da filha, que lhe sucedeu, e elas tiveram muito a ver com a revolta dos pobres contra os *bamon* (Brâmanes saraswat, tanto hindus como católicos) que detinham o poder económico. Este suporte político levou os desprivilegiados de Goa a identificarem-se com o Bandodkar: para além do seu estatuto social ser também desvalorizado, acumulou riqueza através da exploração de minas – o que os levou a admirá-lo, já que, depois de economicamente estável, continuou a lembrar-se dos mais desprotegidos. Bandodkar conseguiu criar assim uma relação de respeito e de esperança em Goa, que foi inovadora nesta camada da população, que até aí se tinha sentido marginalizada pela classe política durante o colonialismo português. Estas reformas foram motivadas por uma distribuição igualitária da riqueza, mais precisamente, pelos ideais socialistas de Nehru, o primeiro-ministro da Índia. Para tal, era necessário, por um lado, que a agricultura fosse modernizada e rentabilizada (já que estava estagnada durante o regime português, não produzindo lucro); e, por outro, que Goa se tornasse auto-suficiente em termos de consumo de alimentos. Foi esta a razão porque Bandodkar decidiu retirar as terras que não estavam a ser rentabilizadas aos grandes proprietários, para serem distribuídas por aqueles que cuidavam delas, os *kulkaida*, “trabalhadores agrícolas” (Sinha 2002: 65-86). O problema é que os ex- *kulkaida* com o poder das terras não tinham os meios económicos para assegurar todos os custos necessários para as tornar produtivas. Foi conseguido que os *kulkaida* pudessem adquirir terras e os mundkar casas, o que foi muito importante, mas o objectivo principal de tornar a agricultura rentabilizadora para que Goa fosse auto-suficiente continua por acontecer, já que faltaram as infra-estruturas para tal. Para perceber um pouco a realidade de Avedem, convém ter em mente que, em 1956, 84 por cento das terras de

4. ORGANIZAÇÃO SOCIAL DA ALDEIA

às antigas *comunidades*²⁴⁷ (Rubinoff 1992). Paralelamente, os *panchayat* foram assumindo os deveres das *comunidades*, como a manutenção de infra-estruturas da aldeia e o financiamento de obras sociais.

Através da via democrática, o *panchayat* permitiu o acesso ao poder das camadas da população que não o tinham: as castas ditas ‘baixas’ e os grupos mais fracos, as mulheres, *Other Backward Classes*, *Scheduled Tribes* e *Scheduled Castes*, através de quotas reservadas (vide Government of Goa 2000; Goel e Rajneesh 2003; Halarnakar 1990; Joshi e Narwani 2002 [2005]). Em situações onde a casta dominante era numericamente inferior, como em Avedem, o seu poder no *panchayat* diminuiu por força da menor representatividade e votos (vide Halarnakar 1990).

Em Avedem, a maioria da população é católica, pelo que os *sarpanch* eleitos, simpatizantes do Partido do Congresso, têm tendencialmente sido representantes desta ideologia. Naturalmente, esta situação provoca descontentamento entre os hindus. O *sarpanch*, o *deputy – sarpanch* e os outros membros do *panchayat* são eleitos pela população da aldeia, sendo eleito um membro por cada *vaddo*. Na verdade, a maior parte dos restantes membros do *panchayat* são Gaudde, embora nenhum tenha sido *sarpanch*. O mandato do *sarpanch* é de cinco anos mas, se a população estiver descontente, pode destituí-lo e eleger um novo. O *sarpanch* reúne mensalmente com os outros membros para estes lhe apresentarem os problemas dos respectivos *vadde* (normalmente relacionados com as infra-estruturas da aldeia, como estradas, fornecimento de água e luz, pontes, necessidades económicas dos habitantes mais carenciados e conflitos entre vizinhos ou entre outros habitantes da aldeia). Consequentemente, o *panchayat* torna-se responsável por ajudar a igreja e o templo, pagar a água dos abastecimentos públicos, reparar estradas, e contribuir para o desporto da aldeia, entre outras tarefas comunitárias.

Entre os membros do *panchayat*, em 2006, dois eram hindus e os restantes católicos: os hindus eram um Gaudde e um Dessai, os católicos eram três Gaudde, um Chardo e uma Shudra (única mulher). A presença dos Gaudde era, assim, significativa. Desde 1967 os *sarpanch* têm cumprido os mandatos até ao final, à excepção de 1997, ano em que tomou posse uma hindu (todos os outros *sarpanch* tinham sido homens e católicos), que foi expulsa antes do final do

Quepem eram cultivadas por *kulkaida*, as restantes eram cultivadas pelos proprietários ou em parceria (Sinha 2002: 65-86).

²⁴⁷ A investigadora Janet Rubinoff analisa estas questões em detalhe na sua tese de doutoramento. Mais precisamente, as transformações da casta e *comunidade*; as suas influências pré-coloniais, internas e externas; as respostas da população local; e as representações na literatura portuguesa e de outras fontes europeias, tentando comparar com as instituições semelhantes do colonialismo britânico na Índia, entre outros (Rubinoff 1992).

mandato pelo *voto de não-confiança*. De acordo com os interlocutores, o voto deu-se porque a *sarpanch* católica, posteriormente eleita, quis ocupar o lugar, já que a legislação obriga que em cada três mandatos o *sarpanch* seja uma mulher, pelo que só daí a quinze anos ela teria a certeza de voltar a ter oportunidade de o fazer.

O trabalho de secretariado no panchayat cabe a uma funcionária local. O secretário é nomeado pelo *Block Development Office* (B.D.O.), o “órgão responsável pelo desenvolvimento”, que funciona como intermediário entre as duas instituições, detendo funções administrativas e de contabilidade e supervisionando o trabalho do *sarpanch* e do *deputy-sarpanch*. Este secretário tem também de estar presente nas *Gram Sabha*, “assembleias na aldeia” quadrimestrais, nas quais, para além dos *panch*, qualquer habitante da aldeia pode participar, dando opinião na discussão sobre o orçamento, os gastos realizados e o agendamento de actividades (*The Constitution of India* 2003).

No edifício do *panchayat*, para além do funcionário e do secretário, está também um representante do *Gram Sevak*, “servidor da aldeia”, que segue as instruções do B.D.O. Mais precisamente em Avedem, o seu papel reduz-se a informar os agricultores sobre os subsídios disponíveis para a agricultura e sobre as melhores técnicas agrícolas a empregar.

O período do mandato do secretário e do *talathi* (que também trabalha no edifício do *panchayat*) é de três anos. O *talathi* é nomeado pelo *mamlatdar*, palavra cuja origem é suposta derivar do hindi ou persa, mais precisamente de *maml*, “questão”, e *tdar*, “quem resolve”, logo, o órgão que resolve conflitos. O topo desta hierarquia é o *deputy collector*, que recolhe também os impostos (*vide* Government of Goa, Daman and Diu 1993). O *talathi*, como representante do *mamlatdar*, é o seu intermediário nas decisões sobre disputas entre os membros das *comunidades* (*gaonkar*), “proprietários” (*bhatkar*) e “arrendatários” (*mundkar*), no que respeita à propriedade de terra na aldeia, no supervisionamento de áreas protegidas, na emissão de certificados de casta, de residência, rendimentos e de racionamento, que dão direito a bens subsidiados, e na cobrança de impostos. O poder do *talathi* na aldeia é perceptível na decisão de aceitar ou recusar os documentos a levar ao *deputy-collector*, pelo que importa manter boas relações com ele, de modo a que não coloque problemas. A recusa ou constantes entraves à recepção dos documentos pode funcionar também como uma sugestão de suborno.

Em suma, na aldeia existem conflitos entre subcastas (em termos agrícolas, rituais e sociais), ao mesmo tempo que decorre uma mudança de valores e uma transformação nas relações entre subcastas e grupos que competem estatutária e socialmente.

4. ORGANIZAÇÃO SOCIAL DA ALDEIA

Para melhor se visualizar os problemas entre subcastas, refiro dois exemplos. O “proprietário”, *bhatkar*, antes de vender a casa do “arrendatário” (*mundkar*), tem de lhe dar prioridade na compra pelo preço pré-estabelecido na legislação. Porém, são raros os casos em que a lei se cumpriu, já que quase todos os ex-“arrendatários” (*mundkar*, os Gaudde e os Shudra) aceitaram a ilegalidade de pagar um valor superior ao previsto na lei, não declarado, de modo a saltar processos arrastados nos tribunais com os “proprietários” (*bhatkar*). O segundo exemplo refere-se a uma discussão entre Gaudde hindus e Dessai sobre uma suposta hipoteca que não foi devolvida com o pagamento do empréstimo pedido, o que levou a construírem um templo no *vaddo* dos Gaudde hindus, para não terem de se encontrar com os Dessai durante a realização de rituais.

Sobre a mudança de valores e de relações, menciono outros casos: os bancos de votos que os políticos tentam arranjar junto das castas, prometendo-lhes, como aconteceu em Avedem, a construção ou melhoramento de algumas capelas (da respectiva subcasta) ou dos templos; os ex-“trabalhadores agrícolas”; os ex-“arrendatários” que são agora proprietários, mas também assalariados; e a transformação social de uma economia agrária numa economia de mercado, que gera desemprego, porque os jovens rejeitam a agricultura como trabalho e desejam empregos em serviços para os quais não estão qualificados²⁴⁸.

Nos últimos anos, os ex-“arrendatários” (*mundkar*) e ex-“trabalhadores agrícolas” (*kulkaida*) conquistaram o primeiro sinal de independência, a casa e a terra. A casa é a unidade social primária que define um espaço de poder doméstico, ou seja, o lugar de relações mais íntimas do parentesco (cf. Pina Cabral 1991). Entre os Gaudde e Shudra era tradição herdar o direito de viver na casa que pertencia ao “proprietário” (*bhatkar*). Depois dos anos 80, em que a casa é comprada e dividida entre os irmãos, ela é herdada pelos descendentes.

O poder da igreja católica: o padre e a fábrica

Outras esferas de poder intervêm na aldeia, embora com menos peso. É o caso da presença forte da igreja, numa aldeia maioritariamente católica. Os rendimentos e despesas da igreja são geridos pela fábrica, que administra também a escola da aldeia, frequentada por crianças hindus e católicas²⁴⁹. A fábrica da igreja possui palmares na aldeia, várzeas de arroz e

²⁴⁸ Nomeadamente, por terem frequentado escolas cujo ensino era em marati, que não lhes deu preparação para as actuais exigências do mercado.

²⁴⁹ A escola da igreja engloba desde o ensino pré-primário até ao ensino secundário.

um edifício arrendado com lojas, sendo o órgão com mais poder na igreja. Ela é presidida pelo padre, que escolhe na paróquia o tesoureiro, o vice-tesoureiro, o procurador, o vice-procurador e o escrivão, o que, por vezes, gera discórdias entre os paroquianos que disputam estes lugares, como aconteceu durante a minha última estadia na aldeia. A nomeação destes lugares é aprovada pelo bispo. O ordenado do padre consiste em metade do ofertório da igreja, sendo o restante entregue ao bispo.

Ser padre representa também um exercício de poder sobre os católicos na aldeia, pois ele é o homem que representa Deus na terra, numa aldeia onde a maioria da população é católica, participa nas actividades da igreja e vai à missa.

Com o processo de conversão que privilegiou as elites locais é um facto emblemático que o primeiro padre Gauddo tenha sido ordenado apenas no final do século XX, enquanto o primeiro padre brâmane foi oficiado *quatro séculos antes*, em 1547 (Wicki, vol. IV, 1948). Esta disparidade temporal prende-se com o facto de os crentes católicos não estarem dispostos a ouvir a missa de um padre de uma casta considerada “baixa”, apesar de ouvirem semanalmente o ideal da igualdade social apregoado pelo catolicismo. Esta forma de pensar é expressa na seguinte máxima em concani: *socoile zatiche padri zavop munthari loc tac tavo to respet divcho nan*, ou seja, “não se tem respeito a um padre de uma casta baixa a dizer a missa”. Até cerca dos anos 90, praticamente só houve padres Brâmanes e Charde em Goa – os da paróquia da aldeia têm sido Charde, bem como os tesoureiros da igreja, cargo que lhes confere prestígio social. Os Shudra da aldeia, que frequentaram o seminário nos anos 70, foram reprovados nos exames finais, apesar de terem tido boas notas durante o decorrer do ano escolar. Segundo os mesmos, o impedimento era a sua *casta*. Hoje, encontram-se alguns padres Shudra e, desde a década de 90, alguns noviciados Gaudde, embora na aldeia de Avedem não haja nenhum (apenas dois elementos de famílias que vivem na aldeia adjacente, Paroda).

Ser membro da confraria²⁵⁰ permite a possibilidade de vir a ser mordomo das festas da igreja, estatuto que os últimos párocos tentaram dissuadir, alertando na homilia dominical para os gastos desnecessários e a evitar (cf. *Compromisso da Confraria* 1944). Antes dos anos 80, data em que um pároco lutou pela maior participação dos Gaudde na igreja, os Gaudde não a frequentavam, com exceção da altura dos rituais de passagem, baptismo, casamento e funerais. Depois dos anos 80, os Gaudde passaram a ser mais participativos nas actividades da

²⁵⁰ As confrarias são associações religiosas de crentes para promover o culto de uma divindade, neste caso, Nossa Senhora da Conceição. A seu cargo têm a responsabilidade de algumas actividades, como prestar assistência nos funerais, ajudar os pobres, idosos e doentes, bem como a organização de determinadas festas. Na Europa, surgiram durante a Idade Média e espalharam-se pelas colónias portuguesas.

4. ORGANIZAÇÃO SOCIAL DA ALDEIA

igreja e assíduos à missa. Foi também nesta década que os Gaudde se tornaram membros da confraria, embora nunca tenham sido mordomos de nenhuma festa, a não ser do santo da capela do seu *vaddo*, São Sebastião.

Uma vez exposta a composição social de Avedem, permanecem várias questões sobre as relações entre castas, nomeadamente, e no que diz mais respeito à presente investigação, sobre os processos da sociabilização e negociação identitária entre católicos e hindus. Será esta a tematização desenvolvida no capítulo que se segue.

5. CONVERSÃO E RELAÇÕES ENTRE GAUDDE CATÓLICOS E HINDUS

Rethinking conversion in a modern, pluralistic world requires one to reclaim the language in which one can speak about conversion, not as violence but rather as movement and fluidity (Viswanathan 2001 [1998]: xv).

Cristianização com muita ocidentalização (entre a maior parte das elites locais) e cristianização com pouca ocidentalização (entre a maioria demográfica) terão sido, por conseguinte, processos paralelos e convergentes. Foi a sua coexistência – e as modalidades sociais dessa coexistência – aquilo que garantiu, a meu ver, a permanência do poder imperial português e a constituição gradual de uma entidade política e cultural distinta que viria a ser reconhecida como Goa (Xavier 2008: 445-448).

Em 1910, a menos de um mês de ser proclamada a República em Portugal, os hindus de Avedem e outros que frequentavam o templo Chandreshwar puseram um recurso em tribunal contra a postura do governo português, que administrava então Goa (*Governo do Estado da Índia* 1910). Em causa estava a passagem de um palanquim do templo em frente à igreja paroquial, no dia do *Dasara* (festividade do calendário hindu) – algo a que a igreja católica se opunha, apoiada pela administração portuguesa, apesar da tolerância religiosa prometida a Quepem (e às restantes *Novas Conquistas*), cerca de 147 anos antes. Quase cem anos depois deste recurso, em 2007, já se pode assistir à passagem do palanquim próximo da igreja, no dia do *Dasara*. Todavia, o poder entre hindus e católicos continua a ser negociado e as fronteiras delimitadas, seja através das suas estruturas simbólicas, das alianças matrimoniais ou dos próprios nomes de família utilizados.

As relações entre Gaudde católicos e hindus revelam as suas lógicas classificatórias sobre as dinâmicas de poder na aldeia, as percepções da conversão religiosa e a vivência do seu pluralismo religioso, ora semelhante ao de outras castas, ora distante porque singular. Neste capítulo serão examinadas as implicações da conversão nos nomes de linhagem dos Gaudde convertidos, para além dos escassos casamentos entre hindus e católicos. Analisar a pluralidade religiosa dos Gaudde e a influência do processo de conversão permite também examinar o fenómeno da casta entre os católicos e a plasticidade desta instituição, bem como a adaptabilidade do próprio cristianismo a diferentes contextos geográfico-temporais.

5. CONVERSÃO E RELAÇÕES ENTRE GAUDDE CATÓLICOS E HINDUS

5. 1. A conversão

Antes de prosseguir, é preciso compreender como a religião é entendida na Índia. A etimologia de “religião”, em latim, remete para os processos de união da pessoa a Deus: *reliquo(n-)* significa obrigação, reverência, palavra que provavelmente vem de *religare*, “religar”, união, e de *-ion*, acção (*Oxford English Dictionary*). O termo usado na Índia e em Goa que podemos aproximar a religião é *dharma* (da raiz em sânscrito *dhri*), aquilo que foi “estabelecido”, que ganhou firmeza. No entanto, o termo *dharma* é intraduzível, não tem um equivalente semântico directo nas línguas ocidentais (Flood 1996: 52)²⁵¹. *Dharma* tem sido apresentado no ocidente como uma concepção do hinduísmo que indica a norma divina e moral de uma conduta ética, que obriga a que sejam ser cumpridos os deveres de acordo com a casta que o nascimento nos trouxe, consequência dos actos realizados numa vida anterior (cf. Madan 2004: 3). *Dharma* tem, então, um sentido mais abrangente que o termo ocidental *religião*, sendo um termo específico da realidade da Índia hindu pré-colonial. Os Gaudde católicos e hindus usam *dharma* para se referirem, por exemplo, ao hinduísmo e cristianismo como crenças diferentes. A conversão constitui, por isso, um processo de mudança de deuses e comportamentos²⁵², ainda que subsistam alguns traços do *dharma* anterior.

Em Goa, converter em termos religiosos corresponde em marati a *dharmantra karnem*, em concanim a *dharmantar korop* ou, mais informalmente, *dharma bodloup* – ou seja, mudar de *dharma*, de religião. O termo para convertido em concani é *bhathguem*, que significa simultaneamente prosélito e sem casta²⁵³ (cf. Borkar, Thali, Ghanekar 2001: 102), o que nos permite visualizar como, através deste termo, o “convertido” é des-socializado aos olhos dos hindus, deixando de pertencer à casta.

Os Gaudde católicos na aldeia de Avedem (há também uma família de Gaudde testemunhas de Jeová) identificam-se a eles próprios como *Cristao Gaudde*. Os hindus como *Konkanne Gaudde*, em que *Konkanne* se refere aos residentes originais (não-convertidos) do Concão, ou seja, pré-portugueses. É necessário assinalar que não foram somente os hindus que se converteram, alguns muçulmanos também, a quem os portugueses retiraram o poder de Goa,

²⁵¹ Mais precisamente, indica a realização de rituais védicos pelos Brâmanes. Gavin Flood aprofunda este conceito na sua introdução ao hinduísmo (Flood 1996).

²⁵² O mesmo foi observado por Bengt Karlsson entre os Rabha (tribais) do Bengal Ocidental (Karlsson 2002: 139).

²⁵³ No original, 1. “converted”; “proselytised”. 2. “outcaste”.

o que será explicitado mais à frente²⁵⁴. Permanece o mistério se os Gaudde convertidos eram originalmente hindus ou muçulmanos. Neste sentido, quando me refiro ao passado hindu dos Gaudde, é importante realçar que tenho em conta a forma como eles se auto-designam, *konkanne* (do Concão), o que não equivale exactamente a hindu, já que este termo é também recente e não teve o mesmo significado ao longo dos tempos, como esclarece a antropóloga Susan Bayly:

Conventional distinctions between ‘popular’ and ‘scriptural forms of religion had little relevance here [south India]. In our period [18th-20th centuries] ‘folk’ religion did not succumb to formal doctrines and high religion. Nor was South India a bastion of ‘Hindu’ orthodoxy. [...] *The combination of evolving cults, observances and ritual traditions which we now describe as ‘Hinduism’ is still widely thought of as a universal set of norms rooted in concepts of Brahmanical purity and puranic scripturalism*²⁵⁵ (Bayly 1989: 454, itálicos meus).

Relembro que “Hindu” é a palavra persa para designar o rio “Sindhu” (no actual Paquistão) e que originalmente designava um habitante da Índia que morava nas margens do mesmo. Christopher Fuller acrescenta que o termo hinduísmo não traduz um conceito tradicional e estático, mas gradualmente foi sendo atribuído a quem aderia a uma religião local da Índia (do *Hindustão*, logo *Hindu*), embora actualmente seja um sistema religioso coerente e distinto:

When «Hindu» [...] entered the English language in the seventeenth century, it was similarly used to denote any native of Hindustan (India), but it gradually came to mean someone who retained the indigenous religion and had not converted to Islam. [...] Nonetheless, «*Hinduism*» does not translate any premodern Indian word without serious semantic distortion [...] [still] in no way nullifies an analysis that demonstrates that Hinduism is a relatively coherent and distinctive religious system founded on common structures of relationships (Fuller 1992: 10, itálico meu).

Em suma, há muitas variantes dentro do Hinduísmo (Babb 1975). Diferentes subcastas têm cultos que se distinguem, assim como práticas diversas de casamento ou formas de aceder às divindades. Na generalidade, as castas ditas “mais altas” tendem a usufruir de mais

²⁵⁴ O vice-rei de Goa, Albuquerque, incentivou uma política de casamentos de portugueses com locais, pouco depois de 1510. Aos portugueses que casassem como viúvas ou filhas de soldados muçulmanos mortos em batalha era-lhes dada terra para se estabelecerem em Goa.

²⁵⁵ A autora continua: “In fact, outside a few river-valley centres of Brahman-style worship, this form of ‘Hinduism’ is a phenomenon of relatively recent historical formation. In the eighteenth and nineteenth centuries the religion which is now called Hinduism developed as a complex but historically intelligible interplay of ‘pure’ Saivaite and Vaishnavite worship with the cults and rituals of the supposedly ‘impure’ or ‘demonic’ power divinities. The same can be said about the social and ritual relationships which we now call caste. The so-called caste ‘system’ is far from being a timeless ‘ethnographic fact’ of Indian society. Caste too is historically dynamic; across much of south India, caste identities came to acquire the features which we associate with traditional rank and hierarchy through the collapse of indigenous warrior regimes and the transition to European colonial rule” (Bayly 1989: 454).

5. CONVERSÃO E RELAÇÕES ENTRE GAUDDE CATÓLICOS E HINDUS

participação de sacerdotes Brâmanes nas suas práticas rituais do que as restantes (Srinivas 1976 [1948]).

Em Goa há poucas referências sobre a sociedade pré-portuguesa²⁵⁶ e por isso é difícil aceder ao passado pré-colonial dos Gaudde. Podemos, todavia, reter que *Konkanne Gaudde* remete para os Gaudde originais do Concão não convertidos, não havendo certezas históricas de que fossem hindus. Hindu é, assim, o termo que se convencionou em inglês e português para os representar e este é o sentido dado no presente texto.

Converter deriva do latim *con vertere*, mudar, transformar (*Oxford English Dictionary*). O historiador filipino Vincente Raphael mostrou, em 1988, a correspondência semântica entre conversão, conquista e tradução: se conquista é reclamar o território de outra pessoa como se fosse seu, a conversão religiosa é levar a que a pessoa abdique de uma religião por outra e a tradução é sinônimo de converter um significado numa língua que foi previamente expresso noutra (Raphael 1993 [1988]). Nos três há uma troca, a mudança de uma prática para uma outra, seja ela de caráter territorial, religioso ou linguístico.

No contexto da Índia, Dube e Dube adiantam uma definição de conversão mais específica:

[...] Conversion betokens foundational rupture with prior faith and heralds inaugural displacement of religious affiliation, individually and collectively. [...] Thereby, we make an implicit case for understanding conversion to another religion less as an unremitting rupture with prior faith, and more as a wider process of the making of novel beliefs and practices in the constitution of vernacular religiosities (Dube e Dube 2003: 223 e 224, itálico meu).

A reter desta definição é a ideia de *criatividade que nasce a partir dos processos de conversão* (Clarke 2003; Dube e Dube 2003; Hardiman 2003; Robinson 1998, entre outros).

Na Goa colonial a conversão ao cristianismo constituiu estratégia e afirmação da administração colonial portuguesa. A tradução de noções sociais e religiosas formatou parte da identidade dos Gaudde, os quais têm hoje pertenças múltiplas. Um dos problemas na conversão em Goa é que não há no concani os equivalentes de conceitos católicos como “Espírito Santo”. Por esta razão, é fácil conceber como tanto as divindades femininas hindus como católicas sejam identificadas pelo mesmo termo, *Saibini*. As ligações estruturais entre língua e cultura têm sido uma das preocupações e produções da Antropologia. Naturalmente, esta tradução foi

²⁵⁶ Todas as fontes existentes foram escritas durante ou posteriormente à administração colonial portuguesa, como, por exemplo: Bhandari 1999; Bragança Pereira 1991 (1923); Dhume 1995 (1987); Figueiredo 1963; Kosambi 2002 (1956), 2000 (1962); Mitragotri 1999; Kamat 1999; Pereira 1973; Pereira 1978, 1980; Satoskar 1979; Souza 1994a e b.

um processo do colonialismo português, não só linguístico, mas principalmente cultural. Os contornos que assumiram foram determinantes para a construção actual da conversão, nomeadamente no que respeita às representações entre convertidos e não-convertidos.

Conversão e colonialismo em Quepem: resistência e tradição oral

A aldeia de Avedem só faz parte de Goa há cerca de dois séculos e meio, tal como os restantes territórios dos oito *taluka* das *Novas Conquistas*, altura em que as fronteiras actuais acabaram de ser formadas. Sensivelmente 250 anos separam Avedem da parte mais cristianizada de Goa, os três *taluka* das *Velhas Conquistas*, que pertencem a Goa há cinco séculos. Foi para as *Novas Conquistas* que fugiram muitas das pessoas e divindades do então Estado Português da Índia, para escaparem às proibições anti-católicas e à crueldade da Inquisição (Higgs 1993). Deram, assim, uma nova morada aos velhos deuses. Estes dados, frequentemente omitidos quando é referido que Goa pertenceu aos portugueses durante 451 anos, marcam a diferença na herança actual que o colonialismo e consequente conversão deixaram no quotidiano dos habitantes desta aldeia²⁵⁷.

Sobre estas migrações dos deuses e dos homens, os templos de Goa publicaram as suas próprias versões. Esta literatura local em marati encontra-se também no templo de Chandreshwar e de Shantadurga, a que os hindus de Avedem se deslocam, sob a autoria do folclorista e investigador de história, Ullas Dessai. A estrutura dos seus livros assemelha-se aos publicados por outros templos de Goa; retratam o modo de vida da aldeia e do templo antes da chegada dos portugueses e descrevem a forma violenta com que os portugueses forçaram os hindus a sair de Goa e a levar consigo os seus deuses²⁵⁸. Nos livros dos templos são citados alguns documentos portugueses²⁵⁹, mas a principal fonte é a memória colectiva dos administradores (*mahanjan*) dos templos (cf. Axelrod e Fuerch 1996: 417-8).

Apesar de ter sido decretada tolerância religiosa nas *Novas Conquistas* através de inúmeras leis (cf. Governo do Estado da Índia 1910 e Noronha 1923), nem sempre se

²⁵⁷ Bishwaroop Das analisou já a diferença entre as Velhas e Novas Conquistas e suas implicações na conversão (Das 1982).

²⁵⁸ A literatura publicada por alguns padres sobre os mesmos eventos apresenta outra versão, ao referir como os missionários foram bem recebidos nas conversões em massa, bem como a ajuda que deram à população local.

²⁵⁹ Como, por exemplo, os forais das aldeias das Velhas Conquistas, onde estão registadas as aldeias para onde foram transferidos os templos da então Goa, bem como os nomes católicos que os hindus convertidos passaram a adoptar, os quais estão transcritos em diversos volumes da revista *Purabhilek-Puratatva*, dos Arquivos Históricos de Goa.

5. CONVERSÃO E RELAÇÕES ENTRE GAUDDE CATÓLICOS E HINDUS

verificaram estas garantias. Mais do que lutas de violência esporádica com os portugueses (Axelrod e Fuerch 1996: 388; Kamat 1999), a batalha mais constante dos goeses revelou-se no *controle dos seus símbolos religiosos*, o qual se tornou um processo cultural ainda visível na sua *estrutura ritual e memória colectiva* (Axelrod e Fuerch 1996: 420).

Estas formas de oposição colonial têm sido descritas sob a óptica de uma das castas dominantes de Goa, os Brâmanes Saraswat (Axelrod e Fuerch 1996: 392). Por um lado, tiveram de se submeter ao domínio colonial português, mas, por outro, subordinaram a si as castas sem terra, como os Gaudde e os Kunbi²⁶⁰, invisíveis na literatura de Goa, como os historiadores americanos Axelrod e Fuerch alertaram (1996). É importante realçar que está ainda por contar a resistência dos Gaudde ao colonialismo português. Esta resistência desenvolveu-se diariamente de forma oral, através de dois modos; na continuação e recriação em segredo dos símbolos religiosos, de que resultou o seu pluralismo religioso, e, simultaneamente, na memória colectiva de canções que são também dançadas. Em 1928, houve mesmo alguns Gaudde católicos que decidiram tornar-se hindus através de uma cerimónia de purificação, como se verá adiante.

Enquadramento histórico

Cabe então perguntar: porque é que os territórios das *Novas Conquistas* passaram para os portugueses, cerca de duzentos e cinquenta anos depois de já estarem na Índia? Em termos geográficos, antes de pertencerem ao domínio português de Goa, estas terras eram já dos contestários ao colonialismo, como acabámos de ver (Axelrod e Fuerch 1996: 388; 414).

Nos séculos em que as *Velhas* e as *Novas Conquistas* estiveram separadas, as fronteiras das primeiras mantiveram-se instáveis porque o governo português preocupava-se mais com a rede de rotas marítimas do que com a integridade territorial (Axelrod e Fuerch 1996: 390). Enquanto os portugueses dominavam nas chamadas *Velhas Conquistas*, o território do actual *taluka* de Quepem conheceu, de uma forma geral, as mesmas transformações políticas e

²⁶⁰ O historiador canadiano David Higgs acrescenta: “Para os brâmanes proprietários, a Inquisição representava ainda uma forma cristã de autoridade sócio-religiosa semelhante ao poder e prestígio dos brâmanes dentro da sociedade hindu. Familiares brâmanes exerciam o controlo sobre os camponeiros com a capacidade de os denunciar ao Santo Ofício. Por outro lado, podiam manipular as autoridades portuguesas até certo ponto pelo facto de controlarem as informações necessárias à Inquisição para esta poder funcionar na Índia. Neste sentido, a Inquisição de Goa pós-pombalina não estava de modo algum destituída de todo o seu poder. E daí o interesse por parte de membros da elite goesa em sevir no Santo Ofício como auxiliares” (Higgs 1993: 27).

culturais que o restante território do Concão, sendo palco de inúmeras mudanças de poder e disputas por vários governantes hindus e muçulmanos, até à chegada dos cristãos portugueses, na segunda metade do século XVIII.

Quando os portugueses conquistaram Goa, o império hindu de Vijayanagar (actual Hampi, a este de Goa, no Karnataka) estava em declínio na região. Foi substituído pelo muçulmano Adilshah de Bijapur (a nordeste de Goa, no Karnataka), que assumiu o controlo, durante a última década do século XV, usurpado posteriormente pelos portugueses²⁶¹ (Axelrod e Fuerch 1996: 419).

O colonialismo português produziu transformações sócio-culturais e locais: foi ordenado o registo das práticas culturais locais, traduzido no Código de Leis e Costumes das *Novas Conquistas*, mantendo a tradição jurídica e social tradicional (Xavier: 1855); mantiveram-se os dessaiados existentes (que perderam regalias com novas regulamentações sobre o seu direito de propriedade, a partir de 1888), a par das comunidades locais; foram conservadas pelo regime português²⁶² as mercês de que o templo de Chandreshwar usufruía, em forma de terrenos ou rendimentos (*Registros Gerais de 1823*. Vol. Nº 2229, pp. 108-114). Os devotos acreditam que o deus dos Kadamba²⁶³ protege a área de Quepem, ou melhor as antigas *Mahal* de Chandrawadi e Bali, e, por isso, chamam-lhe *Mahal Dev*. Por este motivo, os soberanos sustentavam economicamente o templo, para que o deus não se zangasse e os castigasse (cf. S. a. 1896; Dessai 1996: 100-102).

Todavia, este respeito por outros cultos revelou-se uma negociação precária, já que a violência contra os hindus continuou, ainda que de forma indirecta, como testemunha António de Noronha, no seu livro *Os Indus e a República*:

Entre Salcete e Quepem, em sítio formosíssimo, no cume dum granítica montanha, a mais elevadas das Velhas Conquistas, existe um templo antigo, secular, escapado ao vendaval destruidor de outros tempos. Deste pagode, consagrado a Sítnatedeu, sai anualmente um prémio religioso, por ocasião da festividade denominada Dossoró. Mas o Conselho Governativo, presidido pelo finado Patriarca D. António Sebastião Valente (...) proíbe que tal prémio siga, como de costume, pela estrada, alegando que com essa cerimónia ficava ofendida uma igreja, construída, apenas havia 40 ou 70 anos, a pequena distância da mesma estrada (Noronha 1923: 336-338).

²⁶¹ No apêndice três, faço uma breve síntese da história de Goa antes da chegada dos portugueses, para um melhor entendimento do contexto.

²⁶² Assim como o templo de Shantadurga em Queula e o de Shri Mahalsa e Shri Manguesh em Ponda.

²⁶³ Os Kadamba conquistaram Goa no séc. X d.C. (em 973) e mantiveram-se no poder até 1162 (Mitragotri 1999).

5. CONVERSÃO E RELAÇÕES ENTRE GAUDDE CATÓLICOS E HINDUS

Os Dessai de Avedem e os restantes administradores deste templo reclamaram deste procedimento, mas, não obtendo resposta, decidiram enviar recurso ao Supremo Tribunal Administrativo, que guardou o caso durante anos. A mazania do templo decidiu então manifestar-se ao Ministro da Marinha e Ultramar, que ordenou ao Governador Novais a autorização da festividade, disposição que não foi cumprida por receio das manifestações dos católicos. O mesmo aconteceu com o governador seguinte, que voltou atrás na decisão com temor da opinião dominante (Noronha 1923: 337-43). Os hindus pediram então ao responsável pela justiça de Salcete, Couceiro da Costa, a sua representação no Parlamento, e para os defender escolheram António José de Almeida, então deputado. Este republicano, que se destacou em Goa pelos princípios de harmonia religiosa, proferiu um discurso em que defendeu os hindus da violência simbólica a que foram continuamente sujeitos, o que levou os juízes a deferir o recurso por acórdão. Quase simultaneamente, foi proclamada a República em Portugal e os hindus passaram a poder concorrer livremente a todos os cargos do Estado, com a promessa de exercer livremente a sua religião (Noronha 1923: 337-43). A partir daqui, o palanquim pôde descer da montanha à aldeia no *Dasara*, passando em frente à igreja e deslocando-se ao *vaddo* dos Dessai, como recompensa pelo seu esforço para o processo ser ganho em tribunal, como veremos no último capítulo.

Este foi talvez o acto de resistência mais visível em Quepem. Como reconhecimento pelo esforço dos Dessai, o palanquim do templo e o *bhar*²⁶⁴ da sua irmã na aldeia, Shantadurga, passa pelas casas dos Dessai na altura da festividade por que lutaram, o *Dasara*. Os Gaudde não tiveram um papel de destaque nesta luta. A sua oposição ao regime revelou-se mais invisível e faz hoje parte da sua estrutura ritual e memória colectiva. Nas *Velhas Conquistas*, houve Gaudde católicos cansados da permanente negligência da Igreja e do colonialismo, que resolveram mudar de religião, o que foi traduzido como contestação ao regime português. Apesar de nenhum antepassado dos Gaudde hindus de Avedem ter presenciado este acto, nos finais dos anos 20 do último século, ele faz parte da memória colectiva dos Gaudde da aldeia.

A purificação hindu (*shuddi*) dos Gaudde católicos

²⁶⁴ O *bhar* é um indivíduo que em determinadas festividades do calendário hindu, como o Zatra ou o Dasara, fica possuído pelo espírito da divindade. Neste estado age como um oráculo e podem fazer-se-lhe perguntas, acreditando que ele prevê o futuro.

Esta cerimónia de purificação, para os cristãos e membros de outras religiões se tornarem hindus, teve lugar em Goa entre os Gaudde, tal como ocorreu com outros grupos e indivíduos. Começou no Punjab, no noroeste da Índia, e estendeu-se a todo o território indiano, fundamentalmente entre os grupos desprivilegiados. O enquadramento do movimento na Índia é importante, porque dá a mostrar as repercussões do colonialismo britânico em Goa (*vide* apêndice dois). Evidencia, por isso, como estes factos não podem ser entendidos apenas a partir da análise da perspectiva do colonialismo português e da realidade local de Goa, mas na sua relação com o restante território indiano dominado pelos britânicos.

Já no século XVI, os Brâmanes hindus de Goa traziam de volta cristãos ao hinduísmo. Levavam-nos a tomar banho no mar, no aniversário do deus Krishna (*gokulashtami*) ou aspergiam-nos com água sagrada do rio Ganges. Todos os pecados, incluindo os ritos de conversão ao cristianismo, eram «lavados» de modo a que pudessem voltar à religião anterior. Os cristãos reagiram, colocando cruzes à beira-mar, e os Brâmanes passaram a utilizar um lago (Madhav Teertha) para o mesmo propósito (Kulkarni 1994). Porém, estas medidas não conseguiram contrariar o zelo do proselitismo cristão²⁶⁵.

Estes processos, inversos aos de conversão ao cristianismo, ganharam corpo sobretudo com o advento dos movimentos nacionalistas e nativistas do século XIX e XX, mais concretamente, com o *Arya Samaj*. A literatura inglesa que analisou o *Arya Samaj* é omissa sobre a sua influência em Goa, focando-se apenas no território anteriormente britânico. Esta lacuna é preenchida por três investigadores goeses, A. Kulkarni, Jevi Kamat e Varsha Kamat, que consultaram livros e periódicos em marati e concani (Kamat 1996; Kamat 1957; Kulkarni 1992, 1994). A importância destas fontes reside no facto dos jornais que pertenciam a hindus serem o seu meio de expressão num governo pró-católico.

Porque é que os Gaudde católicos realizaram então a cerimónia de *shuddi* para se tornarem hindus? Tal como acontece noutros contextos, em Goa a principal causa parece ter sido o desejo de mobilidade social, mais do que razões religiosas. Apesar da igualdade social prometida, num primeiro momento, com a conversão ao cristianismo e, num segundo momento, com a República em 1910, dois motivos de descontentamento face à administração colonial portuguesa contribuíram também para a reconversão²⁶⁶ dos Gaudde católicos. O

²⁶⁵ O historiador goês Kulkarni aprofunda esta perspectiva inovadora da purificação do hinduísmo em Goa (Kulkarni 1992 e 1994).

²⁶⁶ Os antepassados dos Gaudde cristãos anteriores à conversão são categorizados actualmente como hindus, daí que se utilize o termo “reconversão” remetendo para o grupo dos Gaudde cristãos que se tornou (novamente) hindu.

5. CONVERSÃO E RELAÇÕES ENTRE GAUDDE CATÓLICOS E HINDUS

primeiro prendeu-se com os benefícios económicos esperados com a conversão, tal como empregos no governo, que foram concedidos maioritariamente a elementos Brâmanes ou Kshatriya. O segundo, e este foi o factor decisivo, decorreu do facto de o governo português ter emitido uma lei em que as mulheres não poderiam continuar a casar-se aos 11 ou 12 anos. O artigo 1057º do *Código Civil Português* de 1879 legislou a proibição de se realizarem casamentos entre menores de vinte e um anos. De acordo com os Gaudde de Avedem, há cerca de três gerações atrás, as mulheres Gaudde deveriam casar antes dos 11 ou 12 anos, ou seja, antes da puberdade. Este é um poderoso indicador de casta, pois era exactamente este princípio que levava à prática de casamento infantil na Índia no sistema social tradicional²⁶⁷ (Dumont 1992 [1966]).

O historiador Varsha Kamat aprofunda estes motivos, no contexto político do colonialismo português em Goa na altura, e enuncia a conjuntura que poderá também ter contribuído para a reconversão dos Gaudde como resistência ao colonialismo português. Em 1926, o jornal *Bharat* noticiou o tráfico de mão-de-obra barata de Kunbi das aldeias de Carambolim e Verna (Tiswadi e Salcete) para trabalho escravo nas plantações de chá do Assam (Nordeste da Índia), recrutados por ingleses, o que levou os líderes políticos de Goa a formarem o *Comité do Congresso Goês*, com o objectivo de lutar por liberdades civis dos goeses, a par do partido político indiano associado a Gandhi, o *Congresso Nacional Indiano*. Paralelamente, a liberdade proclamada pela república voltou atrás, com a ditadura em Portugal, que começou com o presidente Óscar Carmona em 1928, levando as Devadassi a unir-se e fundar a associação *Gomantak Maratha Samaj*, tal como outros grupos desprivilegiados socialmente, como os Bhandari, que fundaram a *Bhandari Samaj*, tendo-se incentivado a partir desta altura a educação feminina, o casamento de viúvas, a abolição da intocabilidade (Kamat 1996: 217; 237; 262-280).

As práticas hindus de purificação entre os Gaudde tiveram origem numa iniciativa tomada em 1917 em Pune e Mumbai (cidades do estado vizinho do Maharashtra), num jornal chamado *Kesari*, editado por Bal Gangadhar Tilak, um importante reformador social e pro-independentista da Índia (Kamat 1957). Devido a controvérsias internas, esta questão só voltou a ter destaque na década de 20, quando alguns hindus proeminentes de Goa convidaram

²⁶⁷ No início do século XX, esta noção começou a alterar-se entre alguns hindus, como é possível testemunhar através da revista *Satsang* (Boa companhia), editada por um brâmane, Srivassa Locú Bondary (1908, 9 de Novembro). Em 1908, é recomendado que um indivíduo deverá ganhar força física para poder criar filhos robustos, reprovando, assim, o casamento na infância.

Vinayak Maharaj Masurkar para fazer uma campanha de reconversão entre os Gaudde católicos de Goa. O convite foi aceite com entusiasmo e, juntamente com alguns discípulos, Masurkar começou a visitar aldeias de Gaudde cantando canções devocionais, fazendo *puja*, dando ofertas e explicando os textos hindus antigos numa linguagem acessível (Kakodkar 1988: 50).

Em Goa, os membros do *Arya Samaj* focaram a sua propaganda nos Gaudde católicos, prometendo-lhes a desejada mobilidade social, tal como no restante subcontinente. De acrescentar são as suas intenções nacionalistas, que nos anos 20 se tornaram claras, através do aumento do número de hindus como forma de contestação ao colonialismo britânico²⁶⁸ (cf. Jordens 1991 (1977): 226). Assim, a primeira cerimónia de reconversão ao hinduísmo foi realizada em Abril de 1927²⁶⁹ por Anand Murti, discípulo de Vinayak Masurkar, ligado ao *Brahmacharyashram* de Masur, no estado de Maharastra (a norte de Goa) (*Pracasha*, nº1, 23/3/1928)²⁷⁰. Este evento teve lugar na aldeia de Chimbel, situada no *taluka* de Tiswadi, encontrando-se *vadde* de descendentes destes convertidos nas aldeias próximas.

Os ritos exigidos começaram na noite anterior, com o banho ritual de óleo entre *mantras*²⁷¹ de expiação, a recitação de textos sagrados e asperção de água sagrada. De seguida, colocaram *bindi*, o “ponto” na testa feito para os homens, normalmente, de pasta de sândalo e de pó vermelho para as mulheres²⁷² e a cerimónia terminou com o culto do fogo sagrado. Nesse dia, cerca de 800 pessoas foram convertidas e nos dias seguintes realizaram o *shuddi* noutras aldeias como Curca, Taleigão, Dhulapi, Navshi, Carambolim (Tiswadi) e em outras de Ponda (Kamat 1996: 244-5).

²⁶⁸ Segundo David Hardiman, movimentos religiosos como o *Arya Samaj* tinham intenções políticas e, por isso, incidiram em grupos desfavorecidos, como os tribais, que supostamente mais facilmente adeririam a esta iniciativa: “[...] Os tão chamados “tribais” da Índia eram grupos que foram definidos durante o colonialismo como “tribos primitivas” ou “animistas”. Eles eram considerados pelos governantes do colonialismo como alguém suscetível à conversão, [...] em que as suas crenças “primitivas” seriam substituídas por outras mais desenvolvidas, como as dos hindus [...]. Muitos nacionalistas hindus, seguindo esta lógica, acreditaram que era importante os “tribais” tornarem-se hindus, instituindo uma campanha de ‘conversão’. Os nacionalistas de castas altas, no seu modo de serem elitistas, assumiram que os “tribais” assumiriam passivamente as vantagens de uma cultura religiosa superior quando recebessem educação de pessoas “mais capazes”. [...] Houve uma síntese criada por uma apropriação ecléctica de vários elementos da cultura e das crenças das castas dominantes a nível político” (Hardiman 2003: 256).

²⁶⁹ Segundo Varsha Kamat, a 26 de Fevereiro de 1928 (Kamat 1996: 244).

²⁷⁰ De notar que o nome deste jornal, *Pracasha* (“luz”), coincide com um dos nomes do livro de Dayananda, onde escreve sobre o cristianismo: *Satyarth Pracash* (Coward 1987).

²⁷¹ *Mantra* é um som, sílaba, palavra ou grupo de palavras recitados por devotos, que assim acreditam estar mais próximos do domínio espiritual. A sua origem é atribuída aos Veda e é também praticado por budistas, sikhs e jainistas.

²⁷² O *bindi*, “ponto” sagrado (que deriva do sânscrito *bindu*, também conhecido como *kumkum*, *tilak* e *sindhu*), é aplicado na testa das mulheres hindus casadas e dos homens em rituais.

5. CONVERSÃO E RELAÇÕES ENTRE GAUDDE CATÓLICOS E HINDUS

Como reacção à reconversão, temendo que o principal motivo fosse a idade de casamento, o governo publicou, a 3 de Abril de 1928, uma nova lei no *Boletim Oficial do Governo do Estado da Índia* que “permite aos indo-portugueses cristãos das classes de curumbins ou *gaudis*, farazes ou mares, oleiros ou cumares, dos sexos masculino e feminino, o casamento aos 14 e 12 anos de idade, respectivamente (Governo do Estado da Índia 1928: 474-475; itálico meu)”. A administração colonial portuguesa diferenciou as “classes”, concedendo o privilégio a castas estatutariamente desprivilegiadas de contrair matrimónio com menos idade do que os elementos das outras castas²⁷³. O governo mostrou ainda a sua hostilidade ao prender elementos do *Arya Samaj*, acusando-os de se oporem ao regime colonial (Kamat 1996: 245-50). Colocou, igualmente, bastantes obstáculos aos novos convertidos, como o atraso nos certificados de nascimentos, casamentos e mortes. No caso dos últimos, foram deixados alguns corpos em decomposição durante dois ou três dias à espera da autorização para cremar (Kamat 1996: 218). O objectivo era dissuadir Gaudde católicos de se converterem ao hinduísmo.

A oposição à reconversão não se restringia ao Estado. Os jesuítas e jornais diários pro-católicos, como o *Diário da Noite* e o *Heraldo*, tentaram demover os hindus das práticas de purificação para tornarem hindus os Gaudde católicos (cf. Kulkarni 1994). Alguns proprietários católicos expulsaram os Gaudde reconvertidos ou perseguiram-nos para voltarem a ser cristãos (*Pracasha*, nº 2, 26/3/1928). Os editores de jornais controlados por hindus que apoiaram a reconversão, como o *Bharat* e o *Pracasha*, foram ameaçados pela polícia (Kamat 1996: 249). Em suma, a liberdade religiosa não se encontrava efectivamente implantada, antes era alvo de negociações constantes.

De acordo com fontes maratas, estima-se que, em 1927, cerca de 3300 Gaudde cristãos se tenham reconvertido ao hinduísmo, totalizando aproximadamente 20.000 nos anos seguintes (Kulkarni 1994 [1993]). De acordo com os censos de 1931, na década de 1920 houve um aumento de 32.221 hindus²⁷⁴. Varsha Kamat chama a atenção para o ano de 1931 porque, passados quatro séculos de colonialismo português, foi a primeira vez que os censos indicaram haver uma maioria hindu em Goa²⁷⁵ (Kamat 1996: 275). O intuito político do *Arya Samaj* parecia, assim, conseguido.

²⁷³ Actualmente, as mulheres casam quando têm cerca de 20 anos.

²⁷⁴ Nas *Velhas Conquistas* 16.732 hindus e nas *Novas* 15.489. Na mesma década houve um aumento de 2072 cristãos. De notar que os dados incluem também o número de nascidos.

²⁷⁵ Mais precisamente, 250.443 hindus e 247.570 cristãos.

Em Goa, com esta reconversão, os Gaudde hindus tentaram imitar as castas consideradas mais “altas”, o que é descrito na literatura antropológica como sanscritização. Como acontece em outras partes da Índia, tomaram de empréstimo símbolos visíveis de estatuto, como o uso do *janvem* (cordão sagrado) – como pude observar numa experiência de terreno anterior já referida, em 2001, no planalto do Taleigão, em Tiswadi. Os Gaudde hindus convertidos usam o cordão sagrado como símbolo de estatuto social, ritual e económico, numa aldeia onde não vivem Brâmanes. Todavia, em aldeias onde habitam Brâmanes, como acontece no *taluka* de Ponda, o cordão sagrado não pode ser usado pelos Gaudde, já que supostamente apenas as castas *dvijai*, dos quais os Gaudde não fazem parte, têm direito a pô-la (cf. *supra*, 1.1.). O uso do cordão sagrado revela, portanto, tanto as negociações do estatuto do próprio indivíduo, como a adaptação do hinduísmo a diferentes vivências locais e sociais.

Os Gaudde que participaram nas cerimónias de purificação continuaram no grupo a que pertenciam antes da conversão, como aconteceu no resto da Índia (Graham 1988 [1943]). Passaram a ser denominados Gaudde, mas com uma religião diferente, *hindus*, e o prefixo que remete para novo, *neo*, – ou seja, *Gaudde neo-hindus*. O facto de apresentarem o prefixo “neo” na sua designação vem justamente assinalar a diferença que tentam anular, a de que “não são hindus como os outros”, são-no apenas recentemente, iniciando-se a exclusão identitária a partir da própria designação linguística. A própria designação da linhagem dos Gaudde neo-hindus em Mardol e Priol (Ponda) demonstra-nos a mesma diferenciação; eles são “Gaudde”, enquanto os Gaudde hindus são “*jalmi*”, o que remete para a classe sacerdotal entre os Gaudde, a que os neo-hindus não podem aceder (Perez e Carita 2005).

A conversão na memória dos Gaudde

As representações dos Gaudde sobre a conversão fazem parte da sua tradição oral. Ressalvo que uso o termo “tradição” no sentido dado aos factos ou crenças que são transmitidos de geração em geração, independentemente da confirmação da veracidade dessa mesma transmissão. Entre os Gaudde, que tradicionalmente não tinham terra e eram iletrados, as suas histórias orais dão a conhecer a sua própria versão da reconversão dos Gaudde ao hinduísmo, a forma como chegaram ao posicionamento desprivilegado que ocupam actualmente no sistema hierárquico, o modo como resistiram ao colonialismo português, através da recriação em segredo de rituais pré-portugueses e a reconstrução da sua memória

5. CONVERSÃO E RELAÇÕES ENTRE GAUDDE CATÓLICOS E HINDUS

colectiva. Estas histórias orais fornecem explicações que contestam a inferioridade ‘natural’ dos Gaudde, expressa nos provérbios que os referenciam, anteriormente analisados, e ilustram a sua apreensão do processo de conversão ocorrido na aldeia. O historiador Gyan Prakash dá conta das tradições orais dos Bhuinya do Bihar (estado no Nordeste da Índia), uma casta considerada “baixa” e também sem terra, os quais têm um papel semelhante de resistência ao poder (Prakash 1991).

A conversão ao hinduísmo é um processo que os Gaudde de Avedem atribuem aos “proprietários” (*bhatkar*) dos Gaudde católicos das aldeias próximas de Velha Goa, que lhes terão pedido para se converterem ao hinduísmo. Depois de convertidos, passaram a ser chamados “Kunbi”.

Quatro questões merecem a nossa atenção. Em primeiro lugar, é importante constatar que é dada aos convertidos a nomenclatura que atribuem aos seus homólogos hindus – “Kunbi” – e é desta forma que os integram no seu quadro analítico. Em segundo lugar, esta conversão é justificada pelos Gaudde católicos pelo mesmo motivo que os levaram a si próprios a converterem-se; o pedido dos seus “proprietários” (*bhatkar*), de quem dependiam para trabalhar e se alimentarem. No caso dos Gaudde católicos de Avedem, o “proprietário” era cristão e, por isso, converteram-se ao cristianismo, já que dizem descender originalmente dos Gaudde hindus da aldeia. Em terceiro lugar, o referente geográfico para estes convertidos é Velha Goa (e não o nome dos *taluka*, Tiswadi ou Ponda), o centro religioso por excelência para os cristãos. É em Velha Goa que se encontram os restos mortais de São Francisco Xavier, o santo protector de Goa. Este sentido de protecção é tão forte, que acreditam que o *tsunami* de 2004 não passou por Goa devido a São Francisco Xavier. Os Gaudde hindus de Avedem também visitam a igreja de Bom Jesus, onde está o santo, no seu aniversário, por acreditarem igualmente na sua protecção. Por último, a terminologia em que os Gaudde católicos de Avedem os enquadram, “Kunbi”, indica que a literatura que os refere como “Gaudde neo-hindus” se encontra desajustada das representações a nível local: quando perguntei se conheciam “Gaudde nav-hindus” (em concani), desconheciam de quem eu estava a falar.

A conversão alterou a forma como os Gaudde passaram a olhar o seu passado, dando-lhe novos significados, ao apropriarem a história do cristianismo para justificar o seu posicionamento social. Segundo os Gaudde católicos, o facto de eles serem uma casta “baixa” e os Shudra católicos uma casta “alta” justifica-se num acontecimento da história de Cristo. Jesus mostrou um *kamol* (tipo de manta), um tronco de madeira e uma cadeira a um Gaudde

cristão e a um Shudra cristão e pediu-lhes que escolhessem. O Gauddo pensou na utilidade e escolheu dois itens, a manta para se abrigar e o tronco de madeira para ter uma fonte de trabalho, o Shudra ficou com a cadeira, onde ficou sentado a ver o Gauddo a trabalhar para ele. Transportando esta história para a realidade actual, os Gaudde católicos dizem que os Shudra tomaram as rédeas do poder sobre eles, pelo que se viram obrigados a trabalhar para os mesmos, possibilitando-lhes a educação escolar a que os Gaudde não tiveram acesso. Actualmente, ainda que esta situação esteja a mudar, com a educação escolar dos jovens, permanece o estigma social como *sokol*.

Esta história mostra-nos dois dados interessantes sobre a forma como são *princípios religiosos que fixam a posição da casta*. Em primeiro lugar, ilustra como a *subalternidade* apontada pelos *Shudra* católicos aos Gaudde é *sentida pelos Gaudde católicos e integrada na forma como se pensam*. Em segundo lugar, indica como esta mesma subalternidade de casta é justificada no seio do cristianismo, em teoria incompatível com desigualdades sociais. Este ultimo argumento, visível na disposição das castas entre os hindus, parece ter continuado através da conversão *na divisão das castas entre os católicos* e ter sido mantido durante o colonialismo português em Goa. O mesmo acontece com os ferreiros católicos, como vimos atrás.

Outro caso demonstra claramente como os Gaudde silenciaram alguns símbolos passados, substituindo-os por novos, ao mesmo tempo que recriaram inventivamente outros. Trata-se de consequências da conversão e do colonialismo, visíveis, ainda hoje, em Chandor, a cinco quilómetros de Avedem, já situada em Salcete. Segundo alguns Gaudde católicos, a igreja de Chandor foi construída por Deus (tal como a de S. Francisco Xavier em *Velha Goa*). Os Pandava²⁷⁶ reinavam aí como deuses e costumavam realizar milagres, bem como construir casas ou escavar poços numa noite. Se a tarefa não fosse terminada, já não seria possível acabá-la mais tarde, como aconteceu com a igreja de Navelim (Salcete); na parede que faltou acabar, o cimento “parece” ainda hoje não aderir e, por isso, permanece incompleta (Perez e Carita 2005). Os habitantes cristãos de Chandor, antiga capital de Goa, destruíram a obra dos *Pandava*, porque a poluíram ritualmente, quando lá comeram carne de porco e de vaca, e demoliram os seus templos. A mulher dos Pandava lançou uma praga e as mulheres de Chandor ficaram todas viúvas. Ainda hoje, dizem os Gaudde, existem várias viúvas em

²⁷⁶ No poema épico indiano *Mahabharata* os cinco irmãos Pandava (Yudhishtira, Bhima, Arjuna, Nakula e Sahadeva) são todos casados com uma mulher, Draupadi. Juntos lutaram contra os primos Kaurava e venceram a batalha.

5. CONVERSÃO E RELAÇÕES ENTRE GAUDDE CATÓLICOS E HINDUS

Chandor, tendo a maior parte das famílias ricas emigrado para Portugal para evitar a viuvez. Como vestígio, encontram-se lá as pegadas dos Pandava, a escultura de Nandi²⁷⁷ e tocam-se até hoje o *dhol* e o *tas*²⁷⁸ (associados aos Pandava).

Esta história oral mostra-nos vários aspectos da articulação da conversão com o pluralismo religioso vivido pelos Gaudde católicos. Em primeiro lugar, a história situa-se num tempo pré-cristão para explicar um acontecimento que se continua a verificar: a morte dos homens cristãos de Chandor devido a uma praga lançada. Em segundo lugar, os Pandava (hindus) encontram-se no mesmo plano que o deus cristão e procedem aos mesmos actos milagrosos, tal como a construção de edifícios numa só noite. Em terceiro lugar, o desfecho da história revela uma lógica hindu, ao invocar a pureza ritual que reflecte a que seguem no seu próprio quotidiano, ao não consumirem carne de porco e de vaca, princípio que se observa entre os hindus. Por último, o facto de os cristãos de Chandor não terem respeitado os antepassados pré-cristãos, levou-os a serem castigados, justificando a forma como eles próprios continuam a prestar culto a entidades cristãs e pré-cristãs, como Gaon-Purush. Os Pandava são também protagonistas de uma canção interpretada durante os festejos do *Shigmo*, como é possível observar no apêndice 10.

Outras versões da mesma história são contadas por Kshatriya e Shudra católicos. Os primeiros sublinham que a lição a tirar é não se poder confiar em ninguém (remetendo para a destruição dos templos). Os últimos referem que, antes dos portugueses, eram os ranes (Kshatriya do *taluka* de Sattari) que governavam Chandor, o seu referente mais próximo de guerreiros, já que os Rane resistiram contra o colonialismo português.

Para terminar, refiro o caso de conversão que ocorreu na aldeia durante o meu trabalho de campo, em 2006. Uma família de Gaudde católicos tornou-se *testemunha de Jeová* e foi ostracizada, evitada e criticada pelos vizinhos Gaudde e restantes habitantes da aldeia. Os Gaudde católicos atribuíram o motivo a benefícios económicos. A família argumenta sentirem-se mais acompanhados e integrados nesta fé religiosa. No domingo seguinte, no final da missa, o padre preveniu os crentes para não se converterem e esclareceu-os sobre as *testemunhas de Jeová* (“os que não acreditam na figura da Virgem Maria”) e os protestantes (“os que não

²⁷⁷ *Vahana* (em sânscrito, “veículo”) do deus Shiva, representado por um boi.

²⁷⁸ Instrumentos de percussão.

acreditam na figura do Papa”²⁷⁹. Tendo em conta que a grande maioria dos católicos da aldeia afluem à missa dominical, é fácil perceber o impacto das palavras do padre na sua vida.

Estas questões, entre outras, mostram como são tolerados indivíduos de outra religião, como os hindus, e praticamente nenhuma tolerância é mostrada para os católicos que decidiram mudar de fé religiosa. O respeito pela alteridade parece ser mais fácil de exercer face aos que se situam a uma distância ‘saudável’ (outra religião), do que face aos que se situam numa proximidade que se transforma em distância (eram católicos e mudaram de crença religiosa).

É importante, por fim, destacar como o colonialismo português alterou a forma como os Gaudde passaram a percepcionar o seu passado. A sua memória foi povoada por símbolos cristãos, dando novos significados ao seu posicionamento social, ao mesmo tempo que continuaram com velhos símbolos religiosos. A memória colectiva manifesta a sua resistência à conversão e ao colonialismo português, através da recriação de antigos símbolos, mas foi ela própria colonizada, silenciando significados antigos e substituindo-os por novos.

A singularidade de Goa é, assim, assinalável, na forma como o colonialismo português fracassou na reformulação da memória colectiva dos convertidos e potenciou uma construção social negociada em dois tempos passados: o pré-português e o cristão. Uma manifestação desta negociação consiste nos nomes de linhagem dos Gaudde, nomes com cariz fortemente identitário.

Conversão e nomes de linhagem

Os registos de baptismo do final do século XIX mostram como eram categorizados os Gaudde em Avedem. As castas hindus, quando se convertiam ao cristianismo, passavam a ter um primeiro nome português, assim como o de família (por exemplo, António Fernandes). Todavia, este processo não foi linear entre os Gaudde e é possível observar a transição do nome que identifica a subcasta (entre os hindus através do nome de linhagem²⁸⁰) até ao nome de família português (como nos católicos). Os nomes de linhagem dos Gaudde católicos eram

²⁷⁹ A título de exemplo, referimos outros anúncios feitos pelo pároco no final da missa em domingos anteriores: os conflitos que os hindus criaram aos cristãos em Sawant Wadi (estado do Maharastra) e a intenção de anular o feriado dedicado a S. Francisco de Xavier (3 de Dezembro), assim como a Sexta-Feira Santa, por parte do governo hindu de Goa. Advertiu-os também para a união entre católicos e hindus, chamando a atenção para o facto de que de nada vale ir à missa semanal, se os valores de respeito para com o próximo não forem vividos no dia-a-dia com os respectivos vizinhos da aldeia.

²⁸⁰ É o caso dos Naik, subcasta dos Shudra; dos Gaonkar, subcasta dos Gaudde; dos Gaons (Dessai), subcasta dos Kashtryia. No caso dos Dessai, este termo é o *podvi*, literalmente “grau”, e corresponde a um título concedido por governantes e indicador de estatuto.

5. CONVERSÃO E RELAÇÕES ENTRE GAUDDE CATÓLICOS E HINDUS

os do “proprietário” (*bhatkar*) católico que serviam ou o do padrinho ou simplesmente “Gauddo”.

Nota sobre a atribuição de nomes

Introduzo uma pequena nota sobre o tipo de nomes de um indivíduo. Em Goa, tanto entre hindus como em cristãos, o nome próprio é chamado em concani *zalolea disachem naum*, o nome que corresponde ao dia de nascimento. Entre os hindus, é consultado o sacerdote e, de acordo com os astros, são apresentadas as opções de nomes que trarão auspiciosidade. No caso de ser um filho primogénito e o avô ter morrido, é-lhe dado o seu nome ou um que comece pela mesma letra. Entre os católicos, o nome é escolhido segundo o santo, santa ou anjo do dia em que a criança nasceu, os quais se encontram no *Almanac de Parede*, publicado em Goa desde o tempo dos portugueses, podendo também ser dado o nome do avô ou avó falecidos, bem como o dos padrinhos²⁸¹. Tanto os hindus como os católicos escolhem um *dusrem naum*, segundo nome, que é o que os pais desejam dar à criança. Este processo só agora se começa a observar na actual geração dos Gaudde, já que era prática apenas dos Shudra e Charde, sendo que, quanto mais alto o estatuto social, maior a quantidade de nomes que a pessoa tinha (por exemplo, um Gauddo com o nome António Fernandes, um Shudra com o nome Tolentino António Fernandes e um Charde com o nome Joãozinho António Dias Fernandes). O nome de família é chamado entre católicos e hindus *kutumba naum*, “nome de família”, sendo que *kutumb* compreende a família que partilha a mesma casa. Este nome é também chamado *gharanem naun*, a família extensa de há gerações. Por este motivo, faço uso da terminologia “nome de linhagem”²⁸² entre os hindus e de “nome de família” entre os católicos. Entre os hindus de Avedem, o nome de linhagem é transmitido pelo pai, desde os seus antepassados. Entre os católicos, o nome de família é também legado pelo pai, correspondendo ao nome com que foram baptizados há séculos, por padres portugueses e locais, e que passaram a transmitir aos seus descendentes.

Em Avedem, os registos de baptismo apresentam indivíduos com o primeiro nome português e “Gauddo” e “Cunbim” como nome de família (por exemplo, Francisco Gauddo). No período de 1871 a 1884, dezasseis crianças foram baptizadas na aldeia com o nome de linhagem *Gauddo* e uma com *Cunbim*, mostrando como a identidade social codificada era a de

²⁸¹ Prática que também se observava em Portugal (Pina Cabral 1991).

²⁸² Por esta razão, evitei usar o termo “apelido” e aproximar-me da terminologia local usada na aldeia.

Gauddo. A filiação é patrilinear e o nome de linhagem é transmitido pelo pai. Nos registos de casamento, o nome de família das noivas muda quando o marido tem um nome de família português.

Um facto extremamente importante é que o nome de linhagem, ou melhor, a *referência de subcasta* é apenas um codificador social entre os católicos no caso dos Gaudde, já que esta transição não é observada em mais nenhuma outra subcasta católica, pois todas têm o nome pessoal e o nome de família português. Por outras palavras, no caso dos Gaudde, uma casta situada na base do sistema social, o processo de conversão não apagou a sua anterior designação social enquanto hindus, ao contrário do que aconteceu com os restantes católicos. Gaudde hindus da aldeia indicam a sua posição social através do nome de linhagem, Gaonkar. Hoje em dia, nenhum Gauddo católico tem “Gauddo” como nome de família, mas antes um nome de família português a indicar a sua identidade católica, sem a pertença de casta (por exemplo, Fernandes, o mesmo de alguns Charde e Shudra católicos da aldeia), o que os aproxima simbolicamente das outras castas, pois a diferença que lhes era atribuída através do nome de família desapareceu.

A classificação é um processo lógico, directamente relacionado com os processos de diferenciação e de identificação. É simultaneamente um processo e um objecto de estudo antropológico, que nos informa sobre os processos cognitivos de representação de uma dada sociedade. Nos Gaudde, a classificação mostrou como as categorias de comunicação são importantes na criação de identidades e na forma como os outros os representam: todas as castas tinham um nome de família português, excepto os Gaudde, que continuaram, em vez disso, com a referência da subcasta.

A questão que deve ser posta é: o que têm em comum pessoas com nomes de família português pelo mundo fora e no que é que se diferenciam (cf. Pina Cabral 2008)? Em comum têm o referente linguístico português e a base de uma história partilhada com especificidades locais. No entanto, a língua não é a mesma, pois os Gaudde falam concani e não aprenderam português. De facto, não é o mesmo ter um nome de família português em Portugal, Brasil, Timor, Moçambique ou Goa, por exemplo. O caso dos Gaudde revela a adaptação a uma nova vivência social e religiosa, tendo o nome pessoal e de família português, mas obedecendo a

5. CONVERSÃO E RELAÇÕES ENTRE GAUDDE CATÓLICOS E HINDUS

uma lógica classificatória local em que é mantida a hierarquia de casta com a conversão religiosa e a tradução cultural²⁸³.

Algumas perguntas permanecem por responder: se a administração colonial portuguesa tentou tão esforçadamente que os convertidos se tornassem “portugueses”, por que razão os Gaudde não têm um nome de família português em vez de “Gauddo”? Foi negligência da administração portuguesa? Ou contribuiu para tanto a distância que os Gaudde tinham da igreja e das suas políticas de conversão religiosa e cultural? Em Goa tem sido comum, nos processos de conversão religiosa, conservar o nome de linhagem prévio e apenas mais tarde substituí-lo. Os livros das *comunidades* do século XVI mostram os nomes ‘mistos’ dos *gaonkar* convertidos de algumas aldeias, como “Diogo de Meneses *Benddo*” ou “Fernão Antão *Laddu*” de Cortalim (Pissurlencar 1955). Entre os Gaudde católicos que se converteram ao hinduísmo no final dos anos 20 do século passado, encontramos hoje indivíduos chamados “António *Gaonkar*” ou “*Shankar Fernandes*”, entre outros exemplos, em aldeias perto de Avedem. O facto de alguns Gaudde hindus da aldeia se lembrarem de antepassados que tinham “Gauddo” como nome de família, leva-nos a crer que o nome de linhagem entre hindus parece ter sido alterado, de “Gauddo” para “*Gaonkar*”, provavelmente para ocultar a desvalorização do seu estatuto²⁸⁴. No *vaddo* de *Gaonkarwada*, vive um casal com o nome de linhagem “Gauddo”, mas que é oriundo de uma outra aldeia.

Actualmente, a *diferença* associada aos Gaudde não é visível na geração mais jovem (vestem-se como as restantes castas, frequentam as mesmas escolas, entre outros mecanismos). Todavia, os nomes processam um sistema de significação e têm a função de identificar, o que leva tanto a essencializar as pessoas, como a reificar a diferença que lhes é atribuída. Nos Gaudde, influenciou também o seu estatuto social, para o qual o colonialismo português e os agentes da igreja católica contribuíram.

5. 2. *O pluralismo religioso dos Gaudde*

²⁸³ Lembro a discussão do segundo capítulo, em que os Gaudde são traduzidos como “Kunbi” pelos agentes do colonialismo português.

²⁸⁴ Como aconteceu noutras aldeias, como em Chimbel (*taluka* de Tiswadi).

O pluralismo religioso remete para a partilha de diferentes religiões, mas também para os diferentes contornos que uma mesma religião pode assumir²⁸⁵. Se pensarmos na quantidade de deuses que o hinduísmo abarca, podemos imaginar a necessidade de gestão que a confluência de referentes implica para os Gaudde. A análise da sua vivência religiosa revela uma forma local de viver o culto católico, o que enriquece o nosso conhecimento sobre os diferentes modos de viver o catolicismo no mundo.

A Goa católica publicitada no turismo é claramente uma distorção, devido ao facto de a maior parte da população que trabalha nas *Velhas Conquistas* que foram cristianizadas ser eminentemente hindu (Perez 2006b). Assim, a Goa católica contém muito de um sistema de representações.

Neste sentido, começo pelas referências que indicam os primeiros hindus e católicos em Avedem, para abordar de seguida o seu pluralismo religioso.

Primeiros registos de católicos e hindus na aldeia

Os *Róis da Cristandade* (documento da época manuscrito por padres), de 1773, dão a conhecer os primeiros registos de população cristã de Avedem. Neste documento pode-se ler “346 almas, a saber confessarão e comungarão pelo preceito Quaresmal 259, ausentes 23, ignorantes 2, apresentados 2, porvulos [crianças] 48” (*Róis da Cristandade* 1773: 56). Porém, esses dados referem-se aos devotos da paróquia de Paroda, formada pela aldeia de Avedem, mas também pelas de Cottombi, Paroda e Assolda. O número de católicos foi aumentando e, passados cinco anos, existiam mais 867 habitantes, “1207, confessados e comungados 695, apresentados 118, porvulos 132, ignorantes 26, auzentes 3 e rebeldes 33” (*Róis da Cristandade* 1773: 135). Os rebeldes eram os convertidos que tinham abandonado o cristianismo.

Os primeiros registos de hindus datam de 1869 e encontram-se nos registos de *Nascimento* de Quepem. Inicialmente escritos no alfabeto *modi*, passaram ao romano a partir de 1895. Parte destes documentos foram traduzidos no âmbito da presente tese por dois tradutores locais, todavia não permitem aferir o número de hindus porque, até 1914, o registo

²⁸⁵ Durante o texto, evito usar o termo sincretismo, porque para os devotos que praticam o pluralismo religioso não há “inautenticidade” ou “contaminação” nos seus cultos, como o conceito subentende. Como dizem Stewart e Shaw: “[...] the infiltration of a supposedly ‘pure’ traditions by symbols and meanings seen as belonging to other, incompatible traditions”). “The difficulty begins with what is supposed to be ‘pure’ or not. According to the postmodernists, every culture is a (re) invention, therefore the concept of ‘purity’ obeys to discourse’s logic of domination of what is supposed to be authentic or not. However, if we consider that authentic means unique, both supposed ‘pure’ and mixed traditions may be unique” (Stewart and Shaw 1994: 1).

5. CONVERSÃO E RELAÇÕES ENTRE GAUDDE CATÓLICOS E HINDUS

da população era voluntário²⁸⁶. Se os cristãos tinham de ser necessariamente registados no baptismo, os hindus costumavam fazê-lo quando precisavam de documentação legal para as *comunidades* ou templos.

Proximidade e distância entre hindus e católicos

Os hindus e os católicos diferem em termos do conteúdo teológico das religiões a que pertencem, mas têm similaridades a nível da estrutura social e ritual. É o caso da casta e da atenuação de certos princípios reguladores de casta, como a comensalidade e a discriminação na sociabilidade entre grupos (Perez 1997: 81). Contudo, a questão da compatibilidade das castas continua a ser colocada na altura dos casamentos, quer sejam hindus ou católicos.

Comparativamente com estados do norte da Índia, como o Bihar ou o Gujarat, onde os conflitos religiosos são frequentes, em Goa prevalece uma certa harmonia comunal. Escrevo “certa” porque, por um lado, desde 2006, observam-se contendas entre grupos hindus e muçulmanos. Através do trabalho de campo realizado, foi possível verificar que, no discurso de ambos, prevalece o que os diferencia e não o que os aproxima. Em comum, existe o facto de reagirem de uma forma negativa à presença dos *gantis* em Goa, nome dados pelos goeses aos habitantes que vêm de “além-Gates”, ou seja, os indianos que vêm de outros estados, como foi atrás referido.

Mas o que se entende por harmonia e tolerância na vivência quotidiana? Em termos de comensalidade, os católicos convidam hindus próximos para comer em sua casa no dia da festa da aldeia dedicada a Nossa Senhora da Conceição (na primeira semana de Maio), convite que é aceite apenas pela geração mais nova, já que os pais consideram impuro comer na casa de católicos que comem carne de porco²⁸⁷ e de vaca. Por outro lado, os hindus convidam os católicos a partilhar a sua alimentação no *Ganesh Chaturti*. Se entendermos o conceito de tolerância como o respeito pela alteridade, constatamos que os hindus respeitam os católicos na aldeia e vice-versa, mas, novamente, desconhecem as suas práticas, o que me leva a deduzir que se trata de uma tolerância parcial. Tolerância porque as fronteiras religiosas entre ambos se

²⁸⁶ Até à chegada dos portugueses, a comunidade tinha a seu cargo a jurisdição política de Goa. Os portugueses introduziram alterações administrativas, como a divisão em concelhos (taluka) e regedorias (aldeias), que substituem algumas funções das comunidades, como, por exemplo, o registo voluntário dos nascimentos, casamentos e óbitos dos não-cristãos nas *Novas Conquistas*, desde 1870 pelo regedor, até 1914, ano em que passou a ser obrigatório. O dos cristãos era feito pelo pároco.

²⁸⁷ No contexto de Goa, o consumo de carne é considerado particularmente poluente, por estes animais se alimentarem do lixo das casas e de excrementos humanos.

encontram definidas e são respeitadas, mas, numa visão que se aproxima da idílica, em parte, porque se ignoram as práticas que consentem e respeitam.

O culto de entidades hindus por católicos (já estudado noutros contextos de Goa por Bernardette Gomes 1993, Robert Newman 2001 e Rosa Maria Perez 1998) enquadraria-se no que singulariza a sociedade indiana; a flexibilidade da sua estrutura social e a adaptação a dispositivos exteriores como o colonialismo britânico e português (cf. Perez 2006a: 29). É esta a singularidade de Goa, a forma como é usado o seu passado colonial a nível social, cultural e económico pelos habitantes.

Os Gaudde católicos foram convertidos ao catolicismo e continuaram a prática de rituais pré-portugueses (transmitidos por via oral através das gerações, o que implica recriações dos mesmos). O processo de conversão ao catolicismo fez-se, assim, sentir de modo distinto entre os vários católicos, sendo a prática católica entre os Gaudde (que praticam cultos animistas, católicos e hindus) diferente da dos Charde e Shudra católicos da aldeia. Contudo, dois pontos merecem a nossa atenção. Em primeiro lugar, os meus interlocutores não se sentem convertidos, mas católicos – convertidos foram os seus antepassados que mudaram de religião; eles nasceram já como católicos. Em segundo lugar, para os Gaudde a prática de cultos que escapam ao domínio da igreja católica é integrada no catolicismo, não sendo estes cultos conceptualizados como algo que pertence a outra religião.

Não foram encontrados por mim documentos sobre a conversão dos Gaudde católicos na aldeia; alguns Gaudde católicos dizem descender dos Gaudde hindus de Avedem e que terão vindo das aldeias contíguas de Gudi, Paroda e S. José Areal. A razão da sua vinda parece ter sido a mesma que a dos Charde; para evitar a ira dos deuses, vieram para perto de Gaon-Purush e têm um *jalmi* no *vaddo* (o único hindu entre estes católicos) para oficiar os seus cultos. O segundo motivo poderá ter sido terem arranjado aqui trabalho, o seu meio de subsistência.

No domínio ritual, há vários exemplos de proximidade, o que vem mostrar a disjunção entre o que é mostrado em termos macro na Índia, os conflitos entre grupos religiosos, e o que se verifica na unidade social da aldeia, a convivência pacífica entre indivíduos de diferentes religiões. Em Avedem, os Gaudde católicos visitam templos hindus, frequentados também por outras castas hindus da aldeia, e pedem ao ritualista Gauddo, o *jalmi*, serviços rituais. A Shri Chandreshwar Bhutnath (o deus cujo templo se situa na aldeia vizinha), que era o deus de família de uma linhagem de Gaudde católicos antes da conversão, oferecem arroz, coco e dinheiro (*pod*) na altura do *Zatra*. O mesmo se passa no *Ganesh Chaturti* (aniversário desta

5. CONVERSÃO E RELAÇÕES ENTRE GAUDDE CATÓLICOS E HINDUS

divindade), nos casamentos e nascimentos na família²⁸⁸. O ritual *kaul prasad*²⁸⁹ à divindade Shankabhairav, no templo de Shri Chandreshwar Buthnat, continua a ser realizado quando os filhos se preparam para casar. Os Gaudde católicos da aldeia deslocam-se também durante o *Zatra* ao templo Shree Saunthan Shantadurga Chamundeshwari Kudtari de Avedem. O templo de Damodar em Zambaulim (Quepem) é visitado pelos Gaudde católicos, sobretudo no *Shigmo*, altura em que o templo celebra um dia especial para prestar culto ao deus e os devotos atiram uns aos outros pós coloridos.

Até cerca dos anos 90, na altura do *Zatra*, algumas famílias de Gaudde católicos enviavam ofertas de arroz, coco e dinheiro ao templo de Mallikarjun (da aldeia de Gaondongri, no *taluka* vizinho de Canacona), o seu deus de família hindu, antes de terem sido convertidos, e o mesmo de Gaudde hindus de aldeias vizinhas em Quepem. Neste templo, depois de casados, ofereciam *pod* juntamente com *supari* (areca), a mesma oferta dos Gaudde hindus a Ram-Puris na altura do casamento. Os Gaudde católicos fazem também ofertas de arroz e coco a Shri Shantadurga de Fatorpa (Quepem), devido ao poder protector da divindade, a que outros católicos em Goa recorrem, como mostrou Newman (Newman 2001). Todavia, nos anos 90, essas práticas rituais foram desencorajadas por um dos anteriores párocos na aldeia.

Os hindus frequentam a igreja de Paroda apenas em casamentos ou funerais de católicos e os administradores do templo de Chandreswar costumavam, até finais dos anos 90, enviar um *sari* na altura da festa de Nossa Senhora da Conceição.

Alguns Charde oferecem, no *Zatra*, dinheiro, coco e arroz à sua anterior deusa de família (Shree Saunthan Shantadurga Kudtari de Avedem), por causa da qual vieram para a aldeia²⁹⁰. Os Charde católicos dizem descender dos administradores hindus (*mahajan*) deste templo. Nesta aldeia, os Charde, *lusitanizados* (termo de Alito Siqueira, 2006), numericamente poucos, contam que a sua vinda para a aldeia se deve ao medo da deusa os castigar. Neste caso, podemos constatar como a *Goa Dourada* – a *lusitanização* de Goa visível no campo social, cultural e da arquitectura (nas igrejas e casas coloniais) – coexiste com a chamada *Goa Índica*, eminentemente hindu (Ifeka 1985). Neste caso, ambas têm significado na vivência dos Charde.

²⁸⁸ As divindades destes templos são também objecto de culto de Kunbi cristãos de Salcete e de Kunbi hindus de Canacona (vide Gomes 1993 e Khedekar 2004).

²⁸⁹ Sistema divinatório que consiste em fazer perguntas a uma divindade através de um intermediário, cujas respostas afirmativas ou negativas dependem do lado para onde caem as pétalas.

²⁹⁰ Esta prática têm sido dissuadida, devido à pressão dos padres na aldeia que representam a igreja católica, no sentido de anularem os cultos religiosos que não sejam especificamente cristãos.

Estes dados mostram-nos a partilha de um mesmo mecanismo nesta aldeia – católicos que visitam e/ou fazem ofertas a templos hindus –, entre castas que se situam nos limites do sistema hierárquico tradicional. O historiador Kosambi mostra a importância do deus de família e do deus de aldeia para a protecção do grupo. Efectivamente, é a estas divindades que os Gaudde católicos de Avedem continuam a prestar culto²⁹¹ (cf. Kosambi 2002 [1956]). O tipo de cultos enunciados mostra relações profundas, não só das pessoas com os deuses, mas também dos crentes e divindades com a própria terra onde vivem e pertencem:

the mass exit of deities from virtually every village in Goa in the sixteenth century to territory outside the orbit of Portuguese control was more than a spontaneous panicked reaction to religious persecution: rather it is a testimony *to a process of Hindu thinking which connects persons in complex, substantive ways to their deities*, and, in turn, *persons and deities to the soil* (Axelrod e Fuerch 1996: 395).

A chamada harmonia comunal em Goa foi abalada quando, em Janeiro de 2006, os cruzeiros católicos começaram a ser destruídos por todo o Estado²⁹² e, em Março do mesmo ano, hindus e muçulmanos se envolveram em conflitos no *taluka* de Quepem²⁹³. O motivo destes últimos parece dever-se à destruição de uma mesquita, construída ilegalmente por muçulmanos e que se tornou alvo dos ataques de hindus. Até Outubro de 2006, desconhecia-se tanto a causa como os responsáveis dos actos de vandalismo sobre os cruzeiros. Na aldeia de Avedem, onde não vivem muçulmanos, não se registaram conflitos, mas agravou-se o discurso dos católicos contra os hindus, principalmente entre idosos. Em geral, os católicos em geral não confiam nos seus antigos “proprietários” (*bhatkar*), mais concretamente, nos Kshatriya da aldeia, que continuam a ser os seus maiores proprietários²⁹⁴. Paralelamente, os católicos frequentam as lojas de hindus, e os hindus as dos católicos, partilham a escola dos filhos e alguns dos locais de trabalho. Nos negócios de propriedades, observa-se uma política proteccionista. Os católicos evitam vender propriedades a hindus para não os beneficiarem, pois são os maiores proprietários da aldeia, e não querem contribuir para aumentar o seu poder;

²⁹¹ Mencionei já, no capítulo três, os rituais que precedem as sementeiras e as colheitas, o que aproxima ritualmente os Gaudde cristãos dos hindus.

²⁹² Vide, entre outros, “Cross vandalized in Aldona” (Herald, 3 Fev., 2006: 8) e “Be alert about vandalism” (Gomantak Times, 3 Fev., 2006: B2).

²⁹³ Vide, entre outros, “Call to restore communal harmony” (Gomantak Times, 5 Mai., 2006: A3) e “Sanvordem Shame: Cry for State Action” (Herald, 8 Mar., 2006: 2).

²⁹⁴ Embora as propriedades tivessem sido distribuídas pelos ex-arrendatários (mundkar), eles continuam a ser as famílias que detêm o maior número.

5. CONVERSÃO E RELAÇÕES ENTRE GAUDDE CATÓLICOS E HINDUS

os hindus preferem vender bens a indivíduos da mesma religião para não favorecerem os católicos.

A ausência de confiança acentua uma distância, neste contexto, entre dois grupos religiosos. Por exemplo, alguns Gaudde e Shudra católicos não ouvem música clássica indiana porque “é dos hindus”. É interessante verificar as relações de representatividade do indivíduo, em relação às identidades colectivas que (in)voluntariamente o inscrevem, neste caso, a identidade religiosa. Exemplo ilustrativo são as peças de teatro ensaiadas e representadas por pessoas de um mesmo grupo religioso, acabando por ser vistas apenas pelas pessoas desse mesmo grupo. No caso dos hindus, chamam-se *natok*²⁹⁵, são apresentadas nos dias do *Zatra* (na aldeia actuaram no dia do *Zatra* do templo de Lakshmi, em Gaonkarwada), na língua marati; no caso dos católicos, as peças chamam-se *tiatr*²⁹⁶, são apresentadas para assinalar as festas da igreja (na aldeia actuaram no dia da festa da capela de Nossa Senhora do Livramento, no sábado a seguir a onze de Fevereiro, e no dia da festa da igreja, no segundo domingo de Maio), em língua concani.

Os Gaudde católicos e hindus da aldeia apresentam uma herança cultural em comum – ambos dançam e cantam o *Dhalo*, o *Fugdi* e as canções de *cazarachio* (para os católicos) ou *oveyos* (para os hindus), mas em separado, ou seja, nos respectivos *vadde*. De uma forma sucinta, o *Dhalo* consiste em duas filas horizontais de mulheres que cantam, de frente uma para a outra. Uma das filas avança cantando e recua, e a outra fila procede ao mesmo movimento, continuando assim sucessivamente. O *Fugdi* caracteriza-se por uma roda de mulheres que vai girando, ao mesmo tempo que batem palmas acima e abaixo do tronco. Apesar de os Gaudde católicos e hindus dançarem o *Dhalo* e o *Fugdi*, as letras das canções (que expressam o ritual e o quotidiano dos Gaudde hindus e católicos) divergem no que diz respeito a entidades católicas e hindus, mas convergem na representação do quotidiano e na ilustração da natureza.

Em termos sociais, como foi já indicado no capítulo quatro, o sistema de castas foi desvinculado da base ritual da religião hindu e perdeu alguma rigidez, baseada na *pureza ritual*. Houve mesmo a ocultação de poluição ritual para estruturar as castas, apesar de os limites do sistema serem semelhantes aos dos hindus, em que os Brâmanes e, de seguida, os

²⁹⁵ De *nata*, “actor”, que deriva de *nat*, “dançar” (Pereira 1954: 43).

²⁹⁶ De “teatro” em português, consistem em representações teatrais que ocorrem, normalmente, em momentos festivos do calendário católico, mas também em outras ocasiões.

CASTA, TRIBO E CONVERSÃO. OS GAUDDE DE GOA.



Ilustração 11: A adaptação dos adornos locais aos temas cristãos

5. CONVERSÃO E RELAÇÕES ENTRE GAUDDE CATÓLICOS E HINDUS

Charde, ocupam o lugar da elite. Todavia, esta barreira da poluição não é quebrada quando hindus convivem com católicos. Através da *comensalidade*, é possível observar como Gaudde católicos comem em casa de Gaudde hindus e Shudra hindus, mas o inverso não acontece com estes hindus, porque pensam que os Gaudde católicos podem cozinhar carne, o que os polui ritualmente. Apesar de os Gaudde católicos se absterem de carne de vaca e de porco e de os mais velhos serem rigorosamente vegetarianos, como pude observar, o que os aproxima dos hindus, a questão da poluição continua presente para os Gaudde hindus que não comem em casa de Gaudde católicos. Nos casamentos hindus há mesmo uma mesa separada destinada aos católicos. Na verdade, os próprios Gaudde hindus não comem em casa das outras castas católicas, argumentando o mesmo princípio – o facto de os católicos cozinham carne polui-los ritualmente. Até cerca dos anos 70 do século XX, os Gaudde católicos comiam separadamente dos Charde e Shudra católicos; agora, evitam a comensalidade. Os Gaudde levavam para os campos agrícolas e para os casamentos de outras subcastas os seus próprios utensílios para cozinhar, porque consideravam impuro usar os das outras subcastas. Podemos verificar, então, como o código alimentar, tradicionalmente mecanismo efectivo de estratificação entre castas, continua eficaz entre os hindus, mas começa a diluir-se entre os Gaudde católicos.

Os Gaudde católicos e hindus fazem, assim, parte de um mesmo sistema de castas na aldeia, onde a poluição ritual continuou entre os católicos, em alguns planos, embora noutras domínios tenha sido abandonada, como na ocultação da intocabilidade em Goa. O antropólogo Christopher Fuller, baseado na sua pesquisa sobre os cristãos do Kerala, argumentou que, entre cristãos e hindus, há uma mesma estrutura de castas, apesar das diferenças religiosas nas noções de pureza e impureza ritual (Fuller 1976). Apoiado na sua investigação entre cristãos e hindus no Tamil Nadu, o antropólogo David Mosse concluiu que o estatuto de casta entre os cristãos raramente é articulado em termos de pureza ritual ou que, pelo menos, a pureza como base de estatuto não é separada do poder, apesar de os católicos terem absorvido a pureza ritual como um princípio abstracto estrutural – daí a importância dos antepassados antes de convertidos. A impureza ritual entre os Gaudde católicos adquire centralidade nos rituais de passagem, como no período a seguir ao nascimento e à morte, bem como na menstruação feminina e no culto à entidade territorial, Gaon-Purush²⁹⁷. Exemplos emblemáticos são o facto

²⁹⁷ Os antropólogos David Mosse e Lionel Caplan chegaram a conclusões semelhantes na sua pesquisa entre os cristãos (Caplan 1980; Mosse 1986).

CASTA, TRIBO E CONVERSÃO. OS GAUDDE DE GOA.

de as Gauddi menstruadas não se benzerem na missa com água benta, para respeitar o espaço sagrado²⁹⁸; ou o facto de as mães observarem um período de reclusão logo depois de o filho nascer, bem como as viúvas e viúvos depois de os cônjuges morrerem; ou as mulheres menstruadas não poderem fazer o trajecto de Gaon-Purush; ou, ainda, o facto de se absterem de carne na sua alimentação.

Estas foram, então, as formas como os Gaudde católicos apreenderem o culto católico, resultado de um processo de conversão que os singulariza face às restantes castas. É agora altura de analisar a pertinência da poluição nas relações no interior da casta, bem como as relações de parentesco na casta.

²⁹⁸ No último capítulo, serão analisados outros rituais dos Gaudde católicos, que têm correspondências estruturais com os dos Gaudde hindus.

PARTE III

6. RELAÇÕES DE PARENTESCO NO INTERIOR DA CASTA: “AMGE ZATICHO”

A segregação da mulher casada, a sua excessiva subordinação parece-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 1994a: 106).

Amge zaticho ou *amcha zatica*, em concani e marati respectivamente, é a forma como Gaudde hindus e católicos se auto-identificam. *Zat* é a tradução, segundo eles, de “grupo”, de “casta”. A palavra “casta” foi o modo como os portugueses inicialmente traduziram o sânscrito *jati*, e o concani *zat*, a forma como aparentemente se identificavam os indivíduos locais, antes da chegada dos portugueses. Ora, são os *princípios rituais, com base na oposição entre pureza e impureza, que fixam a posição da casta*, princípios pela primeira vez teorizados por Celestien Bouglé e reafirmados por Louis Dumont (Bouglé 1927 [1908]: 50; Dumont 1992 [1966]: 146). Este dispositivo, visível na disposição das castas entre os hindus, *continuou*, através da conversão, *na divisão das castas entre os católicos* e foi mantido durante o colonialismo português em Goa. Os Brâmanes e os Charde, cuja correspondência com os hindus os associa à pureza ritual, continuaram a ocupar o topo do sistema social e a serem preferencialmente os padres das paróquias até à última década. Os Gaudde ocuparam o limite inferior do sistema, apesar de respeitarem normas hindus de pureza ritual, como a interdição da carne de porco ou de vaca ou as proibições impostas às mulheres durante a menstruação e o parto.

A pergunta que pode agora ser colocada é: como se situam a si próprios os Gaudde hindus e católicos dentro da categoria *zat*? A primeira referência para os Gaudde católicos e hindus é a de família, *kutumb* (quase sempre nuclear, normalmente constituída por marido, mulher e filhos; mas também, por vezes, extensa, incluindo os pais, noras e netos), com quem partilham o *modki* (a grande panela de aquecer a água para cozinhar). *Kutumb* designa igualmente as famílias que pertencem a uma unidade maior, aqueles com quem se tem em comum um mesmo antepassado por via patrilinear mas não o mesmo *modki*: os pais, tios, irmãos e respectivas mulheres e filhos que vivem em casas separadas, mas podem também viver em divisões distintas debaixo de um mesmo tecto e sem partilhar o *modki*.

6. RELAÇÕES DE PARENTESCO NO INTERIOR DA CASTA: “AMGE ZATICHO”

A pergunta que pode agora ser colocada é: como se situam a si próprios os Gaudde hindus e católicos dentro da categoria *zat*? A primeira referência para os Gaudde católicos e hindus é a de família, *kutumb* (quase sempre nuclear, normalmente constituída por marido, mulher e filhos; mas também, por vezes, extensa, incluindo os pais, noras e netos), com quem partilham o *modki* (a grande panela de aquecer a água para cozinhar). *Kutumb* designa igualmente as famílias que pertencem a uma unidade maior, aqueles com quem se tem em comum um mesmo antepassado por via patrilinear, mas não o mesmo *modki*: os pais, tios, irmãos e respectivas mulheres e filhos que vivem em casas separadas, mas podem também viver em divisões distintas debaixo de um mesmo tecto e sem partilhar o *modki*.

Estes *kutumb* são os que se enquadram na categoria *ek rogot*, “um sangue”, a segunda categoria que se segue e distingue os que vieram do mesmo antepassado – numa palavra, o *gotra*, unidade exogâmica por definição. Esta palavra, vinda do sânscrito, é aplicada por Brâmanes e Kshatriya, mas é desconhecida para os Gaudde, que utilizam a expressão correspondente em concani²⁹⁹. Tal demonstra a sua proximidade da transmissão *oral* (que alguns autores denominam “pequena tradição”) e a distância da tradição letrada (a que aquele autor chama “grande tradição”), como a dos Brâmanes, onde este termo prevalece, assim como na literatura antropológica. A aldeia, enquanto sistema adapta-se, integrando as variações de parentesco. No caso dos Gaudde, a realidade de parentesco que corresponde ao *gotra* não tem nome, consistindo na designação que dão à linhagem, de forma semelhante ao que acontece noutras partes da Índia (cf. Mandelbaum 1972). Por exemplo, entre os Gaudde hindus, os Gaonkar pertencem todos a “um sangue”, e os Kalekar a “um” outro “sangue”. Logo, os Gaonkar não podem casar com Gaonkar e os Kalekar não podem estabelecer alianças com outros Kalekar. Etimologicamente, Kalekar designa aquele que é da aldeia de Kale (em Sanguem), mas, de acordo com alguns interlocutores, pode ter acontecido no passado uma linhagem ter-se tornado demasiado extensa e decidido dividir-se em duas unidades exogâmicas, formando um novo nome para a recém-criada, o mesmo se observando noutras

²⁹⁹ O período védico testemunhou a instituição do *gotra*, segundo o historiador Basham (1990 [1954]: 155). O seu significado original é “estábulo” ou “grupo de vacas”, mas foi mais tarde utilizado com o sentido de categoria exogâmica dentro do varna. Aparentemente, *gotra* era, inicialmente, uma instituição bramânica, sendo que os brâmanes se dividiam em vários *gotra*, a que davam o nome de divindades ou ascetas, pressupondo-se que cada elemento do *gotra* descendesse do seu antepassado original. A literatura tradicional indica oito *gotra* originais (Kasyapa, Vasistha, Bhrgu, Gautama, Bharadvaja, Atri, Visvamitra e Agastya), os quais se vieram a multiplicar com a inclusão da nomenclatura de outros ascetas (Basham 1990 [1954]: 155). O prestígio social dos brâmanes terá levado outros varna a adoptar o sistema de *gotra*; todavia, estes não se basearam sempre na descendência de uma figura ilustre, mas no *gotra* dos sacerdotes de família, que os usavam para identificação ritual (Basham 1990 [1954]: 155).

regiões do subcontinente (cf. Mandelbaum 1972). Assim, os Gaudde hindus de uma linhagem podem casar com mulheres de outra linhagem. Antes de melhor esclarecer o que se entende por linhagem, convém adiantar que os Gaudde hindus só recentemente, na última geração, começaram a recorrer aos sacerdotes Brâmanes para confirmar se os noivos são compatíveis, revelando uma “sanscritização” nas suas práticas. Casar com pessoas de linhagens com nomes diferentes foi a forma encontrada para classificar os elementos com quem podiam ou não casar, sem recorrer ao sacerdote antes do ritual nupcial. Inversamente, os Dessai (Kshatriya) e os Naik (Shudra) recorrem ao sacerdote da família do templo que atendeu os seus ascendentes e que, por isso, sabe informar os membros do *gotra* com quem podem ou não contrair casamento.

Ser membro de uma linhagem envolve normalmente: a) residir na mesma parte da aldeia; b) cooperar na celebração de rituais de passagem e prestar o culto em conjunto à divindade da família em celebrações do calendário hindu; c) partilhar a poluição da morte de um dos membros. A linhagem corresponde, então, a um “grupo de filiação unilinear em que todos os membros se consideram descendentes [...] de um antepassado comum [...]. Enquanto conceito, «linhagem» significa, pois, mais um princípio de organização que um grupo concreto ou precisamente definido. [...] Há as linhagens concretas, observáveis no terreno e as mais vastas que não podem ser observáveis porque não são uma forma concreta de grupo, mas podem ter significado em determinadas situações” (Augé 1975: 27-8). Marc Augé reforça que, para uma unidade social concreta ser considerada, tem de ter uma estrutura de autoridade visível para os vizinhos e demonstrar actividade política, económica ou ritual dos seus membros. No caso dos Gaudde católicos e hindus, esta linhagem foi aproveitada em termos políticos, quando líderes da luta de “tribos listadas” de outras aldeias aproveitaram os laços de parentesco afastados para juntarem esforços na reivindicação deste estatuto. Dentro da aldeia, a actividade política, ritual e económica é visível entre Gaudde católicos e hindus na reunião do conselho de casta (*ganvponn*), durante a preparação de rituais (nomeadamente, *Shigmo* entre os hindus e *Intruz* entre os católicos), sob a autoridade do *vodhil*, mostrando a unidade corporativa da subcasta. Existe também inter-ajuda nas actividades agrícolas mais exigentes, antes e depois das monções.

Uma terceira ordem de distinção se junta, a de *kul-dev(i)*, do sânscrito “deus(a) de família”. Em Avedem, a título de exemplo, os Gaonkar têm uma *kul-devi*, Kamakshi, diferente do dos Kalekar, Ram-Puris. Ora, não se pode casar com pessoas do “mesmo sangue”, nem com pessoas do “mesmo deus(a) de família”. Todavia, há Gaonkar com “um sangue” que noutras

6. RELAÇÕES DE PARENTESCO NO INTERIOR DA CASTA: “AMGE ZATICHO”

aldeias têm um “deus(a) de família” diferente. Neste caso, o casamento é, teoricamente, permitido, embora dissuadido, desconhecendo-se qualquer caso de uma aliança desta natureza. Os *kutumb* que têm “um sangue” (*ek rogot*) e o mesmo “deus de família” (*kul-dev*) agrupam-se em *vangodd*. No caso dos Gaudde hindus, o *vangodd* corresponde à linhagem, mas o mesmo não acontece com os Dessai da aldeia, em que ele corresponde às divisões que recebem renumerações da *comunidade* e aos direitos enquanto *mahajan* de dois templos. Enquanto nos Gaudde hindus, por exemplo, os quatro *vangodd* têm diferentes nomes de linhagem e prestam culto a quatro “deuses de família”, nos Dessai os sete *kutumb* têm o mesmo nome de linhagem e prestam culto ao mesmo deus de família, já que aparentemente se segmentaram em diferentes linhas na altura de receber os dividendos da *comunidade*.

A esta regra de exogamia acrescenta-se uma outra: a exogamia de aldeia. Nas palavras de uma Gauddi (de 21 anos), “assim é ainda mais certo que os nossos antepassados são diferentes e não há problemas com filhos que possam nascer deficientes”. Os únicos casos em que estas regras não foram respeitadas foram casamentos “por amor” (e não “combinados” entre as famílias, como costuma ocorrer) ou com primos “cruzados” da aldeia (a filha do tio materno ou o filho da tia paterna).

Estas são as formas de prevenir que “os filhos venham com problemas”, de acordo com os mesmos. Por outras palavras, é o modo de evitar a proximidade excessiva dos que descendem dos mesmos antepassados, efectivando a proibição universal das diferentes configurações do que se entende por incesto, recordando Lévi-Strauss.

Outro fenómeno relevante é a forma como estas concepções passaram com a conversão para os Gaudde católicos até à penúltima geração, ainda que com algumas adaptações. Os Gaudde católicos de Avedem interpretam os seus nomes de família à luz da lógica do parentesco entre hindus, os seus antepassados antes de convertidos. Assim, cada nome de família (por exemplo, Dias ou Lima) corresponde a um antepassado comum, “um sangue”, e a um “deus(a) de família”, isto é, o *vangodd* com quem não se podiam casar. Cada uma destas famílias sabe o seu deus de família anterior à conversão, à excepção da última geração. Esta foi a forma de combinar os casamentos com as actuais mulheres que casaram na aldeia, com “um sangue” e um deus de família diferente do seu, mesmo que de outra aldeia. Esta prática está a sofrer uma transformação, que começou nos anos 80 do século XX, quando o pároco que incentivou a aproximação dos Gaudde católicos à igreja encorajou simultaneamente o fim destas práticas.

Actualmente, outros critérios ganham forma nas combinações matrimoniais, passando também a contar a profissão do noivo e a sua escolaridade, sendo preferidos os que emigraram, como sinónimo de riqueza material. Entre as noivas, são eleitas as que tenham irmãos ou pais que emigraram, sinal de que o seu dote será generoso. Ao longo deste capítulo, serão analisadas estas práticas entre Gaudde católicos e hindus, bem como a relação privilegiada das filhas com o tio materno, o papel do dote nas negociações matrimoniais, o domínio da casa e as alianças entre castas.

6.1. Parentesco: laços por filiação e por aliança matrimonial

Em Avedem, como no resto de Goa, predomina a transmissão de parentesco através dos filhos que afirmam descender de um mesmo ascendente: a filiação patrilinear. Por outras palavras, significa que os filhos fazem parte do grupo de parentesco do pai, porque só os homens podem transmitir o parentesco (o que exclui os filhos do grupo de parentesco da mãe). As alianças matrimoniais são os princípios de organização externa dos grupos, que precisam de procurar mulheres fora para a troca matrimonial, por força da exogamia. Enquanto a filiação, a herança, a residência e a identidade da casta é transmitida por via patrilinear, os laços de parentesco revelam-se na prática bilaterais, integrando os parentes que resultam das alianças matrimoniais. As mulheres visitam frequentemente a casa dos pais depois do casamento, principalmente nos primeiros anos; aliás, tanto entre Gaudde católicos como hindus, há uma quantidade de ofertas de alimentos crus e cozinhados que são enviados em épocas festivas. Assim, na celebração do sétimo mês de gravidez, *fullam mallap* (“celebração” das “flores”), a filha vai para casa dos pais, onde fica até depois do parto, e os parentes do lado da mãe são uma presença importante em ocasiões festivas da família. Em suma, apesar de a filha estar casada e viver com o marido, passando para o seu grupo de transmissão de parentesco, continua a ter direitos na sua casa natal, como recipiente de dádivas dos pais e do tio materno em festas religiosas e no nascimento dos filhos.

Entre os Gaudde, a descendência patrilinear é traçada até três gerações: o pai (*pai* para os católicos e *bav* para os hindus), o avô (*xepai* para os católicos e *azō* para os hindus), o bisavô (*borepai* para os católicos e *azobav* para os hindus), iniciando-se a partir daí o universo dos *purvoz* (antepassados)³⁰⁰.

³⁰⁰ O concani falado em Goa por cristãos e hindus é ligeiramente diferente, no que respeita, por exemplo, à terminologia de parentesco. Tal acontece devido à influência do português no concani falado por cristãos, entre

6. RELAÇÕES DE PARENTESCO NO INTERIOR DA CASTA: “AMGE ZATICHO”

A prática de dar ao neto o nome próprio do avô já morto é uma forma de fixar a memória e manter constante a distância com os antepassados, já que se dá normalmente o nome de três gerações atrás³⁰¹, entre hindus e católicos. Na última geração, houve uma transformação; se não for dado o nome próprio ao neto, é-lhe atribuído um que comece pela mesma letra, devido à preferência por nomes mais “modernos”. O segundo nome é sempre o nome próprio do pai e assim a genealogia continua. Quando a filha casa, o nome do pai é substituído pelo do marido. Entre os católicos, esta prática ocorre de forma paralela com a possibilidade de se dar o nome próprio da madrinha ou do padrinho, para lembrar que são os responsáveis por cuidar dos afilhados, caso algo aconteça aos pais.

Residência e padrão familiar

Quando uma mulher casa, vai geralmente viver para a casa dos pais do marido ou para próximo, prevalecendo a regra de residência patrilocal. O padrão de família nuclear predomina e o de extensa é pouco observado. Todavia, na prática os dois padrões combinam-se; as famílias são nucleares, mas vivem sob a referência de família extensa, devido aos laços extremamente fortes entre o *vangodd*, que, por vezes, é visto como um único *kutumb*. Assim, os Gaudde católicos e hindus apresentam normalmente um tipo de família nuclear, *eghori*, “uma casa”, indicando que se fica separado da sogra.

O que une e separa os *kutumb* é contextual, já que nuns domínios podem funcionar juntos e noutras separados. No caso dos Gaudde católicos e hindus, até à última geração, a casa era vista como uma unidade de produção, que coincidia com a unidade de consumo, ou seja, era utilizada para armazenar os produtos agrícolas, cultivados por todos os elementos da casa, para depois serem consumidos. Actualmente, os membros podem, por exemplo, administrar terras em conjunto e ter árvores de fruta em separado, mas ainda assim constituir um grupo formal na festa do santo da capela do seu *vaddo*, tal como os hindus relativamente ao seu deus de família. Com a emigração e consequente ascensão social, a casa está a deixar de ser percepcionada apenas como uma unidade de produção, passando a espaço de lazer, onde os convidados se devem sentir bem.

outros factores. Madhavi Sardessai (2007), na sua tese de doutoramento, compara este vocabulário, bem como influências estrangeiras e específicas de Goa no concani.

³⁰¹ Este facto enquadra-se no que prevalece na Índia, como Burkhardt observou (1973: 45-6).

Cada um dos *vangodd* de Gaudde hindus e católicos tem uma *vodhlem ghor* (“casa grande”), onde aparentemente os antepassados primeiramente viveram. Porque estas casas são sinónimo de estatuto, as mulheres da *vodhlem ghor* de uma aldeia são dadas em casamento a homens de *vodhlem ghor* de outra aldeia.

Cada membro do *vangodd* que casa constrói uma habitação separada ao lado da dos outros irmãos, embora continue a ser considerada uma casa (*ghor*) do *vangodd* – funcionando, neste sentido, como se fosse mais um *cudd* (quarto). Assim, *ghor* é a unidade mais pequena de residência familiar, que consiste numa ou mais famílias nucleares, vivendo juntas, comendo debaixo do mesmo tecto, podendo ou não partilhar o *modki*, as despesas e as propriedades. Estas práticas quotidianas podem combinar-se de diferentes maneiras, como, por exemplo, comerem em casas diferentes, mas continuarem a partilhar terras, já que a divisão de propriedades pode ter lugar só quando os pais morrerem. Enquanto o irmão mais velho e a mulher, normalmente, vivem com os pais, os irmãos mais novos e respectivas mulheres optam por uma residência separada³⁰². A prática comum é a casa ser dividida, e os irmãos decidirem viver numa fracção separada, ou a anexação de uma nova parte à casa³⁰³; se a dimensão do espaço físico não é alterada, a tendência é para fragmentar a casa em múltiplos quartos (*cudd*) com diferentes graus de separação e privacidade. No caso concreto dos *vadde* de Gaudde católicos e hindus, ocorre uma particularidade: os pais dos actuais proprietários eram antigos “arrendatários”, que ganharam direito à casa com o *Mundkar Act* nos anos 60, passando a poder adquirir a casa onde habitavam e a área de 300 metros em redor por um preço pré-determinado na legislação. Ora, na penúltima geração, esta casa foi herdada pelos filhos, tendo sido dividida em partes iguais, para cada um poder ter o seu *ghor*, mas debaixo do mesmo tecto, resultando, por exemplo, numa casa com três portas de entrada (se forem três irmãos)³⁰⁴, mas com paredes contíguas³⁰⁵.

³⁰² Entre Charde, Dessai e Shudra cristãos e hindus, os irmãos e viúvas podem partilhar propriedades e a casa ancestral, mas o direito de usufruto é, normalmente, só do que se responsabilizou para cuidar dos pais.

³⁰³ Quando a mulher não tem irmãos, acontece por vezes o marido ir viver para a casa da mulher e dos pais desta, herdando as suas propriedades, prática conhecida por *ghorzauem*.

³⁰⁴ A título de exemplo, na casa dos Dessai há apenas uma porta de entrada para os grupos de famílias nucleares que habitam na mesma casa, à volta do pátio interior, *raj angan*; enquanto na casa dos Gaudde católicos e hindus há várias portas de entrada, cada uma para um agregado nuclear distinto.

³⁰⁵ Os Shudra católicos beneficiaram também do *Mundkar Act*, mas a divisão do espaço foi feita de forma diferente. O lote de 300 metros passou para o filho mais velho, que ficou a viver com os pais, e os irmãos foram viver para uma casa à parte, arrendada ou comprada, tendo ficado com uma parte dos campos agrícolas. Deste modo, o planeamento dos *vadde* dos Shudra católicos apresenta casas maiores, com mais espaço à volta. Para tal, contribuiu também o facto de os Shudra terem começado a emigrar mais cedo e terem um maior desafogo económico. Assim, o sistema de herança, que dividiu as propriedades entre os filhos de forma diferente, provocou um planeamento distinto dos seus *vadde*.

6. RELAÇÕES DE PARENTESCO NO INTERIOR DA CASTA: “AMGE ZATICHO”

Por outras palavras, apesar da família nuclear ser a unidade comum de residência, os católicos e hindus costumam viver perto dos seus parentes de filiação patrilinear e os irmãos podem continuar a partilhar propriedades e a custear, em conjunto, algumas despesas, como o dote da irmã. Estas questões explicam o sentimento de família extensa, apesar de, na prática, os Gaudde viverem em grupos nucleares.

As relações de sociabilidade familiar variam consoante o género e o grau de parentesco. A proximidade territorial entre cunhadas (oriundas de famílias e aldeias diferentes) é, frequentemente, geradora de conflitos, levando, por vezes, à quebra de relações entre elas. Entre a sogra e a nora que vivem juntas são regulares os conflitos, devido à gestão do poder dentro da casa e, também, a reivindicações de um dote maior; entre o sogro e a nora existe uma relação de maior distância. Entre os sogros e o genro há ainda maior distância, remetendo para as visitas durante ocasiões festivas. As relações de evitamento manifestam-se entre a mulher do marido e os seus cunhados, devendo ela sair da sala quando eles entram e evitar olhar nos seus olhos directamente – uma forma de introduzir a distância relativamente a elementos do sexo oposto que vivem, já por si, fisicamente próximos. Contudo, esta prática tem sido suavizada ao longo dos anos, principalmente entre Gaudde católicos. A relação entre irmãos é de grande proximidade e, em menor grau, a de irmãos e irmãs. As hindus da aldeia atam um *rakhi* (amuleto) e um fio de seda à volta dos pulsos dos irmãos, durante o mês lunar de Shravaan (sensivelmente Agosto) no ritual Rakhi Pournima, reafirmando a ajuda dos irmãos nos problemas que possam vir a ter. A relação mais próxima é entre mãe e filho – será também ele quem supostamente ficará na casa depois de casar.

A geração mais nova dos Gaudde católicos e hindus começa a manifestar algum desconforto perante a intimidade territorial das casas dos tios que vivem a seu lado, desejando mais privacidade, como pude observar quando as tias (de aliança) entravam na sala onde nos encontrávamos sem baterem à porta. Entre os Gaudde católicos, uma das linhagens é mais unida do que as restantes duas e os seus membros costumam estar à noite na mesma sala a ver televisão, partilhando também o telefone. Aliás, quando não se tem televisão em casa é prática comum entre Gaudde católicos e hindus ir ver os programas a casa dos vizinhos parentes, da mesma forma que a inexistência de telefone os leva a receber chamadas na casa daqueles, ou a falta de frigorífico é colmatada pelo uso do de outros. A estes factos acrescenta-se a partilha da educação das crianças mais pequenas. Estas práticas e a troca de alimentos crus entre as mulheres da subcasta revelam-se de extrema importância numa rede de entreajuda. Mais do

que o aspecto económico, parece ser o aspecto simbólico da inter-ajuda o mais significativo, já que todas estas manifestações de solidariedade evidenciam a coesão do grupo familiar e social.

Terminologias classificatórias para os parentes do pai e da mãe

Entre os Gaudde católicos, os parentes da filiação patrilinear recebem diferentes nomenclaturas para os distinguir da linha matrilinear, deixando adivinhar os diferentes papéis familiares e sociais que lhes cabem.

Os católicos e hindus usam uma terminologia de parentesco muito similar e as diferenças devem-se à introdução no concani de termos de parentesco em português, após a conversão, como foi estudado pela historiadora Rowena Robinson (1998: 103- 108). É o caso de *titiv* para o “tio paterno”, *mai* para “mãe” ou *pai* para “pai”. Porém, se novos termos foram introduzidos, a mudança foi apenas exógena, pois a concepção de parentesco manteve-se inalterada com os vários séculos de presença católica, como a mesma historiadora constatou. Se, no sistema de nomenclatura de parentesco do catolicismo europeu, a terminologia é centrada no ego e na relação familiar bilateral, ou seja, usando os mesmos termos para o irmão do pai e da mãe (“tio”, por exemplo), o mesmo não acontece entre os católicos de Goa, que conservaram a estrutura de parentesco pré-portuguesa – procedimento identificado pela Antropologia como parentesco classificatório.

Quando solteiras, as mulheres pertencem ao grupo do pai, mais precisamente ao grupo dador de mulheres para as trocas matrimoniais, cuja figura principal é o tio materno. Este facto altera-se quando casam, passando a pertencer ao grupo que recebe as mulheres das negociações de casamento. As diferentes nomenclaturas reflectem as práticas que se diferenciam em termos de filiação e de género. Assim, no grupo que recebe mulheres, o “tio paterno” é chamado *titiv* e *kaka*, entre católicos e hindus respectivamente; o “marido da tia paterna” é igualmente designado por *titiv*, mas entre os hindus recebe um nome diferente, *bhavoji*; a “mulher do tio paterno” é *timai*. Contudo, o tio materno, do grupo dador de mulheres, é designado por *mama*, tanto entre católicos como hindus, e a sua mulher *maushi*. Quando a mulher está casada, o irmão do marido será *kunhad*, entre as católicas; entre as hindus, *bhavoji*, o mesmo termo usado para marido da irmã do pai.

As relações de dádiva e contra-dádiva no parentesco encontram-se, deste modo, inscritas na própria terminologia.

Papel social e familiar das filhas

As filhas crescem, normalmente, a pensar que um dia vão casar. Na adolescência aprenderam a ser modestas e a agir com contenção, senão poderá ser difícil ou impossível arranjar-lhes noivo. Devem ter uma postura reservada, sentando-se com as pernas juntas e os pés fora de vista, porque as pessoas comentam qualquer indiscrição. Nas negociações matrimoniais, a família do noivo envia familiares para inquirirem os vizinhos da noiva sobre o seu comportamento e uma impressão negativa poderá inviabilizar o casamento. Uns anos antes de casarem, as filhas são ensinadas sobre as variadas actividades que uma mulher casada deve desempenhar, como costurar e cozinhar, sendo a arte de cozinhar especialmente valorizada. Quando a filha casa, aprende as tarefas específicas da casa da sogra e é iniciada na rotina diária, a não ser que vá viver com o marido numa residência separada. A referida discrição e recato não se alteraram enquanto valor após a conversão dos Gaudde católicos, como pude observar em algumas casas, onde a nora que servia o chá se recolhia logo de seguida, enquanto os sogros me recebiam. Ainda que haja uma certa independência da nora por viver num agregado familiar à parte, a proximidade física da sogra (a porta ao lado ou a seguir), leva-a a sentir a vigilância desta. Mesmo depois de o filho nascer, embora o seu estatuto melhore, deve continuar a manter uma postura reservada perante os estranhos, sendo privilégio da sogra apresentar a criança às visitas.

A assumpção de que o casamento é mais importante para uma rapariga jovem do que para um rapaz domina entre Gaudde hindus e católicos, como no resto da aldeia. A razão mais importante é que a identidade social da mulher permanece incompleta se não casar, o que não é condição essencial para um homem ser respeitado. Um dos sinais que assinalam esta realidade é a própria gestualidade utilizada para me apontar as raparigas que tinham deixado passar a idade de casar (cerca de 27 anos) e permaneciam solteiras: baixavam os olhos ao falarem nelas, dando a sentir o desconforto da própria família. A idade é, portanto, um factor importante na procura de noivos, devendo as potenciais noivas ser jovens e sempre mais novas do que o futuro marido. Este aspecto parece derivar da prática de casamento infantil na Índia, que prevaleceu entre os Gaudde até à penúltima geração, como as próprias Gauddeo da aldeia que casaram aos 12 anos me disseram. Esta prática é já aconselhada pelo próprio Manu, nas suas leis teorizadoras dos *varna*. O mesmo não acontece com os homens que não têm limite de

idade para casar, como era o caso de um homem que tinha 47 anos e que as vizinhas continuavam a tentar que casasse, sugerindo-lhe pretendentes.

Esta regulação social leva a que as jovens sofram de bastante ansiedade quando têm dificuldades em arranjar um noivo. Depois de passarem os 27 ou 28 anos, só começam a restar os anúncios do jornal ou da Internet ou os noivos que ninguém quer, como os divorciados ou os viúvos. Uma das razões para a filha casar é que a sua saída de casa dos pais permite ao irmão contrair matrimónio e trazer a sua mulher, evitando-se, assim, que haja problemas entre a nora e a filha na gestão da casa. Os irmãos podem mesmo colocar uma data limite para as irmãs casarem. Mas a angústia das filhas não pára aqui. O dote tem de ser generoso para ser bem recebida na casa do marido ou poderá ouvir recriminações da sogra durante a sua vida³⁰⁶.

Quando o casal católico entra pela primeira vez na casa dos pais do marido, cerimónia designada *orr bitor*, é aceso incenso e velas e a sogra coloca o *mangalsutra* no pescoço da nora (fio de ouro e contas pretas, distintivo das mulheres hindus casadas), simbolizando que uma nova vida começa para a nora e para os sogros. Depois de casada, é importante que tenha filhos rapidamente, de preferência rapazes, os quais são preferidos por várias razões: a linhagem poderá continuar, um dote será recebido e uma nora virá cuidar dos pais na velhice. Para os hindus acresce um outro motivo: é o filho quem acende a pira funerária do pai quando este morre. Geralmente, a filha não é incumbida de tomar conta dos pais, sendo esta a responsabilidade do irmão mais velho e da sua mulher.

Todas estas práticas de subserviência e subordinação do feminino parecem querer ocultar o grande poder das mulheres: o da fertilidade (Perez 1994a: 106-7). Daí as complexas teias de negociação em torno do dote e do poder da mulher em dar continuidade à linhagem. A antropóloga Rosa Maria Perez explicitou estas relações de uma forma bastante expressiva:

uma mulher não pode casar durante o período menstrual e, paralelamente, tal como a mulher estéril e como a viúva, também é excluída dos rituais de casamento (alheio), cuja finalidade é precisamente a procriação. [...] Por outras palavras, os sinais exteriores de 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 depreciação e pela grande assimetria das funções atribuídas a cada sexo (Perez 1994a: 106-7).

A discrição no comportamento entre marido e mulher também não se alterou com a conversão dos Gaudde hindus ao cristianismo. Se nos templos as mulheres se sentam de um

³⁰⁶ Durante o meu trabalho de campo, foram noticiados e comentados alguns casos de suicídios e homicídios de mulheres em aldeias vizinhas, aparentemente ligados a reivindicações de maiores dotes por parte do marido.

6. RELAÇÕES DE PARENTESCO NO INTERIOR DA CASTA: “AMGE ZATICHO”

lado e os homens de outro, o mesmo se passa na igreja. Alguns casais que estão casados há mais de vinte anos são ainda criticados quando a mulher se senta ao lado do marido durante a missa; o homem deixou, assim, de mostrar a sua solidariedade para com os outros que se sentam atrás na igreja, deixando adivinhar a conquista de poder da mulher na relação conjugal, na qual deve dominar o homem.

Em ambiente de maior cumplicidade, foi-me referida por algumas mulheres a sua angústia por não se sentirem reconhecidas, quando são elas quem tem de fazer os maiores sacrifícios em nome da família. Há, todavia, uma figura tutelar que continua a apoiar a mulher mesmo depois de casada: o tio materno.

O tio materno

A terminologia de parentesco classifica o tio materno, *mama* (entre hindus e católicos), como uma relação especial. Nas relações de parentesco, ele é muito próximo das filhas da irmã e é o *dador por excelência* em ocasiões importantes dos rituais de passagem dos Gaudde católicos e hindus, bem como das restantes castas da aldeia.

Casamento

A sobrinha (*sobrij* para os católicos e *bhachchi* para os hindus) faz uma visita ceremonial a casa do tio materno cerca de três semanas antes de casar. Entre os católicos, a visita ocorre logo após a afixação na igreja da notícia do casamento, para alguém que queira ter a oportunidade de objectar; entre os hindus, no *sakharpad*, “noivado”. O tio³⁰⁷ oferece doces e pulseiras verdes de plástico (*irwi chuddi*), cor que simboliza a fertilidade (dos campos agrícolas), a esperança e a alegria. A sobrinha pode ter os braços adornados com pulseiras de várias cores, mas incluindo sempre as verdes. Os braços ornamentados com estas pulseiras são o símbolo público do estado de noiva, tanto entre hindus, como entre católicos. Segue-se um período de recato para a noiva, em casa, com excepção das saídas necessárias à preparação do casamento, nas quais especial cuidado é tomado para não partir as pulseiras, sinal de inauspiciosidade para o casamento.

No dia anterior ao casamento há a cerimónia do *ros* (sumo de coco), para as católicas, altura em que o tio materno e as mulheres vertem sumo de coco sobre a noiva, para a sua pele e

³⁰⁷ Se o tio materno tiver morrido, cabe ao filho dele assumir as suas responsabilidades.

cabelos ficarem mais bonitos, lembrando a dedicação que deve prestar ao marido em todos os aspectos da sua vida. É também um momento de divertimento, em que o tio materno se distingue dos restantes parentes. Entre as hindus tem também lugar uma celebração semelhante, denominada *haldi* (açafrão), em que o *devkar* (oficiante ritual do *vangodd* da Gauddeo hindu), o tio materno e, por último, as mulheres cobrem a noiva com *tel* (óleo de coco) e açafrão, com a mesma simbologia referida para as noivas católicas. No caso de ser um sobrinho, o tio materno oferece-lhe roupa quando este vai a sua casa anunciar o noivado.

Antes de se dirigirem para a igreja, algumas noivas Gauddeo católicas costumam ainda realizar a cerimónia *shim katrop* (“cortar a fronteira”), dirigindo-se ao limite do seu *vaddo*, por onde passa Gaon-Purush, para lhe oferecer *supari* (noz de areca) envolvida na folha da árvore *nagel*. Esta folha é separada da noz e o pai segura um dos seus lados e o tio o outro, competindo à sobrinha rasgar a folha ao meio como símbolo do seu corte com a família biológica e o começo de uma nova vida na família de aliança. Entre as Gauddeo hindus, antes do casamento, o tio materno embeleza o dedo do pé da sobrinha com um *vare* (anel) e o tornozelo com uma *painzen* (pulseira), ornamentos que a codificam como mulher casada. Como prenda de casamento, o tio materno oferece um fio de ouro e uns brincos, tanto entre Gaudde católicos, como hindus, e, se se tratar de um sobrinho, apenas o fio.

Nascimento

As práticas rituais que reafirmam os laços de parentesco entre o tio materno e a sobrinha perduram depois do casamento, como na altura do nascimento dos seus filhos. No baptismo da criança, cerca de um mês depois de nascer, é ao tio materno que cabe oferecer o fio de contas de plástico de várias cores (*manyachem*) para o pescoço da criança e um outro fio de contas pretas ou de prata para a cintura (*sorpoli*); se se tratar de uma rapariga, o tio materno pode ainda oferecer uns brincos de ouro. Entre os hindus, estas ofertas são realizadas no *barso*, o “décimo segundo” dia de vida da criança, que data o ritual em que lhe é atribuído o nome. O tio materno oferece ainda pulseiras de plástico brancas e pretas e coloca *tiklo*, um “ponto” de cor preta, na face da criança. Todas estas práticas se destinam a desviar o mau-olhado e a afastar a inveja das crianças, que são consideradas o bem mais precioso. A sobrinha deverá ser enviada para casa do marido com prendas, doces, brinquedos e roupa. No nascimento do primeiro filho, é o tio materno quem deverá oferecer quase tudo, diminuindo a sua participação nas oferendas aos filhos seguintes.

Morte

É também o tio materno quem oferece as dádivas rituais na morte do marido da sobrinha. Entre as Gauddeo hindus, é ele quem tem de levar a sobrinha para fora da sua casa e retirar-lhe o *kumkum* (vermelhão) do cabelo e o *tikli* da testa, que usa desde que casou. Ao décimo segundo dia, depois do período de poluição ritual, o tio materno coloca-lhe *tel* no cabelo e oferece-lhe *otti barap*, “enche o colo” com coco, arroz, vermelhão e açafrão, como símbolo do fim de um ciclo que se iniciou no casamento: esta será a última vez que a sobrinha terá óleo de coco no cabelo, já que deixou de ter marido para se mostrar bonita, e a partir deste momento não receberá ofertas que a distingam como mulher casada, sendo considerada inauspíciosa durante os rituais. De seguida, o tio materno quebra-lhe as pulseiras e a sobrinha deixa de ostentar qualquer símbolo que a identifique como casada. Nessa noite, a viúva é levada para a casa do tio materno, trazendo-a de volta no dia seguinte com um *sari* branco. No caso das Gauddeo católicas, o tio materno coloca, pela última vez, *ros* no cabelo da sobrinha, levando-a, em seguida, para a sua casa e fazendo-a voltar com o símbolo que anuncia o seu estatuto, o luto visível no *sari* ou vestido preto, deixando adivinhar o momento de reclusão que se segue. Se for o sobrinho a ficar viúvo, nenhuma destas cerimónias tem lugar.

Casamento com primos paralelos e o “preço da noiva”

Mas a relação de reciprocidade pode levar o tio materno a exigir uma contra-dádiva na rede de parentesco. Quando a sobrinha casa, ele continua a pertencer ao grupo de consanguinidade da mãe dela, fazendo parte do grupo dador de mulheres, ao contrário da sobrinha, que faz agora parte do grupo que recebe mulheres nas mesmas negociações matrimoniais. Se o tio materno não tiver dinheiro suficiente para o dote da filha, pode dá-la em casamento ao filho da irmã, já que são primos cruzados e não há perigo de partilharem o mesmo sangue. Sendo o pai o transmissor do parentesco, não há problema em casar os filhos com os parentes do lado da mãe, que se uniu a uma linhagem diferente. Contrariamente, os primos paralelos, filhos de irmãos, não podem casar entre si, porque “têm um sangue demasiado próximo”, *cod lagin*, enquanto os primos cruzados têm “sangue que não se relaciona”, o da mãe, *pois* (em concani). A filha do tio materno, ao ficar na mesma família

biológica, não precisa de levar um dote muito oneroso e poderá cuidar melhor da sogra na velhice, já que é da mesma família biológica e não de uma nova família de aliança.

Esta prática é comum no sul da Índia, onde os casamentos com primos cruzados reafirmam os laços de parentesco existentes (Kapadia 1996; Dumont 1992 [1966]). Na verdade, era também usual entre os Gaudde católicos e hindus, até à penúltima geração, caso em que as mulheres não levavam dote, sendo a família do noivo que pagava a “compra da noiva” aos familiares dela. As Gauddeo trabalhavam nos campos e eram consideradas um bem, contribuindo para a unidade de produção que era a casa. Tirá-la de casa dos pais significava enfraquecer a sua “força de produção” e tal tinha de ser compensado com dinheiro ou produtos, como cestos de bambu para guardar o arroz. As filhas costumavam casar antes da puberdade, aos 12 ou 13 anos (e os homens aos 16), começando a trabalhar na casa dos sogros nessa altura, embora o casamento só fosse consumado por volta dos 15 anos. Não havendo dote, a aliança era consumada no interior do parentesco biológico, assim se assegurando que a sogra seria mais bem tratada. Desta forma, prevaleciam os casamentos entre primos cruzados, com a filha do tio materno ou o filho da tia paterna, denominados em concani *soiream bhitor logn*, “aliança dentro do casamento”. O casamento com o filho da tia paterna continua a ser regular entre os Gaudde hindus, o que os distingue dos Gaudde católicos. A prática da “compra da noiva”,³⁰⁸ era efectivamente um dos diferenciadores dos Gaudde relativamente às outras castas. Vários casais de Gaudde casavam no mesmo dia, antes do *Intruz* (como é possível comprovar através dos registos de casamento da paróquia), altura em que estavam livres de tarefas agrícolas, podendo também dividir as despesas da festa.

Na última geração, algumas Gauddeo dedicaram-se à costura e as filhas continuaram a educação escolar, perdendo o valor enquanto força de produção. Simultaneamente, tentaram imitar os hábitos das castas mais prestigiadas, “sanscritizando-se”, e começaram a adoptar o dote. Actualmente, todos os casamentos entre primos cruzados que se deram na aldeia foram justificados por razões de teor económico ou de entreajuda.

A relação da filha com a sua casa natal revela-se, assim, extremamente forte e não termina com o casamento, mostrando como o parentesco equilibra a reciprocidade familiar, estratégia que fortalece a coesão da família. Na verdade, a sobrinha continua a ter o direito de receber dádivas rituais, mesmo na geração seguinte, com a transmissão destes direitos para os

³⁰⁸ A “compra da noiva” é um indicador de castas de baixo estatuto um pouco por toda a Índia.

6. RELAÇÕES DE PARENTESCO NO INTERIOR DA CASTA: “AMGE ZATICHO”

seus filhos. Tal é justificado por algumas interlocutoras como compensação da herança dos pais a que teriam direito, se fossem filhos, o que se enquadra no sistema indiano mais vasto (cf. Dumont 1992 [1966] e Kapadia 1996). O facto de o tio materno ser o dador incute-lhe responsabilidades, ao mesmo tempo que lhe confere poder pela sua capacidade de oferecer dádivas. Não só a sobrinha, mas o seu próprio corpo, é codificado através das prendas que recebe do tio materno nos três rituais de passagem.

6.2. Casamento: a transformação nas práticas e na escolha de noivos

A escolha de noivos e a delimitação das aldeias que dão e recebem mulheres torna mais clara a ideia de subcasta, ao mesmo tempo que indica a prática hindu mais global na Índia de exogamia de aldeia. Os Gaudde, antes do nome de aldeias, enumeram os *vadde* de onde recebem mulheres e para onde as enviam: trata-se de *vadde* habitados por Gaudde, com quem podem efectuar trocas matrimoniais. Assim, o domínio da subcasta abrange *vadde* de aldeias de Quepem, Salcete, Sanguem e Canacona.

Podemos afirmar, pois, que o critério da subcasta enquanto unidade de troca conjugal com defende Dumont se verifica entre os Gaudde (Dumont 1992 [1966]). Podemos ainda acompanhar Dumont quando afirma que o “«grupo de subcasta efectivo» corresponde a uma região formada por um número mais ao menos grande de aldeias, que pode ser muito menor que a área de distribuição de toda a subcasta” (Dumont 1992 [1966]: 114).

A manutenção do estatuto social comanda a endogamia de casta, ou melhor, de subcasta, e é seguida pelos Gaudde católicos e hindus. Nos casamentos com a filha do tio materno, comum no sul da Índia, o estatuto familiar fica assegurado. O facto de Goa se situar no sul da Índia, mas no limite com a parte central, explica que reflecta características que predominam no norte do subcontinente, como o casamento hipergâmico. A mulher é naturalmente considerada inferior ao homem, aliás, a sua afirmação social é atingida apenas com o casamento e, por isso, é desejável que case com um homem de uma subcasta superior porque melhora o estatuto dos descendentes. Exemplo ilustrativo é o facto de entre os Gaudde católicos e hindus, os da “casa grande” (*vodhlem-ghor*) terem um estatuto ligeiramente mais valorizado por comparação com os restantes elementos do *vangodd*. O mesmo se passa com outras subcastas hindus, como os Dessai. Na verdade, alguns pais preferem mesmo endividar-

se para oferecerem um grande dote, de modo a que a filha possa casar com um homem de uma subcasta superior, como modo de mostrar prestígio perante os outros elementos da casta.

Contudo, o inverso é sancionado, já que a mulher que casa com um homem de uma subcasta menos valorizada terá descendentes de estatuto inferior ao seu, pois os filhos herdam o estatuto do pai. Um caso desta natureza teve lugar entre os Dessai. A família da noiva não possuía um dote que correspondesse aos pedidos dos noivos da sua subcasta e, assim, o dote pouco generoso foi compensado pelo próprio estatuto social da noiva. Outro exemplo aconteceu com uma família Chardo da aldeia, que possuía uma boa situação económica e profissões valorizadas, mas não a subcasta mais prestigiada. Quando um dos seus membros casou com uma Chardi de uma subcasta superior, considerados os “grandes proprietários”, o dote exigido foi comparativamente baixo porque o estatuto da mulher iria beneficiar os elementos da família de aliança.

Entre Gaudde hindus e católicos nota-se, pois, uma contiguidade social e ritual, apesar de pertencerem a diferentes religiões. Mas a proximidade é também sentida em termos sociais e rituais com os Kunbi, com os quais podem casar. Mais concretamente, os Gaudde católicos podem casar com mulheres Kunbi (católicas) de aldeias de Salcete (predominantemente católicas) porque consideram que originalmente pertenciam ao mesmo grupo; o mesmo acontecendo com Gaudde hindus que casam com Kunbi (hindus) de Canacona. Como uma das mulheres (de 56 anos) me disse: “eu era Kunbi, quando casei, passei a ser Kunbi-Gauddi”. A exogamia de *gotra*, como critério a atender na escolha de noivos, estende-se à aldeia inteira. Todavia, com o aumento do interesse económico na troca matrimonial, os valores do parentesco foram sendo relegados para segundo plano e as referências dos antepassados começaram a ser mais irrelevantes.

A iniciativa e a importância das inquirições pré-conjugais

Usualmente, é o pai da noiva que propõe a filha em casamento aos pais do noivo pretendido. Muito embora esta forma de negociação conjugal continue a prevalecer, o facto de o casamento envolver hoje novos factores levou a que também a família do noivo possa manifestar este tipo de iniciativa. Nomeadamente, quando há uma rapariga que corresponda às qualidades que os pais do noivo pretendem para uma nora, são estes que se dirigem aos pais da noiva para proporem o seu filho em casamento. Ao transferirem o controlo da negociação para

6. RELAÇÕES DE PARENTESCO NO INTERIOR DA CASTA: “AMGE ZATICHO”

os pais da rapariga, os pais do potencial noivo deixam-lhes mais espaço para negociar o dote, já que preferem um dote menor do que o desejado, face à humilhação da recusa da proposta.

As propostas de casamento podem também ser realizadas por uma intermediária, a *raibari*, “casamenteira”. Entre os Gaudde de Avedem a *raibari* é uma Shudra católica e possui, teoricamente, grande conhecimento de potenciais noivos. A *raibari* representa os membros da família que tem mulheres para casar e oferece a vantagem de o seu posicionamento de alguma neutralidade atenuar situações de recusa das negociações matrimoniais ou de discordâncias quanto ao dote e ao enxoaval.

O papel das mães é fundamental, já que elas também inquirem junto de vizinhas e familiares sobre a disponibilidade de rapazes com as condições desejadas, transmitindo aos maridos os noivos preferenciais. Antes de o pai propor a filha em casamento, pede a familiares para procurarem na sua rede de contactos informações sobre a posição social e financeira do jovem em questão e respectiva família, solicitando a outros elementos a verificação dos dados que vai recebendo. Os critérios da escolha assentam na casta, no estatuto económico e nas boas qualidades. Esta estratégia familiar tem como objectivo aliviar a posição de relativa subalternidade da família que pretende dar a filha em casamento, tornando mais segura a etapa que se sucede, ir falar com os pais do potencial noivo.

O provérbio *vovolechea bapaik jotem zorouchem podta*, “o pai da noiva tem de ter os seus sapatos prontos para ir propor [o casamento da filha] porta a porta”, ilustra a negociação existente que as combinações matrimoniais constituem. Esta negociação implica algum desconforto por parte dos pais da futura noiva que terão de tomar a iniciativa de falar com os pais do potencial noivo, temendo uma recusa da proposta; posição que será ultrapassada pelo casamento da filha. Os pais do potencial noivo sentem-se numa posição mais confortável ao poderem escolher uma mulher para o filho de entre um maior número de propostas. A selecção tem como critérios a igualdade de casta e estatuto, bem como a economia familiar, podendo ser escolhida uma noiva de uma subcasta menos valorizada que é compensada por um dote maior ou ainda podendo sair das negociações matrimoniais sem prejudicar o seu estatuto social (cf. Almeida 1978: 200).

Quando a visita a casa do noivo corre bem, as duas famílias combinam um encontro entre os filhos para um outro dia³⁰⁹. Antes, cada uma das partes vai à igreja ou ao templo e reza

³⁰⁹ Devido ao facto de alguns potenciais noivos terem emigrado, este processo começa, por vezes, com a troca de fotografias entre famílias, havendo a prática actual de clarear artificialmente a cor dos noivos, pois são preferidos

para que todo o processo corra bem. Os hindus podem também pedir ao sacerdote (astrólogo) do templo para ver se os mapas “astrológicos”, *kundolli*, são compatíveis, com base na data e hora do nascimento. Paralelamente, podem também pedir o *kaul prasad*, uma forma de adivinhação endereçada pelo ritualista à divindade, numa pedra de forma arredondada, em que, se o pedido for favorável, manifesta-se com as folhas da terceira linha a cair do lado esquerdo. No caso de as previsões não serem favoráveis, há ainda a possibilidade de indagarem o sacerdote sobre quais as ofertas que poderão fazer ao seu deus de família para harmonizar o processo. Dependendo dos casos, o sacerdote pode responder que, mesmo com ofertas, o processo não tem hipóteses, ou, pelo contrário, que as oferendas poderão inverter as probabilidades negativas.

O encontro costuma acontecer num espaço entre as casas das duas famílias, podendo às vezes ser em casa da família do rapaz. Este é um momento extremamente importante porque precede a cerimónia oficial da entrega da filha ao futuro marido. Embora o intuito seja analisar se os filhos gostam um do outro, o maior poder de decisão cabe aos pais, processo justificado por algumas mães afirmando: “as filhas são ainda umas crianças, como podem saber o que é melhor para elas?”. Quando a relação é aprovada, trocam doces ou oferecem roupa na altura. De seguida, os homens do *kutumb* da filha vão conhecer a família do futuro noivo para discutirem o dote, situação da qual participa por vezes a mãe da jovem. Depois destas negociações, o noivado formal e o casamento são marcados, sendo que, entre os hindus, cabe ao sacerdote indicar o dia e a hora auspíciosa para o ritual nupcial.

Entre o noivado e o casamento, a família da noiva visita a do noivo, sendo mais frequentes estas incursões entre os Gaudde católicos do que entre os hindus. Por um lado, é uma forma de as famílias dos noivos e eles próprios terem algum contacto antes do casamento. Actualmente, a Internet está a contribuir para esta aproximação pré-conjugal, como pude observar na aldeia de Avedem, pois permite a separação física e evita comentários dos vizinhos, ao mesmo tempo que se estabelecem laços através da troca constante de emails, levando a que alguns “casamentos combinados” se transformem em “casamentos por amor”. Por outro lado, nos encontros em casa do noivo, as famílias levam doces, conhecidos como *ojem*, o “cesto” que os transporta, como símbolo da continuidade da relação. Estes cestos costumam ser em número ímpar, prática auspíciosa entre os hindus. Os pais da noiva católica

aqueles que têm a cor mais clara. Se as negociações continuarem, ou a noiva é enviada para o país em que o noivo se encontra ou ele vem casar à sua aldeia, regressando depois do país de acolhimento.

6. RELAÇÕES DE PARENTESCO NO INTERIOR DA CASTA: “AMGE ZATICHO”

costumam levar ou enviar *dosh* (feito à base de coco e farinha de grão de bico) e os hindus *laddoo* (de farinha, jagra e pedaços de caju)³¹⁰.

A despedida das Gauddeo católicas e hindus do seu *vangodd* é representada ritualmente através da cerimónia *shim katrop*, em que a noiva tem de voltar as costas ao seu *vaddo* e afastar-se, andando sem olhar para trás, sob pena de um infortúnio futuro, depois de ter “cortado ritualmente” o laço com o *kutumb*, como referido atrás. Embora esta prática ritual simbolize o rompimento da filha com o *vangodd* do pai, este continuará sempre presente no discurso identitário da jovem. Por outras palavras, uma mulher pertence à linhagem do pai por *sangue* até casar, passando então a ser relacionada por *aliança* com a linhagem do marido (ao contrário deste que continua a ser associado à do pai). No entanto, quando inquirida, a noiva manifesta a sua origem por relação à linhagem do pai e começa por responder de onde vem e apenas depois aquela a que foi dada, a do marido. Ou seja, apesar de a mulher ter que cumprir as obrigações sociais relativas à linhagem do marido e se identificar com a nova família, ela não se auto-representa em primeira instância como esposa, mas sim como “filha de”. Assim, a linhagem e a hereditariedade possuem claramente um lugar central nas formas de representação identitária de alguns grupos sociais de Avedem.

O casamento é ainda um evento que permite aos pais dos noivos mostrar a sua posição na hierarquia social local, no que diz respeito ao estatuto dos convidados e na quantidade de presentes. A aceitação ou recusa de comparecer ao casamento podem ser indicadores do reconhecimento ou não do estatuto que se pretende mostrar. Os convidados dos casamentos de Gaudde pertencem normalmente à casta dos noivos, desde os da linhagem, aos vizinhos e a outras pessoas próximas. Os pais dos noivos Gaudde convidam ainda os antigos “proprietários” (*bhatkar*) para quem trabalhavam, embora estes apareçam apenas para cumprimentar o casal, indicador manifesto de distância social existente entre eles e os seus antigos empregados.

Em suma, o casamento é uma oportunidade para aferir as relações de parentesco, avaliando a sua manutenção, renovação ou ruptura. No sistema de “casamentos combinados” há uma certa subalternidade da família que dá mulheres relativamente à da que recebe, tal como da noiva em relação ao marido. No entanto, o próprio sistema providencia a contradádiva e, nas famílias em que há filhas, mas também filhos, quando estes casam tornam-se a família que recebe mulheres, assumindo o papel de dominação relativamente à família da noiva. De acordo com alguns pais Gaudde e potenciais noivas, este sistema assegura uma

³¹⁰ Anécio Almeida detalha este processo na sua tese de doutoramento sobre o dote em Quepem (Almeida 1978: 239-42).

forma de “respeitar os mais velhos” e manter as normas da casta. Pode acontecer que a filha não tenha irmãos e, aí, o marido vem viver para sua casa, recebendo a herança dos sogros, prática chamada *ghorzauem*.

Dote e herança

Actualmente, em Avedem, já não é dada preferência ao casamento com a prima cruzada, privilegiando-se uma mulher que traga consigo um dote generoso ou que, pelo menos, tenha um irmão ou pai emigrados que possam vir a partilhar a sua riqueza com a família de aliança. O dote, *dot* para os católicos e *hundo* para os hindus, consiste na parte móvel da herança dos pais, como ouro e dinheiro, que a filha leva consigo na altura do casamento. Os filhos homens têm direito aos bens imóveis, como propriedades e a casa, sendo que o filho a quem cabe tomar conta dos pais na velhice recebe normalmente uma parcela maior do que os irmãos. Algumas noivas levam propriedades como parte do dote³¹¹.

O dote diferencia-se do enxoval (*denem*) que inclui artigos para o uso pessoal da noiva e da casa, como roupas, mobília e outros que vão de utensílios de cozinha a artigos de decoração. O enxoval e o dote são expostos aos convidados no dia anterior ao casamento, sendo avaliada a sua dimensão e qualidade e, de certa forma, o modo como a noiva será recebida na família de aliança.

Entre os Gaudde, a “compra da noiva” evoluiu para a prática do “dote” na última geração, como foi referido. Apesar de a constituição da Índia proibir o dote e de ser punível por lei, continua a constituir uma prática nas negociações matrimoniais.

Quando o *kutumb* da filha visita o do futuro noivo, os pais dela perguntam as *apeksha*, “expectativas” de dote e acertam pormenores do casamento, por exemplo se ele será realizado num espaço privado, onde cada parte paga metade dos custos, ou antes na casa da noiva, sendo os seus pais que custeiam todas as despesas.

Vários factores intervêm na negociação do dote, destacando-se as questões da educação e da religião. No interior da própria casta, uma rapariga com educação escolar obrigatória ou estudos universitários e com uma profissão estável tem melhores oportunidades nas propostas de casamentos do que as que têm apenas a escolaridade primária. Se nos rapazes a educação

³¹¹ Caroline Ifeka analisou a heterogeneidade nas práticas do dote em Goa (Ifeka 1987b).

6. RELAÇÕES DE PARENTESCO NO INTERIOR DA CASTA: “AMGE ZATICHO”



Ilustração 12: 11. A exibição do dote da noiva Gauddeo cristã na casa do noivo, no dia antes do casamento.

escolar é valorizada em termos económicos e sociais, na rapariga, para além de alargar as perspectivas na escolha de noivo, é um contributo para o dote não ter de ser tão elevado.

A composição do dote entre os Gaudde católicos costuma consistir actualmente nos seguintes itens: fio de ouro (*jogh*), quatro pulseiras de ouro (*konkna*), pulseira grossa com riscas (*patleo*), pulseira de ouro com um desenho específico (*athio*), brincos (*konatlio*), anel (*mudi*), guarda-roupa e armário de sala (*armar*), cama. A este dote, os Gaudde hindus acrescentam uma pulseira larga (*tadde*), uma pulseira para o antebraço (*bazu ben*), um brinco para o nariz (*nut*) e um anel para o dedo do pé (*vare*). Esta constituição do dote é, obviamente, variável consoante a disponibilidade da família.

O processo de mobilidade social inicia-se com uma educação escolar dos filhos que permita uma ocupação profissional mais valorizada e que possa conduzir ao reconhecimento de um estatuto mais alto pelos outros membros da casta. No caso dos Gaudde, este processo acompanhou a transição da “compra da noiva” para o dote, já que, por um lado, os pais, ao investir na educação dos filhos, ficaram sem meios para pagar aos pais da potencial noiva, e, por outro, quiseram mimetizar as castas mais valorizadas para quem o dote é um símbolo de estatuto social. O sociólogo Anécio Almeida, que focou a sua pesquisa no dote em Quepem, sistematiza o modo como este culmina um processo de mobilidade social, em que o facto de uma família recusar mulheres dentro do mesmo grupo de parentesco é sinal de ascensão social:

The acceptance of brides is governed by the group's needs of survival and wealth-increase achieved through hypergamous marriages with lower status groups of the same caste; the refusal of giving brides in return is justified by the fact that such unions are detrimental to takers' newly acquired interests. [...] Both bride and dowry are, therefore, instrumental in promoting family and group interests just as education and economic betterment are instrumental to break away from the main body (Almeida 1978: 269).

A antropóloga Karin Kapadia, que estudou o género e o parentesco no Tamil Nadu (Sul da Índia), acrescenta a esta transformação da reciprocidade no parentesco a desvalorização da mulher na transição da “compra da noiva” para o dote (Kapadia 1996). No seu argumento foca os seguintes aspectos: de um papel de equivalência financeira ao do homem, quando ambos trabalhavam nos campos e recebiam salário, a mulher passou a ficar em casa, num estado de alguma reclusão e de dependência financeira do marido. O facto de indivíduos de algumas castas terem abandonado as ocupações agrícolas levou à ascensão económica de agregados familiares e, consequentemente, ao enfraquecimento da prática de casamento com primos paralelos, mais concretamente:

6. RELAÇÕES DE PARENTESCO NO INTERIOR DA CASTA: “AMGE ZATICHO”

Previously, with lower-caste Non-Brahmins, both wife and husband worked on the family land, if they had any, and both also went for agricultural wage-work. Today, because some rural men are being given an education and are acquiring salaried jobs, their social status and economic security are far higher than those of uneducated men of their own caste who continue to earn a meager agricultural income among women. [...] The class differentiation that is emerging within kin has greatly weakened the traditional bonds of cross-kin marriage. (Kapadia 1996: 252 - 253).

De um princípio de valorização da mulher, o dote contribuiu para ver as filhas e mulheres como alguém que implica despesas:

After marriage, these young women are withdrawn from agricultural labor and thus transformed from agricultural earners into semisecluded housewives. Consequently, they are viewed as economic burdens by both their natal kin and their marital kin (Kapadia 1996: 66).

Concluindo, no que respeita às transformações sociais e rituais que envolvem o casamento, a conversão dos Gaudde não alterou significativamente as práticas tradicionais da “compra da noiva”, antes se manifestando hoje similares dinâmicas evolutivas entre católicos e hindus, nomeadamente no que respeita ao valor atribuído à educação, profissão e mobilidade social e económica dos noivos nas negociações do dote.

O domínio da casa

O domínio da casa entre os Gaudde católicos e hindus e as relações no seu interior apresentam algumas semelhanças com as das restantes castas. Ao chegar a qualquer casa de católicos ou hindus, há um pequeno pátio de entrada, *angon*, e a varanda onde está um balcão ou apenas um alpendre coberto de folhas de colmo para os seus habitantes se sentarem e protegerem do sol junto à porta de entrada. Estes espaços de divisão regulam o contacto com estranhos e com pessoas autorizadas a entrar no seio familiar e separam o espaço público dos homens, com quem as mulheres devem evitar o contacto, sendo indicado o espaço doméstico para as suas relações de convívio mais próximas. No pátio recebem-se estranhos ou conhecidos com quem se mantém alguma distância, como elementos de outras castas que não os vizinhos Shudra com quem os Gaudde têm relações de convivência. Os ex – “proprietários” vitalícios (*bhatkar*, como alguns Kshatriya e Charde) recebem normalmente neste espaço os ex-arrendatários (*mundkar* e *kulkaida*), acentuando a relação de distância que querem conservar como meio de demonstrar a sua superioridade estatutária. O facto de se receber alguém no

espaço intermédio, o “balcão” (*balcaonv*), demonstra já uma proximidade para com o visitante e é normalmente onde as mulheres convivem com as vizinhas da mesma subcasta, ao final da tarde. A sala de entrada é o espaço que indica maior proximidade social e nele se devem receber os convidados como deuses, sendo nesta divisão que entram os membros da mesma linhagem, vizinhos e indivíduos da mesma subcasta³¹². Entre Gaudde hindus, tal prática foi-me justificada com recurso a Ganesh, sendo que cada convidado deveria ser tão bem recebido como seria este deus; entre Gaudde católicos a referência foi Nossa Senhora dos Milagres, devendo cada visita ser recebida da mesma forma que acolhem a sua imagem durante a sua visita anual. O mesmo mecanismo de argumentação e recurso a entidades religiosas é, portanto, utilizado por Gaudde católicos e hindus para explicarem as regras de hospitalidade, embora com conteúdos específicos da respectiva religião.

A porta é a barreira de entrada nas casas que ela protege da inauspiciosa e da poluição ritual. Para identificar a religião dos seus moradores, as castas católicas têm um cruzeiro no pátio ou uma cruz inscrita nas casas, enquanto os hindus apresentam o *tulsi*, a quem as mulheres prestam culto diariamente ao nascer do sol, com incenso e água, elementos purificadores por natureza³¹³. Por extensão, as portas de entrada das casas hindus têm do lado de fora folhas de mangueira, guardadas desde a celebração do ano novo hindu³¹⁴, *Gudi Padwa*³¹⁵; as portas das casas dos católicos têm do lado de dentro um ramo de espiga guardado desde a celebração da ascensão de Jesus Cristo. Estas práticas entre católicos são claramente reinterpretações da lógica hindu, que toma o interior das casas como um templo a ser protegido pelas divindades de tudo o que é inauspicioso, prevenindo de igual modo que ele seja contaminado por formas de impureza ritual.

A porta da frente, *maidhara* (para os católicos) ou *mukalle dar* (para os hindus), é utilizada quer no quotidiano, quer pelos convidados que são recebidos na casa. Nas casas tradicionais, a porta da frente dá para a sala, seguindo-se um corredor que leva às duas divisões restantes e, no fundo, a porta traseira, *fidhera*; nas casas anexas devido aos casamentos, a porta das traseiras nem sempre é colocada directamente de frente à de entrada, por impossibilidade física de espaço. Esta porta de trás é usada para os vizinhos entrarem, para acesso à sanita na parte traseira da casa, onde igualmente se toma banho, no *kapus*, e para a

³¹² Nas casas de alguns Gaudde católicos este espaço é substituído pelo balcão, já que, na sala, onde dormem, pode estar o guarda-roupa.

³¹³ De forma paralela a este argumento, o *tulsi* é também justificado de uma forma funcional, como meio de afastar os mosquitos da casa.

³¹⁴ O coco é guardado no oratório dedicado aos deuses.

³¹⁵ De acordo com o calendário lunar, o ano novo dos hindus começa sensivelmente em Março ou Abril (*chaitra*).

6. RELAÇÕES DE PARENTESCO NO INTERIOR DA CASTA: “AMGE ZATICHO”

lida quotidiana, sendo aqui que se queima o lixo, se aquece a água para os banhos (e, por isso, convém tomá-los perto, para não se carregarem os baldes durante muito tempo) e, numa zona separada, onde se cozinharam os alimentos³¹⁶. Algumas casas com melhores condições materiais, fruto da emigração dos maridos, têm cozinha própria, *cozin*.

Nas casas dos Gaudde católicos, depois de se entrar, encontra-se uma “sala”, *sal* ou *osro*, com o chão bosteado (são poucas as casas com mosaicos) e um armário, onde se porá a televisão, se existente. Nesta sala, o olhar encontra imediatamente um “oratório” elevado na parede, *altar*, geralmente com as imagens de Nossa Senhora do Rosário e de Jesus Cristo, podendo também haver outras divindades. Este oratório constitui uma distinção significativa face às casas de castas de estatuto mais alto existentes noutras aldeias, casas essas que são normalmente de Brâmanes, em que há um *devachem cudd*, “quarto dos deuses”, reservado para rezar diariamente o rosário, entre católicos, ou para o *puja* aos deuses entre hindus³¹⁷. Nenhuma casa da aldeia de Avedem possui um espaço desta natureza, podendo o facto ser explicável pela inexistência de Brâmanes católicos.

Depois da sala, há normalmente dois “quartos”, *cudd*, um com o guarda-roupa e outro denominado *yepar dorpa cudd* (“quarto de arrecadação de bens agrícolas”), onde se guardam as provisões antes das monções, essencialmente arroz, e um coco que simboliza os antepassados, aos quais é oferecida a primeira colheita (similarmente aos Gaudde hindus). Ao fundo dos quartos, encontram-se a cozinha e a casa de banho. Neste caso não se observará, portanto, a separação entre um espaço que deve preservar o máximo de pureza ritual, a cozinha, e um outro que acumula, pelo contrário, índices de poluição, casa de banho – o que o hinduísmo observa. A sala é o espaço onde os moradores normalmente dormem, no chão. As casas dos Gaudde hindus e católicos têm quase sempre duas frestas, que as protegem e distanciam do que se passa no exterior, assim evitando igualmente a entrada de poluição e inauspicioseidade e conferindo uma maior reclusão da mulher no espaço doméstico. Esta prática foi transformada com a construção de casas de emigrantes, em que uma das diferenças é justamente o facto de haver várias janelas, simbolizando uma maior abertura do espaço doméstico para o exterior.

³¹⁶ Nas casas de algumas castas de estatuto valorizado, a porta de trás serve também para deixar entrar serviços de castas “mais baixas” ou para pessoas que tenham desrespeitado as regras da casta, por exemplo, casando com membros de outras castas.

³¹⁷ Uma das conclusões de Caroline Ifeka ao analisar a estrutura do espaço doméstico em Goa foi a de que a literatura existente privilegia a arquitectura da elite cristã, o que a levou a pesquisar a de castas desfavorecidas (Ifeka 1987a).

A terminologia das casas dos Gaudde hindus é diferente da dos católicos. A quase inexistência de palavras de origem portuguesa no concani dos hindus indica, aliás, uma menor influência do colonialismo. Assim, a varanda é chamada *podí*, de onde se entra para a sala, *chowk*. De seguida, estão os quartos e a *nitpacudd*, “cozinha”, e entre elas a divisão mais importante da casa, a *dev ghor*, a “casa dos deuses”, onde está um oratório para as divindades. A terminologia desta divisão evidencia desde logo o valor dado pelos hindus ao culto religioso no espaço doméstico. A divisão onde se presta o culto é chamada “casa”, *ghor*, como se ela própria simbolizasse toda a casa. Nas casas católicas há o espaço do *altar* e em algumas famílias Brâmanes de Goa, predominantemente no vizinho Salcete, há o “quarto” dos deuses, *cudd*. Esta diferença no tratamento do espaço doméstico revela uma das principais distinções no quotidiano entre os Gaudde católicos e hindus, que se estende às restantes castas. O culto hindu, principalmente o das mulheres, é muito mais focado no espaço doméstico do que no espaço público do templo; enquanto o culto dos católicos no espaço doméstico é articulado com o culto público na igreja, à qual há a obrigatoriedade de ir, pelo menos, uma vez por semana.

Depois da divisão dedicada aos deuses nas casas dos Gaudde hindus, encontra-se a cozinha que, tal como a “casa dos deuses”, tem de estar protegida da inauspicioseidade e longe de fontes de poluição, que pode ser trazida por pessoas exteriores à casa, acessível, por isso, àqueles com quem se tem mais intimidade e que entram pela porta de trás. A “casa de banho”, *mori*, pode estar dentro de casa, mas a “sanita”, *foss* (aparentemente do português “fossa”), tem que estar fora, assim se afastando, ao contrário do que sucede com os católicos, o espaço de contaminação ritual dos outros espaços domésticos que a devem excluir.

Nas habitações hindus é muito importante a orientação cardeal da casa. O Sul é a direcção associada aos mortos, *Yama disha* (a “direcção” do “deus da morte”) do que decorre que, no caso de o corpo ser enterrado, a cabeça tem de estar virada para sul, orientação entendida como inauspíciosa. De acordo com os Gaudde hindus, até à última geração os mortos eram enterrados por falta de meios económicos para adquirir a lenha necessária para cremar o corpo. Actualmente, a cremação é já uma prática comum, um sinal de “sancritização”, que reproduz as práticas rituais de castas hierarquicamente superiores e, simultaneamente, ao serem requisitados os sacerdotes, os Gaudde hindus demonstram uma maior aproximação ao templo, enquanto estrutura religiosa de poder. A associação hindu aos pontos cardeais dita que o sul seja excluído como orientação para dormir. Igualmente simbólica é a colocação da porta da frente das casas hindus, virada para leste, onde o sol nasce, para poderem prestar culto ao *tulsi*.

6. RELAÇÕES DE PARENTESCO NO INTERIOR DA CASTA: “AMGE ZATICHO”

Muito embora a orientação das casas dos Gaudde católicos não siga estritamente estas determinações cardinais, algumas famílias têm como princípio não dormir viradas para sul, perpetuando registos e práticas anteriores à conversão.

Perante o exposto, conclui-se que, também no domínio da casa, os Gaudde católicos reproduzem um modelo misto de práticas e prescrições rituais e religiosas. Por um lado, reflectem exogenamente a influência do colonialismo português através da introdução de algumas palavras portuguesas na terminologia das divisões em concani (*sal, balcaon, cozin, altar*). Por outro lado, a lógica endógena de distribuição do espaço manifesta mais as concepções hindus, pré-portuguesas e contemporâneas, do que as coloniais, embora tenham sido abandonados alguns princípios como a orientação cardeal da casa. Esta simbiose é paralela às transformações ocorridas na estrutura do parentesco depois da conversão, alterando-se as terminologias, mas mantendo-se a estrutura interna original.

No interior da subcasta, as casas demonstram diferenças de capacidade económica em termos de materiais utilizados e de dimensão, muito por força dos rendimentos familiares adquiridos com o abandono do trabalho agrícola, ainda que se preserve uma estrutura semelhante. Deve, porém, ser apontado que, mesmo quando há novas condições económicas, entre os Gaudde continuam a ser observados os velhos hábitos. Por exemplo, nas casas em que se verifica um investimento em mobiliário de influência ocidental, como a mesa de jantar na sala, esta é apenas utilizada para colocar o recipiente com os alimentos, continuando os seus habitantes a tomar as refeições sentados nas cadeiras ou no sofá e apoiando o prato no colo. O mesmo acontece com o uso da água: apesar de as casas disporem de água canalizada, continua a ser prática encher baldes de água nos postos de abastecimento público. Na verdade, ao não se distanciarem dos hábitos que partilham com famílias com menores rendimentos, os proprietários de casas com melhor situação financeira manifestam a continuidade de práticas que subsistem à transformação das condições económicas da família. As mudanças referidas revelam também como a transformação de estatuto económico dos Gaudde altera lentamente a definição cultural do espaço.

Entre os Gaudde católicos e hindus, o domínio da casa apresenta pois bastantes semelhanças, sendo que as diferenças remetem essencialmente para os seguintes aspectos: haver menos Gaudde hindus com “balcão” por escassez de espaço, a dimensão dada ao espaço físico para culto dos deuses, a qual é maior entre os Gaudde hindus, as formas de protecção da

inauspiciosidade exterior, uma maior reclusão das mulheres hindus mais confinadas ao espaço doméstico.

Relativamente às restantes castas, a estrutura doméstica apresenta semelhanças, mas algumas diferenças são de destacar. Primeiro, os Gaudde hindus e católicos vivem num espaço mais pequeno e com menos divisões, o que leva a que os membros do agregado familiar tenham de permanecer fisicamente mais próximos. Segundo, a família costuma dormir no chão numa mesma divisão, o que os diferencia das outras castas que adquiriram camas e que, por isso, podem separar os espaços de dormir dos pais e dos filhos. Entre os Gaudde, este processo está a acontecer lentamente, uma vez que só na última geração o dote começou a ter centralidade no casamento sendo através deste processo que a cama entrou na casa de família, como parte do dote da noiva.

Os casamentos entre castas

Os casamentos que fugiram à regra da endogamia foram justificadas como sendo “casamentos por amor”, logo exogâmicos. Além de casamentos inter-castas, contrários, como disse, à regra da endogamia, ocorrem também casamentos entre diferentes comunidades religiosas. Nestes casos, os pais dos noivos têm um poder reduzido nas negociações e, geralmente, o dote não é discutido. Este tipo de alianças resulta frequentemente em rupturas familiares com os pais de ambos os noivos que se poderão prolongar indefinidamente ou até ao nascimento de um filho. Num dos casos verificados na aldeia, a mulher foi, todavia, viver para casa dos sogros, aparentemente por terem um único filho e o desejo de continuar a sua linhagem.

Os casamentos entre castas predominam nos católicos da aldeia, o que pode revelar uma maior abertura das castas católicas para este tipo de alianças. O colonialismo português e a consequente influência de uma maior liberdade de movimentação para as mulheres, comparativamente com as hindus, poderão ter contribuído para tal. O facto de o catolicismo ser praticado em espaço público, pelo menos na missa dominical, proporciona também um momento de encontro entre jovens. O prolongamento da educação escolar poderá concorrer igualmente para a maior incidência de exogamia entre os católicos.

Neste tipo de casamentos entre castas católicas é seguido o princípio hindu de os filhos herdarem a casta do pai. A título de exemplo, refiro o caso de uma Gauddi que casou com um

6. RELAÇÕES DE PARENTESCO NO INTERIOR DA CASTA: “AMGE ZATICHO”

Chardo cujos filhos são considerados Charde, ainda que seja frequentemente referida a casta da mãe. Nesta situação particular, o facto de ser o segundo casamento do homem levou a que fosse obrigado a casar fora da casta por não ter encontrado mercado conjugal entre mulheres Chardi.

Relativamente aos casamentos inter-religiosos, nos últimos quarenta anos ocorreram cerca de quatro entre católicos e hindus na aldeia de Avedem e dois entre católicos e muçulmanos. É para os seus habitantes fácil enumerá-los, o que mostra a sua escassez face à norma dos casamentos entre elementos da mesma religião. Num deles, um Kshatriya casou com uma Shudra católica de Karwar (no sul de Goa, no estado do Karnataka), que foi, juntamente com familiares, viver e trabalhar numa padaria em Avedem. A mulher tornou-se hindu, através de uma cerimónia de purificação fora da aldeia, e o casal educou os filhos no hinduísmo. Os pais do marido foram aceitando progressivamente a união por se tratar do único filho; todavia, a restante família ostracizou-os por se considerar poluída pelos católicos dado comerem carne de vaca e de porco. Durante o mês de Julho de 2006, esta mulher morreu, tendo sido enterrada no espaço do crematório público da aldeia porque os hindus não a quiseram cremar e o padre católico não autorizou o seu enterro no cemitério. Assim, este ritual funerário representa a ambiguidade desta católica purificada no hinduísmo: não lhe foi permitido ser cremada como os restantes hindus, mas também não lhe foi autorizado ser enterrada como os católicos.

Um outro caso de casamento entre pessoas de religiões diferentes é o de uma Gauddi católica que casou com um Gauddo hindu do *vaddo* vizinho, depois de se saber que estava grávida dele. Neste caso, foi o marido quem se converteu ao catolicismo e os filhos foram educados nesta religião. Quando baptizado, o mesmo pároco que os casou deu-lhe um nome de família que o distingue dos restantes católicos da aldeia, nome esse que a mulher e os filhos passaram a ter. Como os pais se opuseram ao casamento, o casal foi morar para um *vaddo* habitado por Shudra católicos e hindus e é presentemente a única família Gaudde a viver neste *vaddo*. O marido, agricultor, tornou-se carpinteiro – profissão atribuída a uma subcasta dos Shudra, os Chari, mudança profissional que o separou dos restantes Gaudde hindus e católicos que continuaram a trabalhar na agricultura e que o circunscreveu ao domínio da casa, onde exerce a profissão, ao mesmo tempo que passou a ter contacto quotidiano apenas com os seus vizinhos Shudra.

Por último, refiro um Shudra católico, médico, que casou com uma mulher Brâmane hindu, também médica. Ambos foram morar para a cidade, tendo-se, posteriormente,

divorciado e um Kshatriya que casou com uma católica e foi excluído pela casta, tendo o casal ido viver para outra cidade. As mulheres que casaram com muçulmanos foram igualmente viver fora da aldeia.

É, assim, possível observar que hindus e católicos convivem em tolerância uns com os outros num mesmo espaço de proximidade física na aldeia, permanecendo, no entanto, uma distância: a da religião. Esta separação é particularmente evidente nos casamentos entre elementos de religiões diferentes, mais concretamente, pelas dificuldades postas pelas famílias ou pelas rupturas daí decorrentes. Os casamentos onde há uma distância menor, apenas entre castas, são um pouco mais tolerados pelas respectivas famílias do que os de religiões diferentes que acumulam *varna* distintos³¹⁸. Cabe agora analisar em detalhe a organização ritual em Avedem.

³¹⁸ A tendência geral em Goa é a de os casamentos inter-religiosos serem mais frequentes que os casamentos entre castas, como afirma, entre outros, Rosa Maria Perez (1997: 119).

7. RITUAIS DE PASSAGEM NO UNIVERSO CATÓLICO E HINDU

The prohibited symbols and ritual substances were replaced [through the Church] by others appropriate to the new religious context.

[...] The institution of a special baptismal rite that equally incorporated the lower castes into the community of worship may well have constituted an incentive for them to convert. Such a rite incorporating girls and boys of all castes into the spiritual community and its teachings and doctrines is a significant departure from Hinduism (Robinson 1998: 148; 152).

Os principais rituais de passagem são as três fases mais importantes da vida familiar e social de um católico ou hindu: o nascimento, o casamento e a morte. Estes rituais exigem o entendimento dos conceitos pan-indianos subjacentes de pureza/poluição e de auspiciosidade/inauspiciosidade, de modo a perceber a sua pertinência contemporânea no universo ritual católico em Goa, decorrente das singularidades do processo de conversão.

A oposição entre o puro e o impuro é central na hierarquia do sistema social hindu, como foi já discutido no primeiro capítulo. Relembro que a pureza (*shduchar* em concani, *shuddhi* em sânscrito) e a impureza ritual (*sutak* em concani, *ashuddhi* em sânscrito) podem ser permanentes ou temporárias, derivando de diferentes fontes. A impureza *permanente* relaciona-se com a escala hierárquica das castas (Brâmanes no topo e Intocáveis na base), em que as de menor estatuto estão associadas a ocupações profissionais relacionadas com a degenerescência e morte humana, animal ou vegetal. Este é, por exemplo, o caso dos Chamar, músicos Intocáveis que tocam o tambor feito de pele animal curtida, e, por isso, associada à morte. A impureza *temporária* decorre da poluição orgânica, compreendendo todas as secreções humanas, e podendo ser dirimida por um banho diário. Os maiores focos de poluição ritual estão, todavia, ligados ao nascimento, à menstruação e à morte, implicando o afastamento temporário dos indivíduos implicados das fontes de pureza. A título ilustrativo, a rapariga pré-púber é considerada particularmente pura. Determinadas estruturas, como um templo, são também consideradas puras e, por isso, nenhum hindu em poluição decorrente do nascimento, menstruação ou morte considera entrar num templo ou passar perto do oratório doméstico (cf. Dumont 1992 [1966]: 97-110; Fuller 1992: 15-6).

Por outras palavras, é a oposição da pureza e da impureza *permanente*, “hierárquica por natureza”, que produz o escalonamento entre castas (Dumont 1992 [1966]: 311). Para esta

oposição é muito importante o critério alimentar, sendo o vegetarianismo associado à pureza ritual e indicador de estatuto elevado, apesar de o próprio Dumont notar que alguns Kshatriya comem carne, ao passo que muitos Vaishya, estatutariamente inferiores, serem vegetarianos. Ora, os Gaudde hindus abstêm-se de carne, logo, deveriam ser colocados num ponto alto da hierarquia, onde são posicionados os Dessai que seguem a mesma prática. A estes dados acresce o facto de serem outras castas a solicitarem aos ritualistas Gaudde, *jalmi*, serviços na altura das sementeiras, sendo também o último recurso para problemas de fertilidade e de doença. Ou seja, os materiais etnográficos sugerem que outras lógicas de classificação emergem para ordenar hierarquicamente as castas para além da oposição do puro e do impuro, a que Dumont parece ter dado exagerada importância (cf. Fuller 1992: 15-6). De facto, os mesmos dados mostram um mecanismo idêntico para os Gaudde católicos, já que eles são vegetarianos por oposição aos Charde, do topo do sistema, que comem carne. Nos dois casos, a oposição tradicional entre o puro e o impuro não se verifica na prática, mas surge como um ideal de escalonamento hierárquico a ser seguido, ainda que nem os Gaudde hindus nem os católicos sejam associados aos serviços que lidam com a morte humana, animal ou vegetal e os mesmos se abstêm de carne. Portanto, se de acordo com Dumont a impureza ritual é operativa na hierarquia social e ritual, os materiais etnográficos sugerem a respectiva reavaliação. Neste capítulo irei discutir esta oposição no plano dos rituais de passagem, ou seja, na dimensão da poluição *temporária*.

A auspiciosidade (*shubha*) é uma característica condutora ao bem-estar do indivíduo ou sociedade, sendo a inauspiciosidade (*ashubha*) o seu inverso. A título de exemplo, olhar na direcção leste durante um ritual é considerado auspicioso por ser o ponto cardeal do nascer do sol, enquanto olhar para sul é inauspicioso por estar associado aos rituais funerários. Um outro exemplo relaciona-se com a mulher casada e fértil, o símbolo extremo da auspiciosidade, a qual representa a deusa-mãe e garante a prosperidade do grupo familiar e social (cf. Fuller 1992: 15-6). Contudo, a inauspiciosidade é também associada à mulher, quando viúva, sendo proibida a sua presença em rituais auspiciosos e ligados à fecundidade, como o casamento. O seu próprio corpo passa a codificar a mulher como viúva: em vez de *saris* coloridos usa a cor branca, abandona o vermelhão e as jóias, como as pulseiras de casada. A astrologia é particularmente importante para determinar o grau de auspiciosidade na marcação do dia e hora do casamento e de outros eventos, como o começo de um negócio.

O complexo auspiciosidade/inauspiciosidade inspirou, alternativamente ao de poluição ritual, uma abordagem teórica do sistema de castas. Refiro-me em particular à antropóloga

7. RITUAIS DE PASSAGEM NO UNIVERSO CATÓLICO E HINDU

Gloria Raheja, que no seu livro *The Poison in the Gift* (1988) sugere que a dádiva (*dan*) transporta consigo a inauspiciosa. Tal proposta auxilia-nos numa reinterpretação do sistema de castas. De acordo com esta investigadora, o *dan*, através de um conjunto de prestações em géneros, revela-se um “presente envenenado” que pode resultar em más colheitas, infertilidade ou doenças, pois trata-se de uma dádiva que as castas receptoras (brâmanes, barbeiros e lavadeiros) estão impossibilitadas de retribuir devido ao seu estatuto social, o que coloca em equivalência social os Brâmanes e as restantes castas. Os *dan* são oferecidos pela casta dominante, Kshatriya, os dadores do sistema, na altura das colheitas e nos rituais mais importantes do calendário hindu, garantindo a protecção da aldeia. Neste sistema, os dadores libertam-se da inauspiciosa e os receptores, os Brâmanes a quem é associada a pureza ritual, são obrigados a recebê-la, não podendo retribuir (Raheja 1988, 1990).

No caso específico dos rituais de passagem, a auspiciosa, a pureza e os seus inversos combinam-se: o nascimento é auspicioso e impuro, o casamento auspicioso e puro e a morte inauspiciosa e impura. Além disso, nenhum destes elementos é estável e absoluto, integrando gradações e, por vezes, reversibilidade. Em termos rituais, a poluição do nascimento e da morte revelam-se bastante equivalentes apesar de serem opostas, já que se o primeiro representa o começo da vida, a segunda remete para o seu fim (cf. Parry 1980: 116). Mais concretamente, um homem e uma mulher nascem e morrem em poluição ritual, sendo que nestes momentos de transição a impureza é tão intensa que se transmite aos familiares próximos do recém-nascido e do morto, os quais, por isso, têm que ser submetidos a cerimónias de purificação (Dumont 1992 [1966] 225). A água é o agente purificador por excelência, principalmente a de um rio sagrado, mas existem outros elementos de purificação, como *panchagavya*, os “cinco” produtos da “vaca”, isto é, o leite, o iogurte, o *ghee* (manteiga purificada), a urina e o excremento.

A auspiciosa e a impureza são também possíveis de combinar, em personagens particulares do hinduísmo como as devadassi ou as viúvas que têm papéis rituais em templos. As devadassi são consideradas auspiciosas, mas também impuras por não serem casadas e algumas viúvas de idade avançada têm papéis secundários em rituais de templos, os quais lhes são permitidos em consequência da pureza que lhes é conferida pela idade (Marglin 1985: 54). A auspiciosa assume-se, assim, como “variável e contextual no seu valor” (Raheja 1988: 38).

Entre os Gaudde hindus observa-se o afastamento da mulher menstruada da cozinha, já que ninguém poderá aceitar alimentos cozinhados ou água das suas mãos, da mesma forma que

não pode frequentar o templo ou o oratório doméstico. Neste sentido, “como a viúva e a mulher infecunda, a mulher menstruada, afectada por uma esterilidade provisória, é retirada da rede de relações sociais” (Perez 1994a: 106). Este dado oferece um contributo para o entendimento da lógica da poluição: “com efeito, durante o período menstrual e o parto ela [mulher] torna-se inequivocamente *intocável*: *não pode tocar* as pessoas da família nem da casta, [...] e é segregada do espaço familiar e social. Elementos desta natureza dificultam a aceitação de uma ordem hierárquica que distinguiria irreversivelmente castas puras e impuras. Tal como as últimas, as primeiras conhecem uma *impureza permanente decorrente da feminilidade* e não só a poluição temporária de que fala Dumont” (Perez 1994a: 108-9).

As práticas dos rituais de passagem dos Gaudde hindus em comparação com as dos restantes hindus da aldeia apresentam bastantes semelhanças, diferenciando-se, contudo, na presença menos acentuada do sacerdote Brâmane nos cultos. Por exemplo, os Gaudde hindus realizam cultos no templo das suas divindades de família oficiados por elementos da sua própria casta e não por sacerdotes Brâmanes, como acontece com as restantes castas hindus. É importante sublinhar que a presença e a ausência de Brâmanes nos rituais de uma dada casta é um indicador importante do estatuto da casta em questão.

Os ritos de passagem dos Gaudde católicos aproximam-se das restantes castas católicas da aldeia, diferindo, no entanto, numa maior aproximação às práticas hindus, como um cumprimento mais rigoroso dos períodos de impureza ritual e a visita ao templo da divindade hindu de família dos seus antepassados. Trata-se de rotinas que sobreviveram à conversão, apesar das proibições da igreja católica que sobre elas incidiram.

Entre Gaudde católicos e hindus os rituais de passagem apresentam diferenças mas também semelhanças, operando como factor de proximidade a pureza ritual. Por um lado, os rituais dos Gaudde católicos e hindus distinguem-se no conteúdo religioso, residindo a principal diferença na impureza a que os hindus são sujeitos durante o ritual funerário, abstendo-se de alimentos cozinhados em casa. Simultaneamente, os rituais dos hindus decorrem essencialmente no espaço doméstico, à excepção do casamento, e os católicos dividem-se entre o espaço público da igreja e o doméstico. Por outro lado, os rituais de passagem constituem-se como pretextos de socialização e de reforço de laços familiares com determinadas práticas comuns a ambos os grupos. Mais especificamente, algumas das prescrições relacionadas com a pureza, continuam a ser exercidas entre os católicos e de uma forma mais marcada entre os Gaudde católicos. Alguns exemplos ilustram esta realidade: as viúvas não podem sair de casa durante sete dias, tal como quando as mulheres dão à luz,

7. RITUAIS DE PASSAGEM NO UNIVERSO CATÓLICO E HINDU

momento de impureza ritual, como já foi referido; o templo da divindade de família dos antepassados é visitado no nascimento de uma criança, oferecendo-se o *pod* (coco, arroz e flores); a lamparina sagrada é acesa para afastar os “maus espíritos” no *sotti*, seis dias depois de a criança nascer, e durante doze dias por altura da morte; no nascimento dos filhos e na morte do marido a filha costuma voltar a casa dos pais; as canções de casamento, *cazarachem*, continuam a ser cantadas nesta altura, tal como entre os Gaudde hindus, embora os nomes de divindades hindus tenham sido substituídos por nomes de santos católicos.

A vivência da conversão religiosa dos Gaudde católicos tem que ser analisada à luz de um sistema religioso englobante de valores predominantes e de um sistema englobado que assume menos protagonismo contemporâneo, o da religião anterior à conversão. Este modelo teórico é sugerido por Joel Robbins (2004), adequando-se claramente ao caso dos Gaudde católicos, em cuja vivência o sistema englobante de valores é o católico e o englobado o hindu. O sistema englobante é visível no espaço público da igreja: na participação da missa semanal, nos rituais de passagem e nas festividades anuais. O sistema englobado tem uma menor visibilidade pública porque tem lugar no espaço doméstico, como é o caso da reclusão nos períodos de impureza ritual e na visita a templos hindus que se situam fora da aldeia.

Estes dados põem em destaque dois aspectos importantes, já aludidos no capítulo anterior. Primeiro, os Gaudde católicos, ao mesmo tempo que com a conversão incorporaram novas práticas rituais, continuaram em segredo as dos seus antepassados, dando origem a uma continuidade em transformação (para o conceito de transformação, cf. Vilaça 2008). Segundo, ao manterem as práticas hindus, aproximam-se simbolicamente dos Gaudde hindus, embora a sua identidade religiosa (englobante) não seja colocada em causa.

7.1. Nascimento

O nascimento mostra o poder de fertilidade, concretamente, o da mulher dar continuidade ao grupo familiar (Perez 1994a: 106). De *bail*, “mulher” (em concani), passa a *avoi* ou *mai*, “mãe”, e a sua posição é fortalecida principalmente entre os familiares do marido, tanto entre hindus como católicos. O marido, *ghov*, passa a *bapui* ou *pai*, uma transição importante para a respectiva posição no *kutumb*.

A esterilidade é sempre atribuída à mulher, sendo o marido excluído de qualquer responsabilidade, entre católicos e hindus. É este, aliás, o principal papel da mulher no

agregado familiar: o de perpetuar a sua continuidade. As católicas estéreis continuam a frequentar os rituais de passagem, embora sejam alvo de comentários que aludem à sua condição diminuída, razão pela qual algumas evitam a sua presença nos rituais. As mulheres hindus estéreis são consideradas inauspiciosas e, tal como as viúvas, são excluídas dos rituais de nascimento e de casamento. A viúva é uma mulher que parou de poder procriar (a não ser que volte a casar) e, nesse sentido, é considerada infecunda e inauspícios como a mulher estéril, já que deixaram de garantir a continuidade familiar (cf. Perez 1994a: 106). Nas palavras de uma Gauddi (23 anos), “as mulheres que não conseguem engravidar não podem ir aos casamentos porque trazem má sorte à noiva”. Uma Chardi solteira (22 anos), órfã de pai, afirmou o seguinte: “a minha mãe é viúva e não poderá ir ao meu casamento, será o meu tio, irmão do meu pai, que me levará. É viúva, deixou de poder ir a qualquer casamento, alguma coisa vai correr mal se ela alguma vez for”.

Em Avedem, quando a mulher católica não consegue engravidar, dirige o seu pedido a Santa Ana que teve filhos muito tarde³¹⁹; se for hindu, dirige-o a Ganapati, o deus removedor de obstáculos, associado aos começos, que foi concebido sem o papel activo do pai, Shiva, mas apenas da mãe, Parvati. Se a mulher continuar a não conseguir engravidar, os Gaudde evocam Gaon-Purush, através do *maandkar*, mais concretamente, na cerimónia do encerramento do *Shigmo*, se forem hindus, e do *Intruz*³²⁰ ou *Dhalo*, se forem católicos. Segundo os meus interlocutores na aldeia, alguns filhos de Gaudde e de Shudra nasceram apenas depois destes pedidos, sendo, pois, considerados resultado directo da intervenção de Gaon-Purush.

Gravidez

Se uma mulher morrer durante a gravidez ou nos primeiros dias de vida do(a) filho(a) é considerada *alwantin*, um espírito que volta ao mundo dos vivos para os perturbar, de acordo com católicos e hindus. Por isso, estas mulheres são inumadas ou cremadas (conforme sejam católicas ou hindus, respectivamente) fora dos limites da aldeia, para não poderem importunar as pessoas que nela vivem e cujas fronteiras e ordem social ficam assim protegidas.

³¹⁹ A festa desta santa é celebrada a 26 de Julho e costumam oferecer-lhe pepinos, vegetal dessa época, na sua igreja em Talaulim (Tiswadi).

³²⁰ Os Shudra católicos da aldeia também o faziam, mas pararam devido a pressões dos párocos da igreja. O último pedido foi feito no final dos anos 90 e concedido o nascimento de um filho.

7. RITUAIS DE PASSAGEM NO UNIVERSO CATÓLICO E HINDU

Para evitar o perigo do mau-olhado e de forças malignas como os *bhut*, espíritos de pessoas que morreram e regressaram para perturbar os vivos³²¹, as grávidas católicas e hindus deixam de visitar as vizinhas, de sair sozinhas ao anoitecer por ser altura do dia em que os espíritos andam à solta, de ver serpentes e de assistir a rituais funerários. Ou seja, é demarcado o território da cultura que as protege e são afastadas do domínio da natureza que representa o perigo dos espíritos, dos mortos e das serpentes.

Há, portanto, aproximações e distâncias entre Gaudde católicos e hindus no que diz respeito à gravidez, sendo que para ambos a grávida é considerada auspiciosa e, por isso, deve ser protegida da inauspiciosidade, como o contacto com a morte.

Hindus Quando uma Gauddeo hindu engravida recebe a “dádiva da gravidez”, *garbhardan*, as relações sexuais são interrompidas para evitar qualquer perturbação no desenvolvimento do feto. Não é considerado auspicioso anunciar a gravidez, a não ser aos familiares mais próximos, antes do terceiro mês, altura que coincide actualmente com a primeira ecografia para verificar o estado do feto.

No sétimo mês, a gravidez é celebrada com a cerimónia de *fullam mallap*, a “celebração” das “flores”, em que as *suasini*, mulheres “casadas”, do lado do marido e dos familiares de sangue, consideradas auspiciosas, presenteiam a futura mãe com flores para festejar o nascimento de uma nova criança que continuará o seu grupo familiar e social. De seguida realizam o *otti bharap*, “encher o colo”, com mais dádivas rituais, nomeadamente, coco, saris, açafrão, vermelhão e folha e noz de areca, ofertas que a mulher voltará a receber no nascimento do filho(a), no seu casamento e se o marido morrer antes dela. Esta celebração comemora assim o poder da fecundidade, associada à auspiciosidade simbolizada por mulheres casadas com o mesmo poder de fertilidade, daí que sejam excluídas as mulheres estéreis da celebração, feita na altura em que a criança, em termos médicos, já pode nascer. O marco do terceiro e do sétimo mês na gravidez foi justificado por um Gaudde hindu (53 anos) do seguinte modo:

a religião hindu serve muito para as pessoas não desrespeitarem o que é bom para a saúde, é por isso que se incentiva a serem vegetarianos, do mesmo modo que a celebração do sétimo mês é uma forma de garantir que a grávida vai repousar a partir daí porque o bebé pode nascer a qualquer momento. Até ao terceiro mês a mulher pode abortar e, por isso, é melhor não contar que está grávida.

³²¹ Mais concretamente, os *bhut* são espíritos de pessoas que morreram sem satisfazer os seus desejos, o que leva os vivos a ter medo de passar à noite pelos crematórios por temerem que eles aí se encontrem.

A religião hindu sugere, deste modo, uma corporização física que ultrapassa o domínio do teológico.

O *pujari* realiza o *puja* para que a grávida e o filho(a) tenham uma vida longa. Os sogros distribuem em casa e na aldeia *laddoo* para mostrar a sua alegria e reafirmar que a nora trará continuidade à sua linhagem. Depois desta cerimónia, a mãe vai buscá-la a casa da família do marido, oferece-lhe um *sari* e deseja-lhe sorte. Os dois meses seguintes são vistos como um período difícil e o repouso da grávida é assegurado, tal como desejos alimentares, que se sente mais confortável em pedir aos seus consanguíneos dos que aos parentes de aliança. Relacionando estes desejos com a ordem social e cósmica hindu, Rosa Maria Perez refere a propósito de uma casta de Intocáveis do Gujarat:

é como se a fecundidade necessitasse, para se consumar, de um excesso de alimentos, deixando parte da sociedade numa situação de carência, uma vez que tanto a família da mulher como os devotos da deusa devem despojar-se de tudo o que for preciso para lhe satisfazer os desejos. [...] Este seu comportamento é como que uma metáfora do poder feminino, dissimulado no quotidiano pelas aparências da *subordinação* e *segregação* da mulher (Perez 1994a: 125; itálicos no original).

A futura mãe irá permanecer na casa dos pais até cerca do terceiro mês de vida do filho(a), quando este exige cuidados especiais e a progenitora precisa de descansar.

No nascimento do segundo filho, a grávida poderá permanecer em casa dos sogros porque já se sente mais preparada, embora continue a prevalecer a possibilidade da sua ida para junto dos pais. Estes preceitos são seguidos igualmente pelas outras castas hindus, sendo que a diferença é a presença mais assídua das últimas nos templos das divindades de família, oficiados por sacerdotes Brâmanes (Bhat), enquanto os Gaudde hindus costumam frequentar os das suas divindades, oficiados por elementos da sua própria casta.

Católicas Entre as Gauddeo católicas a gravidez processa-se de forma semelhante à das hindus. As grávidas anunciam o seu estado no terceiro mês e no sétimo há uma festa em casa dos sogros, denominada igualmente *fullam mallap*, em que as mulheres casadas do lado do marido e do parentesco de sangue lhe oferecem flores e rezam o terço pela futura mãe e pelo(a) filho(a). Os sogros distribuem *dosh* pelas presentes e vizinhas, para partilhar o seu contentamento e a continuidade da sua família. A grávida segue depois para casa dos pais, onde estes oferecem também *dosh* aos vizinhos. Na casa dos seus progenitores, a mulher sente-se mais à-vontade para fazer pedidos alimentares especiais, para prevenir qualquer imprevisto e

7. RITUAIS DE PASSAGEM NO UNIVERSO CATÓLICO E HINDU

aprender os procedimentos inerentes à gravidez e ao nascimento da criança. A sua estadia entre os progenitores decorre até cerca dos primeiros três meses de vida do(a) filho(a), tal como entre as Gauddeo hindu, como referi.

Existem, portanto, semelhanças e diferenças no que diz respeito às práticas rituais relativas à gravidez entre Gaudde católicos e hindus. Em ambos os casos há a instituição da celebração do sétimo mês, indo de seguida a grávida para casa dos pais, onde se assinala uma diferença relativa à presença do sacerdote: o *pujari* costuma ir a casa dos Gaudde hindus, não se observando entre os Gaudde católicos a visita do padre. A presença exclusiva de mulheres casadas no *fullam mallap* das Gauddeo católicas é justificada pelo facto de elas “trazerem sorte para a mãe e para o filho” (Gaudi, 51 anos) – presença esta que se aproxima dos conteúdos hindus de auspiciosidade (*shubha*). Assim constatamos como a noção de auspiciosidade hindu atravessou as proibições impostas pela conversão ao catolicismo.

Pós-parto

As Gaudde hindus e católicas têm actualmente os seus filhos no hospital, onde são visitadas pelos pais, pelo marido e pelos sogros que lhe levam presentes. A mulher que acabou de dar à luz é chamada *balantin*, e os pais oferecem aos vizinhos e familiares doces: *pedda*, se for rapaz e *jellebi*, se for rapariga.

Hindus Embora o nascimento de um filho(a) seja extremamente auspicioso por garantir a continuidade do grupo da família, ele é também acompanhado de um período de impureza ritual decorrente do parto. Esta impureza é tão intensa que passa para o respectivo *kutumb*. No terceiro ou quinto dia, o *pujari* dirige-se a casa para entoar o cântico sagrado *shanti om*, podendo depois todos os elementos da família tomar um banho ritual que lhes permitirá sair da impureza temporária decorrente do parto. Todavia, a poluição ritual da mãe é tão forte que ela continuará impura até ao décimo primeiro dia, não podendo ir entretanto ao templo. No décimo segundo dia, a sua impureza diminui através da acção do sacerdote, continuando, no entanto, a ser afastada do *puja* doméstico durante três meses se a criança for uma rapariga e seis meses se for rapaz. Só nesta altura a mãe se encontra liberta da impureza resultante do nascimento do filho(a). As outras castas hindus apresentam práticas semelhantes, havendo variações nos períodos de impureza e de reclusão da mulher – a qual tende a ser para o hinduísmo tanto mais prolongada quanto mais elevado é o estatuto da casta a que a mulher pertence.

Entre os Gaudde hindus (e restantes hindus), no sexto dia de vida da criança ocorre o *sotti* (de *so*, “sexto” em concani e marati), cerimónia em que é ritualizada a pertença social da criança (*cedo*, se for rapaz; *cedu*, se for rapariga). Acredita-se que o seu destino é escrito na testa pela deusa *Sotti*, que dá o nome à cerimónia e relativamente à qual é mantido o silêncio pelas participantes para que o ruído não a perturbe. Durante toda a noite a criança não pode ficar sozinha, estando sempre ao colo da mãe, para que espíritos “maus” (como, por exemplo, os *bhut*) não possam entrar na casa e alterar o que a deusa escreve. Do mesmo modo, a lamparina sagrada (*deuli*) fica acesa junto a um recipiente (*kalashi*) com coco e folhas de mangueira, considerados auspiciosos. Os membros do *vangodd* e os vizinhos vão visitar os pais, que fecham a porta sempre que alguém entra, para que aqueles espíritos não possam entrar. Os elementos do *kutumb* (excepto a mãe que ainda se encontra impura) preparam *prasad* (normalmente uma mistura de coco, jagra e lentilhas verdes) que, depois de oferecerem às divindades do oratório doméstico e ao *tulsi*, distribuem aos familiares e vizinhos presentes.

As mulheres que deram à luz e estão ainda no hospital, não podendo realizar esta cerimónia, colocam um livro sagrado (nomeadamente, o *Bhagvad Gita*) por baixo da almofada da criança para que ela seja abençoada, adquira sabedoria e tenha um “bom destino” (Gauddi, 31 anos).

O *sotti* marca também o fim da reclusão da mãe a qual, neste dia toma um banho ritual. No dia a seguir, veste roupa nova e estreia pulseiras verdes, consideradas auspiciosas, anunciando através do seu corpo que tem um filho recém-nascido e é realizado o *otti bharap*, “encher o colo”, pelos membros do *kutumb* e vizinhos.

Católicas As Gauddeo católicas não podem sair de casa durante sete dias, temendo-se que, se este período não for respeitado, “algo de mau pode acontecer à mãe e ao bebé, normalmente doenças” (Gauddi, 29 anos). A mulher que acabou de dar à luz só regressa à igreja passado um mês, o que é justificado por “Saibini (Nossa Senhora) pode não gostar e, por isso, a mãe não vai à igreja durante um mês” (Gauddi, 54 anos). As restantes católicas respeitam o período de reclusão de uma semana.

7. RITUAIS DE PASSAGEM NO UNIVERSO CATÓLICO E HINDU

O *sotti* é realizado actualmente apenas por algumas Gauddeo católicas que, da mesma forma que os hindus, acreditam que a deusa *Sotti* escreve o destino da criança na testa³²². Para que espíritos “maus” não possam perturbar esta tarefa, a criança fica toda a noite ao colo da mãe e a lamparina sagrada permanece acesa. Alguns vizinhos vão visitar os pais e estes servem-lhes alimentos cozinhados, depois de rezarem a Avé-Maria e o Pai Nosso, em frente às imagens de Jesus e de Nossa Senhora do Rosário, que se encontram no oratório doméstico.

O hábito mais comum, hoje em dia, é os Gaudde católicos e alguns Shudra católicos escolherem a Bíblia como o livro transmissor de sabedoria ao recém-nascido, igualmente colocada sob a sua almofada, de modo a que tenha um “bom destino” (Gauddi, 41 anos), o mesmo fundamento dado por Gaudde hindus.

O período de reclusão das Gauddeo católicas que deram à luz não é justificado com recurso a *sutak*, “impureza”, como para os hindus, mas por “poder acontecer algo de mau”, daí que “todos os cuidados sejam importantes neste período” (Gauddi 31 anos). A estrutura da impureza ritual parece, deste modo, ter continuado apesar das proibições da igreja católica da realização de qualquer prática “não-católica”, sobretudo pela manutenção dos períodos de reclusão da mãe e da utilização protectora de um livro religioso, substituído pela Bíblia. Paralelamente a símbolos que foram transformados, outros continuaram como o uso da lamparina sagrada e a própria cerimónia do *sotti*.

Atribuição do nome

A celebração do *barso* e do *batism*, entre Gaudde hindus e católicos respectivamente, assinala a iniciação da criança na sua pertença religiosa e familiar, através da linhagem. A diferença principal entre Gaudde católicos e hindus é o respectivo conteúdo religioso e a figura do padrinho entre as crianças católicas, que tem como dever guiá-la espiritualmente nos rituais da igreja e substituir os pais, caso estes venham a morrer. Além disso, a cerimónia dos hindus realiza-se no espaço doméstico, enquanto a dos católicos ocorre no espaço público da igreja, como forma inicial de sociabilização da criança. O processo de escolha de nomes próprios tem como critério principal a protecção, como, por exemplo, o nome do avô que tenha morrido. Outros sistemas de protecção devem ser referidos: os Gaudde hindus e católicos protegem-se do mau-olhado da mesma forma, pela codificação do corpo da criança, como um ponto preto

³²² De assinalar novamente a correspondência entre as práticas hindus e o domínio da medicina, pois o sexto dia de vida da criança coincide sensivelmente com a caída do cordão umbilical e o chamado “teste do pezinho”.

pintado na face, tendo o tio materno o mesmo papel de protector através de dádivas, como um fio de contas pretas.

Hindus Entre os Gaudde hindus, a cerimónia de atribuição do nome é chamada *barso*, o “décimo segundo dia” de vida da criança, termo que noutras partes da Índia é o sânscrito *namakaran*. Neste dia, o Bhat é consultado para saber o posicionamento dos astros e suas implicações para a criança e para os pais. Se o nascimento coincidir com alguma inauspiciosidade, são solicitadas indicações para ultrapassar a situação, passando invariavelmente por ofertas aos deuses.

Embora a mãe esteja afastada do *puja* doméstico, a criança depois de onze dias de impureza ritual, nos quais ninguém lhe pode tocar a não ser a progenitora, torna-se hindu, no décimo segundo dia. Durante esses onze dias, o *kutumb* não come peixe, não quebra cocos, nem oferece bebidas a quem os visita, apenas no décimo segundo dia quando o sacerdote se desloca para celebrar o *hom*, fogo sacrificial, de modo a purificar (*shdhuchar* ou *shuddi*, em sânscrito) e libertar a família da impureza temporária a que foi submetida pelo nascimento de um novo membro. O processo de purificação passa ainda por mais etapas. Neste dia, a mãe toma banho, o Bhat queima incenso e *ghee*, mistura água com urina de vaca, bosteia o chão e leva leite. De seguida, asperge a casa com os *panchagavya*, os “cinco” elementos sagrados da “vaca”, bem como a roupa e os utensílios que se encontram dentro de casa. Por fim, entoa *shanti om* para terminar a purificação da casa e faz o *puja* para trazer paz ao *kutumb*.

Na cerimónia de *barso*, a criança é passada cinco vezes por baixo do berço. Com efeito, os números ímpares são sempre auspiciosos porque remetem para a fertilidade (um casal e um filho, pelo menos) e não para um casal estéril (marido e mulher), associado aos números pares. A criança é depois deitada no berço. O tio materno coloca *tiklo*, um “ponto” de cor preta, na face da criança e oferece pulseiras de plástico brancas e pretas para desviar o mau-olhado e afastar a inveja. Neste dia são preparados alimentos cozinhados e oferecidos ao *vangodd* e aos vizinhos.

Quando a mãe da criança volta definitivamente para casa do marido, no terceiro mês, leva prendas, doces, brinquedos e roupa. No nascimento do primeiro filho, é o tio materno quem deverá oferecer quase tudo, diminuindo a sua participação nas oferendas dos filhos seguintes. A presença dos familiares de sangue é, assim, novamente reafirmada com o nascimento da criança.

7. RITUAIS DE PASSAGEM NO UNIVERSO CATÓLICO E HINDU

Depois do *barso*, os Gaudde pedem a bênção às suas divindades de família, nos templos próximos de suas casas (os dos restantes hindus da aldeia situam-se longe das habitações), oficiados por Gaudde hindus do *vaddo*, o que evidencia o carácter territorial dos seus cultos.

Actualmente, o processo de escolha do nome da criança acontece de forma semelhante entre católicos e hindus, como foi já aprofundado no capítulo cinco. O nome próprio corresponde ao dia de nascimento. Entre os hindus é consultado o sacerdote e, de acordo com os astros, são apresentadas as opções de nomes que trarão auspiciosidade ou as letras por que poderão começar. No caso de ser um filho primogénito e o avô ter morrido, é-lhe dado o nome dele ou um que comece pela mesma letra. Tanto os hindus como os católicos escolhem um nome que se segue ao nome próprio e que corresponde ao que os pais desejam dar à criança.

Os hindus têm ainda um segundo nome, de acordo com as orientações do sacerdote, que segue o *zatak*, a data de nascimento, à qual corresponde um nome religioso de acordo com o calendário hindu lunar, mais especificamente, com as *nakshatra* (“estrelas”) e o *rashi* (o “signo” astrológico), nome esse que será registado no *janma tipana* (“nota de nascimento” astrológico). Os Gaudde hindus só usam este segundo nome, considerado auspicioso, na altura do casamento ou em doenças, de modo a pedir a protecção divina. O nome de linhagem é transmitido pelo pai, como sabemos.

Entre os Gaudde hindus (e restantes hindus), a mulher que deu à luz recebe massagens de óleo de coco da sua mãe e passará a dá-las diariamente ao filho. A massagem de óleo da criança é chamada *tel avap*, e tem como finalidade estimular a circulação e aprofundar a relação com a progenitora. Esta massagem é dada depois do banho, cerca do meio-dia, para evitar que a criança se constipe e possa ser apresentada aos deuses do oratório doméstico a quem é pedida protecção ao longo do dia.

Os Gaudde hindus, como os outros hindus, celebram o primeiro ano da criança, *zanmdtan*, desejando-lhe uma vida longa. Entre os quinze e os dezoito meses ocorre a tonsura, o ritual do primeiro corte de cabelo.

Católicos Os católicos atribuem o nome no *batism*, “baptismo”, o banho ceremonial que assinala a iniciação da criança ao catolicismo, cerca de um mês depois dela nascer³²³.

A criança é baptizada na aldeia do pai, usando a roupa que os padrinhos oferecem. Na igreja, esta iniciação recria um evento da vida de Cristo, em que é lembrada a aparição do Espírito Santo em forma de pomba no seu baptismo. Os padrinhos assumem perante o intermediário de Deus, o padre, e os pais da criança o compromisso de substituir os progenitores, caso seja necessário. Em termos rituais, o baptismo remove a poluição do pecado humano original através da água purificadora, transformando a criança em filho de Deus, podendo a partir desse momento ser salvo por ele. Por outras palavras, o baptismo é um ritual de purificação, através da acção simbólica da água que limpa os pecados e, simultaneamente, de incorporação religiosa, através do renascimento espiritual da criança (cf. Van Gennep 1960: 62).

A seguir ao ritual no espaço público da igreja, há uma recepção em casa com familiares e vizinhos, onde, depois de rezarem o terço e pedirem bênçãos para a criança, para os pais e para a casa, é servida uma refeição aos convidados. Em suma, depois de a criança ser incorporada na religião católica, é-o também socialmente na casta e na família, mais concretamente, na linhagem.

Os padrinhos representam o parentesco espiritual da criança, a quem fazem dádivas, reafirmando o seu papel em festividades católicas, como o Natal, e em transições da sua vida religiosa, como a primeira comunhão, o crisma e o casamento. Os padrinhos dos Gaudde católicos são escolhidos entre os familiares do lado do pai, geralmente entre os irmãos, podendo, o padrinho no segundo ou terceiro filho, ser um elemento da família biológica da mãe. Acumulam, assim, o parentesco natural e o espiritual, mas, mais importante, intensificam os laços de parentesco já existentes.

Apesar de a filiação ser patrilinear, os laços de consanguinidade da mãe voltam a revelar-se através das dádivas dos pais, mas também do tio materno. Tal como entre os hindus, para proteger do mau-olhado é ao tio materno que cabe oferecer o fio de contas de plástico de várias cores (*manyachem*) e um outro de contas pretas ou de prata para a cintura (*sorpoli*); no caso de uma rapariga, o tio materno pode ainda oferecer brincos de ouro.

³²³ É comum aparecer escrito nos convites de baptismo e nos de casamento: “não queremos prendas, por favor”. De acordo com os católicos da aldeia, esta frase é justificada pelo facto de os hindus terem como prática retribuir qualquer presente, sendo que, para regular com equilíbrio as relações, os católicos sentem também a obrigação de retribuir as prendas dos hindus com outras prendas. Ao pedirem no convite para não darem prendas, os pais evitam também ter de os voltar a retribuir.

7. RITUAIS DE PASSAGEM NO UNIVERSO CATÓLICO E HINDU

A sobrinha, quando volta para casa dos sogros, tal como ocorre entre os hindus, traz presentes, doces, brinquedos e roupa. As dádivas do tio materno diminuem nas oferendas aos filhos seguintes.

Entre os Gaudde católicos o nome próprio é atribuído segundo o santo, santa ou anjo do dia em que a criança nasceu, de acordo com o *Almanac de Parede*, ou é dado o nome do avô ou avó paterna mortos, ou ainda o dos respectivos padrinhos, pretendendo-se que através da dádiva do seu nome eles protejam a criança. O nome de família é também transmitido pelo pai.

Durante o primeiro ano da criança, os Gaudde católicos visitam o templo da divindade de família dos seus antepassados, oferecendo *pod* (coco, arroz e flores), o que não se observa entre os restantes católicos.

Os Gaudde católicos não observam a poluição ritual que mencionei para os Gaudde hindus. A semelhança mais evidente neste período é a instituição da massagem da criança, com uma justificação fisiológica, no sentido de ajudar a estimular a circulação, fornecer imunidade para possíveis doenças futuras e aprofundar a relação com a progenitora, os mesmos argumentos dados pelos hindus. Os Gaudde católicos fazem uma missa pela criança no primeiro e segundo aniversário, comemorando depois com uma festa.

7. 2. Casamento

O casamento é a celebração central na vida de um(a) católico(a) e de um(a) hindu, em que este(a) deixa de ser visto(a) como jovem e passa a ser percepcionado(a) como “adulto(a)”. Este ritual combina a pureza com a auspiciosidade, pelo que a linguagem da poluição se encontra ausente, sendo, todavia, tomadas algumas protecções para evitar que algo de negativo possa perturbar o casamento. Refiro o facto de tanto as noivas católicas como as hindus evitarem partir as pulseiras verdes oferecidas pelo tio materno antes do casamento, o que, a acontecer, traria inauspiciosidade.

A marcação dos dias de casamento está relacionada com o calendário ritual hindu e com o católico. São preferidos pelos últimos “os meses de Maio e de Outubro, porque são os de Nossa Senhora e porque não há monções”, além do facto de se referirem aos milagres de Nossa Senhora de Fátima. Entre os hindus, são “marcados casamentos nos meses que não são *ashubha* (inauspiciosos)”.

Os casamentos entre católicos celebram-se antes do Carnaval, em Fevereiro, ou quarenta dias depois da Quaresma, altura em que simultaneamente os familiares estão de férias e têm disponibilidade para estar presentes. Os que ocorrem durante a Quaresma, tempo de abstinência e de recolhimento entre católicos, são geralmente resultado de condições de inevitabilidade, como, por exemplo, a gravidez da noiva ou a recusa dos pais em aceitar o(a) noivo(a)³²⁴. Durante as monções não costumam ser celebrados casamentos, nem por católicos nem por hindus, até porque a chuva dificulta as movimentações.

A época dos casamentos hindus começa no *Diwali*, no mês *kartik*, quando se dá o casamento ritual do *tulsi*, sensivelmente em Outubro, terminando durante o décimo mês lunar *Paush*, em Dezembro, período em que alguns dias são considerados inauspiciosos. Os casamentos recomeçam no mês a seguir, *Magh*, até ao terceiro mês hindu, *Jyestha*, em Junho, e reiniciam-se em Outubro.

Os casamentos, mais do que relações entre indivíduos e os seus pais, são vistos como laços entre famílias e grupos de linhagem dentro da subcasta, tanto entre hindus, como católicos. Os rituais começam com a procura de noiva ou noivo pelos pais e terminam com a cerimónia do *shim* entre os Gaudde católicos, o que tem pouco a ver com a doutrina propagada pela igreja. Adquire, assim, significado à luz das noções de parentesco e da contaminação com práticas hindus.

Apesar de prevalecerem os casamentos “combinados”, actualmente os noivos têm já algum contacto antes do casamento, sendo-lhes dada maior liberdade entre os católicos do que os hindus, acontecendo, por vezes, um casamento “combinado” transformar-se em casamento “por amor”. A iniciativa de casamento, as inquirições pré-conjugais e o dote foram já abordados anteriormente (cf. *supra*, 6. 2.).

As etapas do ritual são semelhantes para os Gaudde hindus e outros hindus, bem como para os Gaudde católicos e as outras castas católicas. A principal diferença dos Gaudde católicos reside nos seguintes factos: primeiro, abstêm-se de carne de vaca e de porco nos pratos servidos aos convidados, considerada impura; segundo, realizam a cerimónia de *shim*, em que a noiva rompe simbolicamente com o seu grupo de sangue para se integrar no grupo do marido; terceiro, a visita aos templos das divindades de família dos seus antepassados; quarto, as canções entoadas durante o ritual, as quais fazem parte do património musical dos seus antepassados hindus, permanecendo os mesmos códigos culturais, mas sendo os nomes de

³²⁴ Um destes casos deu-se em Abril de 2006 entre Shudra católicos da aldeia por os pais do noivo alegadamente não aceitarem a noiva devido à sua fraca condição económica.

7. RITUAIS DE PASSAGEM NO UNIVERSO CATÓLICO E HINDU

deuses substituídos por nomes de santos católicos. Estes aspectos revelam, uma vez mais, a continuidade e a transformação de práticas hindus na vivência dos Gaudde católicos. Como estes aspectos se dão fora do espaço da igreja, em termos de visibilidade pública são mais expressivas as semelhanças com as restantes castas católicas, como o almoço oferecido em honra dos antepassados, o banho ceremonial, o ritual nupcial e a recepção dos convidados.

Noivado

A cerimónia do noivado é a que apresenta mais semelhanças entre os Gaudde católicos e hindus por a festa em si consistir num evento mais social do que religioso.

Hindus: Sakharpaddo Depois de os noivos serem escolhidos pelos pais e aceites pelos futuros cônjuges e de o valor do dote ser acordado, estes pedem ao sacerdote Brâmane para avaliar a compatibilidade dos seus mapas astrológicos. Quando a combinação dos mapas é positiva, os pais pedem ao sacerdote para marcar o dia e a hora auspiciosos para o casamento, sendo igualmente marcado o noivado, *sakharpaddo*, e pedidas bênçãos aos deuses de família, nos respectivos templos.

Ambos os noivos realizam, em separado, a visita ceremonial a casa dos respectivos tios maternos, cerca de três semanas antes do casamento. À noiva, o tio materno oferece pulseiras verdes de plástico que assinalam o noivado, remetendo para a futura fertilidade, enquanto mulher casada. Até ao casamento, a noiva deve ter especial cuidado para não as partir, o que seria entendido como inauspicioso. Ao noivo, o tio materno oferece um fio de ouro. É também ao tio materno que cabe oferecer um *ojem*, “cesto”, que transporta *laddoo*, para a(o) sobrinha(o) distribuir por familiares e amigos na aldeia.

O noivado costuma ter lugar em casa dos pais do noivo, o que permite a aproximação entre o casal, cujos pais estão presentes, bem como os membros do *kutumb*, e, depois do *puja*, é servida uma refeição vegetariana. Os noivos terão a possibilidade de se encontrar ainda algumas vezes até ao ritual nupcial, realizando-se dias antes o casamento civil no *mamlatdar*.

Católicos: utor, a “palavra” para casar A notícia do casamento é afixada na igreja, três semanas antes do casamento, caso alguém queira objectar. A família nuclear e os vizinhos

CASTA, TRIBO E CONVERSÃO. OS GAUDDE DE GOA.



Ilustração 13: O dia anterior ao ritual nupcial hindu.

7. RITUAIS DE PASSAGEM NO UNIVERSO CATÓLICO E HINDU

começam a recolher lenha a tempo de secar e estar pronta para cozinhar as refeições servidas nos rituais nupciais.

Os noivos fazem uma visita ceremonial aos respectivos tios maternos, tal como os Gaudde hindus. No caso de ser um sobrinho, o tio materno oferece-lhe roupa quando aquele vai a sua casa anunciar o noivado. À sobrinha oferece *irwi chuddi*, “pulseiras verdes” ou de várias cores, o seu símbolo público de noiva, daí que elas sejam quebradas apenas no enterro do marido, caso ele venha a morrer antes dela. Os noivos são convidados para jantar em sua casa, tendo a sobrinha de beber obrigatoriamente água, o que remete para a purificação necessária antes do casamento e para a reafirmação da sua responsabilidade na vida da sobrinha. Tal como entre os hindus, o tio materno oferece um *ojem*, “cesto”, que transporta *dosh*, para ela distribuir entre familiares e amigos na aldeia.

A festa de noivado decorre normalmente na casa dos pais da noiva. Depois de rezarem o Pai-Nosso e a Avé-Maria, com os pais do noivo, dão início ao almoço, propiciando o contacto entre os noivos que, em princípio, já tiveram oportunidade de se encontrar antes. O noivo oferece o tecido para a noiva fazer um vestido para o dia do casamento civil, sendo dada a “palavra”, *uttar*, de que vão casar. Antes do ritual nupcial, o casal terá feito o curso de preparação do matrimónio, na igreja, juntamente com outros noivos.

Refeição e banho ceremoniais

Se alguém morrer ou tiver dado à luz na família nesta altura, é feito entre os Gaudde hindus um *puja*, *sorier*, para não ficarem sujeitos à poluição ritual; no entanto, o período de impureza não pode ser diminuído para menos de três dias, sendo adiado o casamento, se for necessário. Os Gaudde católicos respeitam o período de luto, de igualmente três dias, sendo intensificada a realização de orações. Eis o que nos reconduz a uma questão já abordada: estando o casamento associado à auspiciosidade ele tem que ser protegido de situações ou personagens detentoras de poluição ritual.

Hindus: Haldi jevon e tel Três dias antes do casamento, as mãos da noiva são tatuadas com *henna*, cerimónia chamada pelos Gaudde hindus *mehndi*.

O dia anterior ao casamento é denominado *haldi* (açafrão). No momento que o antecede, os familiares cantam *oveyos*, as canções de casamento (que serão detalhadas à frente). O *haldi* consiste num ritual celebrado por hindus e católicos, apenas diferindo em

alguns pormenores. Entre os hindus, para propiciar a auspiciosidade para o casamento, os noivos devem, neste dia, cada um em sua casa, estar vestidos de amarelo ou laranja, a cor de *haldi*, e prestar culto ao *tulsi* e às folhas de mangueira à porta de casa. De seguida, os noivos, o tio materno e a sua mulher ouvem o sacerdote que recita *mantras*, tratando-se de uma cerimónia de purificação preparatória para o casamento chamada *mandap devta puja*, um “puja” aos “deuses” que se encontram por debaixo do “toldo” ceremonial de casamento. Quando o *puja* termina, partilha-se o *haldi jevon* ou *devkare*, “almoço” “açafrão” ou refeição “dos deuses”, um almoço vegetariano com os familiares e vizinhos, que consiste normalmente em vegetais, lentilhas e doces feitos de arroz, coco, farinha e jagra. Este almoço é oferecido em honra dos antepassados, para pedir as suas bênçãos e evitar que perturbem o casamento. Posteriormente, o *devkar* (oficiante ritual do *vangodd* da Gauddeo hindu), o tio materno, os familiares e os amigos deitam açafrão no corpo *tel*, “óleo” de coco, por cima do cabelo da noiva ou do noivo, que estão sentados numa cadeira e usam um vestido ou fato velho para esta ocasião. Esta é uma altura de divertimento em que os noivos se despedem ritualmente dos amigos e das famílias de sangue. Este banho torna, supostamente, a pele mais bonita e dá-lhes força para o casamento e, depois dele, não devem sair de casa porque estarão particularmente vulneráveis a qualquer inauspiciosidade que possa perturbar o casamento. Tanto a refeição como o banho ceremonial reforçam, assim, a purificação necessária ao ritual matrimonial.

O dote da noiva é exposto aos convidados, sendo transportado à tarde para casa do noivo, onde é avaliada a sua quantidade e qualidade e, de certa forma, antecipando a forma como a noiva será recebida.

Católicos: Bikrean jevon e ros Entre os católicos, dois dias antes do casamento (*cazar*, em concani), a família da noiva e do noivo preparam *dosh*, o que exige a colaboração das vizinhas, constituindo um pretexto para sociabilização e solidariedade no início da despedida da noiva dos seus familiares e vizinhos. Alguns dias antes, é feito *mehndi* à noiva, tal como entre os hindus.

Um ou três dias antes do casamento (não “dois”, número associado à infertilidade, mesmo entre os católicos), a família da noiva e do noivo, em separado, oferecem um almoço: trata-se do *bikrean jevon*, o “almoço dos pedintes”. Tradicionalmente, era oferecido aos pobres da aldeia para rezarem pelos noivos e pelos seus antepassados mortos. Deste modo, assegurava-se que as almas dos que morreram fossem satisfeitas, para abençoarem o casal e não o perturbarem.

7. RITUAIS DE PASSAGEM NO UNIVERSO CATÓLICO E HINDU

Este ritual sofreu transformações e actualmente a refeição não é oferecida aos pedintes mas aos vizinhos, sendo rezada uma missa em nome dos antepassados, pedindo-lhes para protegerem o novo casal e servindo-se uma refeição ritual aos que morreram mais recentemente, através das suas fotografias que se encontram na sala. A qualidade e quantidade dos pratos são comentadas pelos convidados que testemunham o poder económico da família, onde nunca falta o arroz *pulao*³²⁵, símbolo gastronómico de festa, galinha, caril de peixe, abóbora cozinhada em leite de coco, bananas, *sannas* (bolos cozinhados com arroz) e *dosh*. Os pratos oferecidos pelos Gaudde católicos distinguem-se das restantes castas católicas da aldeia por não incluírem carne de porco nem de vaca, consideradas impuras – o que os aproxima simbolicamente dos hindus. Todavia, é servida carne de galinha e, por isso, esta cerimónia não pode ocorrer numa sexta-feira, dia em que é lembrada a crucificação de Jesus Cristo e, como tal, interdito o consumo de carne. Se os Gaudde católicos idosos se abstêm totalmente de carne, os mais jovens comem por vezes galinha. Os comportamentos não se distanciam de outras ocasiões rituais ou celebrativas, com os homens sentados de um lado e as mulheres no lugar oposto e sendo um lugar reservado à parte para elementos Shudra e de outras castas católicas assinalando-se, deste modo, na altura da comensalidade, a segregação espacial por castas.

Igualmente avaliado é o dote que será levado durante a tarde para casa do noivo, prática semelhante à que se observa entre os hindus; em casa do noivo o dote passará a estar exposto para os seus familiares e vizinhos observarem o estatuto económico da noiva.

A Inquisição proibiu os católicos de manterem a prática hindu de dar um banho ceremonial aos noivos antes do casamento com açafrão, leite e óleo de coco (Estevão 1857), porém, os católicos transformaram esta proibição, continuando-a com um novo conteúdo: passaram a usar sumo de coco (*ros*) em vez de óleo, sendo abençoados com orações católicas em vez de hindus. O tio materno e as mulheres vertem então sumo de coco sobre os noivos, para a sua pele e cabelos ficarem mais bonitos, lembrando a dedicação que devem prestar ao respectivo cônjuge. Depois deste banho não devem sair de casa porque estão particularmente expostos a qualquer perigo que possa perturbar o casamento.

Os Gaudde católicos, à imagem dos Gaudde hindus, ritualizam, assim, a refeição e o banho ceremoniais: o almoço aos antepassados afasta o perigo de qualquer perturbação, o que é traduzido pelos hindus como inauspicioseidade; o banho, à base de sumo de coco, remete para

³²⁵ Arroz refogado com alguns vegetais.

uma purificação especial, essencial a este momento, traduzido pelos hindus como *shduchar*, puro.

Ritual nupcial

Hindus: Lagni No ritual nupcial hindu abundam as cores, desde os *saris*, às flores, à decoração da casa ou os próprios pratos servidos. Antes do casamento, o tio materno embeleza o dedo do pé da sobrinha com o *vare* (anel) e o tornozelo com a *painzen* (pulseira), símbolos de uma mulher casada.

A despedida das Gauddeo católicas e hindus do seu *vangodd* é simbolizada através da cerimónia *shim katrop*, em que a noiva tem de voltar as costas ao seu *vaddo* e afastar-se, sem olhar para trás, sob ameaça de uma infelicidade, depois de ter “cortado ritualmente” o laço com o *kutumb*, como foi referido no capítulo 6.

O dia começa com um banho de purificação e os noivos, enquanto estão nas suas casas, oram aos deuses de família. O Brâmane desloca-se aí para realizar o *puja*, bem como o *panchagavya* para purificar o espaço. Os pais da noiva e do noivo que permitiram o casamento são abençoados pela colocação no seu colo de *otti bharap*, constituído por arroz, coco, folhas de areca, vermelhão e uma peça de tecido. São as mulheres casadas do lado paterno que fazem estas ofertas, consideradas auspiciosas por simbolizarem a fertilidade que se pretende com o casamento.

O ritual nupcial, *lagni*, tem lugar normalmente na casa da noiva ou no templo da sua aldeia, onde aguarda o noivo. Na casa do noivo, a sua irmã casada mais velha ata o turbante do irmão, *baashing*. A procissão do casamento é chamada *vor* em concani (*barat* noutras partes da Índia), e nela a irmã casada leva um recipiente com um coco e folhas de mangueira, que são supostas garantir auspiciosidade. Uma outra irmã transporta a lamparina sagrada acesa. O noivo encontra-se atrás num palanquim, num cavalo ou num carro.

Quando o noivo chega, a futura sogra guia-o para o *mandap*, onde decorre a cerimónia. A noiva é levada pelo tio materno e pelas mulheres casadas da sua família. O *sari* da noiva, normalmente vermelho e branco, representa a fertilidade, riqueza e pureza, sendo o de algumas, com mais capacidade económica, bordado a ouro e oferecido pelos pais. Durante o ritual nupcial, na hora auspíciosa marcada pelo sacerdote a noiva muda de roupa, vestindo o *sari* oferecido pelo noivo, o que simbolicamente remete para a mudança de responsabilidade dos pais para o noivo que tem vestida uma túnica branca longa, podendo ser bordada a ouro.

7. RITUAIS DE PASSAGEM NO UNIVERSO CATÓLICO E HINDU

Ambos os noivos tentam exibir uma grande quantidade de ouro para mostrar a prosperidade nas suas famílias, o que constitui uma prática recente entre os Gaudde hindus.

O sacerdote Brâmane conduz a cerimónia que se caracteriza por uma série de ritos complexos, baseados na literatura sagrada, iniciando-se a cerimónia com orações a Ganesh. Durante o ritual é aceso o fogo sacrificial, que remete para a iluminação do conhecimento e a pureza do casamento. O casal está separado por um pano que é segurado pelo pai da noiva até os hinos recitados pelo Bhat, sobre longevidade e alegria no casamento, terminarem. Para simbolizar a união dos noivos, o sacerdote ata uma ponta do *sari* da noiva ao lenço do noivo enquanto olham um para o outro. De seguida, trocam um colar de flores, colocando-o no pescoço um do outro, declarando-se marido e mulher. O noivo coloca o *mangalsutra*, colar de ouro e contas pretas na noiva, o seu símbolo de casada, invocando bênção de Lakshmi (a deusa da prosperidade) para o casamento. Seguem-se vários rituais em que repetidamente a mulher encosta a mão ao braço do marido demonstrando que passaram a ser um casal que realiza os cultos em conjunto. Mais especificamente, dão sete voltas juntos (o que indica novamente a importância dos números ímpares para simbolizar a fecundidade), no sentido dos ponteiros do relógio, em redor do fogo sagrado aceso pelo sacerdote, remetendo para um caminho longo, de felicidade, pedindo bênçãos como riqueza, alegria, força e devoção um ao outro. Junto do fogo encontra-se incenso a arder e um recipiente com coco e folhas de mangueira. A noiva atira sobre o fogo punhados de arroz oferecidos pelo irmão, símbolo de fertilidade, significando a continuidade do apoio dele na vida da irmã. Ela oferece ao noivo uma mistura de mel e iogurte para um começo doce e com saúde para a sua vida de casados. O marido coloca vermelhão na testa da mulher, outro dos seus símbolos de casada. Depois destes rituais, o casal deve tocar os pés dos pais e receber as suas bênçãos. A comida servida aos convidados é primeiramente oferecida aos deuses, em forma de *prasad*, para obter a sua protecção. Neste momento, usam os fatos oferecidos pelos respectivos sogros e passam pelos convidados que lançam punhados de arroz e pétalas de flores para afastar o mau-olhado, de acordo com as representações dos Gaudde, os quais lhes dão as suas bênçãos. No final, são oferecidos presentes e é servida uma refeição vegetariana.

Antes de saírem para a casa dos pais do marido, onde vão habitar, é o momento do choro ritual da mulher por deixar os pais e a família biológica. Seguidamente, abandona a sala sem olhar para trás para mostrar que está preparada para a nova vida que a espera.

Na aldeia dos pais as Gauddeo hindus realizam a cerimónia *shim katrop*, em que depois das ofertas a Gaon-Purush, voltam as costas ao seu *vaddo*, afastando-se, sem olhar para trás, sob risco de algo nefasto suceder, após ter “cortado ritualmente” o laço com o *kutumb*.

Quando a mulher se desloca para casa dos sogros, os familiares cantam canções, *oveyos*, e com o pé direito a mulher empurra o arroz para dentro da soleira da porta, o que indica que agora pertence a esta casa. No dia posterior ao casamento, o marido coloca pulseiras vermelhas na mulher, símbolo que a identifica como recém-casada. Nos dias seguintes visitam os templos das divindades de família, pedindo bênçãos para o casamento e para o nascimento de filhos. Só no quinto dia costumam ir almoçar a casa dos pais da mulher.

Durante o primeiro ano de casados, os pais da mulher enviam a casa dos sogros os alimentos necessários para os principais rituais, prática que é denominada *ozem*, como sucede no *Ganesh Chaturti*, em que entregam os vegetais, frutos, cereais e roupas para o casal, ofertas estas que, em geral, cessam no segundo ano de casamento.

Católicos: Cazarachem No dia do casamento, tanto os familiares da noiva como os do noivo começam por rezar, nos seus oratórios domésticos, o Pai-Nosso e a Avé-Maria. É o noivo quem oferece o vestido à noiva, entre os católicos, assim como os fatos, iguais, para as *dhedi* (damas-de-honor) e para o *dhedo*³²⁶, acompanhante, a condizer com a decoração. Ambos vestem fatos ocidentais, já que a Inquisição proibiu o uso de *dhoti* aos convertidos. O noivo usa um fato preto com laço ou gravata e a noiva um vestido longo branco, remetendo para a sua pureza. Neste dia tudo tem de ser novo, símbolo da nova vida que vai começar. Os familiares e amigos abençoam a noiva com dinheiro, o que provoca o choro ritual dela – este é o último momento que vai recebê-los em casa dos pais. A noiva, no seu dote, dá o ouro que as cunhadas casadas devem trazer no dia do casamento para ela usar, um processo simbólico que indica a pertença da noiva a uma outra família, a do noivo. De seguida, maquilham-na, colocam-lhe as pulseiras, o véu e os sapatos.

O ritual nupcial, *resper*, decorre na igreja da aldeia do noivo, sempre depois do almoço. A noiva entra com o pai na igreja que a entrega ao noivo, simbolizando a transferência de responsabilidades. O padre asperge água benta e incenso, purificando o espaço e o momento. Antes deste dia os noivos confessaram-se para lhes serem perdoados os pecados e estarem mais puros no dia de casamento, sendo-lhes oferecida uma Bíblia pelo padre para terem presentes os

³²⁶ O amigo solteiro do noivo que leva o ramo da noiva para a igreja e acompanha os noivos durante a cerimónia.

7. RITUAIS DE PASSAGEM NO UNIVERSO CATÓLICO E HINDU

ensinamentos de Deus nas suas vidas de casados. Depois da leitura de partes extraídas da Bíblia, o padre fala na homilia sobre o tema do casamento. Os noivos trocam votos de fidelidade e de união, na saúde e na doença, até que a morte os separe, e colocam alianças de ouro abençoadas pelo padre, no anelar da mão esquerda um do outro, símbolo do casamento que os une. Durante a missa, participam na liturgia, trazendo o pão e o vinho, símbolos da última ceia de Jesus, cujo corpo o padre distribui simbolicamente através da hóstia.

À saída passam pelos convidados que atiram arroz, o alimento essencial, símbolo de felicidade e fecundidade, o mesmo que é utilizado pelos hindus. Fora da igreja, os convidados dão os parabéns ao casal e tiram-se várias fotografias. São servidos aperitivos por familiares e, de seguida, os convidados dirigem-se para casa para vestir uma roupa diferente para a recepção, entrando no autocarro que os leva para o salão, alugado para o efeito, onde decorrerá a festa.

Os noivos seguem, entretanto, para a casa do noivo. Ambos entram com o pé direito, sinal de auspiciosidade. Nas palavras de uma Gauddi (32 anos): “quando entrei, o meu sogro pôs-me o *mangalsutra* no pescoço. O *mangalsutra* é hindu, mas tornou-se uma moda entre os católicos e eu gosto de usar. Dentro da casa tinham aceso incenso e velas, e eu senti-me mais aconchegada. Depois rezámos. Tudo isto nós chamamos *orr bitor* («entrada dentro» da casa)”.³²⁷

No salão, as mulheres sentam-se nas cadeiras ao lado das outras mulheres e os homens ao lado dos homens³²⁷. Os passos dos noivos seguem as indicações do apresentador, contratado para estas cerimónias na actual geração, passam pelos convidados com as *dhedi* e *dhedo* e depois cortam o bolo, que seguirá para casa dos pais de ambos. Os amigos e familiares distribuem normalmente uma refeição de vegetais e de galinha pelos convidados, o que assinala a inter-ajuda no interior do *vangodd* e da subcasta³²⁸. De seguida, os convidados oferecem presentes aos noivos. É também aqui que se avalia o mercado matrimonial, momento em que se analisam as ofertas para “casamentos combinados” e onde alguns pares se encontram. No final do dia, o casal dorme, pela primeira vez, na casa dos pais do marido.

No dia posterior ao casamento, o marido coloca pulseiras vermelhas nos pulsos da mulher, símbolo que a identifica como recém-casada, tal como entre os hindus. Este ritual é extremamente significativo porque representa a transferência da protecção dos elementos do parentesco biológico para os de aliança.

³²⁷ Em festas de casamentos de Shudra e Charde, os convidados distribuem-se por mesas.

³²⁸ Os Shudra católicos e Charde costumam optar por espaços mais caros onde há empregados a servir à mesa.

O dia seguinte é passado na casa dos pais da noiva. Nesta altura, na “fronteira”, *shim*, o elemento mais velho da casa oferece a Gaon-Purush licor, coco e folha de areca. De seguida, diz uma pequena oração, desejando um bom futuro aos noivos. A noiva, volta as costas para o local onde vivia, sem poder olhar uma segunda vez, como renúncia ritual à aldeia dos pais e entrada simbólica na aldeia do marido. Os pais da noiva costumavam cantar aos pais do noivo o seguinte verso: *Bara vorsam poxilem ani teravea vorsa tumkam dilem atam tumi samballpachem*. Ou seja, “criámo-la durante doze anos e agora estamos a dá-la em casamento quando tem treze, cabe agora a vocês cuidar dela”. Esta frase remete para a geração das actuais avós que casaram quando crianças, antes da primeira menstruação. Esta cerimónia, quando não é realizada na aldeia, é celebrada ritualmente no salão de festas, no dia do casamento, representando-se num dos pontos da sala a fronteira, *shim*, à qual a noiva tem de voltar as costas.

Tal como nas celebrações anteriores, antes do almoço o casal e os pais do marido rezam o terço. No dia seguinte, os pais da mulher dirigem-se a casa dos pais do marido e, antes do almoço, rezam também o terço em casa deles, para que a vida do novo casal seja abençoada.

Nos dias seguintes, algumas famílias Gauddeo católicas visitam os templos das divindades dos deuses de família dos seus antepassados.

É importante assinalar que durante o ritual nupcial é promovida a fertilidade, tanto entre católicos como hindus, visível através do papel de destaque das irmãs casadas (e não estéreis) do noivo, bem como das cunhadas, facto sublinhado por Rosa Maria Perez para o contexto do Gujarat (1994a: 136). É o caso da irmã casada que ata o turbante do irmão ou que transporta o recipiente com coco e folhas de mangueira. O papel de destaque da irmã no casamento do irmão remete também para a reafirmação dos laços de consanguinidade, apesar de a irmã ter passado a pertencer ao grupo de parentesco de aliança.

Os casamentos infantis dos Gaudde em grupo no passado Até cerca dos anos 70, quando prevalecia o “compra da noiva”, os casamentos em grupo dos Gaudde católicos eram celebrados no sábado anterior ao *Intruz*, juntando cerca de quinze a vinte casais. Os dos Gaudde hindus eram celebrados antes do *Shigmo*. Nos dois dias que precedem o ritual nupcial, os familiares costumavam moer farinha na *fator*, pedra de moer, enquanto cantavam *oveyos*. Com a farinha, os familiares e vizinhos cozinhavam *bakri*, *soje*, *vode* e *nevreo*, os doces que ainda hoje são preparados para os casamentos. No dia anterior, os pais da noiva costumavam oferecer o almoço aos idosos e pedintes em honra dos antepassados mortos.

Quando as noivas entravam na igreja tinham a cara tapada com um lenço branco, *voil*, e não podiam olhar para a cara do noivo. Para o ritual nupcial as mulheres usavam um *kapod* vermelho, sinal de festa³²⁹. Depois de casarem, as mulheres chamavam *pai* (“pai”) ao marido, dado serem bastante jovens e aquele ser a figura masculina que tinham como referência. Os noivos eram três ou quatro anos mais velhos do que a noiva, a qual tinha entre 13 a 16 anos, Todavia, o casamento só era consumado cerca dos 16 anos, depois de menstruada. Ora, o casamento infantil é uma prática do hinduísmo, o que nos aponta para o legado de práticas hindus entre os Gaudde católicos (Dumont 1992 [1966]: 107)³³⁰. De acordo com Bailey, os casamentos infantis na Índia tinham lugar porque se a rapariga pré-pubescente é considerada pura, quando era menstruada tornava-se poluente serendo importante casá-la quando ainda pura (Bailey 1957: 68). Este tema foi já aprofundado atrás, nomeadamente, o casamento com primos paralelos e a “compra da noiva” (cf. *supra*, 6.1.).

O casamento costumava ser celebrado no primeiro dia na casa do noivo e no segundo na da noiva. À entrada da casa dos pais do marido, os familiares da noiva e do noivo costumavam interpretar canções de *cazarachio* ou *oveyos* (católicas e hindus, respectivamente), que incentivavam trocas de gracejos entre as duas famílias. Ao terceiro dia assistiam os familiares que costumavam comer *pez* numa casca de coco e arroz com caril em folha de bananeira. A carne não fazia parte da ementa e os idosos de hoje continuam a abster-se do seu consumo.

Os casamentos em grupo celebravam-se apenas entre Gaudde católicos e hindus na aldeia. De acordo com os interlocutores que participaram em tais celebrações, ocorriam por três ordens de factores: este era o momento em que estavam libertos dos campos; o *Intruz* e o *Shigmo* eram as festas mais importantes do ano, respectivamente para católicos e hindus, pelo que constituíam a altura em que os homens voltavam dos campos para casa e ali podiam permanecer alguns dias (coincidente com o tempo de espera do crescimento do arroz, depois de ser semeado no final de Janeiro ou no início de Fevereiro); os pais não podiam oferecer os alimentos individualmente, pelo que se tornava menos dispendioso dividir as despesas com outros elementos. Era também esta a oportunidade de poderem agradar a *Gaon-Purush*,

³²⁹ Os *kapod* de cor preta ou azul escura eram usados no luto.

³³⁰ O casamento infantil continua entre hindus, em alguns estados da Índia, apesar da pressão do governo para os impedir. Vide “Madhya Pradesh gears up against child marriage”, *The Navhind Times*, 30 Abr. 2006: 11; “SC [Supreme Court] notice to Centre on child marriage”, *Gomantak Times*, 28 Mar. 2006: A5; “Chapter on ‘child marriage’ for students in Rajasthan”, *Herald*, 15 Fev. 2006: 9.

entregando-lhe ofertas através do *maandkar* no encerramento do *Intruz*, dia que coincide com a quarta-feira de cinzas, como foi já mencionado.

A grande incidência de casamentos em grupo é-nos dada a observar nos registos de casamento da igreja de Paroda, referentes aos dias que antecedem o carnaval. Dos trinta e oito casamentos registados no ano de 1875, cerca de metade (dez) realizaram-se de 4 a 8 de Fevereiro, ou seja, antes do carnaval. Nesses quatro dias de Fevereiro, aparecem casais com o apelido Gaudde, o que comprova a prática destes casamentos entre Gaudde.

Canções de cazar e oveyos (católicas e hindus): excerto

As *oveyos* são canções de casamento que dispensam o acompanhamento de instrumentos, já que são cantadas sempre no mesmo tom por mulheres. Tradicionalmente cantadas por hindus, mantiveram-se entre os Gaudde católicos apesar das proibições da Inquisição, passando a chamar-se *cazarachio*, tendo sido substituídas algumas partes das letras respeitantes a divindades hindus por nomes de santos católicos (Priolkar 1961). Hoje em dia são interpretadas apenas por algumas famílias.

As letras das canções dos Gaudde católicos foram escritas pela primeira vez durante a minha pesquisa etnográfica. Até então, tinham sido transmitidas através das gerações oralmente, devendo-se recordar que até à última geração os Gaudde não frequentaram a escola³³¹. O património musical dos Gaudde não fazia parte da minha pesquisa inicial até porque desconhecia a sua existência. Apesar de a minha especialidade não ser a etnomusicologia, decidi recolher as canções interpretadas por Gaudde católicos e hindus, dada a sua actual relevância na vida social e ritual destes grupos. O que se revela extremamente interessante é o facto de as letras das *cazarachem* dos Gaudde católicos coincidirem com as *oveyos* dos Gaudde hindus. Aliás, as *oveyos* hindus de Avedem são iguais às *oveyos* hindus de outras aldeias de Quepem, recolhidas previamente pelo folclorista Ullas Dessai, que procedeu à sua pesquisa neste *taluka* (Dessai 2006a).

Estas canções, interpretadas antes e depois do casamento, dividem-se em quatro partes, que correspondem a momentos específicos do ritual, das quais forneço um excerto.

1. Quando estão a decorar o *mato*, o entrelaçado das folhas de palmeira para decorar a entrada da casa:

³³¹ O património musical dos Gaudde não fazia parte da minha pesquisa inicial até porque desconhecia a sua existência. Apesar de a minha especialidade não ser a etnomusicologia, decidi recolher as canções interpretadas por Gaudde católicos e hindus, por me permitirem entender melhor a forma como a sua religiosidade é vivida.

7. RITUAIS DE PASSAGEM NO UNIVERSO CATÓLICO E HINDU

*Aiz Pali dongrar ravan Saibin vonvora Belsanv³³²
Ghali, yani vonvora Belsanv Ghali*

*Chandrimachi bhovtim asa Neketranchem Chafen
Aiz ukte ko mathem vokol borlelea bhangaranchem
Yani vokol borlelea bhangaranchem³³⁴*

Ao permanecer naquele lado da montanha,
Nossa Senhora da Conceição³³³ dá a bênção,
dá a bênção.

À volta da lua estão nuvens.
Hoje, minha querida noiva, estás cheia
de ouro, inclina a tua cabeça para eu colocar
um colar feito de flores porque pareces uma
flor no meio das estrelas douradas.

2. Enquanto moem no almofariz com o pilão farinha e *masala*, mistura de especiarias,
para a alimentação nupcial:

Mada voilya rendera nai tuji kati, nai tuji kati

*Aiz begin zaundi bhati dhede lagea fati yani dhede
lagea fati³³⁵*

Ó querido rendeiro, extrai a seiva do coco com
a tua foice e prepara aguardente.

Traz rápido um recipiente cheio de aguardente
para os *dhedo* beberem no casamento e se
divertirem.

3. Enquanto descascam o arroz com o pilão:

Darantuka Ambea Kavlean kelam kollo, kollo

*Aiz kollam buson ghodo vokol modiyem chitamboro,
yani vokol modiyem chitamboro*

Na mangueira, o corvo comeu metade da
manga madura e fez um buraco.

A noiva senta-se, baloiça-se e veste um *sari*
chit e veste um *sari chit*³³⁶.

4. Quando entram na casa dos sogros da mulher onde vão morar:

*Vokol vichatali kitli kai mun kuddham
Aiz amguer nai kudam, vokole gunian marchi fidam*

Quantos quartos tem a casa?
Não tem quartos mas vamos começar a
construção da casa no próximo ano.

Depois de recolher as letras das canções dos Gaudde católicos e hindus comparei-as,
com o apoio de Ullas Dessai, destacando algumas particularidades:

- 1) Os versículos que diferem, devem-se ao facto de, em termos gerais, as canções dos Gaudde hindus se centrarem no aspecto religioso da festa, enquanto nas dos católicos algumas dessas partes foram substituídas por versos que retratam a parte social. É o caso do seguinte exemplo interpretado por Gaudde católicos: *Aiz Tin Podliay chitti tuje cajaracheo*, “hoje o noivo recebeu três cartas a anunciar o seu casamento”. No original dos Gaudde hindus, o verso é o seguinte: *Tin Deu Ubbé amchea Karya Falli*, “que os três

³³² Nas *oveyos* dos hindus, em vez de dizerem ‘*belsanv*’ (de “benção”, em português), dizem *vardan* ou *kripa* ou *ashirvad* ou *var*.

³³³ A igreja da aldeia chama-se Nossa Senhora da Conceição e localiza-se num dos lados da montanha.

³³⁴ Este versículo é semelhante na *oveyo* cantada por Gaudde hindus.

³³⁵ Estes versículos são diferentes das *oveyos* cantadas por hindus, já que as letras destes referem-se apenas ao enfoque religioso da cerimónia e não à parte social.

³³⁶ *Chit* designa o nome do padrão do *sari* tradicional de algodão das Gauddeo, colorido e aos quadrados.

- deuses (Brahma, Vishnu, and Shiva) protejam o casamento em paz" (Dessai 2006a: 22)³³⁷.
- 2) Outros versos divergem por terem sido substituídos e/ou acrescentadas notas sobre as práticas católicas dos Gaudde. Por exemplo, os Gaudde hindus cantam *Falyam Aitaruk Novreya apoia*, "o casamento é marcado para domingo"; ao que os Gaudde católicos acrescentaram a prática católica de "confessar" os pecados antes do casamento: *Falyam Aitaruk Novreya apoia kumsaraku*, "o casamento é marcado para domingo, (o noivo) tem de se confessar hoje".
 - 3) Outros versos diferenciam-se por os nomes de deuses hindus terem sido substituídos por santos católicos. Refiro o seguinte verso: *Poilo ulo maray amgue Coeçanv Saibinik, yani Coeçanv Saibinik*, "Chamamos primeiro Nossa Senhora da Conceição para dar a bênção", sendo que Nossa Senhora da Conceição dá o nome à igreja da paróquia. No original cantado por Gaudde hindus o verso consiste em: *Poilo ulo amgere Santeri devik ani Gayatri devic*, mudando apenas o nome de Santeri³³⁸ e Gayatri³³⁹, divindades hindus femininas. Os Gaudde católicos e hindus da aldeia acreditam que a igreja da paróquia dedicada a Nossa Senhora da Conceição foi construída sobre o templo de Santeri, destruído pelos portugueses, aproximando por isso os conteúdos musicais no que respeita ao seu referente idêntico.
 - 4) Nalguns versos das *cazarachem* dos Gaudde católicos são referidos momentos rituais de casamentos hindus, que não foram substituídos nas canções pelas práticas existentes entre católicos. Exemplo emblemático é o seguinte verso: *Aiz ukte ko mathem yokol borlelea bhangaranchem, Yani yokol borlelea bhangaranchem*, "hoje, minha querida noiva, estás cheia de ouro, inclina a tua cabeça para eu colocar um colar de flores porque pareces uma flor no meio das estrelas douradas, no meio das estrelas douradas". Ora, o momento de o noivo colocar o colar de flores na noiva e vice-versa é específico do ritual nupcial hindu e não se realiza entre os católicos. Porém, a letra não foi alterada.
 - 5) Nalguns versos são mantidos os significados originais, como um que descreve em forma de gracejo a antipatia que os Gaudde tradicionalmente sentem pelos Dessai de Avedem (antigos proprietários): *Amguer no gue Angdi soldad martai essai, Yani naka ghaltam*

³³⁷ Este verso encontra-se na recolha feita por Ullas Dessai (2006a).

³³⁸ Deusa originalmente representada por uma termiteira, símbolo da fertilidade. A deusa é chamada Shantadurga nos templos de Goa onde conjuntamente com a termiteira tem uma imagem. Shantadurga é referida no texto mitológico Skanda Purana e distingue-se por ter propriedades pacificadoras, e também restauradoras da ordem cósmica, enquanto uma das formas de Parvati, a esposa de Shiva.

³³⁹ Deusa que reúne todas as divindades em si, mas geralmente associada a Saraswati, a deusa da sabedoria.

7. RITUAIS DE PASSAGEM NO UNIVERSO CATÓLICO E HINDU

doryeo, Aiz chood kelhar Paddikarano chochea dista dessai, Yani dista dessai, “Os soldados estão a praticar, e atam o *dhoti* como os Dessai; se nos aborrecerem, parecem-se como os Dessai de Paroda, se nos aborrecerem parecem-se como os Dessai”.

- 6) Outros versos remetem para práticas específicas dos Gaudde, como a sua forma de vestir distinta da das outras castas, como o padrão dos seus *sari* de algodão, *kapod*, denominado *chit*, “quadrados”: *Aiz kollam buson ghodo vokol modiyem chitamboro, yani vokol modiyem chitamboro*, “A noiva senta-se, baloiça-se e veste um *sari chit* e veste um *sari chit*”.

No apêndice quatro, no final da tese, encontra-se a canção na sua versão integral, interpretada por Gaudde católicos, sendo assinaladas em notas de rodapé as diferenças relativamente às *oveyos* interpretadas por Gaudde hindus. Esta foi a forma encontrada pelos Gaudde católicos de continuarem a interpretar as suas canções, adaptando-as ao catolicismo, de modo a que a Igreja católica não as pudesse proibir por serem “não-católicas”. O que, todavia, é importante destacar através destas canções é o sistema de representações comuns a Gaudde católicos e hindus e, insisto, a conversão nelas teve um frágil poder de ruptura.

7. 3. *Morte*

Os rituais funerários dos Gaudde católicos e hindus apresentam semelhanças quando comparados com os dos outros católicos e hindus, embora evidenciem algumas especificidades. Mais concretamente, algumas práticas dos Gaudde católicos aproximam-se mais das dos Gaudde hindus do que de outras castas da mesma religião, pelo cumprimento de um mesmo período de poluição ritual. A morte é de extrema impureza e simultaneamente inauspíciosa, pelo que as grávidas e a noiva(o) devem ser afastados dos rituais funerários, como foi referido antes.

Ritual funerário

Hindus: Asti visarjan (imersão de cinzas) O corpo é cremado nas vinte e quatro horas a seguir à morte, com a cabeça direcionada para sul, o ponto cardeal associado a Yama (o deus da morte). Por este motivo, a direcção do sul é considerada inauspíciosa no quotidiano de um

hindu. Posicionando-se o corpo do morto desta forma, pretende-se que a sua *atmo* (em concani), “alma” ou “espírito”, abandone o mais depressa possível o corpo, durante os doze dias que se seguem. Durante o ritual funerário hindu, que dura onze dias, a lamparina sagrada é mantida acesa para impedir Gaon-Purush de levar o corpo, o que os Gaudde hindus (e católicos) acreditam ocorrer apenas durante a noite. Depois deste período, o morto passa a ser um *purvoz*, antepassado³⁴⁰.

Se o morto for o marido, a mulher tem de se sentar ao lado do corpo e o tio materno coloca-lhe vermelhão na cabeça, óleo de coco no cabelo e oferece-lhe *otti bharap* pela última vez. As suas pulseiras são também quebradas, assim como as contas pretas do *mangalsutra*, devendo abster-se de usar ouro a partir deste momento. Se for a mulher quem morreu, a sua cremação ocorre com a roupa que tinha vestida e oferecem-lhe simbolicamente o último *otti bharap* como casada.

Antes de o corpo ser cremado, vestem o homem de branco, a cor associada à morte entre os hindus, e o filho mais velho põe-lhe açúcar na boca e dá-lhe ritualmente arroz e água pela última vez. De seguida, quebra um coco e chama o nome do(a) morto(a), indicando que é para ele(a) esta última refeição. Parte desta oferta é deixada aos pássaros, como acontece noutras rituais.

No recipiente de barro onde serão deitadas as cinzas do morto são colocados arroz e água. Posteriormente, o recipiente é bosteado, para, deste modo, ser purificado. No crematório, o filho mais velho faz o *pradakshana*, dando sete voltas com o recipiente em torno do corpo³⁴¹, antes de acender a pira funerária³⁴². O recipiente é guardado com as cinzas perto do *tulsi*, onde permanece uma lamparina acesa e açúcar, ou é atado a uma árvore com um pano branco a cobrir a sua abertura. O filho mais velho toma banho no nono dia e o barbeiro corta-lhe o cabelo e a barba para depois poder acompanhar o sacerdote Brâmane que vai buscar as cinzas e recita *mantras* enquanto “imergem as cinzas” no rio, *asti visarjan*. Todo este período é de extrema impureza.

As filhas casadas que passaram a fazer parte de outro *kutumb* são sujeitas a uma impureza temporária mais curta, de três dias, embora algumas estendam a onze dias, sendo

³⁴⁰ Jonathan Parry na sua pesquisa sobre a morte distinguiu a trajectória temporária do morto enquanto preta, nos dias em que ainda pode perturbar os vivos, e a passagem para a categoria de antepassado, *pitr* (Parry 1980: 173).

³⁴¹ Tal como faz à divindade que se encontra no centro do templo, o seu espaço mais sagrado.

³⁴² Se não for o filho mais velho a acender a pira, é o filho a seguir, se não o irmão, ou então o marido da filha casada. As mulheres não vão ao crematório.

7. RITUAIS DE PASSAGEM NO UNIVERSO CATÓLICO E HINDU

aqui visível a diferenciação entre os membros do *kutumb* que permaneceram em casa ou perto, os irmãos e respectivas mulheres, e as irmãs que saíram para o grupo familiar do marido.

No décimo primeiro dia, os familiares que não pertencem ao *kutumb* dão a roupa dos respectivos membros a lavar aos *dhobi*, os lavadeiros, que moram na aldeia vizinha, e limpam todos os utensílios utilizados. O Bhat desloca-se a casa, queima incenso e *ghee*, mistura água com urina de vaca, bosteia o chão e traz leite consigo. De seguida, asperge a casa com estes “cinco” elementos sagrados, bem como a roupa e os utensílios que se encontram no seu interior e foram também sujeitos à poluição proveniente da morte. Por fim, o Bhat entoa *shanti om* para terminar a purificação da casa e realiza o *puja* para trazer paz ao *kutumb* e não ser importunado pelo espírito do morto.

Durante estes onze dias, nenhum elemento do *kutumb* pôde tocar em qualquer imagem sagrada e apenas se alimentaram de refeições leves, como lentilhas, *chapati* e *pez*³⁴³. Caso a hora em que a pessoa tenha morrido seja inauspícios, de acordo com as indicações do *panchang* (o calendário astrológico), tal significa que o morto queria viver mais tempo. O Bhat sugere então que as pessoas do *kutumb* não durmam em casa durante três ou seis meses para o *atmo* da pessoa falecida não os encontrar se lá for à noite. Durante estes meses, os familiares dormem em casa de vizinhos, de modo a facilitar a migração da alma do morto para passar ao estatuto de antepassado, *purvoz*. *Mello* é o termo empregue em concani para a pessoa que acabou de morrer, *atmo* para a sua alma ou espírito, *purvoz* para antepassado, *bhut* para o espírito da pessoa que morreu e regressou para perturbar os vivos e *khetri* para o espírito das pessoas que morreram em acidente e não estavam preparadas, como é o caso das *alwantic*³⁴⁴.

Ao décimo segundo dia o sacerdote desloca-se a casa para realizar o fogo sacrificial, *hom*, queimando simbolicamente a impureza, *sutak*, dos onze dias anteriores e iniciando um período de “purificação” ritual, *shduchar* (*shuddi*, em sânscrito). Neste dia, chamam-se os parentes para uma refeição preparada pelos familiares, *baraho vaddop* (a “refeição do décimo segundo” dia). A viúva não deve olhar os presentes nos olhos, preparando-se para o comedimento que seguirá na sua vida sem o marido. Como foi já referido, ela deixará de comparecer nos rituais de nascimento e de casamento por ser considerada inauspícios. O Bhat poderá ter de regressar passados três ou seis meses para entoar novamente *shanti om* para o *atmo* do falecido “acalmar” e o *kutumb* poder voltar a dormir na casa.

³⁴³ Estes procedimentos não são realizados para as pessoas que se suicidam.

³⁴⁴ As mulheres que morreram grávidas ou durante o parto.

Como recompensa pelos serviços do sacerdote, os membros do *kutumb* podem dar-lhe, em nome do morto, dinheiro, alimentos crus, como lentilhas e cocos, ou ainda utensílios, roupa ou chapéu-de-chuva. Ao barbeiro, *malo*, podem retribuir com arroz ou dinheiro. Ao ferreiro, *lohar*, que cortou o bambu sobre o qual foi transportado o corpo e a lenha para a pira funerária, dão instrumentos como um machado, *curar*, para cortar ramos grandes de bambu ou *coiti*, uma foice, ou ainda tecido para uma camisa. Ao lavadeiro, *dhobi*, dão igualmente tecido para uma camisa. De notar que todos estes homens participaram da poluição ritual da morte, inclusive o Brâmane, tradicionalmente associado à pureza ritual, o qual possibilitou simultaneamente a purificação da casa depois do período de impureza temporária (cf. Dumont 1992 [1966]).

Na divisão da casa dedicada aos deuses, os familiares do morto têm cocos para simbolizar os antepassados. No caso de sentirem que o espírito de algum morto os poderá estar a perturbar, a alma deste é simbolicamente representada numa moeda, *dama*, de modo a pedirem o *kaul prasad*, perguntando qual o procedimento que devem tomar.

Antes dos anos 90 do século XX, os Gaudde hindus enterravam os corpos por não terem recursos económicos para comprar lenha para a pira funerária. No momento do enterro, o Gaonkar fazia antes um *puja* à terra-mãe e entoava *om*, para poder ser o primeiro a abrir a cova. O Brâmane era chamado apenas no décimo primeiro dia para a purificação da casa. A transformação desta prática implicou uma maior aproximação ao ritual funerário das outras castas hindus e uma maior participação do sacerdote Brâmane nos rituais dos Gaudde.

Católicos: “Enter” O corpo é enterrado, geralmente, passados um ou dois dias. Desde os anos 70 do século XX que alguns Gaudde católicos começaram a fazer parte da confraria, o que levou a que os funerais na igreja sejam assistidos pelos confrades que vão buscar o corpo a casa. Anteriormente, eram os Gaudde que transportavam o corpo para a igreja, uma das raras vezes que a frequentavam, para além do casamento e do baptismo. No dia anterior ao funeral, os confrades têm o dever de dar os pêsames à família do defunto e, tal como os restantes parentes, são convidados a aceitar alimentos e refrigerantes. Os vizinhos hindus visitam os católicos e, por vezes, fazem um dia de jejum, embora não aceitem a oferta de alimentos na casa do morto, nem participem na missa. No caso de o defunto ser um confrade, é-lhe vestida a indumentária da confraria: calças pretas, luvas brancas, murça branca e opa vermelha. Caso contrário, o morto leva o seu melhor fato para o funeral. No caso de ser uma mulher quem morreu com o marido vivo, ela deve levar um *sari* vermelho com fio, brincos e pulseiras de ouro; se for viúva, é vestida de preto e sem ornamentos, já que todos os adereços foram

7. RITUAIS DE PASSAGEM NO UNIVERSO CATÓLICO E HINDU

abandonados aquando da morte do marido. Nas mãos, todos seguram um rosário invocando a protecção de Nossa Senhora.

No dia do funeral, a viúva veste um *sari* vermelho. A dimensão sensorial dos rituais funerários é particularmente importante, já que o pesar se manifesta na força das combinações visuais e sonoras, e, em alguns funerais, uma banda toca músicas fúnebres. Junto ao caixão, as mulheres e filhos choram convulsivamente, não se ouvindo os presentes falar. O ambiente visual é pesado, quer pela exposição do corpo, quer pelo uso de cores escuras. Ao começo de cada música da banda, o choro intensifica-se.

Antes de o caixão sair de casa, o padre lança incenso e água benta sobre o defunto, para o abençoar, e profere algumas orações. Os confrades vestem a opa e a murça, resultando num conjunto colorido de branco, vermelho e preto, atrás do caixão para a igreja. Juntamente com a confraria, seguem os familiares e amigos que levam flores para deitar posteriormente na cova, seguindo ordenadamente as mulheres à frente e os homens atrás.

Na homilia da missa é destacado o descanso eterno que se segue para o defunto. Depois de esta acabar, com a oração do Pai-Nosso dirigida a Deus, os presentes seguem em duas filas para o cemitério, deixando o corredor do meio livre para os familiares serem os primeiros a chegar à cova onde foi colocado o caixão. As pulseiras vermelhas da viúva, símbolo distintivo das mulheres casadas, são atiradas para o caixão do marido, no caso de ser o seu funeral. Neste momento, o choro da perda intensifica-se, para abrandar na última pá de terra do enterro, *enterr*. À saída do cemitério, os presentes formam novamente duas filas para darem os pêsames aos familiares mais próximos após o que se dirigem às suas casas³⁴⁵.

Os Gaudde incluem algumas práticas funerárias singulares, quando comparadas com as de outras castas católicas, como o facto de terem acesa a lamparina na casa pelo *vodhil* e permanecem lá vizinhos homens. Embora a tradição dite que estes homens fiquem onze noites na casa do morto, protegendo-o para que Gaon-Purush não leve o corpo, desde há alguns anos, que este período foi encurtado para três noites, devido às exigências do trabalho. Durante este período, apenas se come arroz e é interdito o consumo de peixe. Recorde-se que os mesmos onze dias correspondem ao período de poluição ritual dos hindus, o que indica uma vez mais a proximidade entre os cultos católicos e hindus dos Gaudde, e a respectiva resistência à conversão.

³⁴⁵ Em caso de suicídio, o morto não recebe as cerimónias fúnebres, de acordo com as próprias indicações da igreja católica. No cemitério, há um lugar designado para estes casos, a sul, a mesma direcção para onde são enterrados os corpos dos hindus que não são cremados e a mesma para onde os hindus posicionam o corpo do morto, antes de o cremarem.

Luto

Hindus No quinto mês lunar hindu, *shravaan* (sensivelmente em Agosto), são dedicados alguns dias aos antepassados, mais precisamente as segundas-feiras da segunda metade do mês, *krisna paksha*³⁴⁶, dedicadas a Shiva e aos antepassados, sendo alguns Gaudde hindus estritamente vegetarianos durante este mês. No mês seguinte, *bhadrapadha* (Setembro), os últimos quinze dias são igualmente designados para lembrar os antepassados, *pitra paksha* (de *pitr*, antepassado, e *paksha*, quinzena). Durante este período, no dia em que o Brâmane vai a casa fazer o fogo sacrificial, o *kutumb* oferece roupa, ornamentos e uma refeição aos convidados, *mhal vadop*, em nome dos antepassados de várias gerações. Anualmente, os membros mortos do *kutumb* são também lembrados nos aniversários das suas mortes, *shrada*.

Católicos Quando o marido morre, a mulher tem de ficar sete dias seguidos em casa, ou, entre a geração mais idosa, um mês. Mesmo que o casal se tenha separado, a mulher continua a fazer o luto no caso de o ex-marido ou os sogros terem morrido, porque para a igreja continuam a ser casados. Entre Gaudde católicos, a viúva tem de ir a casa dos pais beber durante os primeiros oito dias; eles deitam-lhe *ros* (sumo de coco) na cabeça pela última vez e ela tem de sair sem olhar para trás, se não nunca mais lá poderá ir comer e alguma calamidade poderá acontecer aos irmãos. O mesmo não é exigido se for o filho a ficar viúvo, pois os laços de sangue encontram-se mais fortalecidos.

As mulheres católicas da aldeia rezam o terço durante sete dias, de manhã, antes do almoço e do jantar, entoando, de seguida, um cântico a Nossa Senhora em memória do morto. Neste período, uma lamparina de óleo permanece acesa na casa, de forma semelhante ao que acontece entre os hindus. Quando terminam o terço, os donos da casa oferecem bolos e uma bebida aos presentes, em reconhecimento pela companhia prestada. O terço rezado em conjunto corresponde igualmente à sociabilização entre família e amigos, durante a qual se actualizam informações sobre as outras pessoas da aldeia. Mesmo que os vizinhos não compareçam, ouvem as suas vozes ao rezarem, já que a forma de mostrar a dor é muito

³⁴⁶ *Krisna paksha* decorre entre o décimo quinto e vigésimo oitavo dia do ciclo lunar. Os primeiros catorze dias são denominados *shukla paksha*, desde a lua nova à lua cheia, o período mais auspicioso do mês.

7. RITUAIS DE PASSAGEM NO UNIVERSO CATÓLICO E HINDU

expressiva e tem de ser testemunhada e confirmada, sendo sujeitos à crítica social se não se fizerem ouvir³⁴⁷.

Na missa do sétimo dia, *satdissanchem miss*, as viúvas saem de casa para a igreja e no primeiro mês o morto volta a ser lembrado na *moinocho miss*, altura em que os amigos e familiares estão presentes, após o que lhes é oferecida pela família uma refeição. Estes momentos são considerados de extrema importância porque correspondem às últimas refeições que o morto “supostamente” tem oportunidade de oferecer. Nas missas do primeiro e do terceiro ano voltam-se a repetir as mesmas práticas para lembrar o defunto, o qual é lembrado apenas em datas ímpares e não no segundo ano, número par e, por isso, inauspicioso. Da mesma forma, se houver uma morte no *kutumb*, os filhos podem casar no primeiro e no terceiro ano de luto, mas não no segundo. Na missa de sétimo dia e na do primeiro ano de morte, os Gaudde católicos não trabalham e dirigem-se em grupo à igreja, o que demonstra a solidariedade de subcasta, sendo que a adesão a estas missas ocorre com menos expressão entre Shudra e Charde. O morto é também lembrado na sobriedade da alimentação durante um ano, nomeadamente pelo evitamento de doces durante esse período, tal como ocorre entre os hindus. Na verdade, é grande a vigilância social e a falta de cumprimento destes procedimentos traduz-se em fortes críticas por parte de vizinhos e familiares.

No dia de finados, celebrado anualmente a 2 de Novembro, os familiares mortos voltam a ser recordados e é rezada a homilia pelo seu descanso eterno. No cemitério, as campas estão coloridamente decoradas com flores. Os Gaudde católicos lembram os antepassados neste dia, intercedendo também a Gaon-Purush, enquanto dançam o *Dhalo*, como veremos mais à frente.

A análise das configurações hindus dos rituais de passagem e a presença de alguns dos seus traços distintos nos católicos sugere que a lógica da poluição ritual subsistiu à conversão ao catolicismo. Todavia, sendo um facto que os Gaudde respeitam, como as castas de estatuto mais elevado, a pureza ritual na aldeia, são posicionados na base do sistema social, o que leva à reavaliação da definição de poluição ritual feita por alguns antropólogos.

Estes materiais etnográficos revelam uma vez mais a flexibilidade da sociedade goesa e a sua adaptação a processos como a conversão ao catolicismo, que levaram à continuação das

³⁴⁷ Até cerca dos anos 80 era prática as viúvas chorarem alto uma hora ao amanhecer, pelo período de um ano, uma forma de os vizinhos poderem também comprovar a sua dor. Este comportamento foi dissuadido pelos párocos ao mostrarem que a morte foi a passagem para uma nova vida do morto.

CASTA, TRIBO E CONVERSÃO. OS GAUDDE DE GOA.

práticas religiosas anteriores, transformando-as, de modo a não serem proibidas pela igreja. É este o dinamismo do catolicismo em Goa, articulando continuidade e transformação.

8. RITUAIS E PERFORMANCES: O CICLO ANUAL

Under certain conditions time becomes sacred. Time shows a characteristic of repetition and reversibility. The repetition of sacred time through festivals is an attempt to deny death through a constant revival of sacred time. [...] Such instances are repeated in order to rejuvenate the community. [...]

Sacred space is accessible to men at certain times and to women at times other than men. [...] The secrecy of the space is linked to time. The particular spaces like the *maand*, the *snim*, or the place where the *dist* is removed, become sacred during certain times. The abodes of the Hapsi, and the [...] Saibin are sacred all the time, they are sacred independent of time, and are not affected by it (Gomes 1993: 60).

A performance de canções acompanha os rituais do ciclo anual mais efusivamente celebrados pelos Gaudde. Apesar de Gaudde católicos e hindus cantarem em separado, a performance das canções reforça a afectividade e a união da subcasta, ao mesmo tempo que perpetua a transmissão oral da letra, através das gerações. Aliás, o conteúdo da letra das canções é semelhante entre Gaudde católicos e hindus, distinguindo-se algumas partes em termos religiosos. Devido às proibições da igreja de práticas “não-católicas”, os Gaudde católicos substituíram algumas referências hindus por católicas, transformando-as, enquanto outras partes continuaram idênticas. A performance destas canções através da voz, dança e acompanhamento instrumental constituem um património musical que distingue os Gaudde de outras castas, ao mesmo tempo que são a ilustração contemporânea das negociações da conversão ao catolicismo. Mais ainda, as canções que acompanham os principais rituais dos Gaudde católicos e hindus exprimem a sua organização social e ritual.

Este capítulo tem como objectivo caracterizar os rituais de maior importância para os Gaudde católicos e hindus e analisar em termos rituais as diferenças e semelhanças relativamente às restantes castas.

Nos rituais do ciclo anual dos Gaudde católicos e hindus coexistem identificação ritual em relação às restantes castas católicas e hindus, respectivamente, e diferenciação. Por um lado, há uma identificação ritual de ambos os grupos Gaudde, manifesta nos ritos, peregrinações e assiduidade nos templos e lugares sagrados de cada religião – igreja e templo, calendário hindu e católico. Por outro lado, há uma diferenciação ritual na medida em que os Gaudde católicos continuam a confiar em entidades divinas que não “moram” dentro da igreja, mas em árvores ou termiteiras, e têm um património musical distinto que acompanha os seus

rituais, seguindo o legado dos seus antepassados do tempo pré-português. Ainda que os cultos a deuses que habitam fora da igreja também tenham sido praticados por elementos da geração dos avós de Shudra e Charde da aldeia, a sua prática tem vindo a desaparecer por força dos incentivos dos padres católicos, que os convenceram ser suficiente crer em Deus e nos santos para se sentirem protegidos. Os Gaudde hindus distanciam-se dos restantes hindus da aldeia ao realizarem cultos às suas divindades de família em espaços mais próximos da natureza e oficiados por ritualistas da sua própria casta. Mais concretamente, o caminho para chegar aos seus espaços de culto desvenda-se através de um labirinto no extenso palmeiral que ladeia o seu *vaddo*, cujo trajecto em si representa já um momento de ascese, em que os Gaudde hindus saem do domínio da cultura para entrar no da natureza, o puro, de encontro às divindades. As divindades habitam junto das margens do rio Kushawati, sendo que os rios são, por norma, sagrados para os hindus.

As quatro divindades de família por quem as diferentes linhagens dos Gaudde hindus se distribuem, já referidas no capítulo quatro, são representadas por uma pedra que simboliza o *linga*, símbolo de Shiva; por uma termiteira, que representa Santeri, a qual remete para a consorte de Shiva, Shantadurga; por um *tulsi*, identificativo do culto hindu. Numa destas moradas dos deuses, a termiteira encontra-se protegida por paredes de laterite e um telhado de colmo, uma inovação recente. Estes espaços de culto são frequentados apenas por Gaudde hindus, o que os diferencia das restantes castas hindus da aldeia, cujos templos de divindades da família, de paredes de tijolo pintadas e cobertas por telhas, são visitados por várias castas, inclusive os Gaudde hindus, e oficiados por sacerdotes Brâmanes. Todavia, os espaços de culto dos Gaudde hindus, cuja localização é desconhecida para as restantes castas hindus da aldeia, são oficiados por ritualistas da própria subcasta, designados por *devkar* e *jalmi*, relembrando. De notar que os templos de Avedem de deuses da aldeia e de divindades de família são *shivaítas*, o que se enquadra na realidade de Goa onde predomina o culto *shivaíta* sobre o *visnuíta*³⁴⁸ (Perez 1998).

Tal como as performances dos cultos, as canções são também transmitidas oralmente através das gerações. Aliás, a transmissão oral entre as gerações enquadra-se na realidade global da Índia, pois o principal poema épico, *Mahabharata*, foi preservado durante séculos unicamente através da oralidade. O legado musical dos Gaudde católicos foi, desta forma,

³⁴⁸ Em termos breves, o panteão de deuses hindus é constituído por três divindades originais, Brahma, o que criou o mundo, Visnu, o que mantém, e Shiva, o que destrói, embora para manter a ordem. As restantes divindades referenciam-se por relação a estas, sendo que em Goa predominam as de Shiva.

8. RITUAIS E PERFORMANCES: O CICLO ANUAL

conservado, ainda que sujeito a modificações desde a conversão ao catolicismo, através da memória colectiva e da tradição oral.

A herança ritual e musical dos Gaudde católicos é também testemunho da resistência ao colonialismo português e à sua política de conversão. As canções dos Gaudde católicos, para além de transmitidas oralmente, foram sendo interpretadas em segredo, já que para incentivar práticas culturais católicas e, mais especificamente, portuguesas, a igreja proibia qualquer referência não católica aos recém-convertidos. É o caso das músicas hindus que são predominantemente de natureza religiosa, o que levou a que no 3º Concílio Provincial de Goa, em 1585, ficasse legislada a proibição de as famílias tocarem e interpretarem canções originais do Decão, a região geográfica vizinha. Ainda que cerca de um século e meio depois, o edicto de 1736 da Inquisição tenha banido os instrumentos de percussão utilizados pelos católicos (cf. Nazareth 1887), os Gaudde católicos continuam hoje a tocá-los, como o *ghumat*, o *mhadlem* ou o *kasalem*.

Depois da recolha destas canções entre os Gaudde católicos, tive a oportunidade de as comparar com as dos Gaudde hindus de Avedem e de Quepem, estas últimas previamente recolhidas pelo folclorista Ullas Dessai (2006b, 2006c, 2006d). Com o seu apoio, foi possível traduzir e compreender quais os trechos dos *Dhalo* apenas cantados por Gaudde católicos e, assim, enquadrar o seu património musical no quadro da casta. Em primeiro lugar, os dados mostram como os Gaudde católicos perpetuaram o seu património cultural de origem hindu, ao mesmo tempo que o recriaram com a introdução de símbolos católicos. Em segundo lugar, o facto de as canções dos Gaudde hindus de Avedem coincidirem com as que são cantadas em outras aldeias de Quepem indica que há um padrão local na estrutura e nos conteúdos musicais, que resistiu à conversão ao catolicismo. Em terceiro lugar, nos temas cantados por ambos os grupos Gaudde prevalece a centralidade dos referentes religiosos (hindus e católicos), do casamento, do pedido de fertilidade das mulheres aos deuses e da harmonia interna do grupo. É igualmente valorizada a importância do tio materno e os *vadde* com quem os Gaudde católicos estabelecem relações de aliança, temáticas já analisadas no capítulo seis. As canções e danças estão presentes em momentos idênticos para Gaudde católicos e hindus, na passagem para a vida de casados, mas também em celebrações anuais, femininas e masculinas, de agradecimento de colheitas e de pedidos de fertilidade ou de melhoria de qualidade de vida.

As músicas cantadas e dançadas por Gaudde católicos são hoje transportadas para fora do seu universo de significação cultural. Inseridas numa estratégia do governo de Goa para oferecer a cultura tradicional ao grande público, as canções dos Gaudde católicos foram

uniformizadas, as formas de dança foram fixadas, as letras repetidas e exercitadas, o que leva à sua patrimonialização imaterial. Esta é uma forma de contribuir para que estas práticas sejam “conservadas”, “recuperadas” ou “recriadas”. Este processo de reposicionamento das performances dos Gaudde católicos do domínio das celebrações rituais no seu *vaddo*, onde vivem, para apresentação a turistas ou eventos, diferencia-os dos Gaudde hindus do *vaddo* vizinho que não passaram por este processo. Entre as mulheres Gauddeo hindus de Avedem, as músicas são cantadas apenas no âmbito do seu *vaddo*, em momentos rituais, não as exibindo para o exterior, pelo que demonstram ter dificuldade em fixar as letras, dando menos importância à sua execução durante os rituais, já que apenas as interpretam uma vez por ano. O património cultural dos Gaudde católicos foi recriado com a conversão ao catolicismo e é agora novamente transformado ao adoptar formas uniformizadas para apresentar aos turistas, abandonando a espontaneidade que se observa durante os cultos.

Um processo semelhante ocorre com os trajes tradicionais dos Gaudde, agora apenas usados por mulheres mais velhas. A indumentária Gaudde distingue-se dos outros católicos e hindus de Goa. As mulheres usam um *kapod*, um *sari* de algodão que vai apenas até aos joelhos, atado com um *deutelli* (nó) no ombro (os outros católicos e hindus, com exceção dos Kunbi, não atam o seu *sari* no ombro, nem o usam até o joelho, mas até aos pés, como foi já referido). Com o *sari*, usam um *voil* (lenço) branco e um *cholli* (blusa). Os seus adereços incluem um *az* (colar de contas negras e douradas), um *gholshiri*, um colar feito de *povnam* (moedas) e *poulle* (pedra vermelha), um *sorpinati* (um brinco com uma corrente que prende no cabelo), as flores *shevtti* ou malmequeres no cabelo e *kankon* (pulseiras). Os homens usam um *laso* vermelho (lenço usado na cabeça), um *banniyan* branco (camiseta de alças) e um *toalo* (pano) branco com riscas a tapar as pernas. Quando os convertidos ao catolicismo foram desencorajados a usar algumas destas peças, principalmente a elite, e começaram a adoptar o modo ocidental de vestir, como as saias e calças, para se assemelharem aos portugueses da metrópole, os Gaudde continuaram a usar as vestes tradicionais, mesmo porque se encontravam distantes dos agentes de administração colonial e, deste modo, afastados da sua influência e políticas. O seu traje tradicional é um factor identitário, evocando lugares e tempos passados, papéis e estatutos sociais, para além de ser especificamente associado às tarefas agrícolas, já que as mulheres se podiam baixar sem que o *kapod* tocasse no chão (cf. outros contextos, Castelo-Branco e Branco 2003).

Em Avedem, os Gaudde são os únicos que cantam e dançam o *Dhalo* e o *Fugdi* (cf. *supra*, 5. 2.). A significação cultural do *Dhalo* é acentuada na medida em que é considerado

uma dança específica de Goa. Aliás, na literatura consultada sobre danças folclóricas na Índia não foram encontradas quaisquer referências a esta performance noutros estados, o que contribuiu para legitimar esta singularidade goesa e autenticar a identidade cultural do estado. Na verdade, esta literatura é omissa sobre Goa (Banerji 1944; Shovana 2004; Vatsyayan 1976). Já o *Fugdi*, também dançado por Gaudde, pode ser encontrado também no estado contíguo do Maharashtra.

Em termos de património musical, as mulheres, para além do *Dhalo* e do *Fugdi*, interpretam outros tipos de canções na altura dos casamentos e em momentos de trabalho na agricultura. Os homens têm antes como época de eleição o *Intruz*, quando encenam o *Khell* (forma teatral específica dos Gaudde) e o *Mhell* (“estar juntos”) ao visitar as aldeias vizinhas (como os hindus fazem no *Shigmo*), entre outro tipo de práticas que têm correspondências com as dos hindus.

Uma dimensão bastante importante nestes rituais é a dos sentidos. Sabemos já que a natureza tem um papel de destaque nos rituais hindus: são dados alimentos aos corvos, depois de oferecidos aos deuses, em honra dos antepassados, os deuses são adorados em termiteiras e árvores, o vegetarianismo é praticado para proteger os animais, à terra é agradecida toda a prosperidade. Na verdade, a natureza é parte do plano ritual, como é o caso da figueira baniana, dos rios e das vacas. De facto, o legado cultural dos Gaudde católicos e hindus foi transmitido através da palavra, mas também do corpo e da simples imitação de gestos, para manter a sua ordem sócio-cósmica. Se as mulheres Gaudde católicas não dançarem o *Dhalo* em Novembro, os homens Gaudde católicos não podem cantar no *Intruz* em Fevereiro, e o seu *vaddo* é assolado por mulheres fora do seu estado de consciência. Estes dados trazem à mente Constance Classen quando diz que: “When sensory orders express cosmic orders, cosmologies are not only learnt through hearing or reading, but lived through the body” (Classen 2006 [2005]: 162). Ora, o *Dhalo*, o *Intruz* e o *Shigmo*, celebrados pelos Gaudde católicos e hindus, asseguram a sua ordem sócio-cósmica, mas influenciam também a sua percepção sensorial do mundo. Mais ainda, através da repetição de gestos e palavras entre gerações o espaço e tempo são rejuvenescidos, garantindo a continuidade do seu grupo social (cf. Gomes 1993: 60).

Os rituais mais significativos para os Gaudde são precisamente aqueles em que o culto integra danças e canções, numa construção mais sensória do culto que lhes permite uma proximidade mais afectiva à crença, e que coincidem com os referentes dos Gaudde hindus, a que os seus antepassados pertenciam antes de convertidos. Para os Gaudde católicos, as festas mais importantes são o *Intruz* (Carnaval) e o *Dhalo* (coincidente com o Dia de Finados)

quando dançam e interpretam as suas canções, seguidas da festa da padroeira da igreja (Nossa Senhora da Conceição) e da Páscoa; enquanto para os Shudra católicos e Charde da aldeia apenas as últimas duas festividades católicas são mais significativas. Para os Gaudde hindus, a celebração mais valorizada é o *Shigmo*, seguido do *Ganesh Chaturti*, do *Dasara* e *Diwali*, quando dançam e cantam as suas músicas. No entanto, para os Naik e os Dessai, apenas as últimas duas celebrações são objecto de maior dedicação.

Gaon-Purush (ou Gaon-Puris, como alguns Gaudde pronunciam) é uma figura central nos rituais dos Gaudde católicos e hindus, sendo o seu culto realizado numa base de pureza ritual. Trata-se de uma entidade que protege o território onde vivem e é chamado de *to*, “ele” – o mesmo tratamento dado pelas esposas hindus aos maridos, pois a pronúncia dos seus nomes em público evoca o inauspicioso. Gaon-Purush é uma entidade territorial protectora com forma humana que guia e protege os moradores da sua área, mas pode também castigá-los se não lhe prestarem culto ou se infringirem as suas normas de pureza ritual. Por exemplo, “uma mulher estava «naqueles dias», com a menstruação, e lavou a sua roupa suja de sangue no ribeiro que «ele» atravessa à noite, por causa disso, essa mulher não conseguiu ter filhos e o marido morreu” (Gauddi, 25 anos). Outro caso ilustrativo: “nós não podemos comer carne neste *vaddo* porque Gaon-Purush passeia por aqui à noite e se souber que comemos, castigá-nos” (Gauddo, 62 anos). Os Gaudde católicos respeitam as suas prerrogativas à luz de uma lógica de poluição ritual hindu, novamente é através da pureza e impureza ritual que se assemelham aos Gaudde hindus, já que estas prerrogativas são contemporâneas e continuaram mesmo através da conversão ao catolicismo.

Gaon-Purush mora numa mangueira, árvore sagrada para os hindus, e, por isso, não se encontra à vista dos habitantes da aldeia. A sua associação à fertilidade determina que também se lhe preste culto em termiteiras, como a que se encontra perto do cruzeiro do *maand*. “Ele” é descrito de várias formas, para alguns como um homem velho que anda com um cajado e botas, com um cobertor por cima; para outros como alguém que pode aparecer sob a forma de um animal, como um búfalo ou touro, por exemplo. No entanto, nunca aparece sob a forma de mulher. Durante os rituais que lhe são dedicados, como o *Dhalo* e *Intruz*, o *bhar* dele nunca incorpora em nenhuma pessoa, já que os humanos só podem incorporar deuses (*dev*) ou espíritos (*atmo*) e Gaon-Purush escapa a estas classificações entre os Gaudde. É por este motivo que ele é tratado aqui como uma entidade espiritual territorial, por lhe ser prestado um culto religioso circunscrito ao território que ele aparentemente protege. Mas, tal como com os deuses, Gaon-Purush tem um intermediário durante os rituais, o *maandkar*, o guardião do

maand, o único que pode ouvir os pedidos, *garanem*, dos devotos e transmiti-los a “ele”, para os Gaudde católicos durante o *Intruz* e o *Dhalo* e para os Gaudde hindus durante o *Shigmo*.

8. 1. O calendário anual católico e hindu

O universo religioso e ritual fornece a base para a produção e reprodução social. O calendário anual católico e hindu, mais especificamente, dita as normas sociais, culturais e rituais e está intimamente relacionado com a esfera do trabalho (cf. *supra*, 3.3.). Se as tarefas agrícolas forem terminadas de modo a que os Gaudde possam celebrar as festividades anuais do calendário anual, católico e hindu³⁴⁹, tal reforça a auspiciosidade nas colheitas e sementeiras. Os Gaudde católicos utilizam outros termos para a mesma realidade, como, por exemplo, “se conseguirmos semear o arroz todo antes do *Intruz*, Gaon-Purush fica contente e vamos ter uma boa colheita” (Gaudde católico, 58 anos). O conteúdo do calendário católico tem como base o nascimento, vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo, enquanto o hindu se centra em temas mitológicos dos vários deuses que compõem o seu pantheon.

Em Janeiro é semeado o arroz e enquanto este cresce os Gaudde católicos celebram a festa de S. Sebastião na capela situada entre os seus dois *vadde*. Nesta aldeia, tal como em outras de Goa, a capela de S. Sebastião encontra-se no *vaddo* de um grupo desvalorizado estatutariamente (o mesmo foi reportado por Perez e Carita 2005 e Robinson 1998). Os *zatra*, peregrinações religiosas aos templos, começam nesta altura, durante cerca de três ou cinco dias, em que a divindade sai do templo em procissão. Poucos dias depois chega o *Intruz* (Entrudo) e a alegria com que ele é comemorado precede a quarta-feira de cinzas, o primeiro dia da Quaresma, que constitui um tempo de recolhimento e de abstinência de carne. Segue-se

³⁴⁹ O calendário anual da igreja é o gregoriano e segue o programa litúrgico comum ao catolicismo (Epifania, Natividade, Advento, Quaresma e Tempo Comum), celebrando também as festas dos santos representados nas capelas e na igreja da paróquia, em que a igreja pode escolher as formas que deseja seguir. Por exemplo, a festa de Nossa Senhora da Conceição é celebrada a 8 de Dezembro, mas devido aos familiares que visitam a aldeia no período de férias, o mês de Maio, a festa foi mudada para o segundo Domingo deste mês, o primeiro mês mariano do calendário.

O calendário ritual hindu é lunar e dividido também em doze meses, o que significa que os feriados são móveis, e um ritual pode ocorrer num mês de um ano civil e no ano seguinte num outro mês, devido aos ciclos de lua cheia e lua nova. Os meses lunares são: chaitra (sensivelmente Março-Abril), vaisakh (Abril-Maio), jyestha (Maio-Junho), shraavan (Junho-Julho), bhadrapada (Julho-Agosto), aswin (Agosto-Setembro), kartik (Setembro-Outubro), margashirsha (Outubro-Novembro), paush (Novembro-Dezembro), magha (Dezembro-Janeiro) e phalgun (Janeiro-Fevereiro).

a época de colheita do arroz quando os hindus celebram o *Mahashivratri*, “a grande noite de Shiva”³⁵⁰.

A primeira colheita de arroz dos Gaudde católicos e hindus é oferecida às divindades da área pelo *jalmi* (cf. *supra*, 3.3.). Depois da colheita do arroz, segue-se o *Shigmo*, “arco-íris”, com agradecimento dos hindus aos deuses pelas searas e a vinda de uma nova estação – o Verão em Goa, e a Primavera, no norte da Índia – celebrada no *Holi*.

Pouco tempo depois, o ano novo hindu é recebido com o ritual do *Gudi Padwa*, a “bandeira” que se coloca no telhado no “primeiro” dia do mês lunar. Estes rituais são celebrados pelos Gaudde hindus e pelos Naik, enquanto os Dessai festejam apenas o *Holi*. Fevereiro e Março constituem, por isso, os meses em que os homens têm a oportunidade de praticar excessos, como a ingestão de bebidas alcoólicas durante os dias do *Shigmo* e do *Intruz*.

Até à festa do Senhor dos Passos, que relembrava a Via-Sacra de Jesus até à crucificação, todo o arroz tem de estar colhido. Esta é uma época de azáfama nos campos e na aldeia, já que cada dia da semana corresponde a uma Via-Sacra realizada pelos habitantes do respectivo *vaddo*. As cerimónias preparativas para a Páscoa (que celebra a ressurreição de Jesus) e a missa do próprio dia são organizadas por moradores de todos os *vadde* para promover a unidade entre os católicos. Os dias que precedem a Páscoa são, por isso, de comedimento e de momentos de oração mais intensos, relembrando a morte de Cristo. Na festa da padroeira da igreja, Nossa Senhora da Conceição, em Maio, todo o arroz tem de estar cozido e seco. Trata-se de uma época de abundância e de disponibilidade de tempo livre entre os Gaudde, uma época que antecede as monções e a nova plantação do arroz.

A festa de Santo António, a 13 de Junho, é precedida de 13 dias de ladinhas na igreja paroquial e na capela dedicada a este santo no *vaddo* Odxet, habitado por Gaudde católicos. A 24 de Junho é celebrado o *Sanjoanv* (“São João” Baptista), cuja especial atracção na aldeia é o facto de as crianças saírem à rua e se deslocarem pelas casas a cantar e a pedir doces e dinheiro, com uma coroa na cabeça feita a partir de arbustos. O seguinte excerto reproduz parte de uma das canções entoadas pelas crianças:

³⁵⁰ No *Mahashivratri*, os hindus (particularmente os casais) dirigem-se durante a noite e/ou madrugada aos templos de Shiva para pedir a sua protecção. Na aldeia, os hindus vão primeiramente ao templo de Shri Chandreshwar Buthnath, o protector das vinte e duas aldeias, onde Avedem se inclui, e onde se encontra um linga a que é reconhecido um poder extremamente forte por ter surgido naturalmente em forma de rocha neste espaço. Depois deste templo dirigem-se ao do deus da aldeia, Saptakoteshwar, oferecendo abishek (banho à divindade, acompanhado da recitação de textos religiosos), fruta, flores e três folhas de tulsi, a planta preferida de Shiva. Este ritual é assinalado pelos doces cheveo (à base de farinha de arroz, açúcar e coco ralado) ou goddchem (à base de jagra e abóbora).

<i>Sanjoanv valya mathya sendiari,</i>	Põe a coroa de São João na cabeça e dança
<i>Hat dhon nachta bendari sendiari</i>	Dança com as mãos atrás das costas
<i>Oh sss re Sanjanv</i>	Ó São João

A letra integral desta canção encontra-se no apêndice cinco³⁵¹.

Sensivelmente em Agosto, no mais auspicioso mês lunar hindu, *shravaan*, os agricultores prestam culto a Nag, o *Nag Panchmi*, literalmente, celebração à “cobra” no “quinto” dia da primeira quinzena do mês lunar, para os proteger, bem como às suas colheitas (por exemplo, comendo os ratos que as devoram). Durante o *puja* é-lhe oferecido leite. Determinadas áreas da aldeia são protegidas por Nag e, por isso, obrigam ao cumprimento dos princípios de pureza hindu: as mulheres menstruadas ou que se encontrem noutras períodos de poluição ritual, como a morte, não podem passar pela área de Nag para não a poluir (os Gaudde católicos não matam cobras, por reverência). Algumas dificuldades surgidas em determinadas famílias, como ter só filhas, são atribuídas à transgressão do espaço de pureza ritual de Nag.

A 8 de Setembro é celebrada a natividade da “Imaculada Conceição” e de seguida o aniversário de Ganesh, *Ganesh Chaturti*. Outubro é, depois de Maio, o segundo mês dedicado a Nossa Senhora de Fátima, devido à sua aparição em Portugal. Durante estes dois meses, o terço é rezado todos os dias. Por um período de nove noites, sensivelmente em Setembro, presta-se culto à deusa Durga no *Navratri* (“nove noites”) e no “décimo” dia, *Dasara*, celebra-se a sua “vitória”, *vijayadashmi*. Poucos dias depois é a “festa das luzes”, o *Diwali*, em Outubro ou Novembro, consoante os anos. A 3 de Dezembro os católicos da aldeia (e de Goa), bem como alguns hindus, festejam o aniversário da morte daquele que é considerado um “santo” protector de Goa, São Francisco Xavier. Passados cinco dias é a festa de Nossa Senhora da Conceição, a padroeira de Goa (e da aldeia). Quatro semanas antes do Natal começa o ano católico com o início do advento, celebrando-se o nascimento de Cristo a 25 de Dezembro. Não abordo o Natal neste contexto porque nunca assisti à sua celebração em Goa. Embora seja do meu conhecimento a existência de especificidades locais, a sua introdução através de narrativas dos meus interlocutores criaria um desequilíbrio relativamente a todos os

³⁵¹ Rowena Robinson durante o seu trabalho de campo no taluka vizinho de Salcete analisou este ritual (Robinson 1998).

outros momentos rituais, católicos e hindus, cuja abordagem é feita a partir da minha observação.

Nos oratórios domésticos católicos de Avedem, a Nossa Senhora do Perpétuo Socorro é a figura católica mais recorrente, seguindo-se da Nossa Senhora de Vailankanni (do estado do Tamil Nadu, ao Sul da Índia). À primeira é dedicada a missa de quarta-feira. Nos oratórios hindus predominam as imagens de Shiva (o deus que destrói para restaurar a ordem cósmica), de Lakshmi (a deusa da prosperidade, consorte de Vishnu), de Ganesh (o deus removedor de obstáculos, filho de Parvati) e dois cocos representativos do deus de família e do deus de aldeia. Tanto os católicos como os hindus, têm uma iniciação religiosa para conhecerem melhor os preceitos da sua fé³⁵².

Há festividades de outros santos noutras aldeias em quem os católicos têm bastante devoção. É o caso da *Fama de Jesus* em Colva (Salcete), durante o mês de Outubro. Quilómetros de filas de vestidos coloridos, de *saris* de cores vibrantes e de calças de algodão preto esperam até comprar uma parte simbólica do corpo do Menino Jesus em cera para oferecer no santuário. O mesmo acontece com os hindus que têm uma veneração especial por determinadas divindades, como é exemplo o *Zatra* de Shantadurga de Fatorpa (Quepem),

³⁵² A iniciação católica passa por quatro fases, as quais enunciarei de forma sucinta para melhor se enquadrar o panorama católico da aldeia. A primeira é o baptismo para a criança se tornar filha de Deus e depois a catequese para aprender os ensinamentos da Bíblia. Passado um ano, as crianças realizam a primeira comunhão, quando tomam a hóstia enquanto Corpo de Cristo. Quando têm cerca de doze anos celebram a confirmação da ef, um sacramento perante o qual, o ungido com o óleo sagrado na cabeça da pessoa, confirma a sua adesão ao Espírito Santo. Depois podem escolher fazer parte dos vários grupos religiosos que existem na aldeia:

- Sumudai, em que os habitantes de cada vaddo reúnem quinzenalmente, juntamente com o responsável do vaddo, na casa de um dos moradores, alternando sucessivamente. Segundo alguns Gaudde católicos, estas reuniões começaram porque o sentimento da inveja começou a separar vizinhos que, desta forma, passaram a ter um pretexto para se encontrarem. O pároco da aldeia, numa das homilias proferidas em Julho de 2006, alertou para a união necessária entre os católicos da aldeia e para os frequentes conflitos entre vizinhos que se perecebem na ausência dos mesmos nos sumudai.
- Conselho da paróquia, onde são escolhidos quatro membros por vaddo para discutir mensalmente problemas da aldeia, perguntando às restantes pessoas a sua opinião e servindo de intermediários entre a igreja e o vaddo.
- Grupo paroquial de jovens, em que adultos lhes tentam ensinar mensalmente noções de liderança, auto-suficiência e orientação ética.
- Legião de Maria, grupo que ora semanalmente em conjunto em nome de Maria.
- Grupo de renovação carismática, baseado na oração semanal ao Espírito Santo, havendo um forte uso da Bíblia.
- São Vicente Paulo, grupo que vai fazendo peditórios ao longo do ano para depois distribuir por pobres e doentes.
- Casais de Cristo, grupo de casados que discutem os valores familiares semanalmente.

Estes grupos foram apresentados de modo sintetizado apenas para enquadrá-los na vivência dos católicos na aldeia, todavia, as suas dinâmicas mereciam o olhar de uma pesquisa mais focada, ainda por fazer.

A iniciação hindu passa também por quatro “fases”, *ashrama*, mas com um conteúdo completamente diferente, na prática guiando os hindus com um modelo a seguir, em termos ideais. O primeiro quarto da vida, *brahmacharya*, é dedicado a ouvir ensinamentos de um guru, para preparar a mente e o corpo do indivíduo para as responsabilidades. A segunda fase é a de chefe de família, *grihastya*, quando o hindu se casa. A terceira representa o desapego gradual do mundo material, *Vanaprashta*, passando a frequentar peregrinações santas. O último é o *sanyasa*, quando entra em reclusão ascética, indo geralmente para uma floresta, para encontrar o domínio espiritual através da meditação e libertar-se do seu corpo até a próxima reencarnação.

8. RITUAIS E PERFORMANCES: O CICLO ANUAL

celebrado sensivelmente em Janeiro, que venera uma deusa que os Gaudde católicos da aldeia também visitam.

Os calendários anuais dos católicos e hindus apresentam, assim, proximidades com o quotidiano ritual e agrícola dos Gaudde católicos e hindus.

8. 2. Divindades e lugares do catolicismo e do hinduísmo

Os católicos de Avedem são devotos de uma padroeira que dá o nome à igreja, Nossa Senhora da Conceição, e os hindus de um deus que protege a aldeia e que atribui igualmente o nome ao templo, Saptakoteshwar. Tanto os católicos como os hindus têm capelas, cruzeiros, e outros templos secundários, que indicam a morada de seres divinos, os quais adoptam geralmente os limites dos *vadde*. Os Gaudde católicos e hindus prestam culto ainda a entidades espirituais que deambulam pelo seu *vaddo*, como Gaon-Purush. No caso dos Gaudde católicos, Gaon-Purush tem como morada durante os rituais o *cruzeiro* do *vaddo*, o que demonstra como símbolos religiosos são reapropriados. As capelas distribuídas pelos *vadde*, pós-portuguesas, cada uma com a sua festa anual, imitaram o modelo existente de templos a marcar cada *vaddo*, associados à casta que aí habita. Desta forma, o território da aldeia está protegido de diferentes modos. Como o antropólogo alemão Alexander Henn mostra,

o ataque cristão à cultura hindu não pretendia apenas destruir os seus monumentos e símbolos religiosos, visava também a substituição sistemática de cada templo, santuário, ícone e símbolo hindus por uma igreja cristã, uma capela, uma cruz, uma estátua de santo, etc. Esta política de substituição tinha, todavia, um efeito ambivalente, característico de qualquer tipo de violência iconoclasta: ao considerar que tudo aquilo deveria ser destruído, ela confirmava o valor e o poder que os habitantes locais atribuíam aos monumentos e à estatuária. Mais precisamente, a iconoclastia produziu uma espécie de mimese que – ao substituir os monumentos e as divindades hindus – imitou o centenário sistema espacial e religioso, preservando assim claramente entre a população a memória das antigas divindades. Como consequência, [...] a pertença a um determinado espaço pode sobrepor-se, por assim dizer, à pertença a determinada comunidade religiosa (Henn 2003: 30 e 31).

Os deuses de família dos Gaudde hindus não habitam em templos murados por paredes, como os dos restantes hindus da aldeia, mas no meio de palmeirais, e sem uma tradição iconográfica. Todavia, estes deuses são de uma importância vital para o quotidiano dos

Gaudde, já que protegem o seu *vaddo* e as suas respectivas linhagens. Da mesma forma, outras divindades com características idênticas na Índia são:

powerful presences for millions of ordinary Hindus. People worship these deities at their shrines and petty temples, where they are often represented only by uncarved stones or other simple emblems. [...] In general, though, Vishnu and Shiva, as great gods protecting the universe, are thought to be less involved than village deities with the affairs of ordinary people and places, and by some villagers – especially of lower castes – they are practically ignored. These relationships which define the structure of the whole – the pantheon of deities in the widest sense – are built on difference, but difference emergent from a polytheistic logic of fluid continuity. In this logic, one deity can always become many and many become one (Fuller 1992: 48, 51, 56).

A partilha de crenças e práticas rituais entre Gaudde católicos e hindus pode, assim, ser avaliada em múltiplas dimensões e observada em variados fenómenos. Três destes aspectos merecem ser destacados pela sua representatividade no contexto religioso e social dos Gaudde, demonstrando o pluralismo religioso na realidade de Goa. De facto, entre os Gaudde católicos a complementaridade não é só visível entre a Nossa Senhora e os santos da capela, ou entre os deuses do templo principal e os santuários locais, mas na combinação de divindades hindus e católicas numa mesma estrutura.

Relações de parentesco entre divindades hindus e católicas

A contiguidade entre o catolicismo e o hinduísmo começa pelas divindades em si. Os Gaudde católicos e os hindus da aldeia consideram que Nossa Senhora da Conceição, antes de se converter, era Shantadurga. Mais concretamente, “Shantadurga foi obrigada a converter-se quando os portugueses chegaram e passou a ser chamada *Saibin* [Nossa Senhora da Conceição]. Onde está hoje a igreja, havia um templo que foi destruído pelos portugueses para construírem uma igreja no seu lugar. Como Shantadurga é a irmã de Chandreshwar, *Saibin* é a irmã convertida de Chandreshwar, e tem ainda mais irmãs” (Gauddi, 56 anos).

Esta crença tem paralelo na realidade local, na medida em que os antepassados de todos os católicos da aldeia eram hindus que se converteram ao catolicismo. Assim, a contiguidade entre o hinduísmo e o cristianismo não é apenas de ordem ritual e social, mas passa também por laços de parentesco, mais especificamente de consanguinidade, entre as divindades. A consanguinidade entre deuses envolve ao todo seis irmãs e um irmão: 1. Chandreshwar (Paroda); 2. Shantadurga (Avedem); 3. Nossa Senhora da Conceição (deusa convertida, Paroda); 4. Shantadurga (Fatorpa); 5. Shantadurga (Canacona); 6. Shantadurga (Paroda); 7.

Shantadurga (Cuncolim). Estas sete divindades correspondem às *saptamatrika* hindus, deusas-mãe, que em sânscrito remetem para divindades femininas que simbolizam a fertilidade³⁵³. Este laço de consanguinidade entre o deus e a santa era celebrado anualmente na aldeia: até cerca dos anos 80, na festa de Nossa Senhora da Conceição, o templo de Chandreshwar costumava enviar um *sari* à igreja para felicitar a irmã que fazia anos. No dia anterior à novena da santa, o templo costumava lançar pequenos foguetes. Estas práticas foram interrompidas devido à influência de párocos, mas alguns Brâmanes Saraswat, que vivem perto da igreja, ainda visitam este local no dia anterior à novena.

Esta consanguinidade entre divindades não é única na realidade de Goa, outros exemplos existem de deuses e deusas cujos nomes são alterados, permanecendo o mesmo conceito das *saptamatrika* (Newman 2001; Perez 1998). Por exemplo, numa aldeia de Salcete acredita-se que quem foi convertido ao catolicismo por meio da força foi o irmão, que faz parte das *saptamatrika*, São Sebastião; noutra aldeia, foi uma das irmãs, Nossa Senhora do Rosário (Perez e Carita 2005). Esta realidade observa-se também noutras estados da Índia, como no Tamil Nadu (no sudeste da Índia), onde católicos e hindus acreditam que São Tiago é irmão do deus Aiyana (Mosse 1986: 488).

“Retiros” católicos frequentados também por hindus

O entusiasmo da participação dos católicos da aldeia em rituais hindus diminuiu a partir do final dos anos 90 do século XX por pressão do pároco, mas também devido ao surgimento de “retiros” católicos. Na aldeia, os membros de todas as castas católicas frequentam diversos retiros em comunhão com o divino, em momentos de reflexão espiritual, sendo salientada a devoção particular de cada indivíduo: na igreja de Nossa Senhora de Vailankanni Saibini no estado de Tamil Nadu, onde tentam permanecer uma semana; na igreja de Santo Agnelo, em Pilar (Salcete), às quintas-feiras; na igreja de Mandur às sextas-feiras de manhã. Todos estes espaços são objecto de uma devoção extremamente forte. Ilustro o último caso referido, o de Mandur: a fé nesta igreja é dedicada ao Espírito Santo e a uma “irmã”, Agnes, que está lá às sextas-feiras e é famosa por atender os devotos e ter o poder de confirmar se os seus pedidos serão ou não realizados (normalmente relacionados com doenças, casamentos ou procura de trabalho). Este espaço preenche uma necessidade sentida por alguns católicos: a sensorial, mais

³⁵³ Navangul analisa as *saptamatrika* a partir de referências dos textos religiosos hindus (Navangul 1992)

precisamente, a proximidade da natureza do *toque humano* na fé, neste caso através da “irmã” que recebe os devotos na igreja.

A crença no Espírito Santo foi incentivada pelos *grupos de renovação carismática*, presentes em várias paróquias, como resposta às críticas dos cristãos protestantes³⁵⁴ que evocavam o desconhecimento dos católicos sobre a palavra de Deus na Bíblia³⁵⁵. Além dos católicos, também muçulmanos e hindus mostram reverência àquela “irmã”, acreditando nos seus poderes e pedindo pela sua intercedência divina, como é o caso de alguns Gaudde hindus de Avedem. A igreja ajusta as suas liturgias a estes devotos - em vez da comunhão da hóstia durante a missa, um padre distribui flores ou, como lhe chamam, *prasad* – mais uma vez demonstrando como práticas religiosas católicas e hindus comunicam em lugares e cultos. Este é um fenômeno extremamente importante enquanto indicador da capacidade de o catolicismo integrar práticas não codificadas e, neste caso particular, hindus.

O papel do sonho no culto católico e hindu

Os sonhos com deuses têm um papel de mediação entre os homens e os deuses, católicos e hindus (Newman 2001). Em Avedem, os relatos destes sonhos estão relacionados com o medo de que algo esteja a correr mal na vida de um indivíduo ou com a culpa de que terem feito algo errado no passado. Estes sonhos são passíveis de ser analisados pelos sacerdotes nos templos hindus, mas também por figuras da hierarquia católica, como a “irmã” de Mandur. Os Gaudde católicos e hindus recorrem a ambos. Exemplo ilustrativo é a de uma Gaudi católica que sonhou com *Kalimai*. O nome é desde logo bastante expressivo, *Kali* remete para a deusa bética, mas também, para os Gaudde, com poderes maternais e protectores, e *mai* para mãe – portanto, uma divindade que ampara os seus devotos, mas que também os pode castigar se não lhe prestarem culto. Este sonho surgiu durante um período de dificuldades, mais precisamente de doenças e de dificuldades em arranjar um noivo. A aparente causa do sonho devia-se à ausência da mulher durante seis anos no templo de Shantadurga, um outro nome da deusa, em Fatorpa (Quepem). Não tendo visitado o templo durante esses anos, a mulher não pôde oferecer *pod* (coco, arroz e flores) à deusa, possivelmente desencadeando a sua ira e castigo. Depois do sonho, a Gaudi católica dirigiu-se ao templo e ofereceu seis *pod*,

³⁵⁴ Os cristãos protestantes diferem dos cristãos católicos fundamentalmente por acreditarem que os ensinamentos bíblicos não incitam a prestar culto a imagens de santos ou de Maria, nem a realizar determinadas ações de penitência para atingir o perdão.

³⁵⁵ O antropólogo Robert Newman estudou um retiro com algumas características semelhantes em Nuvem, no taluka de Salcete (Newman 2001).

8. RITUAIS E PERFORMANCES: O CICLO ANUAL

um por cada ano que faltou, juntamente com dinheiro, pedindo ao sacerdote para interceder por ela. Explicando a sua falta, a mulher justifica-se na pressão do pároco em dissuadir cultos não católicos. Por este motivo deixou também de ir ao *Dasara* da aldeia, onde costumava passar com outras Gauddeo por debaixo do palanquim, uma forma de receber as bênçãos da deusa Shantadurga, bem como de posteriormente oferecer um *pod* nesta festividade. A alteração das suas práticas rituais não foi isolada, outras Gauddeo também deixaram de frequentar estes templos. Julgando-se castigada, a mulher retomou igualmente a ida ao *Dasara* de Shantadurga e as ofertas de *pod*, tendo sido compensada meses depois com saúde e casamento.

O medo das consequências da quebra de rituais esteve por detrás do sonho de um outro Gaudde católico, familiar de um muçulmano morto que lhe apareceu durante o sono. O casamento deste muçulmano deu-se fora da regra social da endogamia, ao casar com uma católica. A causa da sua morte súbita é associada, por alguns vizinhos, ao facto de a mulher ter lavado roupa, estando menstruada, numa ribeira por onde Gaon-Purush passeia à noite. O lugar era, por isso, interdito à fonte de poluição ritual, o que terá levado Gaon-Purush a castigar a mulher através da morte do marido. Neste caso, duas regras sociais e rituais foram transgredidas, tendo o sonho sido sinal da necessidade da sua normalização. Uma das soluções apontadas para este problema foi a visita à “irmã” de Mandur.

Vários sonhos de Gaudde católicos com Nossa Senhora de Fátima são igualmente relacionados com o medo do incumprimento ritual e eventuais castigos divinos, nomeadamente sugerindo que algo errado se esteja a ocorrer quando não se consegue associar a um acontecimento passado.

As formas de resolver os problemas dos devotos podem passar por oferendas ou por sacrifícios animais, como no *Dasara*, mas também por rituais. O sonho não é o único meio de mediação entre os deuses e os homens, sendo o oráculo (*kaul prasad*) outra das formas, assim como a possessão presente no *Dhala*, um dos rituais mais destacado pelos Gaudde.

A complementaridade entre Gaudde católicos e hindus e entre estes grupos e os outros católicos e hindus na aldeia é assim visível através da articulação entre os templos da aldeia e os seus santuários sem iconografia, dos sacerdotes Brâmanes e dos ritualistas Gaudde e da combinação do panteão hindu com o católico.

8. 3. *Os rituais: performances e canções*

As performances e canções que acompanham os rituais celebrados por Gaudde católicos e hindus da aldeia demonstram a comunicação religiosa que existe entre ambos os grupos, ao mesmo tempo que a identidade religiosa de cada grupo continua delimitada. Para o antropólogo americano Robert Newman é este contágio, renovado periodicamente através dos cultos, que define a identidade indiana, onde os goeses se incluem:

Ao participarem em festividades cujas formas são familiares a vários grupos, os indianos estão a reforçar a sua identidade com o mundo índico. [...] As formas específicas hindus – como procissões, torres de lanternas, formas de expressar devoção, transe, carros alegóricos ou palanquins, ou mesmo a presença de elefantes – estão também presentes em festividades de outras religiões formais, caracterizando-as assim como indianas. Há uma identidade transversal aos «limites» que é deste modo instituída e mantida periodicamente. Por meio destes festivais, e lentamente ao longo dos séculos, as religiões «estrangeiras» são transformadas em religiões indianas. As lições e os laços duradouros criados pelas festividades formam uma das bases da civilização indiana comum (Newman 2003: 46).

Os rituais mais participados pelos Gaudde católicos e hindus serão detalhados de seguida.

O Dhalo e suas canções

A descrição do *Dhalo* interpretado por mulheres Gauddeo católicas evidencia a sua proximidade do hinduísmo através da lógica de pureza ritual e da auspiciosidade. Mais precisamente, as mulheres menstruadas não podem celebrar este ritual porque estão impuras temporariamente, o que pode desencadear a acção punitiva de Gaon-Purush. Neste ritual é “muito bom” partilhar o *prasad* antes oferecido a Gaon-Purush, sendo que só pode ser distribuído por mulheres casadas, já que são auspiciosas por simbolizarem a fertilidade. Inversamente, as viúvas não podem celebrar este ritual porque são consideradas inauspiciosas. A pureza ritual hindu continua contemporaneamente a estruturar as relações rituais e sociais entre os Gaudde católicos, o que expressa uma vez mais a sua singularidade num quadro mais global do catolicismo. O facto de vivenciarem simultaneamente referentes católicos aproxima os também dos restantes católicos da aldeia e de Goa, como já referi em diferentes passagens desta tese.

O *Dhalo* dançado pelas mulheres Gauddeo constitui simultaneamente uma forma musical e um ritual. Enquanto ritual, assume um papel de destaque no calendário dos Gaudde,

8. RITUAIS E PERFORMANCE: O CICLO ANUAL

quando as mulheres dançam na aldeia, longe de olhares exteriores, distingindo-as das restantes. O *Dhalo* é realizado após a colheita do arroz, antes do *Alma Dis*, o "dia das Almas" ou dos Fieis Defuntos (2 de Novembro), no calendário litúrgico católico. As mulheres começam três ou cinco dias antes de 2 de Novembro, sempre a uma quarta-feira ou domingo (os dias de Gaon-Purush, os únicos que não são dedicados a deuses hindus). No dia em que as almas dos antepassados voltam a casa, quando a igreja católica lembra os familiares ou amigos mortos, há que dançar o *Dhalo* para apaziguar Gaon-Purush, de modo a que não perturbe os mortos e os seus familiares vivos. A origem deste ritual remonta ao *Diwali* (analisado mais à frente), segundo Gaudde católicas:

os nossos antepassados oravam em nome dos mortos na altura do *Diwali*, mas quando se converteram não puderam continuar a fazê-lo porque os *pakli* proibiram; então continuaram a fazê-lo no *Alma Dis* quando a igreja também os lembra. As colheitas já estão terminadas nessa altura. O *Alma Dis* é antes do *Diwali*, assim "ele" [Gaon-Purush] não fica zangado porque continuamos a lembrar os mortos no *Dhalo* (Gauddi, 59 anos).

A explicação das mulheres é extremamente relevante, na medida em que enfatiza a lógica de adaptação ritual dos Gaudde católicos: ao incorporarem novas rotinas religiosas, os Gaudde perpetuam traços ritualísticos anteriores, ainda que procedendo a algumas transformações.

Antes de as danças começarem ocorre o *feti*, uma refeição oferecida a uma pessoa viva com as mesmas características sociais do(a) morto(a) a quem se dedica este momento. Por exemplo, se for um viúvo tem de fazer as ofertas a uma mulher casada, sensivelmente da mesma idade da sua que morreu, dando-lhe flores, folha e noz de areca e uma peça de roupa, em nome da sua mulher defunta – ou seja, *otti bharap*, "encher o colo", ritual realizado por hindus. No caso de ter morrido uma filha sem atingir a puberdade, as ofertas são feitas a uma rapariga não menstruada, matando depois o *Gaonkar* (hindu) um galo na fronteira do *vaddo* para que o espírito da filha fique satisfeito com este sacrifício.

No dia em que começa o *Dhalo*, as mulheres "purificam o *maand*", *maand shudda karpa*, com excremento de vaca diluído em água (como os Gaudde hindus nos seus rituais). À noite, a *deuli* (lamparina sagrada) é acesa pelo *maandkar*, o guardião com precedência ritual no espaço sagrado do *maand*, igualmente responsável pelas ofertas a Gaon-Purush (coco, flores, folha e noz de areca e óleo de coco, cujo conjunto é designado por *ront*). Primeiramente, a lamparina sagrada é colocada no centro do *maand* (tal como no *puja* que os Gaudde hindus fazem no *Shigmo*) e, depois de iniciado o *Dhalo*, o *maandkar* leva-a para o cruzeiro situado no

maand, onde está Gaon-Purush e a quem é rezada a Avé-Maria e o Pai-Nosso, invocando Goenchen Saibini (“Nossa Senhora da aldeia”, neste caso, da Conceição), Mallcazan³⁵⁶ e Paik Dev³⁵⁷. Os dois últimos, com forma humana, são deuses de família dos antepassados de alguns Gaudde católicos e, por isso, acredita-se que continuam a protegê-los. Estas são as mesmas divindades que os homens invocam durante o *Intruz*³⁵⁸, levando a reflectir sobre a forma como símbolos católicos, como o cruzeiro, são transformados ritualmente através da atribuição de novos significados.

Quando o *Dhalo* começa, as mulheres distribuem-se por duas linhas paralelas e dão os braços, deixando cerca de dois metros entre as duas fileiras. De frente umas para as outras, uma linha avança, canta e recua e, de seguida, a outra repete o mesmo procedimento e assim sucessivamente. O movimento de recuar remete para a etimologia de *Dhalo* – *dhalop*, que significa “voar” ou “balançar”. A sequência das danças é semelhante durante todas as noites, aumentando a sua intensidade até ao final da última música. Na noite de 1 de Novembro, dia de “todos os santos”, justamente antes de as almas dos mortos “regressarem” a casa, as celebrações prolongam-se para coincidirem com a altura em que as almas visitam os seus entes queridos. Na terceira dança, o ritmo acelera e, num momento de possessão, o *bhar* “entra” no corpo de duas mulheres que ficam em transe ritual. As Gauddeo católicas acreditam que é o espírito do *Dhalo* que aparece anualmente para incorporar nas mulheres.

A possessão em mulheres é muito pouco observada no território de Goa, apenas entre Gaudde e Kunbi, sendo ausente do domínio dos templos hindus, onde o *bhar* só é incorporado por homens, sendo que para os Gaudde, o *bhar* “entra” na altura do Carnaval³⁵⁹. As mulheres em quem o “*bhar* entra”, *bhar aila*, têm características que fogem à norma social: uma delas é solteira e a outra casou no próprio *vaddo*, desrespeitando a exogamia de aldeia. Por outras palavras, uma delas está demasiado distante da normalidade pretendida nas mulheres, cujo objectivo é casarem-se, e a outra está demasiado próxima porque ao casar no próprio *vaddo* há o perigo de possuir laços de consanguinidade com o seu marido ou antepassados. O facto de o *bhar* do *Dhalo* “entrar” em duas mulheres significa que esta entidade está mais próxima dos

³⁵⁶ Para se referirem à divindade Mallikarjun, um deus com uma imagem humana, cujo templo é no taluka a sul, Canacona.

³⁵⁷ Paik é para os Gaudde um homem que caminha à noite e não o vêem se passar ao lado, sendo também a divindade de um templo do sul de Goa, representada por um homem sentado num cavalo, ou seja, uma divindade com uma forte aparência humana.

³⁵⁸ Estas são também as divindades que os Gaudde católicos da aldeia vizinha de Ambaulim invocam durante o *Intruz*.

³⁵⁹ No Sri Lanka observou-se também a possessão entre mulheres católicas (Stirrat 1977).

8. RITUAIS E PERFORMANCES: O CICLO ANUAL

seus devotos e que mais facilmente ouvirá os seus pedidos, tal como acontece com os homens quando o *bhar* do *Intruz* “entra” neles.

O sino da capela católica vai marcando o ritmo dos acontecimentos e anuncia o fim das danças e o começo do culto propriamente dito a Gaon-Purush. O *maandkar* pergunta às presentes os seus *sangnem*, “pedidos” para o próximo ano (como acontece com os hindus para as suas divindades). De seguida quebra um coco, junta jagra e leva também aguardente de sumo de coco (*feni*) para a mangueira, onde se acredita que Gaon-Purush habita. O *maandkar* regressa novamente ao mesmo local para lhe oferecer *feni* (aguardente de caju ou de seiva de coco), observando-se a separação entre as ofertas presenteadas ditas “puras”, como o coco, e a de uma bebida alcoólica que relembraria a aparência masculina de Gaon-Purush e a necessidade de consumir este prazer humano e masculino. As mulheres preparam depois o resto do coco e da jagra para dar às presentes (como os hindus nos templos oferecem o *prasad*, alimento consagrado aos deuses que é depois distribuído pelos devotos), juntamente com os refrigerantes. Em 2007, estes últimos foram oferecidos por uma mãe que agradeceu o desejo concedido de o filho ter conseguido um emprego. Após comerem, repetem exactamente o mesmo gesto que fazem durante a visita anual da imagem da Milagres Saibini (Nossa Senhora dos Milagres) a suas casas³⁶⁰: tocam com o dedo no óleo de coco e colocam-no na testa, benzendo-se de seguida. Por exemplo, também em 2007, a imagem de Nossa Senhora dos Milagres, que passa anualmente por casa de cada um dos católicos, encontrava-se nesta noite na casa do *maandkar* a vigiar as celebrações. Depois de o *Dhalo* ter terminado, as mulheres vão à capela de São Sebastião para tocar o sino, um dos caminhos por onde Gaon-Purush passa. No trajecto para as suas casas montam obstáculos com cadeiras e mesas para parar as almas que possam ter o desejo de roubar algum objecto dos vivos. Na manhã do dia 2 de Novembro todos se dirigem à missa na igreja e de seguida ao cemitério, onde as campas estão coloridamente decoradas com flores.

Este ritual dos Gaudde católicos revela um pluralismo religioso com referentes do catolicismo e do hinduísmo. Os referentes católicos, como benzer e rezar orações católicas, mostram os diferentes contornos que uma mesma religião pode assumir em várias partes do mundo. Não obstante a confluência de referentes religiosos distintos, para os Gaudde a sua religião é sempre entendida eminentemente como católica.

³⁶⁰ A visita anual desta imagem é bastante importante para os Gaudde católicos, momento em que se convidam familiares e se oferece uma refeição. Uma pessoa da casa que receba esta visita tem de estar sempre a acompanhar a imagem porque não pode ficar sozinha, da mesma forma que os convidados também não são deixados sozinhos. Os hindus recebem de forma semelhante a visita anual de imagens de entidades hindus como Sai Babá.

O ritual observa ao mesmo tempo uma lógica de pureza hindu: as mulheres menstruadas só poderão participar no quarto dia do período menstrual, depois de tomarem banho, da mesma forma que não beijam a imagem de Nossa Senhora, nem se benzem com água benta, similarmente às mulheres hindus que não tocam nas imagens religiosas do templo e da casa, nem recebem o *prasad*; a lamparina sagrada sacraliza o espaço do quotidiano, o *maand*, onde só se pode andar descalço/a, e que entre os católicos só resistiu à conversão por parte dos Gaudde; os *sangnem*, “pedidos” de fertilidade e de protecção da aldeia são realizados, tal como os hindus dirigem às suas divindades os pedidos no *Shigmo* e nos templos; as viúvas e as mulheres que não pertençam ao *kutumb* (como as filhas solteiras ou as que casaram noutra aldeia) não podem distribuir o *prasad* – o que define os limiares da família de aliança.

O cruzeiro tem um papel de relevo no calendário ritual católico em Goa, particularmente nas celebrações da Semana Santa, fervorosamente participadas pelos crentes, onde os principais elementos da confraria, coincidentes com os católicos estatutariamente valorizados, tinham o privilégio de carregar o andor onde Jesus seguia crucificado na cruz. Na aldeia, até aos anos 70, os Gaudde encontravam-se afastados da igreja e, consequentemente, das actividades da confraria, mas o cruzeiro adquiriu um outro significado de destaque nos seus rituais, ao ser o local onde Gaon-Purush observa o ritual, bem como por lhe serem dedicadas orações a Nossa Senhora.

Nossa Senhora da Conceição constitui outro exemplo de como um símbolo católico foi reappropriado, é chamada *Saibin*, o mesmo termo utilizado para as deusas hindus. Nossa Senhora da Conceição enquanto *Saibin* é identificada como uma deusa da fertilidade e, por isso, também invocada no culto à termiteira, *roen*.

As canções do Dhalo: excerto Nas letras das canções dos Gaudde católicos, os rituais e os temas do quotidiano encontram-se interligados. As canções falam das suas tarefas diárias e retratam a Natureza com que lidam (como *kombdi ani ghonni*, "a galinha e a águia"), mas referem também temas católicos. Algumas das músicas que descrevem o seu dia-a-dia estão directamente relacionadas com as actividades agrícolas, uma vez que a maioria das mulheres trabalham nas várzeas de arroz, onde cantam enquanto trabalham. Exemplo emblemático é *kannacho nach*, “dança do Conçao”, remetendo para os residentes originais, não-convertidos, na qual é interpretada a colheita do arroz – na verdade, o arroz com caril é a base da sua alimentação diária, daí que o seu cultivo tenha tanta importância nas suas vidas.

8. RITUAIS E PERFORMANCE: O CICLO ANUAL

O pluralismo religioso dos Gaudde católicos é também evidenciado no conteúdo das canções, conforme ilustra o excerto de *Dhalo* abaixo exposto.

<u>Dhalo</u>	<u>Dhalo (tradução)</u>
1. (1 ^a fila de mulheres) <i>Amgelea Maandarin dovorla divo</i> ³⁶¹ <i>Te divyak paio tumi podai ghe, aichean Dhalo tumi korai</i>	1. (1 ^a fila de mulheres) A lamparina sagrada está acesa no nosso <i>maand</i> Inclinem-se a ela, mostrando respeito ao orar-lhe, e comecemos o <i>Dhalo</i> a partir de hoje
2. (2 ^a fila de mulheres) <i>Amgelea Maandarin dovorla narl</i> <i>Te nallak paio tumi podai ghe, aichean Dhalo tumi korai [...]</i>	2. (2 ^a fila de mulheres) Um coco está no nosso <i>maand</i> Inclinem-se a ele, mostrando respeito ao orar-lhe, e comecemos o <i>Dhalo</i> a partir de hoje [...]
1. <i>Toleantali dadhoy tolem firta</i> <i>Toleantali dadhoy tolem firta</i> 2. <i>Saibinicho roth bado Maandari khelta</i> <i>Saibinicho roth bado Maandari khelta</i> [...]	1. Um peixe dá voltas no lago Um peixe dá voltas no lago 2. Parece o carro [de madeira] que dá voltas com Nossa Senhora no <i>maand</i> Parece o carro que dá voltas com Nossa Senhora no <i>maand</i> [...]
1. <i>Bore vovlinichem vovol go borem vareani zedopolem go borem bhomí vori podolem</i> 2. <i>Hatin kadilem, matyar Khovilem,</i> <i>Ayav pon bhoguitem gue boini</i> <i>Ayav pon bhoguitem gue boini</i> ³⁶² [...]	1. Ó bonita flor <i>vovol</i> que com a força do vento caíste ao chão 2. Nós colhemos as flores com as mãos e colocámo-las no cabelo Por favor, faz com que haja sempre flores no meu cabelo Por favor faz com que haja sempre flores no meu cabelo [...]

A versão integral dos *Dhalo* interpretados por Gauddeo católicas encontra-se no apêndice seis e os das Gauddeo hindus no apêndice sete.

A comparação das letras dos *Dhalo* das Gauddeo católicas e hindus dá-nos várias indicações de como a sua origem hindu foi reapropriada: tanto se observam substituições de alguns símbolos hindus por católicos, como se verifica a continuação de outros referentes hindus. Destes últimos, destaca-se a perpetuação das referências à lamparina sagrada e ao coco, indispensáveis para a realização de todos os cultos religiosos hindus (o *puja*) e ao carro de madeira, que é o meio de transporte mais prestigiado para os deuses e deusas saírem de dentro do templo e passem à sua volta, durante festividades anuais, como o *zatra*. A conversão ao catolicismo manifesta-se, por sua vez, na referência a Saibini (“Nossa Senhora” da Conceição que dá o nome à igreja da paróquia), ao invés de Santeri (deusa originalmente representada por

³⁶¹ Os próximos versos são igualmente cantados por Gauddeo hindus e encontram-se no livro de Ullas Dessai que recolheu canções do *Dhalo* entre Gaudde hindus de Quepem (Dessai 2006c: 7).

³⁶² Estes versos são também cantados por Gauddeo hindus (Dessai 2006c: 25).

CASTA, TRIBO E CONVERSÃO. OS GAUDDE DE GOA.

uma termiteira), na versão cantada por hindus e no preceito de pôr flores no cabelo, um símbolo hindu para as mulheres casadas com o marido vivo, que é seguido contemporaneamente por Gauddeo católicas.



Ilustração 14: Cruzeiro situado no *maand*

O Intruz e suas canções

Uma análise do *Intruz* celebrado por homens Gaudde católicos revela a sua proximidade com o hinduísmo através da pureza ritual e da auspiciosidade, tal como vimos entre as Gauddeo católicas no *Dhalo*. A lógica da poluição atravessa deste modo o género durante rituais do calendário anual dos Gaudde. Antes de o ritual ser iniciado, há que *maand shudda karpa*, “purificar o *maand*”, bosteando o chão, de modo a que o espaço do *maand* esteja, literalmente, puro, pois “se não o fizermos, Gaon-Purush pode castigar-nos” (Gauddo, 62 anos). De forma idêntica, as viúvas e as mulheres menstruadas não podem passar pelo *maand* porque são consideradas impuras. As raparigas que casaram fora também não o podem fazer porque pertencem agora a outra aldeia, o que demarca o grupo de aliança que se fixou no *vaddo*, já que só as mulheres que casaram aqui podem distribuir o *prasad* no final. Esta circunscrição do espaço social demonstra a pureza necessária à realização do ritual, por parte de um grupo estatutariamente desvalorizado e associado à base do sistema social, tradicionalmente considerado impuro, os Gaudde. O espaço do *maand* torna-se sagrado durante este período e não pode ser poluído, sob perigo de Gaon-Purush castigar. A auspiciosidade revela-se em só se poder celebrar o *Intruz* durante um número de dias ímpares, o que remete para a intenção da fertilidade, como foi já referido.

O *Intruz*, herança do colonialismo português, segue assim uma lógica ritual hindu entre os Gaudde católicos, sendo respeitada simultaneamente a “quarta-feira de cinzas” do calendário litúrgico católico. Este ritual apela à protecção das fronteiras da aldeia e dos seus moradores, enquanto colectivo, bem como à harmonia interna do grupo. O mesmo pode ser observado no *Shigmo*: “os nossos antepassados celebravam o *Shigmo* e foram proibidos, quando se converteram, de o continuar a fazer, assim passaram a gozar o *Intruz* que é muito parecido” (Gauddo, 55 anos). Ao mesmo tempo que evitaram punições da igreja, perpetuaram o universo simbólico e ritual com que se identificavam.

O *Intruz* foi-me traduzido por Gaudde católicos como *Entrud*, introduzido pelos portugueses em Goa, e conhecido neste estado como Carnaval. O Entrudo deriva do latim *introito*, significando a “entrada” na Quaresma, remetendo para os três dias que precedem a Quarta-feira de cinzas (Figueiredo 1991). O termo *Carnaval* remonta ao latim “carno [carne] vale” e significa o adeus à carne e aos excessos durante os três dias antes da quarta-feira de

cinzas, como preparação dos quarenta dias de privações que se seguem durante a Quaresma (Figueiredo 1991).

O Carnaval enquanto ritual de inversão, em que os mascarados experimentam diferentes papéis sociais, tem uma especificidade local entre os Gaudde católicos (cf. Turner e Turner 1978). Esta inversão é sentida no domínio da casta, pois neste dia os estatutos sociais são invertidos e, mais do que as barreiras entre castas serem diluídas, há uma equidade entre elas, em que os Gaudde se permitem a actos de poder que estão interditos durante o resto do ano, como, por exemplo, atirarem sacos de água ou pós coloridos a pessoas de outras castas, como homens e mulheres Charde e Kshatriya, que presenciei em 2006. Além de que durante o *Intruz* visitam as casas de outras castas, começando pelas dos antigos “proprietários” (*bhatkar*), cantando sátiras que os têm como alvo, rezando pela sua prosperidade e pedindo ofertas.

O *Intruz* é, portanto, uma festa liminar e fortemente transgressora, tal como o *Shigmo*, em que os Gaudde católicos participam na lógica da inversão social característica do Carnaval noutros lugares e os homens vestem-se de mulher, com o vestuário típico das Gauddeo católicas, ou de hindus com os seus trajes tradicionais, ou mesmo de animais.

Este é o significado singular deste contexto cultural, em que o *Intruz* apresenta mais semelhanças com o *Shigmo* celebrado pelos Gaudde hindus de Goa do que com o Carnaval celebrado por católicos noutros países, o que relembra Robert Newman quando refere uma mesma forma Indiana de viver as religiões (Newman 2003).

As celebrações do *Intruz* iniciam-se cerca de cinco ou sete dias antes da terça-feira de Carnaval. Os homens do *vaddo* tocam o *dhol* (instrumento musical de percussão) e o *maandkar* acende a lamparina tradicional no *maand*, prestando culto a Gaon-Purush, à semelhança do que acontece durante o *Shigmo* dos Gaudde hindus. Nesta altura começa o *ganvponn* (cf. *supra*, 4. 4.), o conselho de subcasta, quando os homens organizam os preparativos do ritual e eventualmente discutem algum problema significativo que tenha surgido, como uma querela aparentemente irremediável entre duas pessoas que tem de ser resolvida de modo a que as fronteiras da aldeia se encontrem protegidas de inauspiciosidade.

No domingo antes do Carnaval, os rapazes e homens Gaudde católicos mascarados juntam-se à tarde no *maand* e começam a tocar *kasauli*, *dhol*, *thaso* e *ghumat* (instrumentos de percussão) ao mesmo tempo que ingerem bebidas alcoólicas. Passam pela capela de S. Sebastião do seu *vaddo* e rezam o Pai-Nosso e a Avé-Maria. De seguida, os homens e rapazes vão para a aldeia vizinha de Bindimol, prática que recebe o nome de *mhell* (“estar juntos”). No *Shigmo*, os Gaudde hindus vão de porta a porta a cantar, recebendo das mulheres e homens da

8. RITUAIS E PERFORMANCES: O CICLO ANUAL

casa arroz, coco e/ou dinheiro. Com a conversão, esta prática foi transferida para o *Intruz* e hoje os Gaudde católicos visitam os lares das aldeias vizinhas a cantar, terminando cada canção com dois ou três versos do *tallo*, cujo excerto se encontra em baixo (estando a versão integral no apêndice oito). Enquanto os hindus cantam versos religiosos, os Gaudde católicos acrescentaram versos sobre a vida social. No entanto, algumas temáticas hindus foram mantidas nos versos cantados, resultando numa descontextualização do conteúdo, por vezes desprovido de significado simbólico ou religioso imediato.

Nas canções dos Gaudde católicos foram ainda adicionadas rimas versando as suas representações coloniais, nomeadamente construções idiossincráticas dos portugueses e colonos directamente relacionadas com a administração de Portugal:

Intruz

(filho) *Avoi khushal zaun Choi maka sort logoli*
Prem futlo gue noxiban vocol Leboli
Te bhair gheun eilo dudnvanchi Potoli
Sogli khobor sangliar tum ojap zatoli
Motte administração sorte motmoyali

(mãe) *Atam maka sang re chedyta tuka kushi lagoli*

Sunek choin muji umet samki bhagoli
Pun amgue khopik ti kon bhashen ravtoli

(futura nora, noiva do filho)

Te pasot zast na tumi dhostai korchi
Ho novro tum mãe, hanv sun tumgeli
hi khop tumegeli maka nirmiloli

Mucode mizas na jeuchya nachina Ambili

Tallo

Utolem xevnem, boslem Tolpar
yo ga Velipa, vidi odum ya

[...]

Parvat sokol Mullem Gaonv
Ratri lavun ghodda Khelonk dhanv

Intruz (tradução)

(filho) Ó minha mãe, sê feliz, eu tive a maior sorte da minha vida, eu sou feliz,
Para além de que trouxe um saco com dinheiro.³⁶³
Se eu te disser ficarás surpreendida por ouvires.
Este tipo de sorte só acontece a pessoas importantes e da administração.

(mãe) Meu querido filho, diz-me como conseguiste esta mulher.
Quando a viste, sentiste-te feliz.
Mas como é que ela vai ficar numa cabana? Nós somos pobres.

(futura nora, noiva do filho)
Não se preocupe, você é a minha sogra,
Ele é o meu marido e agora eu sou a sua nora
É nesta cabana que está a minha sorte, a minha vida.
Eu não me sinto mal por comer *nachinim*³⁶⁴

Tallo

Um pássaro voou e sentou na pedra
o Velip veio cá e fumámos

[...]

Debaixo de Parvat fica a aldeia Mullem
apanha um cavalo e brinca com ele à noite

³⁶³ Este verso refere-se implicitamente ao dote que o noivo recebeu.

³⁶⁴ Papas de farinha de *nachinim* cozidas em água. *Nachnim* é um cereal miúdo, de cor castanha e bastante nutritivo. Os Gaudde cultivam este cereal e, por isso, esta comida é-lhes associada, sendo considerada bastante forte, mas também pouco refinada.

No primeiro excerto de canções do *Intruz*, a sorte esporádica é comparada aos privilégios permanentes associados à *administração* – os “portugueses” ou as pessoas ligadas ao “governo colonial”. Tal lógica classificatória demonstra a distância social que os Gaudde sentem relativamente aos portugueses, sendo que a natureza da sua relação parece ser apenas de ordem burocrática. No segundo excerto, o do *talo*, o primeiro verso é semelhante ao de uma canção de *Shigmo* cantada por Gaudde hindus, durante o *khel* (*vide* apêndice 10), em que o sentido dos versos remete para os *Velip*, grupo socialmente próximo dos Gaudde, os quais depois de trabalharem muito durante o dia, precisam de descansar, sendo a diferença que os Gaudde hindus em vez de *Velip* dizem *Kulmi*, outro grupo próximo. O facto de o termo *Velip*³⁶⁵, ainda assim, aparecer mais à frente, num dos versos da canção, mostra a manutenção da relação entre os Gaudde católicos e hindus, pois *Velip* é designação de subcasta, como foi referido anteriormente. O segundo verso refere *Mullem*, *vaddo* de Gaudde católicos e hindus, abaixo de *Parwat*, onde estão a celebrar o *khel* durante o *Shigmo*, e os Gaudde católicos manifestam querer juntar-se a eles. Ora, os Gaudde hindus da aldeia têm alianças de casamento com os de *Mullem* e estas relações familiares são evocadas, sendo expresso que ambos se vão juntar nas celebrações do *Shigmo*.

As canções são interpretadas em forma “teatral”, *khel*³⁶⁶, em que cada Gaudde assume uma personagem diferente, como é possível ver através da conversa entre mãe, filho e nora, no primeiro excerto apresentado.

No domingo do *mhell*, após a visita à aldeia vizinha de *Bindimol*, os Gaudde católicos regressam à noite a *Avedem*, tocando mais uma vez no *maand* para depois o *maandkar* guardar os instrumentos – o ritual é assim iniciado e terminado no espaço religioso, quando os Gaudde católicos prestam culto a *Gaon-Purush*. Na segunda-feira seguinte de manhã, juntam-se novamente e seguem para outras aldeias vizinhas, *Cottombi* e *Chandor*. Como “sinal de respeito”, em *Cottombi* dirigem-se primeiramente à casa do antigo *bhatkar* (proprietário), o mesmo se passando entre Gaudde hindus durante o *Shigmo*. Nas casas onde alguém morreu recentemente, os Gaudde católicos param de cantar e rezam o Pai-Nosso em nome da pessoa que morreu. À noite estão em *Chandor*, perto do *maand* e do cruzeiro de São Francisco, onde os *Charde* locais dançam o *mussol*, termo que remete para um pau de malhar o arroz com que

³⁶⁵ A designação *Velip* remete para as funções sacerdotais que a subcasta exerce. Na aldeia próxima de *Cottombi* vivem *Velip*, o que pode levantar a hipótese de laços anteriormente existente entre os Gaudde (antes de convertidos) e os *Velip*.

³⁶⁶ Esta prática parece ter estado na origem do *tiatr* (do português “teatro”), representado actualmente em palcos por altura de festividades cristãs (Mascarenhas 1993).

8. RITUAIS E PERFORMANCES: O CICLO ANUAL

dançam ao som da música nos pátios em frente às casas. Os Charde acreditam que o *mussol* era cantado e dançado pelos seus antepassados hindus, Kshatriya, durante o *Shigmo* e, por isso, dão continuidade a esta prática³⁶⁷. Nos temas das letras *mussol* (cf. apêndice nove) confluem referentes católicos e hindus, como é o caso do final da última canção, em que depois de a mulher pedir insistente para engravidar, agradece ao deus Chandreshwar e a Santo António a graça de ter tido um filho. As barreiras sociais atenuam-se também neste dia, já que os Charde (a elite) dançam perto dos Gaudde (a base do sistema social).

Ao voltarem para casa, em cada um dos dias que visitam aldeias, os Gaudde católicos deixam sempre um coco a Hapsi, entidade espiritual que guarda as fronteiras da aldeia, de modo a que os limites de Avedem fiquem protegidos.

De segunda para terça-feira de Carnaval, os homens não se deitam, similarmente à última noite do *Shigmo*, celebrado por Gaudde e Naik hindus da aldeia, passando a noite na aldeia a cantar e a tomar bebidas alcoólicas. Durante o dia de terça-feira visitam as casas de Avedem, dirigindo-se em primeiro lugar ao antigo *bhatkar* (“proprietário”) da aldeia, e recebendo dinheiro, arroz ou cocos, tanto de hindus como de católicos.

³⁶⁷ Este tema foi aprofundado por Olivinho Gomes (1996 [1987]) e Zenaides Morenas (2002).



Ilustração 15: Intruz

Quarta-feira de cinzas

A igreja encontra-se repleta de devotos na “quarta-feira de cinzas”, *shike bhudwar*. Todos os Gaudde que festejam o *Intruz*, à excepção do *maandkar*, deslocam-se aí para assistir

8. RITUAIS E PERFORMANCES: O CICLO ANUAL

à missa, evidenciando assim a partilha de referentes religiosos. Antes das leituras, todos os presentes se dirigem ao padre e às freiras para receberem um pouco de cinza na testa, relembrando que “todos somos apenas cinzas e às cinzas voltaremos” (padre, 56 anos).

De seguida, os Gaudde católicos convergem para o *maand*. O *maandkar* começa por acender a lamparina perante os presentes. Perto do *maand* localiza-se uma mangueira junto de uma casa onde é acesa outra lamparina. Os homens juntam-se no cruzeiro do *maand* a rezar a Avé-Maria, o Pai-Nosso, a Salvé-Rainha e invocando os deuses que as mulheres chamam durante o *Dhalo*, referidos anteriormente. De seguida, começam a tocar *dhol* e *ghumat* de uma forma progressivamente intensa. Dois homens ficam num estado alterado de consciência quando o *bhar* do *maand* no *Intruz* “entra” no corpo deles e os restantes começam a agarrá-los enquanto estes se agitam. O primeiro a entrar em transe é o *maandkar*, o qual é socorrido por outros homens que, com um recipiente com água, o ajudam a poder recuperar a consciência. De seguida, entra um familiar do *maandkar* em transe, igualmente segurado por outros Gaudde. Os homens sentados no *maand* continuam a tocar os instrumentos e a cantar, enquanto os outros Gaudde dançam em redor da lamparina.

As pessoas do *vaddo* começam a fazer os seus pedidos, *garanem* (ou *sangnem*), ao *maandkar* oferecendo cinco rupias. Se os pedidos do ano anterior se tiverem realizado, os crentes oferecem o que prometeram a Gaon-Purush, começando a chegar grades de garrafas de sumo, biscoitos, aguardente, cocos e bolachas como recompensa pelos desejos realizados. Os pedidos variam entre a melhoria das condições de vida e fertilidade; obtenção de passaporte português para os respectivos maridos ou filhos emigrarem; a oportunidade de embarcarem ou irem para o Golfo; o fim do alcoolismo para os maridos que bebem. No final de cada *garanem*, o *maandkar* pergunta aos homens: *Da zanam magnneanim kam zalear, da zanam tondd godd kortolo aikil mure?*, “Vamos os dez fazer uma oração, os dez pomos palavras doces na boca?”. Os Gaudde sentados no *maand* respondem afirmativamente: *Hoi Saiba*.

De seguida, o *maandkar* parte os cocos oferecidos e vai entregá-los a Gaon-Purush que mora numa mangueira por detrás da casa dele. Antes de comerem alguma coisa têm de oferecer primeiro a Gaon-Purush, tal como os hindus fazem com as suas divindades. Quando o *maandkar* volta, distribui o coco com jagra, à semelhança do *prasad* no *Shigmo*. No final, os homens no *maand* param de tocar e não voltam a mexer nestes instrumentos até ao próximo ano. Chegou o momento de *maand nivovop*, “parar o *maand*”, remetendo para o final da sacralidade temporária deste espaço.



Ilustração 16: Quarta-feira de cinzas

O Shigmo e suas canções

O *Shigmo* é conhecido como o festival dos agricultores e constitui um ritual de agradecimento aos deuses pelos alimentos obtidos dos campos, sendo igualmente nesta altura que são renovados os pedidos de protecção da aldeia e de fertilidade. Simultaneamente, o *Shigmo* celebra o fim do Inverno e o começo do Verão³⁶⁸, coincidindo com os meses de Março ou Abril no calendário gregoriano. Mais concretamente, o *Shigmo* inicia-se no nono dia do último mês lunar, *phalgun*, e termina na lua cheia, *punov*. Passados quatro ou cinco dias, inicia-se o *Holi*. Segundo os Gaudde hindus, a palavra *holi* deriva de uma entidade demoníaca, *Holika*, que tentou matar algumas pessoas, sendo que a fogueira significa a morte da própria *Holika*, queimando simbolicamente a inauspiciosidade para dar lugar à auspiciosidade³⁶⁹. Este período é chamado em concani *dakloshigmo*, “o *Shigmo* mais novo”, celebrado no sul de Goa, onde Avedem se situa. No norte de Goa é celebrado depois do *Holi*, chamado em concanim, *thorla*, “o *Shigmo* mais velho”.

Durante este período, de cinco dias, os homens embriagam-se em conjunto e cantam e dançam durante toda a noite (prática que tem o nome de *mhell*, à semelhança do que fazem os

³⁶⁸ Ao contrário do norte da Índia, onde o *Shigmo* simboliza o início da Primavera, em Goa inicia-se a estação do Verão.

³⁶⁹ Uma explicação mais complexa noutros contextos da Índia pode ser encontrada na análise de Fuller (Fuller 1992: 129-30).

8. RITUAIS E PERFORMANCE: O CICLO ANUAL

Gaudde católicos durante o *Intruz*). Os Gaudde hindus celebram o *Shigmo* apenas com os Naik, já que os primeiros recusam proximidade com os Dessai devido a um problema de propriedades nos anos 50 do século XX. Por esse motivo, construíram um templo no seu *vaddo*, o de Lakshmi, evitando assim recorrer ao de Bhumi-Purush dos Dessai³⁷⁰. Esta desavença faz parte de versos interpretados por Gaudde hindus durante o *Shigmo* em Avedem:

*Avedem Gaonkar
bhale re bhale
Vetbhor zomnic zagdon mell*

Ó bravos Gaonkar (Gaudde hindus) de Avedem que morreram
A lutar com os vossos irmãos por um pedaço de terra.

Um verso semelhante ao dos Gaudde católicos no *Intruz* é o seguinte:

*Pirulem sovne Yo go kulmya
boslam Talpar vidi odhum ya*³⁷¹

Um pássaro voou e sentou na pedra,
o Kulmi veio cá e fumámos.

Este excerto inclui uma crítica social, mas a globalidade das letras das canções (cf. apêndice 10) oferece uma leitura sobre as práticas sócio-religiosas dos Gaudde, nomeadamente sendo mapeados os deuses da aldeia e áreas em redor, práticas rituais e vitórias dos deuses sobre os demónios.

No *maand*, em frente ao templo de Lakshmi, o *maandkar* acende a lamparina sagrada (tal como o *maandkar* católico no *Intruz*) e o incenso no *tulsi*, sendo iniciado o *ganvponn*, o conselho de subcasta onde se discutem temas relacionados com o ritual e algum problema de relevância que tenha surgido no *vaddo*. Esta reunião decorre no *maand* que antes teve de ser purificado, através de excremento de vaca diluído em água, de modo a estar puro para a realização do ritual.

O *Shigmo* é iniciado com a saudação aos deuses, *Namand*, e continuando com as restantes partes da canção. No segundo dia os Gaudde hindus dirigem-se a Amona, aldeia contígua, e, no terceiro dia, ao passarem por Avedem, a primeira casa a que se dirigem é a dos antepassados dos Dessai da aldeia, antigos *bhatkar* (proprietários), tal como os Gaudde católicos durante o *Intruz*. Apesar das rivalidades existentes entre os Gaudde hindus e os

³⁷⁰ Mais precisamente, um gauddo hindu pediu um empréstimo a um Dessai da aldeia e ofereceu um terreno como hipoteca, até o empréstimo ser liquidado. Quando pagou o empréstimo, o Dessai recusou o dinheiro e disse que se tinha tratado de uma venda e não de uma hipoteca. No ano seguinte deixaram de celebrar o *Shigmo* em conjunto e construíram um novo templo em Gaonkarwada, dedicado a Lakshmi. Esta informação é contada por Gaudde hindus e por Dessai.

³⁷¹ Os mesmos versos encontram-se na canção de *Intruz* interpretada por Gaudde católicos, já descrita atrás. A diferença é que em vez de Kulmi dizem Velip, o outro grupo social próximo deles.

Dessai devido a uma questão de propriedades, a anterior relação de respeito do “arrendatário”, *mundkar* (Gaudde hindus e Naik) para com o “proprietário”, *bhatkar*, (Dessai) é relembrada anualmente neste ritual.

Durante a tarde e a noite, os Gaudde passam por casas hindus e católicas, dirigindo-se às *shim* (fronteiras) da aldeia, onde quebram um coco para oferecer a Devchar (outro nome de Gaon-Purush), pedindo-lhe que tudo o que é inauspicioso fique fora desses limites (os Gaudde católicos fazem o mesmo no *Intruz*). Quando deixam as fronteiras, não podem olhar para trás, prática semelhante à que antes vimos para as Gauddeo católicas, constituindo uma forma de as fronteiras ficarem fechadas. O quarto dia é o do *Holi*, simbolizado por uma fogueira onde ardem folhas de mangueira, o que remete para o encerramento do inauspicioso e a celebração do recomeço.

O *Shigmo* assume contornos próprios na aldeia devido a uma contenda no passado entre Gaudde hindus e Dessai, sendo que o mesmo ocorre durante o *Holi*. As mulheres Dessai, excepto as viúvas, encontram-se no *maand* do templo de Bhumi-Purush e dirigem-se ao templo de Saptakoteshwar com as lamparinas tradicionais acesas, cerimónia denominada *divzam*. Bhumi-Purush é a divindade afiliada de Saptakoteshwar, deus da aldeia e deus de família dos Dessai. Os Gaudde e os Naik reúnem-se de manhã no templo de Lakshmi (em Gaonkarwada) e festejam pela aldeia, cantando e segurando folhas de palmeira, enquanto passam por várias casas de hindus e católicos pedindo ofertas em forma de dinheiro, arroz e coco (como os Gaudde católicos fazem no *Intruz*).

Os homens vão até ao limite da aldeia, na fronteira com Amona, e as mulheres param nos campos de arroz que as leva ao tempo de Saptakoteshwar, ao som de *dhol* tocado pelo Mahar da aldeia contígua de Cottombi, oferecendo folha de betel, areca e incenso a Devchar. De seguida, as Dessai e, posteriormente, os Gaudde e Naik realizam o puja no templo de Saptakoteshwar, em alturas distintas, voltando para o *maand* onde se iniciou o *Shigmo*. Ou seja, os hindus de Avedem circulam no espaço sagrado da aldeia em horas diferentes dos Dessai para evitarem o encontro com quem querem manter distância.

As celebrações são encerradas no primeiro dia do ano novo hindu, *Gudi Padwa*. A bandeira vermelha (*gudi*) com que se dança durante o *Shigmo* é colocada no telhado das casas dentro de um recipiente que simboliza uma coroa, *tamaseo*, juntamente com folhas de mangueira e coco, considerados auspiciosos. Este coco será guardado durante todo o ano e quebrado no ano novo seguinte, sendo partido neste dia o do ano anterior.

Depois do *Shigmo* é o tempo das monções, cujo final representa a abundância das colheitas, celebrada no aniversário de Ganesh.

O Ganesh Chaturti

Chaturti é o “quarto” dia de cada mês lunar no calendário hindu. O facto de o termo estar associado a Ganesh significa que o seu aniversário é celebrado no quarto dia da primeira quinzena do sexto mês lunar *ashwin* (sensivelmente Setembro), que vai da lua nova à lua cheia. Os festeiros iniciam-se no dia anterior, prestando culto à mãe de Ganesh, que estaria nesta altura com as dores de parto, ritual chamado *Gauddi puja*, “puja a Gauddi” (a “branca”, uma das formas de *Parvati*, “montanha”, a consorte de Shiva). As mulheres hindus jejuam³⁷² em nome de Gauddi e, no início da noite, prestam-lhe culto com flores e água como se oferecem a uma mulher que acabou de dar à luz, tomando o *prasad* de seguida. No outro dia, os devotos celebram o nascimento de Ganesh.

As prerrogativas hindus de pureza ritual e de auspiciosidade são respeitadas neste ritual, tal como nos restantes: as mulheres menstruadas não podem participar nem estar presentes porque poluem o espaço, ao mesmo tempo que a auspiciosidade é reforçada através dos números ímpares, por exemplo no número de imersões de Ganesh no rio, cinco, ou na quantidade de dias que dura o ritual.

O *Ganesh Chaturti* costuma ter lugar na casa do chefe de família, o pai ou o filho mais velho do *kutumb*. Dentro da casa, na divisão dedicada às divindades, eleva-se um oratório a Ganesh e outro aos seus pais, Gauddi e Shiva, a quem o dono da casa faz o *puja*, semelhante a todos os outros realizados em casa. Em primeiro lugar, é dado *abishek*, um “banho” simbólico à divindade, vertendo água sobre a sua imagem. De seguida, os Gaudde hindus colocam flores na imagem, uma das suas oferendas, consagrando posteriormente alimentos vegetarianos. Por fim, fazem o *aarthi*, passando a lamparina sagrada pela imagem enquanto entoam um cântico de devoção a Ganesh, centrado na sua mitologia e terminando com as mãos juntas à cara em forma de oração. Só depois o alimento é consagrado às outras divindades do oratório, *prasad*, em nome dos antepassados, e ao *tulsi*, sendo aqui deixado para os pássaros a poderem comer.

Por cima do oratório a Ganesh constrói-se o *matoli*, um pequeno toldo de madeira, em forma circular ou quadrada, onde é pendurada a fruta preferida da divindade, sendo este um momento de agradecer a Ganesh as colheitas. Durante o dia, as mulheres decoram o oratório

³⁷² Os hindus consideram que em jejum se encontram mais puros e é-lhes mais fácil concentrarem-se, como no ritual matinal das mulheres ao *tulsi*, representando simultaneamente um esforço para agradar à divindade.

com *rangoli*, desenhos geométricos auspiciosos, feitos a partir de pó branco de farinha de arroz e usado para fins decorativos, especialmente em dias de festividades. À tarde, o Brâmane realiza o *puja* com o chefe de família e todas as pessoas presentes oram a Gauddi, Shiva e Ganesh.

Os hindus em Avedem acreditam que neste dia a lua troça de Ganesh por ele ter uma enorme cabeça de elefante e se sentar sobre um pequeno rato, o seu veículo (*vahan*). Uma outra versão acusa a lua de se rir por Shiva ter, inadvertidamente, decepado Ganesh ao vê-lo com a sua mulher, desconhecendo tratar-se de seu filho, e ter sido obrigado a substituir a cabeça pela do primeiro animal que lhe aparecesse, um elefante. Esta reacção de Shiva reside no facto de Gaudi ter concebido Ganesh sozinha e Shiva ignorar que viria a ser o seu pai. Deste modo, os hindus não olham para a lua neste dia e, por isso, só poderão imergir a imagem de Ganesh no rio ou no mar depois de a lua desaparecer.

No dia de *Ganesh Chaturti* os Gaudde católicos não trabalham, ao contrário dos restantes católicos da aldeia. Os Gaudde católicos acreditam que apanhar algum fruto ou vegetal levará à ira do rato, sobre o qual Ganesh está montado, que, como represália, pode destruir toda a colheita.

Os Gaudde hindus celebram este ritual com uma distinção relativamente aos Dessai e aos Naik. Cada *vangodd* tem um representante que presta culto a Ganesh no espaço sagrado do seu deus de família, acompanhando os restantes três *vangodd* enquanto se dirigem aos seus respectivos deuses, primeiro aos que habitam no palmeiral e depois aos que estão perto das suas casas. Os Gaudde hindus terminam no templo de Lakshmi, no centro do seu *vaddo*. Por um lado, esta união mostra o espírito comunitário que envolve os rituais dos Gaudde hindus, levando-os a participar em simultâneo e em conjunto nos momentos mais significativos do ritual, o que os distingue dos Dessai e Naik; por outro lado, expressa uma economia doméstica não visível entre os Dessai e os Naik, que adquirem imagens para cada casa.

Ganesh Panchami No segundo dia celebra-se o *Ganesh Panchami* (“o quinto” dia do mês). Enquanto as mulheres preparam os alimentos, o chefe da casa, depois de ter tomado o banho ritual, enfeita Gauddi, Shiva e Ganesh, para, por fim, ser colocado cordão sagrado no coco que simboliza Shiva³⁷³.

³⁷³ O símbolo de Shiva é o coco por se considerar que este representa o “terceiro olho” do deus.

8. RITUAIS E PERFORMANCES: O CICLO ANUAL

Durante o aniversário de Ganesh, os moradores têm por hábito visitar cinco vizinhos, entrando em suas casas para fazer uma saudação ao deus. À saída são presenteados com os doces preferidos de Ganesh, como *jellebi*. Esta é também uma forma de se anularem rupturas sociais e familiares.

No oratório a Ganesh, os familiares colocam folhas de *durba*, de agrado do deus, e folhas de mangueira, por serem auspiciosas. O dono da casa coloca *bindee*, primeiramente, nos pais de Ganesh e de seguida em Ganesh. Em termos simbólicos, este gesto demonstra que os pais devem receber os parabéns antes dos filhos por os terem criado, como acontece no aniversário ou no casamento dos filhos. De seguida, o ritual segue os mesmos procedimentos do dia anterior. A “imersão de Ganesh”, *Ganesh visarjan*, dá-se no rio Kushawati à noite, passado um dia e meio do seu nascimento, isto porque ele nasceu ao meio-dia, não podendo o ritual durar dois dias porque os números pares são inauspiciosos. Por vezes, é também imerso passados cinco, sete, onze ou vinte e cinco dias, repetindo-se o *puja* todos os dias em que a imagem estiver em casa.

A imersão de Ganesh nos rios ou no mar Os Gaudde hindus juntam as suas cinco imagens de Ganesh, deitam farinha de arroz sobre elas como forma de lhes prestar culto e dirigem-se para a ponte do rio Kushawati. Os Dessai e os Naik juntam-se à parte, sob a árvore baniana, com as suas cerca de vinte e cinco imagens, quantidade muito superior devido ao facto de prestarem o culto individualmente por *kutumb*, enquanto os Gaudde hindus juntam o *vangodd* (vários *kutumb*) para prestar culto a uma única imagem.

Durante o ritual de imersão, os devotos mergulham as imagens de Ganesh no rio cinco vezes, antes de a deixarem afundar numa noite estrelada de lua nova. O processo é acompanhado de preces cantadas em concani, como: *Ganapati Bappa Maraya, Fudlya Vorsa Begin Yeyat*, isto é, “Ganapati, tio materno, vem mais cedo no próximo ano”; *Ganapati Putra Parvatceha (Gauri) Jaate Gange Panyala*, “Ganapati é filho de Parvati e vai para o rio Ganges”; *Matiyecha Gauri Ganesh Pujila, ded dissani taka pavaila*, “Nós fizemos *puja* a Gauri e a Ganesh na forma de barro, e imergimo-lo passado um dia e meio”; *Surya ugvala, Prakash Padla, Adva dongar, Parvati Potti, Ganesh zalmada, Az mangalvar*, “O sol subiu, a luz espalhou-se sobre a montanha, hoje do útero de Parvati saiu o filho Ganesh. Hoje terça-feira é dia de Ganesh”.

Embora, religiosamente, este ritual seja praticado por Gaudde hindus, ele é simbolicamente representativo da harmonia e simbiose entre hindus e católicos, já que os

hindus convidam católicos vizinhos do mesmo *varna* para comerem em sua casa ou para lhes oferecerem doces, da mesma forma que os hindus costumam visitar as casas de católicos na altura do Natal.

Em Avedem, durante o *Ganesh Chaturti*, os Gaudde hindus celebram igualmente o *Savitri Vrata* (o “festival de Savitri”, esposa de Brahma). Embora a celebração oficial deste festival seja no mês *jyestha*, no começo das monções, como as mulheres que trabalham nos campos estão ocupadas nessa altura, a aldeia decidiu associar este ritual ao dia de *Ganesh Chaturti*. As mulheres dão cinco voltas (*pradakshana*) em torno da árvore baniana para que os maridos tenham uma vida longa.

Canções do Fugdi: excerto

Durante o *Ganesh Chaturti*, diferentemente de outros grupos sociais, os Gaudde hindus distinguem-se pelo facto de as mulheres dançarem em conjunto o *Fugdi*, o que remete novamente para a união do grupo. As mulheres juntam-se ao anoitecer, durante um número ímpar de dias (tal como os Gaudde católicos no *Dhalo* e no *Intruz*), dançando numa roda, batendo palmas na direcção do joelho e do ombro oposto, enquanto uma mulher canta um verso e é repetida pelas restantes.

O *Fugdi* é cantado e dançado simultaneamente e a lírica é eminentemente religiosa, centrada nos seguintes assuntos: a dedicação a Ganesh e a outros deuses, saudando-os e pedindo a sua protecção; a veneração por espaços sagrados hindus na aldeia e no resto da Índia, oferecendo o seu jejum para que sejam protegidas as suas famílias; o pedido a Ganesh de uma vida longa e feliz, com filhos e o marido vivo. As letras completas das canções são apresentadas no apêndice 11 (cf. *infra*).

A linguagem das canções é bastante poética e simbólica. Por exemplo, os pedidos a Ganesh por vidas longas e felizes, são também endereçados a uma das plantas de que o deus gosta, como se fossem endereçados a ele próprio:

<i>Durva vahin ré</i>	E a durva peço,
<i>Deva durva vahin ré</i>	E a durva sagrada peço,
<i>Kaplacho tilo di</i>	Por favor conserva o meu “ponto” na testa, ³⁷⁴
<i>Zolmo bhor</i>	E o meu marido,
<i>Anic kahinch magina</i>	E eu não te peço,
<i>Ré deva anic</i>	mais nada,
<i>Durva vahin ré</i>	E a durva peço ³⁷⁵ ,

³⁷⁴ Símbolo de casada, significando que pede para não ficar viúva.

<i>Deva durva vahin ré</i>	E a <i>durva</i> sagrada peço,
<i>Bhurgim balam</i>	Dá-me crianças,
<i>Lhan vod</i>	Grandes e pequenas,
<i>Rakhon koruch ré</i>	E protege-as,
<i>Deva rakon korach ré</i>	E protege-as sagradas.

O Navratri e o Dasara

Durante “nove noites”, no *Navratri*, a deusa Shantadurga é adorada no seu templo em Avedem, enquanto o sacerdote a balança na sua cadeira para que possa ver todos os devotos à sua volta. A humidade é extrema no final de Setembro e início de Outubro, as cores vivas adornam a deusa enquanto os crentes a contemplam e o ritmo vibrante dos instrumentos ajuda a concentrar o pensamento na deusa até que a música pára. Seguem-se as preces e, por fim, é altura do *prasad* de fruta, abençoado pela deusa. Como nos outros rituais, as mulheres menstruadas não podem participar. Segundo Christopher Fuller, a importância do *Navratri* deve-se a dois factores: o sono de Vishnu e outras divindades que dura quatro meses (adormecendo no décimo primeiro dia da primeira metade do mês lunar *asadh*, entre Junho e Julho, e acordando no dia correspondente do *kartik*, Outubro) e a divisão dos meses lunares em metades auspiciosas, as primeiras quinzenas, e inauspiciosas, as segundas (Fuller 1992: 109-10). O *Navratri* simboliza a vitória das deusas acordadas sobre forças demoníacas que tentaram atormentar Vishnu e as outras divindades durante o período de sono, durante a metade inauspíciosa do mês lunar, quando os deuses se encontram mais vulneráveis (Fuller 1992: 109-111).

No *Dasara*, “décimo” dia depois das nove noites em que se celebra o *Navratri*, na primeira quinzena do sétimo mês lunar hindu, *aswin*, festeja-se a vitória da deusa Durga sobre o demónio Mahishasur. Como agradecimento, os devotos oferecem um galo em sacrifício no templo de Chamundeshwari e Ravalnath, onde habita também a irmã de Chandreshwar, Shantadurga. Trata-se de uma forma de mostrar o agradecimento à deusa por esta ter destruído o ser malévolos e ter restaurado a ordem cósmica.

Este ritual é particularmente importante na aldeia de Avedem por três razões. Em primeiro lugar, hindus e católicos dirigem-se ao *bhar* (que incorpora a divindade) para receberem a sua bênção e pedirem pela aldeia, pelos seus bens (casas e carros são decorados com colares de flores de margaridas para simbolizar um novo começo, em que o bem vence o

³⁷⁵ Uma folha que os crentes acreditam que Ganesh gosta bastante e que, por essa razão, lhe oferecem.

mal), para além dos seus “pedidos” pessoais, *sangnem* (também designados por *garanem*). Em segundo lugar, é nesta altura que a imagem do deus *Chandreshwar* desce da montanha, todos os anos, num palanquim, para se encontrar com a irmã *Shantadurga* que está na aldeia, em frente à igreja da irmã convertida, Nossa Senhora da Conceição. Durante essa noite, o palanquim de *Chandreshwar* fica na morada da irmã para apenas de manhã voltar à montanha. Em terceiro lugar, o ritual constitui ainda uma forma de *Chandreshwar* expressar o reconhecimento pela intervenção dos *Dessai* de *Avedem* junto de António Almeida, o qual no parlamento, em 1910, defendeu a passagem do palanquim em frente à igreja (cf. *supra*, 5. 1.). Por esse motivo, em cada *Dasara*, a imagem de *Chandreshwar* e o respectivo *bhar* visitam os *Dessai* no seu *vaddo*, os quais retribuem o seu reconhecimento prestando culto à imagem e recebendo a bênção do *bhar*, oferecendo fruta e leite e recebendo o *prasad*, distribuído igualmente aos *Naik* – que aí se dirigem para pedir a sua bênção. O *bhar* de *Chamundeshwari* também visita o *vaddo* dos *Dessai* como agradecimento pela cedência do terreno para a construção do seu templo, quando ele e *Shantadurga* tiveram de sair à força de *Curtorim* devido à imposição da conversão dos portugueses durante o século XVI.

Parte da história dos deuses de Goa e da resistência ao colonialismo português é assim relembrada anualmente durante o *Dasara*. Interessante é ainda sublinhar que, embora subsistam rivalidades entre *Gaudde* e *Dessai*, conforme referido anteriormente, os rituais mantêm vivos os laços sociais que existem entre estas castas.

O Diwali

O *Diwali* começa pouco depois do *Dasara* e até lá toda a colheita tem de estar terminada. Mais precisamente, inicia-se no décimo terceiro dia do final do mês *aswin*, a metade inauspíciosa, e termina no segundo dia do mês lunar seguinte, *karthik*, na parte auspíciosa (entre Outubro e Novembro). No segundo dia do *Diwali*, a sua nomenclatura, que remete para “a festa das luzes”, adquire maior sentido porque, sendo lua nova, predomina uma escuridão que é derrotada pelas luzes sagradas artificiais às portas das casas, *akashdivo*. Esta celebração remete simbolicamente para a vitória do bem sobre o mal, mais concretamente, do regresso do deus Rama, depois de catorze anos de exílio na floresta e a sua vitória sobre o demónio *Ravana* do Sri Lanka, que tinha raptado Sita, a sua mulher. Por estas duas razões, o deus foi recebido em *Ayodhya* (Uttar Pradesh, no Norte da Índia) com “filas” (*avali*) de “luzes” (*dipa*) para lhe dar as boas vindas.

8. RITUAIS E PERFORMANCES: O CICLO ANUAL

No terceiro dia do *Diwali* celebra-se o *Lakshmi puja*, em que os devotos agradecem as colheitas a Lakshmi, considerada a deusa da prosperidade e abundância. O quarto dia é o *bhaubeej*, em que os irmãos fortalecem ritualmente os laços com as irmãs, atando no pulso delas uma pulseira de tecido. O último dia é o do *tulsi lagna*, o “casamento do tulsi”, planta de basílico considerada sagrada por se acreditar que é a reincarnação de Mahalakshmi sob a forma de Vindra. O *tulsi* é decorado como uma noiva, com vermelhão e flores, a qual casa com Krishna, noivo cujo papel é desempenhado pelo chefe da casa que coloca um *mangalsutra* de algodão em Vindra, ou seja, no *tulsi*. O *devkar*, o ritualista Gauddo hindu representativo do *vangodd*, abençoa o casal fazendo um *puja* e atirando-lhes arroz. De seguida, os Gaudde hindus iniciam o trajecto ascético que fizeram durante o *Ganesh Chaturti*, voltam para perto da natureza, o palmeiral que ladeia o rio onde moram os seus deuses, e aí o ritual é realizado pelo marido e pela mulher às suas divindades de família. A partir deste momento começam as negociações matrimoniais entre os hindus.

O *Diwali* é relacionado com o *Navratri*, que o antecedeu, pelo antropólogo Christopher Fuller do seguinte modo:

Here we can see an opposition with and sequential development from Navratri, despite the lack of any explicit link between the two festivals. At Navratri, a fierce goddess, most closely associated with Shiva, waged war against the demons; her victory ushered in a new period of order and prosperity, a quality with which auspicious Lakshmi, consort of Vishnu, is specially identified. Lakshmi's appearance at Divali also anticipates her husband's awakening from his four month sleep, which occurs twelve days later (Fuller 1992: 123).

Estas celebrações são essenciais para a vivência dos Gaudde na aldeia e para a coesão do seu grupo social, sendo que os homens e as mulheres participantes são a garantia da reprodução colectiva aos olhos dos mais idosos. Os rituais reconstituem o todo da aldeia, atenuam as rivalidades e são a única forma de perpetuar a memória colectiva. Simultaneamente, os anteriores laços existentes entre Gaudde católicos e hindus são assim reavivados.

COMO UMA CONCLUSÃO

O etnólogo define-se ainda pela aquisição de um saber que se opõe radicalmente ao não-saber dos outros.

Está condenado a vaguear para sempre entre duas modalidades de percepção do mundo. Mas não convirá admitir que os paradoxos que o etnólogo pensa por vezes detectar são susceptíveis de denunciarem os limites de uma forma de conhecimento (a sua) que se afirma como aquela a partir da qual se observam e formulam todas as questões? (Gomes da Silva 1993 [1989]: 50).

O trabalho de campo de longa duração que fiz em Goa – e que, como disse acima (cf. *supra*, introdução), foi iniciado neste estado da Índia em 2002, pôs-me perante duas grandes ordens de problemas: o primeiro resultou da dificuldade em hierarquizar os dados, prescindindo de muitos materiais e como que os condenando a uma espécie de penoso silêncio; a segunda decorreu de imprevisibilidades, inerentes a qualquer trabalho de terreno e que, no meu caso, apesar de constituírem um factor de enriquecimento, me colocaram perante um impasse. Refiro-me ao vasto conjunto de canções recolhidas em Avedem que, como também disse (cf. *supra*, cap. 8), foram pela primeira vez fixadas por escrito durante a minha estadia na aldeia e cujo tratamento neste trabalho o levaria, seguramente, para outros caminhos. Por isso, não me é possível encerrar esta tese sem o sentimento de que novas pistas se abrem onde estas parecem fechar-se.

Ao longo do texto tentei mostrar que as categorias *casta*, *tribo* e *conversão* não têm um conteúdo estável, apesar de possuírem uma fundamentação histórica e cultural que lhes é estrutural. Trata-se, antes, de conceitos co-produzidos por agentes de poder e habitantes locais em situações específicas, bem mais complexas e heterogéneas do que os nossos *pré-conceitos* nos podem fazer crer. No caso dos Gaudde de Goa, estas classificações tanto promoveram a sua desigualdade social, criada ao longo da história, como a solidariedade contemporânea, através de quotas de discriminação positiva, incentivadas pelo governo. De facto, os processos de construção da alteridade e da identidade, baseados na história social de Goa e da Índia, influenciam ainda hoje as categorias de comunicação sobre os Gaudde, mas constroem também o seu próprio universo de significação cultural e representação social.

Quando me propus estudar este grupo, a informação disponibilizada pela literatura indicava-os como “tribais”, o que me levou inicialmente a concebê-los como tal, embora nessa

COMO UMA CONCLUSÃO

altura não me fosse ainda completamente claro o significado desse termo. O meu próprio percurso na aldeia de Avedem ilustra a dificuldade inicial em situar os Gaudde dentro do conceito de casta ou de tribo; foram necessários quatro meses de pesquisa etnográfica para perceber que os próprios se caracterizam como uma casta. De início, senti que esta era uma questão que provocava algum desconforto aos próprios Gaudde, e que, por isso, exigia alguma sensibilidade na sua abordagem. Com a convivência diária, depois de falarmos do seu quotidiano e do seu trabalho, de crenças ou de outros Gaudde, a temática começou a surgir naturalmente, até se referirem ao seu grupo como a “nossa casta”. Também só ao fim de algum tempo percebi que a palavra “tribo” não existe sequer em concani nem em marati e que inclusive os idosos desconheciam o termo. Pelo contrário, os restantes habitantes da aldeia referiram-se sempre aos Gaudde como “tribais” (e a si próprios como pertencentes a alguma casta) e, quando o faziam, era de uma forma bastante pejorativa. Foi-se tornando claro que a forma como as outras castas rotulam os Gaudde de “diferentes” é, simultaneamente, uma forma de se auto-valorizarem estatutariamente.

Estes dados remetem para uma questão mais vasta, que é estrutural na sociedade indiana: ser indiano implica pertencer a uma casta. Daí decorre a dificuldade dos Gaudde em aceitar a sua representação de “tribais” pelas restantes castas e, ao mesmo tempo, a necessidade de pertença a uma casta.

A auto-percepção dos Gaudde de Avedem é, portanto, diferente da forma como os outros os caracterizam. Esta constatação foi apenas apreendida durante a pesquisa etnográfica e levou-me a reflectir acerca da forma como uma sociedade se organiza. De um ponto de vista social, estas duas conceptualizações identitárias, embora ambivalentes, não são geradoras de conflitos, de tal forma que os Gaudde e as outras castas coabitam equilibradamente num mesmo espaço, o que também mostra a fluidez existente entre casta e tribo, pois uma categoria não termina quando começa a outra, ou seja, as fronteiras entre elas não são estanques nem rígidas – o que é evidente para os próprios Gaudde, como se foi revelando ao longo deste trabalho.

No início da minha pesquisa etnográfica, depois de escolhida a zona de Goa para investigar, predominantemente hindu e distante cultural e geograficamente do anterior centro do governo colonial português, o meu objectivo era situar-me numa aldeia onde coabitassem Gaudde hindus e católicos. A tarefa revelou-se mais difícil do que inicialmente previsto, até que cheguei a duas hipóteses: a aldeia de Avedem ou de Ambaulim, a poucos quilómetros. Em Ambaulim, um Gauddo queria que eu escrevesse sobre o seu grupo, porque isso faria com que

o valor dos Gaudde fosse reconhecido pelas outras castas, mas acabei por me decidir por Avedem, por ser territorialmente mais pequena e, desta forma, me ser mais fácil apreender a aldeia enquanto sistema.

Já em Avedem, vi-me categorizada de duas formas completamente diferentes pelos seus habitantes: “ela está cá para estudar os tribais”, diziam os não-Gaudde; e “ela está a escrever um livro sobre nós”, diziam os Gaudde. Estas duas perspectivas levaram-me a reflectir sobre a natureza da própria construção do conhecimento antropológico, assim como da estruturação da própria sociedade. Efectivamente, do ponto de vista dos Gaudde de Avedem, a minha presença na aldeia para “escrever um livro sobre eles” foi sinónimo de valorização, ao mesmo tempo que poderá ter inclinado as outras castas para o “tribalismo” dos Gaudde, contribuindo para uniformizar, aos olhos delas, a sua identidade. Esta ambivalência levanta uma questão, por várias vezes debatida, relacionada com a natureza do saber antropológico. A falta de autenticidade do antropólogo para com os seus interlocutores revela-se inevitável em determinadas experiências etnográficas. Neste trabalho em particular, assumir que pretendia estudar os Gaudde de Avedem com o propósito de compreender melhor a dinâmica entre casta e tribo, poderia significar, para eles, que lhes atribuía um estatuto social inferior, tal como lhes era atribuído pelas restantes castas da aldeia.

Assim, a minha experiência etnográfica entre os Gaudde desenrolou-se numa procura de equilíbrio neste processo, evitando os extremos, fosse uma identificação total com o grupo, fosse a distância que me condenasse a um olhar de longe e à adulteração do saber que me foi sendo comunicado.

De um ponto de vista histórico e antropológico, com este trabalho foi também possível registar, pela primeira vez, através da pesquisa dos livros de baptismos da paróquia local, que os nomes de família da maior parte dos Gaudde católicos, até ao início do século XX, eram diferentes dos outros católicos da aldeia: *Gauddo*, ao contrário dos restantes, que tinham nomes de família portugueses. Este foi um dos pontos de partida para aprofundar as dinâmicas deste grupo a partir da sua própria nomeação, as quais estavam distantes dos objectivos da administração colonial portuguesa – “lusitanizar” a sociedade goesa.

De uma perspectiva histórica, entendida a história na curta duração, as canções dos Gaudde católicos foram transcritas durante a minha investigação etnográfica e, desta forma, passaram a estar documentadas, em lugar de serem apenas transmitidas oralmente. Além disso, as canções dos Gaudde católicos e hindus foram também pela primeira vez traduzidas para português, em 2006, depois de séculos de governo colonial, contrariamente às letras de canções

COMO UMA CONCLUSÃO

da elite goesa, como o *mando*, que foram sendo transpostas para o português ao longo do século XX. A análise das letras das canções dos Gaudde católicos e hindus deu a mostrar que eram idênticas, na sua maior parte, o que é manifestamente significativo do ponto de vista das proximidades existentes entre eles, as quais não foram interrompidas pela conversão ao catolicismo – ao mesmo tempo que nos elucidam sobre a natureza da própria conversão, como tentei pôr em evidência ao longo desta tese. A título de exemplo, em Ambaulim os rituais hindus foram proibidos por um padre católico, que os conseguiu suspender, ao contrário do que ocorreu em Avedem, onde os mesmos continuaram pacificamente, apesar de estes rituais serem invisíveis para os restantes católicos da aldeia, uma vez que se circunscrevem ao espaço do *vaddo* onde vivem ou às suas várzeas.

Na minha estadia em 2006, uma freira católica que vivia na aldeia foi assistir ao *Intruz* (Carnaval) dos Gaudde católicos, o que não tinha ainda acontecido. Os Gaudde católicos mostraram-lhe os seus referentes católicos, mas ocultaram os hindus praticados no mesmo ritual, o que põe em evidência, uma vez mais, a sua ambivalência ritual, entre o espaço público da igreja e os cultos hindus praticados no domínio privado da casa e do *vaddo*, prática dissuadida pelo discurso da Igreja católica em Goa. Todavia, esta é a forma de os Gaudde se sentirem católicos, como eles próprios afirmam.

Neste texto tentei reunir as representações sobre os Gaudde e desestruturá-las, havendo, porém, um domínio que supera o da racionalidade, no qual parte ficou por apreender: o da subalternidade. Este tema, que se encontra por detrás de toda a discussão, foi-me dado a sentir enquanto presença constante entre os Gaudde, durante o trabalho de campo, mas evidentemente que a sua efectiva vivência social me escapa culturalmente. Se a distância cultural do antropólogo pode contribuir para olhar a realidade de uma perspectiva exterior, tal posicionamento tem também as suas limitações, como sabemos, sendo nesta tentativa de equilíbrio que desenvolve e enriquece a análise antropológica.

Uma outra leitura é possível: para ultrapassar a subalternidade, os Gaudde utilizam estratégias de mobilidade social e ela é o subtexto de todos os fenómenos abordados aqui, desde a conversão à resistência invisível ao colonialismo, à dualidade identitária e às representações políticas. Trata-se de mecanismos que visam a mudança social, mas fundamentalmente o seu reconhecimento pelos outros; o outro que irá legitimar a sua auto-representação.

Procurei, desta forma, contribuir para um maior conhecimento etnográfico dos Gaudde católicos e hindus, caracterizando-os a partir da realidade de uma aldeia e do lugar que ocupam

no sistema social de Goa, dada a ausência de um estudo sistemático sobre os mesmos. São amplas as perspectivas de abordagem por aprofundar: a dimensão sensorial das suas músicas e danças; o seu contexto de possessão no feminino e no masculino; a comparação das canções dos Gaudde católicos de Avedem com as de Gaudde católicos de outras aldeias, e o mesmo para os Gaudde hindus; a comparação do enquadramento social dos Gaudde católicos de uma aldeia das *Novas Conquistas* com outros Gaudde católicos das *Velhas Conquistas*, assim como para os Gaudde hindus; o papel contemporâneo dos “retiros” católicos, como o de Mandur (Salcete); a articulação dos Gaudde católicos com os protestantes em Goa; a forma como as decisões políticas do governo central e do estado são sentidas no domínio circunscrito das aldeias, entre castas listadas.

O mais importante a recordar é a necessidade de abandonar a tentação da uniformização na abordagem aos Gaudde, resultado da construção histórica sobre os mesmos ao longo dos séculos. Por último, gostaria de referir que foi o meu não-saber que me levou a estudar os Gaudde e que a tradução das suas categorias apenas foi possível por ter sido aceite entre eles, uma vez que só pude investigar o que me permitiram conhecer, tendo sempre a minha análise decorrido desta condição. Por isso, parece-me que a questão da identidade de um indivíduo começa e termina no próprio indivíduo, e o mesmo é extensível a um grupo social, donde o antropólogo pode, sobretudo, ajudar a traduzir e sistematizar o seu sistema de valores, modos de viver e formas de sentir. Ou seja, contribuir para olhar o Outro de *igual para igual* e, mais difícil, levá-lo a conseguir ele próprio fazê-lo.

Assim, este estudo é apenas uma das perspectivas possíveis sobre os Gaudde de Goa. Tal remete, em termos mais vastos, para os próprios limites do saber antropológico.

GLOSSÁRIO

<i>Ashubha</i>	inauspiciosidade
<i>Ashuddi</i>	impureza ritual
<i>Bhar</i>	transe religioso, em que uma entidade divina “entra” num humano
<i>Bhat</i>	sacerdote brâmane
<i>Bhatkar</i>	proprietário (<i>kar</i>) de casas e campos de cultivo (<i>bhat</i>) que normalmente consistem em palmares, concedidas para cultivo aos <i>mundkar</i> , num sistema de troca
<i>Devkar</i>	oficiante ritual de um <i>vangodd</i> dos Gaudde hindus
<i>Dhalo</i>	designa simultaneamente um ritual, que ocorre nas noites anteriores a 2 de Novembro, e um tipo de dança, em que se posicionam duas filas horizontais de mulheres, de frente uma para a outra, avançando uma das filas enquanto canta e recua, e a outra procedendo ao mesmo movimento de seguida, continuando assim sucessivamente
<i>Dvijai</i>	“duas-vezes-nascidos”, designação para os três primeiros <i>varna</i>
<i>Dosh</i>	bolos feitos à base de coco e farinha de grão-de-bico
<i>Comunidade</i>	nome dado à associação agrícola que possui bens em comum, as terras da aldeia, cujos produtos revertem a favor dos associados, também chamados de membros ou jonoeiros
<i>os gaonkar;</i>	
<i>Gaon-Purush</i>	espírito protector com forma humana, cujo nome deriva de <i>gaon</i> (aldeia) e <i>purush</i> (identificado pelos Gaudde como o primeiro habitante, neste caso, dos <i>vadde</i> onde habitam)
<i>Ganesh Chaturti</i>	aniversário de Ganesh
<i>Gaonkar</i>	membros da <i>comunidade</i> , afirmam ser os descendentes dos primeiros povoadores da aldeia e, por isso, legitimamente os membros da <i>comunidade</i> – daí que os <i>gaonkar</i> o sejam por direito de transmissão hereditária por linha patrilinear
<i>Gotra</i>	grupo de famílias que descende de um antepassado comum

CASTA, TRIBO E CONVERSÃO. OS GAUDDE DE GOA.

<i>Gram-dev</i>	deus da aldeia
<i>Haldi</i>	açafrão
<i>Intruz</i>	Carnaval
<i>Jati</i>	casta, espécie
<i>Jalmi</i>	descende dos primeiros habitantes da aldeia e são requeridos os seus serviços ritualistas em cultos relacionados com a natureza e a protecção da aldeia, como a plantação da primeira semente ou a colheita
<i>Kaul prasad</i>	forma de adivinhação endereçada pelo ritualista à divindade, numa pedra de forma arredondada, em que, se o pedido for favorável, manifesta-se com as folhas da terceira linha a cair do lado esquerdo
<i>Kapod</i>	tecido de algodão até aos joelhos, usado pelas Gauddeo hindus, atado com um nó no ombro (<i>deutelli</i>)
<i>Khel</i>	canções interpretadas em forma “teatral”
<i>Kul-devata</i>	deus de família
<i>Kutumb</i>	família quase sempre nuclear, normalmente constituída por marido, mulher e filhos; mas também, por vezes, extensa, incluindo os pais, noras e netos
<i>Laddoo</i>	bolos de farinha, jagra e pedaços de caju
<i>Maand</i>	área em frente à <i>vodhlem-ghor</i> (“casa grande”, a que tem mais estatuto), ou ao templo hindu, onde representantes dos diferentes <i>kutumb</i> se juntam para discutir assuntos da aldeia, realizar rituais religiosos e oferecer sacrifícios
<i>Maandkar</i>	guardião do <i>maand</i> , o único que pode ouvir os pedidos, <i>garanem</i> , dos devotos e transmiti-los à entidade espiritual que os protege
<i>Mahajan</i>	administrador do templo
<i>Mangalsutra</i>	fio de ouro e contas pretas, distintivo das mulheres hindus casadas
<i>Mundkar</i>	pessoa que vive numa casa construída num terreno do <i>bhatkar</i> e que, em troca, lhe presta serviços, como cuidar da sua casa e dos campos de cultivo, especialmente palmares

GLOSSÁRIO

<i>Novas Conquistas</i>	territórios de Goa ocupados progressivamente na segunda metade do século XVIII pelos portugueses, onde o culto hindu foi permitido, actualmente oito <i>taluka</i> : Pernem, Bicholim, Ponda, Sattari, Sanguem, Mormugão, Quepem e Canacona
<i>Other Backward Classes</i>	“outras classes recuadas”, grupos sociais reconhecidos pelo governo, a quem são atribuídos benefícios económicos e sociais
<i>Otti bharap</i>	oferta ritual colocada no regaço do <i>sari</i> da mulher e do marido, o qual consiste especificamente em: coco, meio quilo de arroz, <i>kum-kum</i> , <i>kajal</i> , flores, açafrão, arecas e 25 <i>paise</i> (um quarto da rupia indiana)
<i>Oveyos</i>	canções de casamento cantadas por hindus
<i>Panchayat</i>	órgão que administra a aldeia
<i>Prasad</i>	alimento consagrado aos deuses
<i>Puja</i>	ritual de devoção
<i>Roen</i>	termiteira, nome pela qual é denominado entre os Gaudde o monte de terra onde habitam formigas e serpentes, associado à fertilidade e também a Santeri, a deusa da paz
<i>Ros</i>	sumo de coco
<i>Sangnem</i>	“pedidos” endereçados a uma entidade divina ou espiritual (também designados por <i>garanem</i>)
<i>Santeri</i>	deusa hindu originalmente representada por uma termiteira, símbolo da fertilidade
<i>Sarpanch</i>	responsável pelo <i>panchayat</i> .
<i>Scheduled Caste</i>	“casta listada”, reconhecidas pelo governo, que usufruem de benefícios, económicos, sociais, educacionais e culturais
<i>Scheduled Tribe</i> ,	“tribo listada”, reconhecidas pelo governo, que usufruem de benefícios, económicos, sociais, educacionais, culturais e recursos naturais
<i>Shigmo</i>	conhecido como o festival dos agricultores, representa o agradecimento aos deuses pelos alimentos obtidos dos campos, altura em que são renovados os pedidos de protecção da aldeia e de fertilidade.

CASTA, TRIBO E CONVERSÃO. OS GAUDDE DE GOA.

<i>Shduchar</i>	pureza ritual (em concani)
<i>Shuddhi</i>	pureza ritual (em sânscrito)
<i>Shim katrop</i>	“cortar a fronteira”, ritual que algumas noivas Gauddeo costumam realizar, dirigindo-se ao limite do seu <i>vaddo</i> e simbolizando o seu corte com a família de sangue
<i>Sutak</i>	impureza ritual (em concani)
<i>Shubha</i>	auspiciosidade
<i>Talathi</i>	representante do <i>mamlatdar</i> , responsável pelos problemas relacionados com propriedades, cobrança de impostos, certificados de residência, certificados de <i>Other Backward Class</i> , <i>Scheduled Caste</i> e <i>Scheduled Tribe</i> e pelos <i>ration-card</i> (provisões disponibilizadas pelo governo)
<i>Taluka</i>	divisão territorial composta por várias aldeias e por uma cidade
<i>Tel</i>	óleo de coco
<i>Tulsi</i>	planta de basílico colocada numa peanha e considerada sagrada pela sua associação a Vishnu e consequente protecção dos maridos)
<i>Vaddo</i>	“bairro” com especificidades locais
<i>Vahana</i>	“veículo” de um deus
<i>Vangodd</i>	descendência em linha masculina de um mesmo antepassado
<i>Varna</i>	“cor” em sânscrito, a estratificação da sociedade da Índia clássica, dividida nos seguintes grupos: Brâmanes, Kshatriya, Vaishya e Shudra, fora dos quais se situam os Intocáveis
<i>Velhas Conquistas</i>	correspondem a três <i>taluka</i> , Bardez, Tiswadi e Salcete, cuja primeira tentativa de conquista foi a 1510 e onde os cultos não cristãos, como o hindu e o muçulmano, foram proibidos, ao mesmo tempo que foi incentivada a conversão ao catolicismo
<i>Zat</i>	casta (em concani)
<i>Zatra</i>	peregrinação anual ao templo, sendo celebrado o aniversário da divindade tutelar, de acordo com o calendário hindu lunar e mudando de templo para templo

BIBLIOGRAFIA

Fontes manuscritas

Arquivo das Comunidades de Salcete

- *Comarca de Quepem, Tabelião Silva Coelho, Nº 1 e 2, Escrituras. 8-11-1879 a 7-1-1881.*
- *Comunidade of Avedem. Book nr. 22. 1944-1953.*
- *Comunidade of Avedem. C/c 2000.*

Arquivo da Cúria Patriarcal

- *Compromisso da Confraria da Imaculada Conceição da Igreja de Paroda. 1944.*
- *Róis da Cristandade. 1733.*

Arquivos Históricos de Goa

- *Registros Gerais de 1823. Vol. Nº 2229. Quepem.*
- *Check List of the records received from Civil Register cum-sub Register Quepem – Goa*
- *Comunidade de Avedem³⁷⁶. 1766 (vol. 6920).*
- *Comunidade de Avedem. 1820(vol. 6921).*
- *Comunidade de Avedem. 1828(vol. 6923).*
- *Memorial Avedem. 1845-1870 (vol. 12243).*
- *Nascimentos. 1869 a 1953. Avedem, Quepem.*
- *Registo de óbito – Avedem 1866 (nº 2377).*
- *Títulos de Avedem. 1876-1886 (vol. 12247).*

Arquivo Histórico Militar

- *2^a divisão, 5^a secção, 1, caixa 13, 1950.*

Arquivo Histórico Ultramarino

- *Caixa da Índia nº 8: documento nº 35.*
- *Códice 437, de 1559 a 1687.*
- *Conselho Ultramarino, 2^a Repartição – Índia, 1 de Outubro de 1867.*

³⁷⁶ Os registos da *Comunidade de Avedem*, dos *Memoriais de Avedem* e *Títulos de Avedem* foram escritos no alfabeto modi. Um tradutor local traduziu-me este documento para o alfabeto marati e subsequentemente um outro para o alfabeto romano em inglês, durante o meu trabalho de campo em 2007.

CASTA, TRIBO E CONVERSÃO. OS GAUDDE DE GOA.

- *Direcção Geral do Ultramar (Colónias)*, 1ª Repartição, caixa de correspondência nº 16 (compreende os anos de 1905 a 1913).
- *Direcção Geral do Ultramar (Colónias)*, 1ª Repartição, caixa de correspondência nº 17 (compreende os anos de 1914 a 1918).

Igreja de Paroda

- *Assentos de baptismo da paróquia de Paroda de 1871 a 1919*.
- *Casamentos de 1871 a 1914*. Archdiocese de Goa Patriarcal das Índias Orientais,
- *Casamentos na freguesia de Paroda*. Vicariato de Chinchinim.

Fontes impressas

- Abraham, C. E. “The Rise and Growth of Christianity in India”. Em Haridas Bhattacharyya (org.), *The Cultural Heritage of India. Vol. IV. The Religions*. Calcuta, The Ramakrishna Mission Institute of Culture, 1956 (1937), pp. 547-570.
- Agrawal, N. D. *The Goa, Daman & Diu Mundkar (Protection from Eviction) Act*. Pangim: Valsad Book House, 1997.
- Ahmad, Aijaz. “Orientalism and After”. Em Patrick Williams e Laura Chrisman (orgs.), *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: a Reader*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1994, pp. 162-171.
- Ahmad, I. *Caste and Social Stratification among Muslims in India*. Nova Deli: Manohar, 1973.
- Aiyappan, A. “Tribes in the South”. Em Romesh Thapar (org.), *Tribes, Castes and Religion in India*. Missouri: South Asia Books, 1977, pp. 38-46.
- Alexander, K. C. “The Problem of the Neo-Christians of Kerala”. *Man in India*. Vol. XLVII (4), 1965, pp. 317- 330.
- Almeida, Anécio. “The Gift of a Bride. Sociological implications of the Dowry System in Goa”. Tese de doutoramento. Louvain. Universite Catholique de Louvain, Institut des Sciences Politiques et Sociales, 1978.
- Álvares, Maureen. “From Carnaval to Carnaval”. *The Navhind Times*, 24 de Fevereiro de 2006, p. 7.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1991 (1983).
- Appadurai, Arjun. “Putting Hierarchy in Its Place”. *Cultural Anthropology*. Vol. 3 (1), 1988, pp. 36-49.
- Archdiocese of Goa and Daman. *Directory*. Panaji: Patriarcal Curia, 2000.
- Arokiasami, S. J. Soosai. *Dharma, Hindu and Christian According to Roberto de Nobili. Analysis of its Meaning and its use in Hinduism and Christianity*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1986.
- Arora, Vibha. “Assertive Identities, Indigeneity and the Politics of Recognition as a Tribe: The Bhutias, the Lepchas and the Limbus of Sikkim”. *Sociological Bulletin*. Vol 56 (2), (Maio-Ago.) 2007, pp. 195-220.

BIBLIOGRAFIA

- Augé, Marc. *Os domínios do parentesco*. Lisboa, Edições 70.
- Axelrod, Paul e Michelle A. Fuerch. "Flight of the Deities: Hindu Resistance in Portuguese Goa". *Modern Asian Studies*. Vol. XXX (2), 1996, pp. 387-421.
- _____. "Portuguese Orientalism and the Making of the Village Communities of Goa". *Ethnohistory*. Vol. 45 (3), 1998, pp. 439-476.
- Azariah, M. E. *The Church's Healing Ministry of Dalits. Towards a Dalit Theology*. Bangalore, The Christian Institute for the Study of Religion and Society, 1988, pp. 113-121.
- Azevedo, A. E. D'Almeida. *As Comunidades de Goa*. Lisboa: Bertrand, 1890.
- Babb, Lawrence A. *The Divine Hierarchy: Popular Hinduism in Central India*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1975.
- Baden-Powell, B. H. *The villages of Goa in the early sixteenth century*. Whitefish, Kessinger Publishers, 1900..
- Bailey, F. G. *Caste and the Economic Frontier: A Village in Highland Orissa*. Manchester, 1957.
- _____. "Tribe, Caste and Nation". Em F. Bailey, *Tribe, Caste and Nation*. Manchester: The University Press, 1960.
- _____. *Politics and Social Change, Orissa in 1959*. Berkeley: University of California Press, 1963.
- Banerji, Projesh. *Folk Dance of India*. Allahabad: Kitabistan, 1944.
- Baptista, Pe. Ismael. "Métodos de apostolado de S. João de Brito". *Portugal em África*. N. 43, 1951, pp. 27-33.
- Barbosa, Duarte. "Livro de Duarte Barbosa". *Coleção de Notícias para a História e Geografia das Nações Ultramarinas que vivem nos Domínios Portugueses*. Lisboa, 1867 (1516).
- Barker, Eileen. "New Religions and New Religiosity". Em Eileen Barker e Margit Warburg (orgs.). *New Religions and New Religiosity*. Aarhus: Aarhus University, 1998, pp.10-27.
- Barnett, Stephen A. "Approaches to Changes in Caste Ideology in South India". Em Burton Stein (org.). *Essays in South Asia*. S. c.: The University Press of Hawaii, 1975, pp.149-180.
- Barros, Eduardo Judas. "Classes Castóides em Goa. Um Estudo Microssociológico da Dinâmica das Relações de Castas numa Aldeia Cristã de Goa, na Índia". Tese de doutoramento: Universidade de São Paulo, 1981.
- Barroso, José Durão e R. Cabral. "Poder". Em Roque Cabral e outros (orgs.), *Polis. Encyclopédia Verbo da Sociedade e do Estado. Antropologia, Direito, Economia, Ciência Política*. Vol. 4. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1997, pp.: 1291-8.
- Basham, A. L. *The Wonder that was India. A Survey of the History and Culture of the Indian Subcontinent before the coming of the Muslims*. Calcuta e Nova Deli: Rupa & Co, 1990 (1954).
- Bayly, Susan. *Saints, Goddesses and Kings. Muslims and Christians in South Indian Society 1700-1900*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- _____. *Caste, Society and Politics in India. From the Eighteenth Century to the Modern Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000 (1999).
- _____. "Caste and 'Race' in the Colonial Ethnography of India". Em Peter Robb (org.), *The Concept of Race in South Asia*. Nova Deli: Oxford University Press, 2003 (1995), pp. 165-218.
- Berreman, Gerald D. *Caste and other Inequities: Essays on Inequality*. Meerut: Folklore Institute, 1979.

- _____. *Hindus of the Himalayas: Ethnography and Change*. Nova Deli e Mumbai: Oxford University Press, 1997.
- _____. “The Brahmanical View of Caste”. Em Dipankar Gupta (org.), *Social Stratification*. Nova Deli: Oxford University Press, 2004 (1991), pp. 84-92.
- Béteille, André. “The Definition of Tribe”. In R. Meerut (org.), *Tribes, Castes and Religion in India*. Deli: Macmillan Company of India, 1976, pp. 7-14.
- _____. “Caste in Contemporary India”. Em Chris Fuller (org.), *Caste Today*. Nova Deli: Oxford University Press, 1996, pp. 150-179.
- _____. “The Concept of Tribe with Special Reference to India”. Em André Béteille, *Society and Politics in India. Essays in a Comparative Perspective*. Deli: Oxford University Press, 1999 (1991)a, pp. 57-78.
- _____. “Race, Caste and Ethnic Identity”. Em André Béteille, *Society and Politics in India. Essays in a Comparative Perspective*. Deli: Oxford University Press, 1999 (1991)b, pp. 37-56.
- _____. “Caste, Class and Power”. Em Dipankar Gupta (org.). *Social Stratification*. Nova Deli: Oxford University Press, 2004 (1991), pp. 339-352.
- _____. “What Should We Mean by «Indigenous People»?”. Em Bengton Karlsson e Tanka Subba (org.), *Indigeneity in India*. Londres, Nova Iorque e Bahrain: Kegan Paul, 2006, pp. 19-31.
- Bhandari, Romesh. *Goa*. Nova Deli: Roly Books, 1999.
- Bhanu, B. Vijaya e K. C. Malhotra. “Palmar C-Line Polymorphism among Gavdas of Goa and Ezhavas of Kerala”. *Man in India*. Vol. LII (3), 1971, pp. 261-267.
- Biardeau, Madeleine. *Hinduism. The Anthropology of a Civilization*. Nova Deli: Oxford India Paperbacks, 2002 (1981).
- Biswas, Subodh Kumar. “Catholic Gauda” e “Hindu Gauda”. Em K. S. Singh (org. ger.), *People of India: Goa. Anthropological Survey of India*. Vol. XXI. Nova Deli: Popular Prakashan PVT, Lda, 1993, pp. 23-28; 100-106.
- Boléo, José de Oliveira. “A incorporação das «Novas Conquistas» no Estado da Índia”. *Stvdia*. N. 8. Lisboa, 1961, pp. 335-387.
- Booklet of Goa State Scheduled Tribes Finance and Development Corporation Ltd*. Pangim, 2005.
- Boon, James A. *Other Tribes, Other Scribes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990 (1982).
- Borkar, S., P. Thalli e D. Ghanekar. *Rajhauns Konkani - English illustrated dictionary*. Pangim: Rajhauns Vitaran, 2001.
- Bose, Nirmal Kumar. “Cultural Anthropology”. *Fifty Years of Science in India*. Calcuta, 1963.
- _____. *Some Indian Tribes*. Deli: National Book Trust India, 1972.
- _____. “India’s Eastern Tribes”. Em Romesh Thapar (org.). *Tribes, Castes and Religion in India*. Missouri: South Asia Books, 1977, pp. 54-58.
- Bouglé, Célestin. “Introduction”. Em Célestin Bouglé, *Essais sur le Régime des Castes*. Paris: Alcan, 1927 (1908).
- Boxer, C. R. *O Império Marítimo Português 1415 - 1825*. Lisboa: Edições 70, 1969.
- Bragança Pereira, A. B. de. *Etnografia da Índia Portuguesa*. Vol. II. Nova Deli: Asian Educational Services, 1991(1923).
- Briggs, Charles. “The Politics of Discursive Authority in Research on the «Invention of Tradition»”. *Cultural Anthropology*. Vol. 11(4), 1996, pp. 435-69.
- Brito, Raquel Soeiro de. “A Terra e a Gente na Índia Portuguesa”. *Ultramar*. Nº 7/8, 1962, pp. 5-20.

BIBLIOGRAFIA

- _____. *Goa e as Praças do Norte Revisitadas*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.
- Brown, Judith M. e Robert E. Frykenberg (orgs.). *Christians, Cultural Interactions, and India's Religious Traditions*. Londres: Routledge Curzon, 2002.
- Burkhart, Geoffrey. "A Note on Customs of Namig and South Indian Genealogies". *Man in India*. Vol. XLVII (4), 1973, pp. 188-191.
- Caixeiro, Mariana Cândida. "True Christian or True Portuguese? Origin Assertion in a Christian Village in Bengal, India". Em *Lusotopie* 2000. 1996, pp. 233-251.
- Calendário Intercultural, Celebração do Tempo*. 2006.
- Camões, Luis de. *Os Lusíadas*. Mem-Martins: Publicações Europa-América, 1988 (1572).
- Campbell, G. "On the Races of India as Traced in Existing Tribes and Castes". *The Journal of the Ethnological Society of London (1869-1870)*. Vol. 1 (2), 1869, pp. 128-140.
- Caplan, Lionel. "Caste and Castelessness Among South Indian Christians". *Contributions to Indian Sociology*. Vol. XIV (2), 1980, pp. 213-238.
- Carita, Helder. *Os Palácios de Goa - Modelos e Tipologias de Arquitectura Civil Indo-Portuguesa*. Lisboa: Ed. Quetzal, 1995.
- Castelo-Branco, Salwa El-Shawan e Jorge Freitas Branco. "Folclorização em Portugal: uma perspectiva". Em S. E. Castelo-Branco e J. F. Branco (orgs.). *Vozes do povo: a folclorização em Portugal*. Oeiras: Celta, 2003, pp. 1-21.
- Catão, Francisco Gomes. *Anuário da Arquidiocese de Goa e Damão para 1955*. Bastorá: Tipografia Rangel, 1955.
- C. E. A. W. O. "Book Review: G. S. Ghurye, Caste and Race in India". *Man*, 32, (Nov.) 1932, pp. 267-268.
- Census of India. Office of the Registrar General & Census Commissioner, India*. "View Population Details". Deli, 2007a. Web. Acedido em Fevereiro de 2008. http://censusindia.gov.in/Population_Finder/View_Village_Population.aspx?pcaid=814257&category=VILLAGE.
- _____. "India at a glance. Rural-Urban Distribution". Deli, 2007b. Web. Acedido em Março de 2008. http://www.censusindia.gov.in/Census_Data_2001/India_at_glance/rural.aspx.
- _____. "India at a glance. Religious Composition". Deli, 2007b. Web. Acedido em Março de 2008. http://www.censusindia.gov.in/Census_Data_2001/India_at_Glance/religion.aspx.
- Chakrabarty, Dipesh. "Postcoloniality and the Artifice of History". Em Dipesh Chakrabarty, *Provicializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2000, pp. 27-46.
- _____. "Politics Unlimited: the Global *Adivasi* and Debates about the Political". Em Bengton Karlsson e Tanka Subba (org.), *Indigeneity in India*. Londres, Nova Iorque e Bahrain: Kegan Paul, 2006, pp. 235 - 245.
- Channa, Subhadra. "Religion, Tribalism and Nationalism". Em Subhadra Channa, *The Christian Mission. Christianity and Tribal Religion*. Deli: Cosmo Publications, 2002, pp.: 229-252.
- Chatterjee, Partha. "Caste and Subaltern Consciousness". Em Ranajit Guha (org.), *Subaltern Studies VI. Writings on South Asian History and Society*. Nova Deli: Oxford University Press, 1994 (1989), pp. 169-209.
- Chaudhary, Bhupen. "Introduction". Em Bhupen Chaudhary (org.). *Indian Caste System. Essence and Reality*. Nova Deli: Global Vision Publishing House, 2006, pp. 1-26.

- Chaudhuri, B. B. "Tribe-Caste Continuum? Some Perspectives From the Tribal History of Colonial Eastern India". Em Dev Nathan (org.). *From Tribe to Caste*. Shimla: Indian Institute of Advanced Study, Rashtrapati Niwas, 1997, pp. 45-83.
- Chaudhuri, Nirad C. *Hinduism: a Religion to Live By*. Nova Deli: Oxford University Press, 2003 (1979).
- Chaudhury, Sukhant K. *Tribal Identity. Continuity and Change among Kondhs of Orissa*. Jaipur e Nova Deli: Rawat Publications, 2004.
- Clarke, Sathianathan. *Dalits and Christianity. Subaltern Religion and Liberation Theology In India*. Nova Deli: Oxford University Press, 1999.
- _____. "Transformations of Caste and Tribe". Em Rowena Robinson e Sathianathan Clarke (orgs.). *Religious Conversion in India, Modes, Motivations and Meanings*. Nova Deli: Oxford University Press, 2003a, pp. 217-221.
- _____. "Conversion to Christianity in Tamil Nadu". Em Rowena Robinson e Sathianathan Clarke (orgs.), *Religious Conversion in India, Modes, Motivations and Meanings*. Nova Deli: Oxford University Press, 2003b, pp. 323-350.
- Classen, Constance. "McLuhan in the Rainforest. The Sensory Worlds of Oral Cultures". Em David Howes (org.). *Empire of the Senses: the Sensual Cultural Order*. Oxford e Nova Iorque: Berg, 2006 (2005), pp. 147-163.
- Código Civil Português*. Porto: s. e., 1879
- Cohen, Anthony. "Introduction: Discriminating Relations – Identity, Boundary And Authenticity". Em Anthony Cohen (org.), *Signifying Identities. Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2000, pp. 1-14.
- Cohn, Bernard S. *Colonialism and its Forms of Knowledge. The British in India*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- _____. "Anthropology and History in the 1980s: Towards a Rapprochement". Em Bernard Cohn, *An Anthropologist Among the Historians and Other Essays*. Deli: Oxford University Press, 2003 (1987)a, pp. 50-77.
- _____. "The Census, Social Structure and Objectification in South Asia". Em Bernard Cohn, *An Anthropologist Among the Historians and Other Essays*. Deli: Oxford University Press, 2003 (1987)b, pp. 224-254.
- Colaço, J. "[Goanet] Portrait of a Gaudi - too much gadbud about nada". *Goanet*. Web. 26 de Dezembro de 2007. Acedido a 26 de Dezembro de 2007. <http://lists.goanet.org/pipermail/goanet-goanet.org/2007-December/066952.html>
- Comaroff J. e J. Comaroff. *Of Revelation and Revolution. Vol. 1: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- Copley, Anthony. "Ideology and Strategy" e "Conversion: Case-studies from the South". Em A. Copley (org.), *Religions in Conflict. Ideology, Cultural Contact and Conversion in Late-Colonial India*. Nova Deli: Oxford University Press, 1997, pp. 39-62 e 177-207.
- Correia, Luis de Assis. *Goa Through the Mist of History from 10000BC - Ad 1958. A Select Compilation on Goa's Genesis*. Panjim: Maureen Publishers, 2006.
- Correia-Afonso, John. "Jesuit Theatre in Sixteenth – Century Goa". *Indica*. Vol. 30 (182), 1995, pp. 63 -68.
- Costa, C. R. da. *Les Communautés des Villages à Goa*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1892.
- Coutinho, João da Veiga. *A Kind of Absence. Life in the Shadow of History*. Stamford: Yuganta Press, 1997.
- Couto, Maria Aurora. *Goa. A Daughter's Story*. Nova Deli: Penguin Books, 2005 (2004).
- Cox, Jeffrey. *Imperial Fault Lines. Christianity and Colonial Power in India, 1818-1940*. Stanford: Stanford University Press, 2002.

BIBLIOGRAFIA

- Coward, H. G. "The Response of the Arya Samaj". Em Harold G. Coward (org.). *Modern Indian Responses to Religious Pluralism*. Nova Iorque: State University of New York Press, 1987, pp. 3-18.
- Cox, Oliver C. "Race and Caste: A Distinction". *The American Journal of Sociology*. Vol. 50 (5), (Março) 1945, pp. 360-368.
- Crooke, W. *The Tribes and Castes of the North-Western Provinces and Oudh*. Calcuta, 1896.
- _____. *The Native Races of the British Empire. Northern India*. Londres: Archibald Constables and Company, Ltd, 1907 (1896).
- D'Cruz, Sharon e Avinash Raikar. "Democratic Management of Common Property in Goa. From 'Gaonkarias' and 'Comunidades' to Gram Sabhas". *Economic and Political Weekly*. Vol. 41, Part 1, 4 de Fev. 2006, pp: 439-445.
- D'Souza, Carmo. "The Village Communities. A Historical and Legal Perspective". Em Charles J. Borges, Oscar G. Pereira e Hames Stubbes (orgs.), *Goa and Portugal, Political History and Development*. Nova Deli: Concept Publishing Company, 1996, pp. 111- 123.
- D'Souza, Joseph. "Conditions that Keep Gavdas Backward (Economic and Social Study in Carambolim (Karmali), Village Tiswadi taluka, Goa State, 1974)". Dissertation to the Degree of Master of Social work, Universidade de Goa, 1975.
- Dalgado, Sebastião D. *Dicionário Luso - Asiático*. Vol. I. Nova Deli: Asian Educational Services, 1988 (1919).
- _____. *Florilégio de provérbios concanis*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1922.
- Das, Bishwaroop. "Impact of Changing Social-religious Processes on Spatial Development Differentials – a case of Goa". *Social Change*. Vol. 12 (1).
- Das, Veena. "Subaltern as Perspective". Em Ranajit Guha (org.), *Subaltern Studies VI, Writings on South Asian History and Society*. Nova Deli: Oxford University Press, 1994, pp.310-324.
- _____. *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Nova Deli e Oxford: Oxford India Paperbacks, 1996 (1995).
- Dalgado, Sebastião D. *Dicionário Luso - Asiático*. Vol. I. Nova Deli: Asian Educational Services, 1988 (1919).
- Das, Veena e Jit Singh Uberoi. "The Elementary Structure of Caste". *Contributions to Indian Sociology*. NS, Vol. V (1), 1971, pp. 33-47.
- D'Costa, Adelyne. 1977, "Caste Stratification Among the Roman Catholics of Goa". *Man in India*. Vol. 57 (4): 283-292.
- D'Costa, Anthony. *The Christianisation of the Goa Islands*. Mumbai: Heras Institute, 1965.
- Den Ouden, J. H. B. "Social Stratification as Expressed Through Language: A Case Study of a South India Village". *Contributions to Indian Sociology*. NS, Vol. XXXIII (1), 1977, pp. 33-59.
- Department of Economics and Statistics. *Statistical Outline of India: 2001-2002*. Mumbai, 2002.
- Deshpande, Ashwini. "Does Caste Still Define Disparity? A Look at Inequality in Kerala, India". *The American Economic Review*. Vol. 90 (2), (Maio) 2000, pp. 322-325.
- Desouza, Shaila. "Health Practices and People's Identity. Re-locating Identity". Em *Lusotopie*, 2000, pp. 455-468.
- Dessai, A. R. "Tribes in Transition". Em A. R. Dessai (org.). *Rural Sociology*. Nova Deli, 1978, pp. 221-231.
- Dessai, I. P. "Should 'Caste' Be the Basis for Recognising Backwardness?". Em I. P. Dessai et al. *Caste, Caste Conflict and Reservations*. Surat: Centre for Social Studies, s. d., pp. 61-101.

- Dessai, Ullas Prabhu. *Ithey Aghanasini Tiri* (“Aqui, nas margens do rio Aghanasini”, o nome anterior do rio Zuari)³⁷⁷. Quepem: ed. do autor, 1996.
- _____. *Asse lok veda Zuari kathi* (“as canções tradicionais das margens do Zuari”). Quepem: ed. do autor, 2002.
- _____. *Gangavalli, Shakhavalli*³⁷⁸. Quepem: ed. do autor, 2003, pp. 384-396.
- _____. *Loka Vedanche kul ani mull* (“origem e fundação das canções tradicionais”). Quepem: edição do autor, 2005.
- _____. *Chandrawaddicheo Oveyos* (“as canções de *Oveyo* de Chandrawadi” [Quepem]). Quepem: ed. do autor, 2006a.
- _____. *Chandrawadicha Fugdia* (“as canções de *Fugdi* de Chandrawadi” [Quepem]). Quepem: ed. do autor, 2006b.
- _____. *Chandrawadicha Dhalo* (“as canções de *Dhalo* de Chandrawadi” [Quepem]). Quepem: ed. do autor, 2006c.
- _____. *Chandrawadicha Shigma* (“as canções de *Shigmo* de Chandrawadi” [Quepem]). Quepem, ed. do autor, 2006d.
- Devalle, Susana B. C. *Discourses of Ethnicity: Culture and Protest in Jarkhand*. Nova Deli: Sage Publications, 1992.
- Dharampal-Frick, Gita. “Shifting Categories In the Discourse on Caste: Some Historical Observations”. Em Vasudha Dalmia, e Heinrich von Stietencron, *Representing Hinduism. The Construction of Religious traditions and National Identity*. Nova Deli: Sage, 1995, pp. 82-102.
- Dhume, Anant Ramakrishna. *The Cultural History of Goa: From 1000 BC -1352 AD*. Panjim: Ramesh Dhume, 1995 (1987).
- Directorate of Education, Government of Goa. *History & Civics. Standard Five*. Panjim: Directorate of Education, 2007.
- Dirks, Nicholas B. “Castes of Mind”. *Representations. Special Issues: Imperial Fantasies and Postcolonial Histories*. N. 37, 1992, pp. 56-78.
- _____. *Colonialism and Culture*. Michigan: University of Michigan Press, 1995 (1992).
- _____. “The Original Caste: Power, History and Hierarchy in South Asia”. Em M. Marriot (org.). *India through Hindu categories*. Deli e Londres: Sage Publications, 1995, pp. 59-77.
- _____. “The Invention of Caste: Civil Society in Colonial India”. Em H. L. Seneviratne (org.), *Identity, Consciousness and the Past. Forging of Caste and Community in India and Sri Lanka*. Deli: Oxford University Press, 1996, pp. 120-135.
- Downs, Frederick S. “Christian Conversion Movements among the Hills Tribes of Northeast India in the Nineteenth and Twentieth Centuries”. Em Geoffrey A. Oddie (org.), *Religion in South Asia. Religious Conversion and Revival Movements in South Asia in Medieval and Modern Times*. Nova Deli: Manohar, 1991, pp. 155-174.
- D’Souza, Carmo. “The Village Communities. A Historical and Legal Perspective”. Em Charles J. Borges, Oscar G. Pereira e Hames Stubbes (orgs.), *Goa and Portugal, Political History and Development*. Nova Deli: Concept Publishing Company, 1996, pp. 111- 123.
- D’Souza, Joseph. “Conditions that Keep Gavdas Backward (Economic and Social Study in Carambolim (Karmali), Village Tiswadi taluka, Goa State, 1974)”. Dissertation to the Degree of Master of Social work, Universidade de Goa, 1975.

³⁷⁷ Durante a pesquisa etnográfica, os livros foram traduzidos pelo autor para inglês do original em marati.

³⁷⁸ Nome do rio que parte de Sanguem, do qual uma parte chega a Karwar. Durante a pesquisa etnográfica, o capítulo relativo à história do vaddo Guddo, de Avedem, foi traduzido para inglês do original em marati.

BIBLIOGRAFIA

- Dube, S. C. *Indian Village*. Nova Iorque: Harper Colophon Books, 1967 (1955).
- Dube, Saurabh. "Issues of Christianity in Colonial Chhattisgarh". Em Rowena Robinson (org.). *Sociology of Religion in India*. Nova Delhi/Thousand Oaks/ Londres, Sage, 2004, pp. 231-255.
- Dube, Saurabh e Ishita B. Dube. "Spectres of Conversion: Transformations of Cast and Sect in India". Em Rowena Robinson e Sathianathan Clarke (orgs.). *Religious Conversion in India, Modes, Motivations and Meanings*. Nova Deli: Oxford University Press, 2003, pp. 222-254.
- Dumont, Louis. "For a Sociology of India". *Contributions to Indian Sociology*. Vol. I, 1957, pp. 7-22.
- _____. *La Civilisation Indienne et Nous*. Paris: Armand Colin, 1964.
- _____. *Homo Hierarchicus. O Sistema das Castas e as suas Implicações*. São Paulo: Edusp, 1992 (1966).
- _____. *A South Indian Subcaste. Social organisation and Religion of the Pramalai Kallar*. Nova Deli: Oxford University Press, 1999 (1957).
- Dumont, Louis e D. Pocock (orgs.). "Village Studies". *Contributions to Indian Sociology*. Paris: Mouton, 1955, pp. 23-42.
- Durkheim, Émile e Marcel Mauss. "De quelques formes de classification - contribution à l'étude des représentations collectives". *Année Sociologique*, 6, 1903.
- Eaton, R. "Conversion to Christianity among the Nagas, 1876-1971". *Indian Economic and Social History Review*. N. 21, 1984, pp. 1-44.
- Ecoforum. *Fish, Curry and Rice. A Citizen's report on the Goan environment*. Mapusa: The Other India Press, 1995 (1993).
- Elwin, Verrier. *The Baiga*. Nova Deli: Gyan Publishing House, 2007 (1939).
- Estado Português da Índia. *Código das Comunidades*. Goa: Imprensa Nacional, 1961.
- Estevão, Thomaz. *Gramática da Língua Concani*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1857.
- Fabian, Johannes. *Time and the Other. How Anthropology Makes its Objects*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1983.
- Feio, Mariano. *As Castas Hindus de Goa*. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979.
- Figueiredo, João Manuel Pacheco de. "Goa Pré-portuguesa". *Stvdia*. N. 12, 1963, pp. 141-259.
- Fisher, Rudolph H. "Christianisation and Social Mobility in Nineteenth Century South Kanara and Malabar: A Look at the Basel Mission Experience". Em Geoffrey A. Oddie (org.), *Religion in South Asia. Religious Conversion and Revival Movements in South Asia in Medieval and Modern Times*. Nova Deli: Manohar, 1991 (1977).
- Flood, G. "Chapter 3 – Dharma". *An Introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 51-74.
- Forrester, Duncan. *Caste and Christianity. Attitudes and Policies on Caste of Anglo-Saxon Protestant Missions in India*. Londres: Centre of South Asian Studies, School of Oriental and African Studies, University of London, 1980.
- _____. "The Depressed Classes and Conversion to Christianity 1860-1960". Em Geoffrey A. Oddie (org.). *Religion in South Asia. Religious Conversion and Revival Movements in South Asia in Medieval and Modern Times*. Nova Deli: Manohar, 1991 (1977), pp. 65-94.
- Fox, Richard G. "Varna Schemes and Ideological Integration in Indian Society". *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 11 (1), (Jan.) 1969, pp. 27-45.
- Frith, Simon. "Music and Identity". Em Stuart Hall e Paul du Gay (orgs.). *Questions of Cultural Identity*. Londres: Sage Publications, 1996. pp. 19-36.

- Frøstad, Kathinka. "Master-Servant Relations and the Domestic Reproduction of Caste in Northern India". *Ethnos*. Vol. 68 (1), 2003, pp. 73-94.
- Fruzzetti, Lina e outros. "The Cultural Construction of the Person in Bengal and Tamil Nadu". *Contributions to Indian Sociology*. Vol. 10 (1), 1976, pp. 157-182.
- Fuchs, Stephen. *The Aboriginal Tribes of India*. S. c.: Macmillan India, 1973.
- _____. "Central Indian Tribes". Em Romesh Thapar (org.), *Tribes, Castes and Religion in India*. Missouri: South Asia Books, 1977, pp. 47-53.
- Fuller, Christopher J. "Kerala Christians and the Caste System". *Man*, New Series. Vol. 11, No. 1. (Mar.) 1976, pp. 53-7.
- _____. *The Camphor Flame, Popular Hinduism and Society in India*. Princeton e Nova Jersey: Princeton University Press, 1992.
- _____. "Introduction: Caste Today". Em Christopher Fuller (org.). *Caste Today*. Nova Deli: Oxford University Press, 1996, pp. 1-31.
- Fürer-Haimendorf, Christoph von. "Tribes and Hindu Society". *Contributions to Indian Sociology*. N. S, N. 5, 1971.
- _____. "Tribal Problems in India". Em R. Meerut (org.), *Tribes, Castes and Religion in India*. Nova Deli, Macmillan Company of India, 1976, pp. 1-6.
- _____. *Tribal Populations and Cultures of the Indian Subcontinent*. Leiden-Köln: E. J. Brill, 1985.
- Furtado, António. "The Comunidades of Goa and the Progress of our Village Life". *Boletim do Instituto Menezes Braga*. N. 126, 1980, pp. 9-92.
- Furtado, Clancy. "The Gavdas of Goa. A Case Study of Baida (Chinchinim) and Cacra (Taleigão)". Dissertation submitted in partial fulfillment of the requirement for the degree of Master of Arts in Sociology. Taleigaon: Department of Sociology, Goa University, 2002.
- Gabriel de Saldanha, Pe. M. *História de Goa (Política e Arqueológica)*. Nova Goa: Casa Editora Livraria Coelho, 1925.
- Galanter, Marc. "Changing Legal Conceptions of Caste". Em Bernard S. Cohn e Milton Singer (orgs.). *Structure and Change in Indian Society*. Nova Iorque: Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, 1968, pp. 229-338.
- Gandhi, Leela. *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*. St. Leonards: Allen & Unwin, 1998.
- Ghurye, G. S. *Caste, Class and Occupation*. Mumbai: Popular Prakashan, 1961.
- _____. *Caste and Race in India*. Mumbai: Popular Prakashan, 2000 (1932).
- _____. *The Scheduled Tribes (The Aborigines So-called and Their Future)*. Mumbai: Popular Prakashan, 1963 (1943).
- Gladstone, J. W. *Protestant Christianity and People's Movement in Kerala. A Study of Christian Mass Movements in Relation to Neo-Hindu Socio-Religious Movements in Kerala, 1850-1936*. Trivandrum: Seminary Publications, 1984.
- Goel, S. L. e S. Rajneesh. *Panchayati Raj in India. Theory and Practice*. Nova Deli: Deep & Deep Publications Pvt. Ltd, 2003.
- Golde, Peggy. "Odyssey of Encounter". Em Peggy Golde (org.), *Women in the Field. Anthropological Experiences*. Berkeley: University of California Press, 1986 (1970), pp. 67-98.
- Gomantak Times*, "Centre Should Consider Inclusion of Four Communities in ST List". *Gomantak Times*. 4 de Julho de 2002, pp. 3.
- _____. "Be alert about vandalism". *Gomantak Times*. 3 Fev. 2006, pp. B2.
- _____. "Parents should inculcate folk culture in their wards: Sardinha". *Gomantak Times*. 15 de Maio de 2006, p. A4.

BIBLIOGRAFIA

- _____. “Lokotsav 2006, folk festival”. *Gomantak Times*. 26 de Fevereiro de 2006, p. 13.
- _____. “SC [Supreme Court] notice to Centre on child marriage”. *Gomantak Times*. 28 Mar. 2006, pp. A5.
- _____. “Call to restore communal harmony”. *Gomantak Times*. 5 Mai. 2006, pp. A3.
- Gomes, Maria Bernadette. “Ethnomedicine and Healing Practices in Goa (the Kunbhi Case)”. Tese de doutoramento: Universidade de Goa, 1993.
- Gomes, Olivinho. *Village Goa*. Nova Deli: S. Chand & Company Ltd, 1996 (1987).
- _____. *The Goan Village Communes*. Pangim: Vasantrao Dempo Education & Research Foundation, 2006.
- Gomes da Silva, José Carlos. *Orissa. Antropologia e Literatura de Viagens*. Lisboa: Instituto de Investigação e Científica Tropical, 1990.
- _____. *A Identidade Roubada*. Lisboa: Gradiva, 1993 (1989).
- Govekar, Satyamev. “[Goanet] The Migrant Danger to Goa”. *Goanet*. Web. 6 de Maio de 2008. Acedido a 7 de Maio de 2008. <http://lists.goanet.org/pipermail/goanet-goanet.org/2008-May/073372.html>
- Government of Goa. *The Goa Mundkars (Protection from Eviction) Act 1975 and Rules, 1977*. Pangim: Government Printing Press, 1977.
- _____. *The Goa Panchayat Raj. Act, 1994*. Pangim: Government Printing Press, 2000.
- _____. *The Goa Co-operative Societies Act, 2001*. Pangim: Government Printing Press, 2003.
- _____. *Survey Report on the Scheduled Tribes of Goa (Gawda, Kunbi, Velip)*. Pangim: Directorate of Social Welfare, 2005.
- _____. *Statistical Hand Book of Goa. 2005-06*. Publication Division, Directorate of Planning, Statistics and Evaluation. 20 de Maio de 2006. Web. Acedido em Dezembro de 2008. http://goagovt.nic.in/documents/DPSE_Staistical_Hand_Book_of_Goa por cento20_05-06.pdf
- _____. *Electoral Rolls, 2007 State (S05) Goa, Assembly details, Name of Assemblive Constituency: Curchorem. Part N. 4*. 2008. Web. Acedido a 3 de Dezembro de 2008. http://electionsgoa.nic.in/ceo-admin/reports/Curchorem/AC37_4/part4.pdf
- Government of Goa, Directorate of Planning, Statistics & Evaluation. *Economic Survey of Goa 2007-2008*. Pangim. 2009. Web. Acedido a 3 de Fevereiro de 2009. <http://goagovt.nic.in/documents/e-survey0708/e-survey-2007-08.htm>
- Government of Goa, Daman and Diu. *Tenancy Act and Rules (Incorporating Amendments Upto July, 1992)*. Pangim: Government Printing Press, 1992.
- _____. *The Mamlatdar's Court Act and Rules (Incorporating Amendments up to 31st October, 1983)*. Pangim: Government Printing Press, 1993.
- Governo dos Estados da Índia. “Portaria do governo”. *Boletim do Governo dos Estados da Índia*. N. 5, 17 de Janeiro de 1838: 22-23.
- _____. “O Governador-Geral abole Antigos Contratos dos Sar-Dessais, Dessais e outras Famílias Nobres das Novas Conquistas”. *Boletim do Governo dos Estados da Índia*. N. 3, 18 de Janeiro de 1841, pp. 17 e 18.
- Governo do Estado da Índia. “Portaria nº 278”. *Boletim do Governo do Estado da Índia*. N. 7, 5 de Fevereiro de 1844, pp. 2.
- _____. “Portaria nº 1171”. *Boletim do Governo do Estado da Índia*. N. 50, 14 de Dezembro de 1844, pp. 2.
- _____. “Direcção Geral do Ultramar. 1^a Repartição – 1^a Secção.”. *Boletim Official do Governo Geral do Estado da Índia*. N. 12, 9 de Fevereiro de 1906, pp. 129 – 130.
- _____. “Decreto, concedendo provimento ao recurso nº 12:714, em que era recorrente a mazania do pagode de Xry Chondresvôr, de Parodá”. *Boletim Official do Governo do Estado da Índia*. N. 72, 16 de Setembro de 1910, pp.854 – 857.

- _____. “Direcção Geral do Fomento das Colónias”. *Boletim Official do Governo do Estado da Índia*. N. 27, 3 de Abril de 1928, pp. 474 - 475.
- Gough, E. Kathleen. “The Social Structure of a Tanjore Village”. Em Mckim Marriott (org.), *Village India. Studies in the Little Community*. Chicago: The University of Chicago Press, 1955, pp. 36-52.
- Gough, E. Kathleen e S. A. Shah. “Class and Agrarian Change: Some Comments on Peasant Resistance and Revolution in India”. *Pacific Affairs*. Vol. 42 (3), 1969, pp. 360-368.
- Graham, J. Reid. “The Arya Samaj as a Reformation in Hinduism with Special Reference to Caste”. Tese de doutoramento. Michigan: Yale University, 1988 (1943).
- Guha, Ranajit (org.). “Dominance Without Hegemony and its Historiography”. Em Ranajit Guha (org.). *Subaltern Studies VI, Writings on South Asian History and Society*. Nova Deli: India Paperbacks, 1994 (1989).
- Guha, Sumit. “Lower Strata, Older Races, and Aboriginal Peoples: Racial Anthropology and Mythical History Past and Present”. *The Journal of Asian Studies*. Vol. 57 (2), 1998 (Maio), pp. 423-441.
- Gupta, Dipankar. “Hierarchy and Difference: an Introduction” e “Continuous Hierarchies and Discrete Castes”. Em Dipankar Gupta (org.), *Social Stratification*. Nova Deli: Oxford University Press, 2004 (1991), pp. 1-22 e 110-142.
- _____. “Introduction: The Certitudes of Caste: When Identity Trumps Hierarchy”. Em Dipankar Gupta (org.). *Caste in Question. Identity or Hierarchy?*. Londres: Sage, 2004, pp. ix-xxi.
- Gune, V. T. (org.). *Gazeteer of India: District Gazetteer*. Part I-Goa. Gazeteer Department, Government of Goa, 1979.
- Haladi, Anita. “Unchanging Plight of the Original Goans”. Em Norman Dantas (org.). *The Transforming of Goa*. Mapusa: The Other India Press, 1999, pp. 173-184.
- Halarnakar, Tanaji D. *Gram Panchayats in Goa. A Critical Study*. Pangim: Prabhakar D. Bhide Rajhauns Vitaran, 1990.
- Hall, Stuart. “Cultural Identity and Diaspora”. Em Patrick Williams e Laura Chrisman (orgs.), *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: a Reader*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1994, pp. 392-403.
- Handler, Richard. *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1988.
- Hardiman, David. *The Coming of the Devi: Adivasi Assertion in Western India*. Deli: Oxford University Press, 1987.
- _____. “Assertion, Conversion, and Indian Nationalism: Govind’s Movement among the Bhils”. Em Rowena Robinson e Sathianathan Clarke (orgs.). *Religious Conversion in India, Modes, Motivations and Meanings*. Nova Deli: Oxford University Press, 2003, pp. 255-284.
- Hartland, E. Sidney. “Book review: R. V. Russell, The Tribes and Castes of the Central Provinces of India”. *Folklore*, 27, (30 de Setembro) de 1916, pp. 317-322.
- Henn, Alexander. *Wacheit der Wesen. Politik, Ritual und Kunst der Akkulturation in Goa*. Münster, Hamburgo e Londres: Lit, 2000.
- _____. “The Becoming of Goa. Space and Culture in the Emergence of a Multicultural Lifeworld”. *Lusotopie 2000*, 2000, pp. 333-339.
- _____. “Incorporando o divino: iconografia religiosa, espaço sociológico e história política em Goa”. *Oriente*. N. 5, 2003, pp. 26-33.
- Herald*. “Chapter on ‘child marriage’ for students in Rajasthan”. *Herald*. 15 Fev. 2006, pp. 9.
- _____. “Cross vandalized in Aldona”. *Herald*. 3 Fev., 2006, pp. 8.
- _____. “Modi attacks Christianity”. *Herald*. 12 Fev. 2006, pp. 1.

BIBLIOGRAFIA

- _____. “Sanvordem Shame: Cry for State Action”. *Herald*. 8 Mar., 2006, pp. 2.
- _____. “Four acquitted in dowry case”. *Herald*. 15 Mai., 2006, pp. 2.
- Heredia, Rudolf C. “Tribal History: Living Word or Dead Letter?”. *Economic and Political Weekly*. Vol. 35 (2), (29 de Abril) 2000, pp. 1522-1525.
- _____. *Changing Gods. Rethinking Conversion in India*. Nova Deli: Penguin Books, 2007.
- Higgs, David. “A Inquisição de Goa no Fim do Século XVIII”. *Ler História*. N. 24. Lisboa: Fim de Século, 1993, pp. 17-32.
- Hobsbawm, Eric. “Introdução: A Invenção das Tradições”. Em Eric Hobsbawm e Terence Ranger (orgs.). *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984, pp. 9-24.
- Hocart, A. M. *Les Castes*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuther, 1938.
- Houtart, F. e G. Lemercinier. *Genesis and Institutionalization of the Indian Catholicism*. Louvain: Université Catholique de Louvain, 1981.
- Hutton, J. H. *The Maria Gonds of Bastar*. Londres e Mumbai: Oxford University Press e Humphrey Milford, 1938.
- _____. *Caste in India: Its Nature, Function and Origin*. Mumbai: Oxford University Press, 1963.
- _____. “Process of Democratization in Goa, Daman and Diu”. Em Mário Cabral E Sá, Ashmaki Acharya e Gurudas Sawal (orgs.). *Winds of Change*. Department of Information: Government of Goa, Daman and Diu, s. d., pp. 53-61.
- Ifeka, C. “The Image of Goa”. Em *Indo-Portuguese History: Old Issues, New Questions*, Teotónio de Souza (ed.). Deli: Concept, 1985, pp. 181-196.
- _____. “Domestic Space as Ideology in Goa”. *Contributions to Indian Sociology*. NS, Vol. XXI (2), 1987a, pp. 307-329.
- _____. “Hierarchical Woman: the ‘Dowry’ System and its Implications among Christians in Goa, India”. *Contributions to Indian Sociology*. NS, Vol. XXIII (2), 1987b, pp. 261-284.
- Inden, Ronald. “Orientalist Constructions of India”. *Modern Asian Studies*. Vol. 20 (3), 1986, pp. 401-446.
- _____. *Imagining India*. Oxford: Basil Blackwell, 1992 (1990).
- Indian Ministry of Tribal Affairs, *Annual Report (2000-01)*. 2002. Deli. Web. Acedido em Outubro de 2006. <http://tribal.nic.in/annualreport.html>
- Ingold, Tim (org.). *Companion Encyclopedia of Anthropology; Humanity, Culture and Social Life*. Londres: Routledge, 1994.
- Jaffrelot, Christophe. “Sanskritization vs. Ethnicization in India: Changing Identities and Caste Politics Before Mandal”. *Asian Survey*. Vol. 40 (5), (Set.-Out.) 2000, pp. 756-766.
- _____. “The Ideas of the Hindu Race in the Writings of Hindu Nationalist Ideologues in the 1920s and 1930s: A Concept Between Two Cultures”. Em Peter Robb (org.). *The Concept of Race in South Asia*. Nova Deli: Oxford University Press, 2003 (1995), pp. 327 - 354.
- _____. *India's Silent Revolution: The Rise of the Lower Castes in North India*. Londres: C. Hurst & Co. Publishers, 2003.
- Jaiswal, Suvira. “Tribe-Caste Interaction: A Reexamination of Certain Issues”. Em Ghanashyam Shah (org.). *Caste and Democratic Politics in India*. Londres: Anthem Press, 1997, pp. 167-175.
- Jayaram, N. “Emancipation through Proselytism? Some Reflections on the Marginal Status of the Depressed Classes”. Em Roewna Robinson (org.). *Sociology of Religion in India*. Deli, Londres e Thousand Oaks: Sage, 2004, pp. 323-342.

- Jenkins, Laura Dudley. *Identity and Identification in India. Defining the Disadvantaged*. Londres: RoutledgeCurzon, 2003.
- Jones, Kenneth W. *Arya Dharm, Hindu Consciousness in 19th Century Punjab*. Berkeley: University of California Press, 1976.
- Jordens, J. F. T. "Gandhi and Religious Pluralism". Em Harold G. Coward (org.). *Modern Indian Responses to Religious Pluralism*. Nova Iorque: State University of New York Press, 1987, pp. 3-18.
- _____. "Dayananda Sarasvati's Interpretation of Christianity". Em Arvind Sharma (org.). *Neo-Hindu Views of Christianity*. Nova Iorque, E. J. Brill, 1988, pp. 120-142.
- _____. "Reconversion to Hinduism: The Shuddhi of the Arya Samaj". Em Geoffrey A. Oddie (org.). *Religion In South Asia. Religious Conversion and Revival Movements In South Asia In Medieval and Modern Times*. Nova Deli: Manohar, 1991 (1977), pp. 215-230.
- Joshi, R. P. e G. S. Narwani. *Panchayat Raj in India. Emerging Trends Across the States*. Jaipur e Nova Deli: Rawat Publications, 2002 (2005).
- Kakodkar, Archana. "Shuddhi: Reconversion to Hinduism in Goa". Em P. P. Shirodkar (org.). *Goa: Cultural Trends*. Pangim: Directorate of Archives, Archaeology and Museum, 1988.
- Kapadia, Karin. *Siva And Her Sisters : Gender, Caste, And Class in Rural South India*. Oxford: Oxford University Press 1996.
- Kamat, Jevi. "Dada Vaidya ani Shuddi Karan". Em *Vaidhya Amriti Grantha: In Memoriam Dada Vaidy*. Poona: S. Joshi, 1957.
- Kamat, Pratima. *Farar Far (Crossfire): Local Resistance to Colonial Hegemony in Goa, 1510-1912*. Pangim: Instituto Menezes Bragança, 1999.
- Kamat, Varsha Vijayendra. "Socio-political and Religious Life in Goa (1900 to 1946)". Tese de Doutoramento. Universidade de Goa, 1996.
- Karlsson, Bengton. "Entering into the Christian Dharma: Contemporary «Tribal» Conversions in India". Em Judith M. Brown e Robert E. Frykenberg (orgs.). *Christians, Cultural Interactions, and India's Religious Traditions*. Londres: Routledge Curzon, 2002, pp. 133-153.
- Kaviraj, Sudipta. "The Imaginary Institution of India". Em Partha Chatterjee e Gyanendra Pandey (orgs.), *Subaltern Studies VII, Writings on South Asian History and Society*. Nova Deli: Oxford University Press, 1993 (1992), pp. 1-39.
- Keane, A. H. "Book Review: W. Crooke, The Tribes and Castes of the North-Western Provinces and Oudh". *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 27, 1898, pp. 158-162.
- Ketkar, Shridhar V. *History of Caste in India. Evidence of the Laws on the Social Conditions in India During the Third Century A. D., Interpreted and Examined*. Vol. 1. Nova Iorque: Taylor & Carpenter, 1909.
- Khedekar, Vinayak. *Goa Kulum*. Pangim: ed. do autor³⁷⁹, 2004.
- Koilparampil, George. *Caste in the Catholic Community in Kerala. A Study of Caste Elements in the Inter Rite of Relationships of Syrians and Latins*. Cochim: St. Teresa's College, 1982.
- Kolenda, Pauline M. "Seven Kinds of Hierarchy in Homo Hierarchicus". *The Journal of Asian Studies*. Vol. 35 (4), (Agosto) 1976, pp. 581-596.
- Kooiman, Dick. "Conversion and Cultural Change". Em Dick Kooiman, *Conversion and Social Equality in India. The London Missionary Society in South Tranvacore in the 19th Century*. Nova Deli: South Asia Publications, 1989, pp. 168-196.

³⁷⁹ Alguns capítulos deste livro em marati foram traduzidos para inglês, no âmbito da tese de doutoramento.

BIBLIOGRAFIA

- _____. “Conclusion”. Em Dick Kooiman, *Conversion and Social Equality in India. The London Missionary Society in South Tranvacore in the 19th Century*. Nova Deli: South Asia Publications, 1989, pp. 197-208.
- Kosambi, Damodar Dharmanand. *An Introduction to the Study of Indian History*. Mumbai: Popular Prakashan, 2002 (1956). “The Village Community in the «Old Conquests» of Goa: History versus the Skanda Purana”. *Myth and Reality*. Mumbai: Popular Prakashan, 2000 (1962), pp.: 152-171.
- Kulkarni, A. R. “Christianity: Proselytization and Purification Movement in Goa and Konkan”. Em *Seminar on Discoveries, Missionary Expansion & Asian Cultures*. Baga: Xavier Center for Historical Research, 1992, pp. 1-12.
- _____. “The Proselytisation and Purification Movement in Goa and Konkan”. Em Teotónio R. de Souza (org.), *Discoveries, Missionary Expansion and Asian Cultures*. Nova Deli: Concept Publishing Company, 1994, pp. 91-104.
- Kumar, Sangeet. *Changing role of the Caste System. A Critique*. Jaipur e Nova Deli: Rawat Publications, 2005.
- Kuper, Adam. *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*. Nova Iorque e Londres: Routledge Curzon, 1988.
- Laugrand, Fédéric. “Ni vainqueurs, ni vaincus”. Les premières rencontres entre les chamanes inuit (*angakkuit*) et les missionaires dans trois régions de l’Artique canadien.” *Anthropologie et Sociétés*. N. 21(2-3), 1997, pp. 99-123.
- Leach, Edmund. (org.). “Introduction: What Should we mean by Caste?”. Em Edmund Leach, *Aspects of caste in South India, Ceylon and Northern Pakistan*. Cambridge, 1960.
- _____. “Aryan Invasions over Four Millenia”. Em E. Ohnuki-Tierney (org.). *Culture Through Time: Anthropological Approaches*. Stanford: Stanford University Press, 1990, pp. 227-267.
- Lewis, Oscar. *Village Life in Northern India: Studies in a Delhi Village*. Urbana, 1958.
- Lieberman, L., B. W Stevenson e Reynolds, L. T. “Race and Anthropology: A Core Concept Without Consensus”. *Anthropology & Education Quarterly*. Vol. 20 (2), (Junho) 1989, pp. 67-73.
- Loomba, Ania. *Colonialism/Postcolonialism*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2004 (1998).
- Lopes, Maria de Jesus dos Mártires Lopes. “Mendicidade e ‘maus costumes’ em Macau e Goa na segunda metade do séc. XVIII”. Em Artur Teodoro de Matos e Luís Filipe Thomaz (orgs.). *As relações entre a Índia Portuguesa, a Ásia do sudeste e o Extremo Oriente. Actas do VI Seminário Internacional de História Indo – Portuguesa*. Lisboa: Macau, 1993, pp. 65 – 82.
- _____. “Religiosidade e aculturação do povo goês”. Em Rosa Maria Perez, Susana Sardo e Joaquim Pais de Brito (org.). *Histórias de Goa*. Lisboa: Instituto Português dos Museus, 1997, pp. 87-106.
- Mackenzie, John. *Orientalism, History, Theory & the Arts*. Manchester: Manchester University Press, 1995.
- Madan, T. N. “Introduction. India’s Religions: Plurality and Pluralism”. Em T. N. Madan (org.). *India’s Religions. Perspectives from Sociology and History*. Deli: Oxford University Press, 2004, pp. 1-36.
- _____. “In Pursuit of Anthropology”. Em R. K. Bhattacharya (org.), *Contributions to Holistic Traditions. Anthropology in India*. Calcuta: Anthropological Survey of India, 2000, pp. 90-156.
- Mahapatra, Sitakant. *Modernization and Ritual. Identity and Change in Santal Society*. Calcuta e Nova Deli: Oxford University Press, 1986.

- Malhotra, K. C. "Micro-Evolutionary Dynamics among the Gaudas of Goa". Em R. J. Meirr, C. M. Otten e F. Abdel (orgs.). *Evolutionary Models and Studies in Human Diversity*. The Hague: Mouten Publishers, 1978, pp. 279-314.
- Mandelbaum, David G. *Society in India. I. Continuity and Change. II. Change and Continuity*. Berkeley: University of California Press, 1972.
- Marglin, F. A. *Wives of the God King: The Ritual of the Devadasis of Puri*. Nova Deli: Oxford University Press, 1985.
- Marriott, Mckim (org.). *Village India. Studies in the Little Community*. Chicago: The University of Chicago Press, 1955.
- _____. "Constructing an Indian Ethnosociology". *Contributions to Indian Sociology*. NS, N. 23, 1989, pp.1-39.
- _____. *India through Hindu Categories*. Deli e Londres: Sage, 1990.
- Mackenzie, John. *Orientalism, History, Theory & the Arts*. Manchester: Manchester University Press, 1995.
- Madan, T. N. "Auspiciousness and Purity". *Non-Renunciation. Themes and Interpretations of Hindu Culture*. Nova Deli: Oxford University Press, 1987, pp. 48-71.
- _____. "In Pursuit of Anthropology". Em R. K. Bhattacharya (org.), *Contributions to Holistic Traditions. Anthropology in India*. Calcuta: Anthropological Survey of India, 2000, pp. 90-156.
- Mahapatra, Sitakant. *Modernization and Ritual. Identity and Change in Santal Society*. Calcuta e Nova Deli: Oxford University Press, 1986.
- Mascarenhas, Mira. "Social Life as Reflected in Goan Christian Folksongs". B. S. Shastray (org.). *Goan Society Through the Ages*. Nova Deli: Asian Publication Services, 1993, pp. 81-92.
- Mascarenhas-Keys, Stella. "International and Internal Migration: The Changing Identity of Catholic and Hindu Women in Goa". Em Gina Buijis (org.), *Migrant Women: Crossing Boundaries and Changing Identities*. Oxford: Berg, 1993, pp. 119-143.
- Mauss, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70, 1989 (1924).
- Mayer, Adrian C. *Caste and Kinship in Central India. A Village and its Region*. Berkeley: University of California Press, 1960.
- McIntock, Anne. "The Angel of Progress: Pitfalls of the Term "Post-Colonialism""". *Social Text*. N. 31/32. Third World and Post-Colonial Issues, 1992, pp. 84-98.
- _____. *Imperial Leather: Race, Gender and sexuality in the Colonial Context*. Londres: Routledge, 1995.
- Mehta, Shalina. "Continuity and Change Among the Tribals: Paradoxes in Concept and Context". Em Mrinal Miri (org.). *Continuity and Change in Tribal Society*. Shimla: Indian Institute of Advanced Study, 1993, pp. 354-366.
- Menacherry, George (org.). *The St. Thomas Christian Encyclopaedia of India*. Madras: B. N. K. Press Private Ltd, 1980.
- Mencher, Joan P. "The Caste System Upside Down". Em Dipankar Gupta (org.). *Social Stratification*. Nova Deli: Oxford University Press, 2004 (1974), pp. 93-109.
- Mendonça, Délio de. *Conversions and Citizenry. Goa Under Portugal 1510-1610*. Nova Deli: Concept Publishing, 2000.
- Michaels, Axel. *Hinduism: Past and Present*. Deli: Orient Longman, 2004 (1998).
- Milner, Murray. *Status and Sacredness. A General Theory of Status Relations and an Analysis of Indian Culture*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1992.
- Miranda, Ana Sofia. "A cruz e o sândalo: uma interpretação antropológica do papel da Igreja Católica em Timor-Leste". Tese de mestrado. Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, 2003.

BIBLIOGRAFIA

- Misra, Sanghamitra. "Situating the «Tribe» in India: the Late 19th and Early 20th Century Discourse on the Central Provinces and the Naga Hills". Master of Philosophy Dissertation. Deli: Jawaharlal Nehru University, Centre for Historical Studies, 2002.
- Mitragotri, V. R. *A Socio-Cultural History of Goa From the Bhojas to the Vijayanagara*. Pangim: Instituto Menezes Bragança, 1999.
- Monteiro, John Manuel. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- Montemayor, J. "A Sociological Study of a Village Community in Goa". Tese de doutoramento. Deli, Universidade de Deli, 1970.
- Morenas, Zenaides. *The Musoll Dance of Chandor : the Dance of the Christian Kshatriyas*. S. 1. The Clarissa Vaz e Morenas, 2002.
- Mosse, David. "Caste, Christianity and Hinduism. A Study of Social Organisation and Religion in Rural Ramnad". Tese de doutoramento. Oxford: Universidade de Oxford, 1986.
- Munda, G. S. *Caste Dynamics and Tribal Society. Studies in Marginalised Communities*. Deli: Dominant Publishers, 2000.
- Nair, Rukmini Bhaya. *Lying on the Postcolonial Couch: the Idea of Indifference*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 2002.
- Nandy, Ashis. *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self Under Colonialism*. Nova Deli: Oxford University Press, 2007 (1983).
- Navangul, Vaijayanti. "Saptamatrkas (with special reference to textual study)". *Quarterly Journal of the Mythic Society*. NS, Vol. LXXXIII (2), 1992, pp. 198-205.
- Nazareth, Casimiro. *Mitras Lusitanas no Oriente. Catálogo chronologico-histórico dos prelados da igreja metropolitana de Goa e das dioceses suffraganeas*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1887.
- Neill, Stephen. *A History of Christianity in India 1707-1858*. Londres: Cambridge University, 2002 (1985).
- Newman, Robert S. "The Struggle for a Goan Identity". Em Norman Dantas (org.). *The Transforming of Goa*. Mapusa: The Other India Press, 1999, pp. 17-42.
- _____. *Of Umbrellas, Goddesses and Dreams: Essays on Goan Culture and Society*. Pune: Sujit Patwardhan for Other India Press, 2001.
- _____. "Festividades de diversidade – Festividades de unidade". *Oriente*. Nº 5, 2003, pp. 34-47.
- Nongbri, Tiplut. "Tribe, Caste and the Indigenous Challenge in India". Em Bengton Karlsson e Tanka Subba (org.). *Indigeneity in India*. Londres, Nova Iorque e Bahrain: Kegan Paul, 2006, pp. 75-95.
- Noronha, António de. *Os Indus e a República*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1923.
- Noronha, Frederick. "Of Forked Tongues and the Mother Tongue". Em Norman Dantas (org.). *The Transforming of Goa*. Mapusa: The Other India Press, 1999, pp. 43-52.
- _____. "[Goanet] Portrait of a Gaudi - Too Much gadbud about Nada". *Goanet*. Web. 25 de Dezembro de 2007. Acedido a 26 de Dezembro de 2007.
<http://lists.goanet.org/pipermail/goanet-goanet.org/2007-December/066900.html>
- Oddie, Geoffrey A. *Religion in South Asia. Religious Conversion and Revival Movements in South Asia in Medieval and Modern Times*. Nova Deli: Manohar, 1991 (1977).
- _____. *Religious Conversion Movements in South Asia. Continuities and Change, 1800-1900*. Surrey: Richmond Curzon, 1997.
- _____. "Indian Christians and National Identity, 1870-1947". *The Journal of Religious History*. Vol. 25 (3), 2001, pp. 346-366.

- O'Neill, Brian Juan. "A tripla identidade dos portugueses de Malaca". *Oceanos*. N. 32, 1997, pp. 63 – 83.
- Oppert, Gustav. *On the Original Inhabitants of Bharatvarsa or India*. Westminster; Leipzig: A. Constable & co.; O. Harrassowitz, 1893.
- Oxford English Dictionary (CD)*. Learning Company Properties, 1988.
- Parry, J. P., "Death and cosmogony in Kashi". *Contributions to Indian Sociology*. Vol. XV (1-2), 1980, pp. 337-365.
- Patnaik, S. M. "Tribe and Displacement. Social Implications of Rehabilitation". Em M. K. Bhasin (org.). *Studies on Man: Issues and Challenges*. Deli: Kamla-Raj Enterprises, 2000, pp. 299 – 314.
- Paul, John J. "The Drama of Conversion in the Courts of South India: Challenges to Aggressive Missionary Enterprise and Changing Judicial Attitudes in the Nineteenth Century". Em Keith Yandell e John Paul (org.), *Religion and Public Culture. Encounters and Identities in Modern South India*. Surrey: Curzon, 2000, pp. 100-129.
- Pels, Peter. "The Anthropology of Colonialism: Culture, History, and the Emergence of Western Governmentality". *Annual Review of Anthropology*. Vol. 26, 1997, pp. 163-83.
- Pels, Peter e Oscar Salermink (orgs.). *Colonial Subjects: Essays on the Practical History of Anthropology*. Michigan: University of Michigan Press, 1996.
- Pereira, A. "A colonização Portuguesa". *A Índia Portuguesa*, 1923, pp. 115-119.
- Pereira, Armando Gonçalves. *A Índia Portuguesa*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1954.
- Pereira, Cláudia. "Os Gauddé de Goa: Contestação Estatutária". *Oriente*. N. 6, 2003, pp. 74-85.
- Pereira, Gerald A. *Outline of Pre-Portuguese History of Goa*. Pangim, 1973.
- Pereira, Rui Gomes. *Goa, Hindu Temples and Deities*. Vol. I. Pangim: Ed. do autor, 1978.
- _____. *Goa. Gaunkari (The Old Village Associations)*. Vol. II. Pangim: Ed. do autor, 1980.
- Perez, Rosa Maria. *Reis e Intocáveis. Um Estudo do Sistema de Castas no Noroeste da Índia*. Oeiras: Celta, 1994a.
- _____. "Goa, Modos de Olhar". *Oceanos*, Nº 19/20. Lisboa, 1994b, pp. 232-238.
- _____. "Hinduísmo e Cristianismo em Goa: os Limites da Casta". Em Rosa Maria Perez, Susana Sardo e Joaquim Pais de Brito (org.). *Histórias de Goa*. Lisboa: Instituto Português dos Museus, 1997, pp. 107-121.
- _____. "Hinduísmo e Cristianismo em Goa (II). Deuses Clandestinos e Devotos Fiéis". *Oceanos (Culturas do Índico)*, Nº 34. Lisboa, 1998, pp. 174-180.
- _____. "Portuguese Orientalism: Some Problems on Sociological Classification". Em K. S. Mathew, Teotónio R. De Souza e Pius Malekandhatil (orgs.), *The Portuguese and the Socio-cultural Changes in India, 1500-1800*. Deli: Manohar, 2002a, pp. 7-18.
- _____. "Feeding Status. Food and Social Codification in Goa". "Goa Hindu". Encontros da Arrábida, Fundação Oriente, 2002b.
- _____. "Preface to the English Edition". Em Rosa Maria Perez, *Kings and Untouchables. A Study of the Caste System in Western India*. Nova Deli: Chronicle Books, 2004, pp. xi-xvi.
- _____. "The Rhetoric of Empire: Gender Representations in Portuguese India". *Portuguese Studies*, Volume 21, Number 1, 2005, pp. 126-141.
- _____. "Introdução". Em Rosa Maria Perez (org.), *Os Portugueses e o Oriente. História, Itinerários, Representações*. Lisboa: Dom Quixote, 2006a, pp. 13-36.
- _____. "Sonhos Imperiais. Negociações e Rupturas do Colonialismo Português na Índia". Em Rosa Maria Perez (org.), *Os Portugueses e o Oriente. História, Itinerários, Representações*. Lisboa: Dom Quixote, 2006b, pp. 129-149.

BIBLIOGRAFIA

- _____. “Body and Culture: Fieldwork Experiences in India”. *Portuguese Studies*. Volume 25, 2009.
- Perez, Rosa Maria e Hélder Carita. *Lógicas Coloniais. Espaço e Sociedade em Goa*. Lisboa: Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2005.
- Phal, S. R. *Society in Goa (Some Aspects of Tradition and Modern Trend in Goa)*. Deli: B. R. Publishing Company, 1982.
- Pina Cabral, João de. *Os Contextos da Antropologia*. Lisboa: Difel, 1991.
- _____. 2008. “Outros Nomes, Histórias Cruzadas: Apresentando o Debate”. *Etnográfica*. Vol. 12 (1), 2008, pp. 5-16.
- Pinto, Celsa et alii. *History of Goa. Establishment of Portuguese Rule, Early Modern Period. Goa's Freedom Struggle*. Standard IX. Pangim: Rajhauns Bhandar, 2004.
- Pinto, Rochelle. *Between Empires: Print and Politics in Goa*. Oxford e Deli: Oxford University Press, 2007.
- Pio, Edwina. “Conversions in Bassein (1534-1739): a critique”. *Indica*. Vol. XXIV (1), 1996, pp. 151-165.
- Pissurlencar, Panduronga. “O Elemento hindu da casta chardó”. *Oriente Português*. N. 12-13, 1936, pp. 1-30.
- _____. *Roteiro dos arquivos da Índia Portuguesa*. Bastorá, Tipografia Rangel, 1955.
- Pocock, D. F. *Contributions to Indian Sociology*. Vol. I (32), 1958.
- Poliakov, L. *The Aryan myth: a History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*. Londres: Chatto & Windus Heinemann for Sussex University Press, 1974.
- Powell, Avril A. “Processes of conversion to Christianity in Nineteenth Century North-Western India”. Em Geoffrey A. Oddie, *Religious Conversion Movements In South Asia. Continuities and Change, 1800-1900*. Surrey, Richmond Curzon, 1997, pp.: 15-55.
- Pracasha*. N.º1 2 2. 23 de Março de 1928 e 26 de Março de 1928.
- Priolkar, A. K. *The Goa Inquisition*. Mumbai: A. K. Priolkar 1961.
- Prista, Marta Lalande. “A reconstrução do património arquitectónico colonial português em Timor-Leste e as negociações das identidades nacionais de Timor-Leste e Portugal”. Tese de mestrado, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2005.
- Pruett, Gordon. “Christianity, History, and Culture in Nagaland”. *Contributions to Indian Sociology*. NS, N. 8, 1974, pp. 51-65. Punit, A. E. “The Goacarias of Goa”. *Man in India*. Vol. XLVI (3), 1965, pp. 207-214.
- Quigley, Declan. *The Interpretation of Caste*. Nova Deli: Oxford University Press, 2001 (1999).
- Raheja, Gloria Goodwin. *The Poison in the Gift. Ritual Prestation and the Dominant Caste in a North India Village*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- _____. “Centrality, Mutuality and Hierarchy: Shifting Aspects of Inter-caste Relationships in North India”. Em Mckim Marriott (org.), *India through Hindu Categories*. Nova Deli: Sage Publications, 1990, pp. 79-101.
- _____. “Caste, Colonialism, and the Speech of the Colonized: Entextualization and Disciplinary Control in India”. *American Ethnologist*. Vol. 23 (3), 1996, pp. 494-513.
- Rai, Lajpat, 1915, *The Arya Samaj. An Account of its Aims, Doctrine, and Activities with a Biographical Sketch of the Founder*. Nova Iorque, Longmans.
- Raj, Y. Antony. *Social Impact of Conversion. A Comparative Sociological Study on the Christians of Scheduled Caste Origin and Scheduled Caste Hindus*. Deli: ISCPCK, 2001.

- Raphael, Vicente L. *Contracting Colonialism. Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Durham e Londres: Duke University Press, 1993 (1988).
- Rath, Govinda Chandra (org.). *Tribal Development in India. The Contemporary Debate*. Nova Deli e Londres: Sage, 2006.
- Ribeiro, Orlando. *Goa em 1956. Relatório ao Governo*. Lisboa: CNCDP, 1999 (1956).
- Risley, Herbert. *The Tribes and Castes of Bengal. Ethnographical Glossary*. Calcuta: Bengal Secretariat Press, 1891.
- _____. *The People of India*. Calcuta: Spink, 1915.
- Robb, Peter. *A History of India*. Nova Iorque: Palgrave, 2002.
- _____. “Introduction: South Asia and the Concept of Race”. Em Peter Robb (org.). *The Concept of Race in South Asia*. Nova Deli: Oxford University Press, 2003 (1995), pp. 1-76.
- Robbins, Joel. *Becoming sinners. Christianity and moral torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 2004.
- Robinson, Rowena. “Some Neglected Aspects of the Conversion of Goa: a Socio-Historical Perspective”. *Sociological Bulletin*. Vol XLII (1 e 2), 1993, pp. 65-83.
- _____. “The Cross: Contestation and Transformation of a Religious Symbol in Southern Goa”. *Economic and Political Weekly*. (Jan. 15) 1994, pp. 94-98.
- _____. “Two Ritual Calendars in Southern Goa”. *Cambridge Anthropology*. Vol. XVIII (1), 1995, pp. 23-39.
- _____. *Conversion, Continuity and Change*. Nova Deli: Sage Publications, 1998.
- _____. “Interrogating Modernity, Gendering ‘Tradition’: Teatr Tales From Goa”. *Contributions to Indian Sociology*. NS, Vol. XXXIII (3), 1999, pp. 503-39.
- _____. “Negotiating Boundaries and Identities: Christian ‘Communities’ in India”. Em Surinder S. Jodhka (org.). *Community and Identities. Contemporary Discourses on Culture and Politics in India*. Nova Deli/ Thousand Oaks e Londres/Sage, 2001, pp. 219-237.
- _____. “Church and Community in Goa”. Em Madan, T.N.(org.). *India’s Religions. Perspectives from Sociology and History*. Deli: Oxford University Press, 2004, pp. 352-370.
- _____. “Fluid Boundaries. Christian ‘Communities’ in India”. Em Bidyut Chakrabarty (org.). *Communal Identity in India. It’s Construction and Articulation in the Twentieth Century*. Deli e Nova Iorque: Oxford University Press, 2005, pp. 287-305.
- Robinson, Rowena e Sathianathan Clarke (orgs.). *Religious Conversion in India, Modes, Motivations and Meanings*. Nova Deli: Oxford University Press, 2003.
- Rodrigues, Lucio. *Soil and Soul and Konkani Folk Tales*. Mumbai: ed. Laura D’Souza Rodrigues, 1974.
- Roque, Ricardo. *Antropologia e Império: Fonseca Cardoso e a Expedição à Índia em 1895*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2001.
- Rorty, Richard. *Filosofia e o Espelho da Natureza*. Lisboa: Dom Quixote, 1988 (1979).
- Roy, Parama. *Indian Traffic. Identities in Question in Colonial and Postcolonial India*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Roy, Prodipto. “Christianity and the Khasis”. *Man in India*. Vol. XLIV (2), 1963, pp. 105-115.
- Rubinoff, Janet Clare Ahner. “Casta and Comunidade: the Transformation of Corporate Agrarian Structures in Goa, India”. Tese de Doutoramento. Universidade de Toronto, 1992.

BIBLIOGRAFIA

- Russell, R. V. *The Tribes and Castes of the Central Provinces of India*. Londres: Macmillan and Co. Ltd, 1916.
- Roy, Parama. *Indian Traffic. Identities in Question in Colonial and Postcolonial India*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Russell, R. V. *The Tribes and Castes of the Central Provinces of India*. Londres: Macmillan and Co. Ltd, 1916.
- S. a. *Regulamento para a execução do Decreto com força de Lei de 15 de Dezembro de 1880 sobre os Dessaiados de Goa*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1896.
- Sachchidananda. *Culture Change in Tribal Bihar. Munda and Oraon*. Calcuta: Bookland Private Limited, 1964.
- _____. *Profiles of Tribal Culture in Bihar*. Calcuta: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1965.
- Sah, D. C. e Yatindra Singh Sisodia. "Editor's Introduction". Em D. C. Sah e Yatindra Singh Sisodia (orgs.), *Tribal Issues in India*. Deli e Jaipur: Rawat Publications, 2004, pp. 15-38.
- Sahay, Keshany. *Christianity and Culture Change in India*. Deli: M. C. Mittal Inter-India Publications, 1986.
- Said, Edward W. *Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente*. Nova Iorque: Alfred E. Knopf, 1996 (1978).
- Sail, Mahabaleshwar. *Khol Khol Mula*. Pangim, ed. do autor.
- Sakhardande, Prajal. 25 de Nov. de 2005. "The Kushawati Heritage Trail". *Everything Under the Sky. Web. Acedido a 1 de Outubro de 2006*. http://vishaalbhat.blogspot.com/2005_11_01_archive.html
- Sah, D. C. e Yatindra Singh Sisodia. "Editor's Introduction". Em *Tribal Issues in India*. Delhi & Jaipur: Rawat Publications, 2004m pp. 15-38.
- Sampson, Helen. "Left High and Dry? The Lives of Women Married to Seafarers in Goa and Mumbai". *Ethnography*. Vol 6(1), 2005, pp. 61-85.
- Sangari, Kumkum e Sudesh Vaid. *Recasting Women: Essays in Colonial History*. Nova Deli: Kali for Women, 1999 (1989).
- Saraswati, Baidyanath. "Tribe as Caste". *From Tribe to Caste*. Shimla: Indian Institute for Advanced Study, Rashtrapati Niwas, 1997, pp. 114-116.
- Sardessai, Madhavi. "A Comparative Linguistic and Cultural Study of Lexical Influences on Konkani". Tese de doutoramento. Taleigão, Universidade de Goa, 2007.
- Sardo, Susana. "Música popular e diferenças regionais". *Portugal Intercultural. Volume I. Multiculturalidade: Raízes e Estruturas*. Lisboa, 2009a (no prelo).
- _____. Comunicação pessoal. Aveiro, 2009b.
- Sashi, S. S (org.). "Some Tribes of Ancient India". Em S. Sashi (org.). *Encyclopaedia of Indian Tribes*. Vol. 1, The Tribal World in Transition. Nova Deli: Anmol Publications, 1994, pp. 103-127.
- Satoskar, B. D. *Gomantak: Prakruti ani Sanskruti*³⁸⁰. Khand 1. Pune: Shubhada Saraswat Publications, 1979, PP. 17-41.
- Satsang. 9 de Novembro de 1908.
- Saussure, Ferdinand. *Curso de Linguística Geral*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995 (1916).
- Sax, William S. "The Hall of Mirrors: Orientalism, Anthropology and the Other". *American Anthropologist. Journal of the American Anthropological Association*. Vol. C (2), 1998, pp. 292-301.

³⁸⁰ O texto foi traduzido, por um tradutor de Goa, do original em marati, "Goa: Natureza e Cultura".

- Sen, Jyoti. "Tribal Identity: A Case Study from Chotanagpur". Em P. C. Chatterji (orgs.), *Self-Images, Identity and Nationality*. Deli: Indian Institute of Advanced Study Shimla in association with Allied Publishers, 1989, pp. 145-152.
- Senart, Émile. *Caste in India. The Facts and the System*. Londres: Methuen & Co. Ltd, 1930 (1886).
- Sharma, Arvind. "For a Sociology of India. The Place of Conversion in Hinduism". *Contributions to Indian Sociology*. NS, Vol. XI (2), 1977, pp. 345-353.
- Sharma, K. N. "For a Sociology of India. On the Word 'Varna'". *Contributions to Indian Sociology*. Vol. IX (2), 1975, pp. 293-297.
- Sharma, Raj Bahadur. *Christian Missions in North India, 1813-1913 (a Case Study of Meerut Division and Dehra Dun District)*. Nova Deli: Mittal Publications, 1988.
- Sharma, Shish Ram. "Evolution of the Methodology of Identification and Listing of the OBCs". Em H. S. Verma (orgs.). *The OBCs and the Ruling Classes in India*. Nova Deli e Jaipur: Rawat Publications, 2005, pp. 119-133.
- Sharma, Ursula. *Caste*. Deli, Mumbai e Chennai: Viva Books Private Limited, 2005 (2002).
- Sharp, John. "Tribe". Em Adam Kuper e Jessica Kuper (org.), *The Social Science Encyclopedia*. Vol. 2. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2004 (1985), pp. 1039-1040.
- Sherring, M. A. *Hindu Tribes and Castes*. Vol. I e II. Deli: Cosmo Publications, 1974 (1873).
- Shirodkar, Govindh. "Gawada, the Aboriginal Tribe of Goa". Artigo no prelo, 2002.
- Shohat, Ella. "Notes on the «Post-Colonial»". *Social Text*. N. 31/32. Third World and Post-Colonial Issues, 1992, pp. 99-113.
- Shovana, Narayan. *Folk Dance Traditions of India*. Nova Deli: Shubhi Publications, 2004.
- Shulman, David. "The Enemy within: Idealism and Dissent in South Indian Hinduism". Em S. N. Eisenstadt, Reuven Kahane e David Shulman (orgs.), *Orthodoxy, Heterodoxy and Dissent in India*. Nova Iorque e Amesterdão: Mouton, 1984, pp. 11-56.
- Silva, Severine. "Beginnings of Christianity in Canara 1534-1600". *History of Christianity in Canara*. Vol. I. Karwar: S. Silva, 1957, pp. 38-44.
- Silva, William R. da e Rowena Robinson. "Discover to Conquer: Towards a Sociology of Conversion". Em Teotónio R. de Souza (org.), *Discoveries, Missionary Expansion and Asian Cultures*. Nova Deli, Concept Publishing Company, 1994 (1993), pp. 55-64.
- Singh, Ekta. *Caste System in India. A Historical Perspective*. Deli: Kalpaz Publications, 2005.
- Singh, K. S. *Tribal Society in India. An Anthropo-Historical Perspective*. Nova Deli: Manohar, 1985.
- _____. (org. ger.). *People of India: Goa. Anthropological Survey of India*. Vol. XXI. Nova Deli: Popular Prakashan PVT, Lda, 1993.
- _____. (org.). *The Scheduled Tribes*. Deli: Oxford University Press, 1994.
- _____. *India's Communities*. Nova Deli: Anthropological Survey of India, Oxford University Press, 1995.
- _____. "Tribe into Caste: A Colonial Paradigm (?)"". Em Dev Nathan (org.), *From Tribe to Caste*. Shimla: Indian Institute of Advanced Study, Rashtrapati Niwas, 1997, pp. 31-43.
- _____. (org. ger.). *People of India: Karnataka. Anthropological Survey of India*. Vol. XXVI. Nova Deli: Popular Prakashan PVT, Lda, 2003.
- _____. (org. ger.). *People of India: Maharashtra. Anthropological Survey of India*. Vol. XXX. Mumbai: Popular Prakashan PVT, Lda, 2004.
- Sinha, Arun. *Goa Indica. A Critical Portrait of Postcolonial Goa*. Nova Deli: Bibliophile South Asia e Morganville, Promilla & Co, 2002.

BIBLIOGRAFIA

- Siqueira, Alito. "Goa: do Ocidentalismo ao Pós-Colonialismo". Em Rosa Maria Perez (org.). *Os Portugueses e o Oriente. História, Itinerários, Representações*. Lisboa: Dom Quixote, 2006, pp. 151-166.
- Skaria, Ajay. "Shades of Wildness: Tribe, Caste, and Gender in Western India". *The Journal of Asian Studies*. Vol. LVI (3), 2002, pp. 726-745.
- Smith, Brian K. "Canonical Authority and Social Classification: Veda and "Varna" In Ancient Indian Texts". *History of Religions*. Vol. 32 (2), (Nov.) 1992, pp. 103-125.
- _____. *Classifying the Universe. The Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1994.
- Souza, Teotónio R. de. *Goa Medieval. A Cidade e o Interior no Século XVII*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994a.
- _____. "Rural Economy and Life". Em Teotónio de Souza (org.). *Goa Through the Ages*. Deli: Concept Publishers, 1994b, pp. 78-116.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography". Em Gayatri Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. Londres: Routledge, 1987, pp. 197-222.
- Srinivas, M. N. *India's Village*. Mumbai: Asia Publishing House, 1963 (1955).
- _____. *Social Change in Modern India*. Berkeley: University of California Press, 1966.
- _____. *The Remembered Village*. Berkeley: University of California Press, 1976 (1948).
- _____. *Religion and Society among the Coorgs of South India*. Londres: J.K. Publishers, 1978 (1952).
- _____. "The Fieldworker and the Field". Em M. Srinivas, A. Shah e E. Ramaswamy (orgs.), *The Fieldworker and the Field. Problems and Challenges in Sociological Investigation*. Deli: Oxford University Press, 1979, pp. 19-28.
- _____. "Practising Social Anthropology in India". *Annual Review of Anthropology*. Vol. 26, 1997, pp. 1-24.
- _____. "Varna and Caste". Em M. N. Srinivas, *Collected Essays*. Nova Deli: Oxford University Press, 2005 (1954), pp. 166-172.
- _____. "A Note on Sanskritization and Westernization". Em M. N. Srinivas, *Collected Essays*. Nova Deli: Oxford University Press, 2005 (1956), pp. 200-220.
- _____. "Dominant Caste in Rampura". Em M. N. Srinivas, *Collected Essays*. Nova Deli: Oxford University Press, 2005 (1959), pp. 74-93.
- Srivastava, Sanjay. *Constructiong Post-Colonial India. National Character and the Doon School*. Londres: Routledge, 1998.
- Stevenson, H. N. C. "Status Evaluation in the Hindu Caste System". *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. Vol. 84 (1/2), 1954, pp. 45-65.
- Stewart, C. e R. Shaw (orgs.). *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1994.
- Stirrat, R. L. "Demonic Possession in Roman Catholic Sri Lanka". *Journal of Anthropological Research*. N. 33, 1977, pp. 133-157.
- Stuart, H. A. *Census of India*. Madras. Vol XIV. Madras: Superintendent Government Press, 1893 (1891).
- Subrahmanyam, Sanjay. *Comércio e Conflito. A Presença Portuguesa no Golfo de Bengala 1500-1700*. Lisboa: Edições 70, 1994.
- Sujatha, V. S. "OBCs: Composition, Decomposition, Characteristics and Empowerment Tasks". Em H. S. Verma. *The OBCs and the Ruling Classes in India*. Nova Deli e Jaipur: Rawat Publications, 2005, pp. 98-115.
- Thapar, Romila. *The Past and Prejudice*. Deli: National Book Trust, 1993.

- _____. “Some Appropriations of the Theory of Aryan Race Relating to the Beginnings of Indian History”. Em Daud Ali (org.). *Invoking the Past. The Uses of History in South Asia*. Nova Deli: Oxford India Paperbacks, 2002 (1999), pp. 15-35.
- Tharamangalam, J. “Caste Among Christians in India”. *Caste, its Twentieth Century Avatar*. Em M. N. Srinivas. Deli: Penguin Books, 1997 (1996).
- The Constitution of India* (comentários de P. Bakshi). Nova Deli: Universal Law Publishing Co. Pvt, 2003.
- The Goa State Scheduled Tribes Action Committee*. “The Goa State Scheduled Tribes Action Committee demands Scheduled Tribes status to Gawada, Kunbi, Velip & Dhangar communities for the State of Goa before Goa State Legislative Assembly Elections...2002”. Pangim, 2002.
- The Navhind Times*. “Amelbai: Preserving Kunbi Heritage”. *Zest, The Navhind Times*. 16 de Julho de 2005, p. 3.
- _____. “Madhya Pradesh gears up against child marriage”. *The Navhind Times*. 30 Abr. 2006, pp. 11.
- Thekkedath, Joseph. *History of Christianity in India (from the middle of the sixteenth to the end of the seventeenth century (1542-1700)*. Bangalore: Theological Publications in India, s. d..
- Thomaz, Luís Filipe F. R. “O Cristianismo e as tradições pagãs na Índia Portuguesa”. *Actas do Congresso Internacional de Etnografia promovido pela Câmara Municipal de Santo Tirso de 10 a 18 de Julho de 1963 – Etnografia Comparada*. Vol. IV. Porto: Imprensa Portuguesa, 1961, pp. 303-312.
- _____. “A História do glorioso San Tomé, de sua partida de Hierrusalem té sua morte”. *Boletim do Instituto Menezes Bragança*. N. 162, 1980, pp. 33-56.
- _____. “Goa: une société luso-indienne”. *Bulletin des Études Portugaises et Brésiliennes*. Vol. 42-43, 1981, pp. 29-44.
- _____. “Os Portugueses e o Mar de Bengala na Época Manuelina”. *De Ceuta a Timor*. Lisboa, Difel, 1994, pp. 403-486.
- Thurston, Edgar. *Ethnographic Notes in Southern India*. Madras: Superintendent, Government Press, 1906.
- _____. *Castes and Tribes of Southern India*. Deli: Cosmo Publications, 1975 (1909).
- Tyler, Stephen A. “Book Review: C. Bouglé, Essays on the Caste System”. *American Anthropologist*. NS, 74 (6), (Dezembro) 1972, pp. 1380-1382.
- Tylor, E. B. *Primitive Culture: Researches in the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. Whitefish: Kessinger Publishing 1871.
- Unnithan-Kumar, Maya. *Identity, Gender and Poverty. New Perspectives on Caste and Tribe in Rajasthan*. Providence e Oxford: Berghahn Books, 1997.
- Upadhyaya, Carol. “The Concept of Community in Indian Social Sciences: an Anthropological Perspective”. Em Surinder S. Jodhka (org.), *Community and Identities. Contemporary Discourses on Culture and Politics in India*. Nova Deli e Londres: Sage, 2001, pp. 32-58.
- Vable, D. *The Arya Samaj. Hindu without Hinduism*. Nova Deli: Vikas Publication House, 1983.
- Van Gennep, Arnold. *Rites of Passage*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1960
- Vatsyayan, Kapila. *Traditions of Indian Folk Dance*. Nova Deli: India Library, 1976.
- Velinkar, Joseph. “Village communities in Goa and their evolution”. Charles J. Borges, Oscar G. Pereira e Hames Stubbes (orgs.). *Goa and Portugal, Political history and development*. Nova Deli, Concept Publishing Company, 1999, pp. 289-315.

BIBLIOGRAFIA

- Verma, H. S. e Rakesh Verma. "Introducing the Study of the OBC Problematic". Em H. S. Verma. *The OBCs and the Ruling Classes in India*. Nova Deli e Jaipur: Rawat Publications, 2005, pp. 1-34.
- Vilaça, Aparecida. "Conversão, predação e perspectiva". *Maná. Estudos de Antropologia Social*. 14 (1), 2008, pp. 173-204.
- Visvanathan, Susan. *The Christians of Kerala. History, Belief and Ritual Among the Yakoba*. Nova Deli: Oxford University Press, 1999 (1993).
- Viswanathan, Gauri. "Coping With (Civil) Death: The Christian Convert's Rights of Passage in Colonial India". Em G. Prakash (org.), *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*. Nova Jersey: Princeton University Press, 1993.
- _____. *Outside the Fold. Conversion, Modernity, and Belief*. Nova Deli: Oxford University Press, 2001(1998).
- Wagner, Roy. *The Invention of Culture (revised and expanded edition)*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- Weber, Max. *Religion of India*. Nova Iorque: Free Press, 1958.
- Webster, John C. B. *Christian Community and Change in Nineteenth Century North India*. Nova Deli: The Macmillan Company of India Limited, 1976.
- _____. "Dalits and Christianity in Colonial Punjab: Cultural Interactions". Em Judith M. Brown e Robert E. Frykenberg (orgs.). *Christians, Cultural Interactions, and India's Religious Traditions*. Londres: Routledge Curzon, 2002, pp. 92-117.
- Weir, Allison. *Sacrificial Logics, Feminist Theory and the Critique of Identity*. Nova Iorque e Londres: Routledge, 1996.
- West, Cornel. "The New Cultural Politics of Difference". Em S. During (org.), *The Cultural Studies Reader*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1993, pp. 203-217.
- Wicki, Josephus (ed. crit.anot.). *O Livro do "Pai dos Cristãos"*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969.
- _____. (org.). *Documenta Indica*. 12 vols. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1940-72.
- Williams, Patrick e Laura Chrisman (orgs.). "Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: an Introduction". Em Patrick Williams e Laura Chrisman (orgs.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1994, pp. 1-20.
- Woodward, Kathryn (org.). *Identity and Difference*. Londres e Nova Deli: Sage Publications, 1997.
- Xavier, Ângela Barreto. "David contra Golias na Goa seiscentista e setecentista. Escrita identitária e colonização interna". *Ler História*. N. 49, 2005, pp. 107-143.
- _____. *A invenção de Goa. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008.
- Xavier, Felippe Nery. *Repertório ou índice alfabético do código dos usos e costumes dos habitantes das Novas Conquistas e do regulamento sobre a forma do processo, que se deve seguir nas causas das mesmas Novas-Conquistas*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1855.
- _____. *Índice alfabético e remissivo das matérias contidas no segundo volume da coleção das leis peculiares das comunidades agrícolas das aldeias dos concelhos das ilhas, Salcete e Bardez (1855-1877)*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1877.
- _____. *Bosquejo Histórico das Comunidades Agrícolas de Goa*. Bastorá: Typographia Rangel, 1903.
- _____. *Bosquejo Histórico das Comunidades das Aldeias dos Concelhos das Ilhas, Bardez e Salcete*. Bastorá: Typographia Rangel, 1908 (1852).

- Xaxa, Virginius. "Tribes as Indigenous People of India". *Economic and Political Weekly*. Vol. 34 (6), (18 de Dezembro) 1999a, pp. 3589-3595.
- _____. "Transformation of Tribes in India. Terms of Discourse". *Economic and Political Weekly*. (12 de Junho) 1999b. Vol. 34 (3), pp. 1519-1524.
- _____. "Politics of Language, Religion and Identity: Tribes in India". *Economic and Political Weekly*. (26 de Março) 2005, Vol. 40 (2), pp. 1363-1370.
- Young, Richard Fox. *Resistant Hinduism. Sanscrit Sources on Anti-Christian Apologetics in Early Nineteenth-Century India*. Leiden: Motilal, 1981.
- _____. "Francis Xavier in the Perspective of the Saivite Brahmins of Tiruchender Temple". In Harold Coward (org.), *Hindu-Christian Dialogue. Perspectives and Encounters*. Nova Iorque, Oabis Books, 1989, pp. 64-79.
- _____. "Some Hindu Perspectives on Christian Missionaries in the Indic World of the Mid Nineteenth Century". In Judith M. Brown e Robert E. Frykenberg (orgs.), *Christians, Cultural Interactions, and India's Religious Traditions*. Londres, Routledge Curzon, 2002, pp. 37-60.
- Yule, Henri e A. C. Burnell (org. William Crooke). *Hobson-Jobson. A Glossary of colloquial anglo-indian words and phrases, and of kindred terms, etymological, historical, geographical and discursive*. Deli: Asian Educational Services, 1995 (1903).
- Zachariah, K. C. *The Syrian Christians of Kerala. Demographic and Socio-economic Transition in the Twentieth Century*. Hyderabad: Orient Longman, 2006.
- Županov, Ines G. *Disputed Mission, Jesuits Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth – Century India*. Nova Deli: Oxford University Press, 2001 (1999).
- _____. "Twisting a Pagan Tongue. Portuguese and Tamilin Sixteenth-Century Jesuit Translations". Em Kenneth Mills e Anthony Grafton (orgs.). *Conversion: Old Worlds and New*. Rochester: Boydell & Brewer, 2003.

APÊNDICES

APÊNDICE I

Breve cronologia da conversão em Goa

Façamos o exercício de voltar atrás no tempo para perceber os motivos e os métodos da conversão, num primeiro momento, e a forma como esta se deu entre a elite e os grupos desprivilegiados, num segundo momento. Não é intenção desta tese detalhar os *motivos* da conversão, mas perceber como podem ter contribuído para a actual vivência do catolicismo entre os Gaudde. Comecemos pelos *gaonkar*, que se converteram por razões económicas e de poder. Por um lado, antes de os portugueses chegarem, viram a sua posição enfraquecida com o governante muçulmano Adil Shah, que desejava o controlo das terras das *comunidades*. Por outro lado, depois de os portugueses os libertarem dos muçulmanos, perdiam as terras se não se convertessem ao catolicismo (D'Costa 1965). A conversão era o único meio de reforçar a sua posição económica e de recriarem as relações com as anteriores divindades a que prestavam culto. Os dependentes dos *gaonkar*, na sua maioria castas consideradas “baixas”, tiveram de se converter como estratégia de sobrevivência para poderem continuar a trabalhar para os *gaonkar* entretanto convertidos (Robinson 2004: 194). Assim, ao contrário do que prevalece na Índia, onde a maior parte das conversões ocorreram entre grupos desfavorecidos como meio de ascensão estatária, Goa distingue-se por muitas conversões terem ocorrido entre a elite. Só no Kerala, quinze séculos antes, há registo de conversões entre uma parte significativa de Brâmanes Nambdoori. De facto, durante séculos, apesar das diferenças nos métodos de conversão e dos contextos políticos, os privilégios das castas da elite católica foram preservados.

Em termos pragmáticos, os portugueses³⁸¹ precisavam de comida e mantimentos para os soldados, oficiais, administradores e religiosos, e para isso precisavam da colaboração da população local³⁸². Na verdade, o catolicismo era o principal elemento de identificação dos

³⁸¹ Os portugueses eram cerca de 6000 a 7000 no serviço militar por todo o Oriente durante o séc. XVI (Houtart 1981: 112).

³⁸² Mais concretamente, para conquistar Goa, Afonso de Albuquerque aliou-se a Krishna Deva Raja de Vijayanagar (hoje, Karnataka) contra os muçulmanos de Calicut (actual Kerala) e Bijapur (Karnataka) e em 1510 conquistaram as Ilhas a Bijapur. Salcete e Bardez ficaram sob a administração colonial portuguesa em 1543 (Gabriel de Saldanha 1925: 37-42; 79). Os missionários chegaram de seguida para difundir o catolicismo e foram feitas conversões em massa: os franciscanos chegaram em 1517 e estabeleceram-se a norte em Bardez, os jesuítas em 1542 e foram para Tiswadi e Salcete, os dominicanos chegaram em 1548 e os augustinianos uns anos mais tarde. Avedem faz fronteira natural com Salcete e receberam, por isso, as influências dos jesuítas.

APÊNDICE 1

portugueses com os outros grupos. As próprias batalhas contra os muçulmanos, os seus principais rivais no comércio, eram em nome da religião. Na Índia, religião identificou os portugueses com os convertidos construindo-se uma semelhança, mas também constituiu o mecanismo para marcar a distância dos que eram diferentes de si: definiam-se como cristãos que acreditavam no único Deus verdadeiro e todos os outros eram pagãos ou idólatras (Houtart 1981: 112). O termo pagão perdurou até aos anos 60 do século XX, pelo menos, enfatizando uma distância simbólica relativamente aos que não são cristãos, ao mesmo tempo que testemunhando a marca ideológica do colonialismo, numa altura em que Portugal ainda se encontra sob o domínio ditatorial salazarista (cf. Thomaz 1961).

Depois de uma análise sumária das causas que levaram os goeses a converterem-se, importa saber os *métodos* utilizados exogenamente. Consistiram fundamentalmente em quatro estratégias: na conversão de órfãos; na obrigatoriedade de rituais funerários cristãos para os herdeiros poderem ter direito à herança; no uso da alimentação, mais especificamente da carne interdita aos hindus; na concessão de privilégios traduzidos em empregos no governo português. Em 1540 foram destruídos cerca de 200 templos hindus e confiscadas terras para uso da igreja. Em 1561 foi instituída a Inquisição, para evitar que os convertidos continuassem com práticas hindus (em Portugal começou em 1531 para prevenir os convertidos de continuarem com práticas judias), a qual viria a funcionar até 1812.

Qualquer órfão em Goa tinha de ser convertido ao catolicismo, medida que foi legislada pelo rei D. Sebastião em 1559 e revogada em 1680 (*Código 437, 1681*)³⁸³. No mesmo ano de 1559 foi emitido um decreto proibindo os hindus de ocuparem cargos públicos e já em 1557 tinha sido emitido outro decreto proibindo os casamentos e cremações de acordo com as

A estratégia de Afonso de Albuquerque centrou-se na tentativa de transformar a sociedade hindu através de medidas para incentivar o contacto com a sociedade portuguesa. Para tal, garantiu inicialmente a tolerância religiosa para os hindus (mas não para os muçulmanos), conservando as instituições locais (família, comunidade, varna); procurou incentivar os “casamentos mistos” (entre locais de Goa e portugueses da metrópole) que viriam a resultar no grupo social “mestiços”; e encorajou a conversão dos hindus ao cristianismo. Esta política não foi aceite de forma continuada e, em 1644, o Senado de Goa enviou uma petição ao rei para este obrigar os ricos de Goa a dar as suas filhas em casamento aos funcionários portugueses, de modo a povoar Goa com homens de cor branca (Pereira 1923: 115-119).

Em 1684, o vice-rei de Goa, conde de Alvor, promulgou um édito concedendo a liberdade de voltar a casar para as mulheres viúvas “de qualquer casta que sejão” (*Código 437, 1687*). De facto, o hinduísmo não permite um segundo casamento às mulheres Brâmanes (Dumont 1992 [1966]: 107. As viúvas brâmanes cristãs deveriam beneficiar de um incentivo para voltarem a casar preferencialmente com homens portugueses. Deste modo, os maridos poderiam defender o território goês e ajudar a propagar a língua portuguesa. Esta estratégia falhou porque encontrou resistências nos modelos pré-definidos de casamento e família, bem como opositores ao domínio português em Goa.

³⁸³ No livro *Pai dos Cristãos* encontram-se as instruções deste *Pai dos Cristãos* aos padres, no sentido de saberem os dias das festividades hindus de modo a poderem castigar os cristãos que continuassem estas práticas em segredo, para além de evitarem a fuga de órfãos para fora de Goa (Wicki 1969).

práticas rituais hindus (Kosambi 2000 [1962]: 160). Para se poder herdar, tinha de se realizar os rituais funerários de acordo com os princípios cristãos que enterram o corpo (ao contrário dos hindus que o cremam). Esta lei levou muitos Brâmanes e Kshatriya a deixarem um membro da família extensa em Goa para assegurar os bens e a fugirem para outros territórios (como Avedem, que só viria a pertencer a Goa daí a dois séculos, tal como as restantes *Novas Conquistas*) (cf. Kosambi 2000 [1962]: 160).

Porque um hindu pode ser excluído do hinduísmo se comer carne que não seja de galinha, os portugueses incentivaram tal prática como estratégia para a conversão (Wicki IV: 1948: 345-6). Este é um poderoso codificador de poluição entre os hindus e os portugueses souberam utilizá-lo a seu favor, já que a partilha de alimentos na eucaristia é uma forma de incorporar a pessoa no corpo de Cristo. Houve, assim, uma transformação de símbolos, tendo sido substituído o seu significado (Silva e Robinson 1994 [1993]).

Muito embora a conversão iniciada no século XVI pretendesse que os cristãos convertidos tivessem os mesmos direitos que os portugueses da metrópole, só foram encorajadas as castas da elite (cf. Códice 437, 1559). A igreja tornou-se mesmo um meio de expressar as relações de hierarquia, já que os missionários tentaram que apenas os Brâmanes e os Charde se tornassem padres como meio de os atrair (Lopes 1997).

Estas situações poderão também ter contribuído para o descrédito dos convertidos na Igreja que proclamava a igualdade social na hora da missa e depois não a colocava em prática, levando-os à continuação em segredo dos ritos anteriores à conversão. Alguns documentos coloniais denotam a existência de práticas abusivas dos agentes de colonização em Goa, possivelmente agravadoras do descrédito face à igreja: extorsão de dinheiro indevido na intermediação de produtos locais (Códice 437, 1611); perdão concedido aos soldados por crimes praticados, exceptuando os de heresia e sodomia (Códice 437, 1660); alcoolismo e exibição de luxo (Lopes 1993).

O facto de ter sido promulgada legislação proibitiva de rituais pelos convertidos evidencia, uma vez mais, que a conversão aconteceu de forma superficial, em muitos casos, já que os convertidos continuaram a realizar secretamente os rituais que praticavam antes da conversão como, por exemplo, os casamentos celebrados “à maneira dos gentios” (Códice 437, 1683).

Alguns exemplos do colonialismo português mostram como a política de conversão se desenhou na constante negociação entre rupturas com as anteriores práticas e a continuação de algumas instituições, como a casta. Mais especificamente, foram proibidas em momentos

APÊNDICE 1

diferentes³⁸⁴: a prática da *sati*³⁸⁵ por Afonso de Albuquerque (Dalgado 1988 [1921]: 297); o ritual de suspensão dos indivíduos por meio de ganchos, perfurando a carne numa festividade do *taluka* de Ponda (Governo do Estado da Índia 1844, N. 50: 2); o costume de se aplicarem chapas quentes chamadas *mesdra* no corpo, em Ponda (Governo do Estado da Índia 1844, N. 7: 2); a distinção entre castas na admissão às confrarias, depois de ter sido legislada a sua permissão (Governo do Estado da Índia 1906, N. 12: 129 – 130)³⁸⁶.

De modo a continuar as práticas sociais e rituais hindus foram legisladas as seguintes medidas: os militares locais foram organizados em 1704 na base da casta (Pereira em Montemayor 1970: 91); em 1735 os regedores de Salcete e Bardez passaram a ser eleitos entre as castas mais “altas” dos católicos (Montemayor 1970: 91); os distintivos de diversas castas, como o uso de *suriapan*, sombreiro e outras insígnias, foram permitidas apenas a Brâmanes e outras castas estatutariamente valorizadas (Governo dos Estados da Índia 1838, N. 5: 22-23); um código dos usos e costumes foi promulgado para reconhecer as diferenças de casta e de privilégios (Xavier 1855).

³⁸⁴ As sucessivas proibições de práticas consideradas anti-hindus, durante os séculos XVI e XVII, foram sistematizadas por Axelrod e Fuerch (1996: 412-6).

³⁸⁵ O termo deriva do sânscrito, *sati*, “mulher dedicada”, e enquanto prática designa a cremação das viúvas ainda vivas na pira crematória do marido enquanto princípio divino (Dalgado 1988 [1921]: 297).

³⁸⁶ Esta informação foi recolhida enquanto bolsa no projecto de Perez, Rosa Maria e Hélder Carita (2005).

APÊNDICE 2

O shuddi no contexto do hinduísmo

O hinduísmo não concebe no seu seio o proselitismo. Por um lado, o próprio conceito de *dharma* incita o indivíduo a realizar os deveres que o trouxeram ao mundo, consequentemente, se nasceu em determinada religião (*dharma*) é porque tem aí de cumprir a sua missão. Por outro lado, os princípios de pureza ritual do hinduísmo não permitem a entrada de poluição trazida por indivíduos que venham de outra religião e queiram tornar-se hindus – no caso de tal acontecer, toda a família fica poluída. As formas de poluição podem ser o nascimento e morte, a do toque de substâncias materiais poluentes e a do contacto com pessoas impuras (como, por exemplo, os Intocáveis). Depois do contacto com a poluição ritual, os hindus têm de realizar o *shuddi*, isto é, purificarem-se. É este o significado religioso de *shuddi*, purificação (ritual) (cf. Sharma 1977).

Os hindus que inadvertidamente ou conscientemente quebraram os princípios da pureza da casta podem voltar ao estado impoluto através de um ou vários rituais: banharem-se num rio sagrado; fazerem uma peregrinação; dar comida a Brâmanes (o topo da pureza ritual na sociedade); e/ou o consumo dos “cinco” produtos da “vaca” considerada sagrada, *panchagavya*, isto é, o leite, iogurte, manteiga, urina e bosta (Jones 1976: 129). Durante o trabalho de campo pude testemunhar este ritual no templo de Chandreswar, requeridos por um Kshatriya que tinha viajado para Portugal e convivido diariamente com católicos que comiam carne e que assim o tinham poluído³⁸⁷.

O Arya Samaj no contexto do hinduísmo

O movimento *Arya Samaj* inovou a prática do *shuddi* ao estendê-la a não-hindus e ao transformar o hinduísmo numa religião de conversão. O objectivo era trazer de volta as pessoas que abandonaram o hinduísmo e se tinham convertido a outras religiões, bem como permitir aos grupos hindus desfavorecidos a mobilidade social no sistema, de modo a prevenir possíveis conversões ao cristianismo ou islamismo por razões sociais (Jaffrelot 2003 [1995]). Assim, o conceito de *shuddi* foi reinterpretado de modo a que os hindus se pudessem igualar aos islâmicos, sikhs e cristãos que convertiam pessoas na Índia (Graham 1988 [1943]: 514-5; Jones 1976: 129). Isto porque todos os indianos (mesmo os convertidos) descendem originalmente

³⁸⁷ Este é um dos motivos porque os hindus não costumavam emigrar, o primeiro de Goa a aventurar-se foi justamente um brâmane de Quepem (Noronha 1923).

APÊNDICE 2

dos hindus. Este conceito começou por indicar a residência na área circunscrita do Hindustão³⁸⁸, tendo um significado territorial, e não religioso. Todavia, o líder do *Arya Samaj*, Dayananda Saraswati, não escolhe o termo “hindu” para a nomenclatura do seu movimento, mas “arya”, argumentando que a palavra “hindu” foi atribuída por invasores estrangeiros para designar o território indiano em vez do nome original, “arya”, que significa “excelente homem”, utilizado para designar os seus habitantes (Vable 1983: 59). O segundo termo do movimento, “Samaj”, indica em sânscrito “encontro” ou “sociedade”. Estamos, portanto, em pleno domínio das lógicas classificatórias utilizadas estratégicamente com o intuito de reivindicação e afirmação social e religiosa.

O fundamento para a prática proselitista do *Arya Samaj* assenta em livros de leis antigos que os Brâmanes se tinham esquecido, como o *Devlasmriti* escrito depois dos ataques árabes para readmitir no hinduísmo as pessoas convertidas à força³⁸⁹ (Jordens 1991: 215-217).

Na segunda metade deste século, a Índia despertou para a criatividade cultural, social e religiosa, a partir do Bengal (estado no Nordeste da Índia), momento chamado o “Renascimento” indiano. Para tal contribuiu o estímulo da curiosidade intelectual trazida pelo colonialismo britânico. Neste meio floresceu o pluralismo religioso com a conversão ao cristianismo, através dos novos missionários, o que suscitou reacções na Índia (Vable 1983: 46-50). Surgiram vários movimentos religiosos dentro do hinduísmo e personalidades carismáticas que entusiasmaram seguidores, período a que hoje é dado o nome de neo-hinduísmo, como resposta dos intelectuais aos desafios políticos e sociais do Ocidente³⁹⁰. Falo do *Brahmo Samaj*, *Missão Ramakrishna*, *Sri Aurobindo*, *Swami Bhaktivedanta*, entre outros (Coward 1987; Madan 2004). Mas as outras religiões também reagiram, como o islamismo, cristianismo, sikhismo e budismo (Coward 1987; Gladstone 1984). Assim, por um lado, o Arya Samaj nasceu como uma resposta ao proselitismo de outras religiões, que convertiam fundamentalmente castas consideradas de “baixo” estatuto que desejavam mobilidade social. Por outro lado, como contestação ao colonialismo britânico e ao medo de propagação do cristianismo, que estava a afastar devotos do hinduísmo, a religião supostamente original da Índia, constituiu um despertar para o nacionalismo e, mais precisamente, para uma consciência

³⁸⁸ Cf. supra, 5. 1.

³⁸⁹ Efectivamente, depois de 1925, os membros do Arya Samaj publicaram listagens das anteriores conversões ao hinduísmo (Coward 1987)

³⁹⁰ Gladstone analisa no Kerala a revitalização do hinduísmo no Kerala, como reacção às conversões em massa ao protestantismo de castas ditas “baixas” (Gladstone 1984).

indiana que se manifestou através da religião. Dayananda parece ter sido o primeiro a reclamar a Índia para os indianos hindus³⁹¹ (Coward 1987; Jones 1976: 313-9).

O objectivo do *Arya Shuddi* consistia na revitalização de práticas hindus de acordo com os ensinamentos originais dos textos sagrados, os *Veda*. Deste modo, Dayananda pretendia purificar as práticas hindus que se estavam a corromper e travar o aumento das conversões ao cristianismo entre hindus. Para tal, era necessário regressar aos *Veda* porque só eles continham a verdade revelada, ou seja, a eterna sabedoria de Deus (Coward 1987). Para Dayananda, todos os nomes de deuses que aparecem nos *Veda* são várias formas de um mesmo Deus. Logo, este movimento professa uma religião monoteísta (Coward 1987) e iconoclastica (Vable 1983). É curioso notar que esta noção de hinduísmo aproximou-o mais do cristianismo e islamismo que se caracterizam por ter apenas um livro sagrado (Bíblia e Corão) e por serem monoteístas³⁹².

Os membros do Arya Samaj pretendiam substituir as castas hindus pelos quatro *varna*, baseados nas qualidades de carácter e não no nascimento, tal como no início dos tempos acontecia³⁹³ (Coward 1987). O problema é que os hindus ortodoxos não estavam preparados para aceitar convertidos de outras religiões porque o hinduísmo nem sequer comporta a conversão (Coward 1987; Sharma 1977).

O intuito do Arya Samaj era tornar o hinduísmo a religião nacional da Índia, resistente às influências de outras religiões (Graham 1988 [1943]). Se relembrarmos a intenção de converter elementos de castas estatutariamente desvalorizadas, compreendemos que o movimento tinha um objectivo mais político e social do que religioso³⁹⁴. Da informação disponível, não havia nenhuma preparação religiosa ou espiritual para a cerimónia de purificação (Graham 1988 [1943]). Alguns textos védicos eram repetidos, mas não existem dados que confirmem o facto de que os novos convertidos entendiam sânscrito. Os outros itens

³⁹¹ Foi neste ambiente que nasceu o Arya Samaj, quando o seu fundador, Dayananda Saraswati, conheceu acesas discussões políticas em Calcutá, a sede do renascimento. Mais precisamente, no último quartel do século XIX, depois de uma estadia de quatro meses em Calcutá, no ano de 1873, onde se confrontou com o pluralismo religioso de então, nomeadamente com o aumento de cristãos e muçulmanos (Coward 1987).

³⁹² Dayananda promoveu encontros com cristãos e muçulmanos, mas apenas prestou atenção ao sentido literal dos textos sagrados com a intenção de provar a superioridade dos *Veda* (Coward 1987). Jordens aprofundou as representações de Dayananda sobre o cristianismo (Jordens 1988).

³⁹³ Dayananda começou a purificar cristãos ao hinduísmo no Punjab, através da cerimónia *shuddi* (Coward 1987). Os investigadores Jones, Jordens e Fox detalham o descontentamento social com as alterações económicas trazidas com o colonialismo britânico e favorecimento das castas letreadas, o que poderá ter contribuído para a adesão ao Arya Samaj (Jones 1976: 313; Jordens 1991: 217-8; Fox 1984).

³⁹⁴ Entre os convertidos houve mais seguidores do islamismo do que do cristianismo (Coward 1987: 54). Chamo a atenção para o estado do Punjab na altura, maioritariamente muçulmano, compreender também o actual Paquistão.

APÊNDICE 2

como o banho ritual, o barbear, a mudança de roupa e, por vezes, o uso de fio sagrado, eram apenas exteriores, dificilmente uma purificação (Graham 1988 [1943])³⁹⁵.

O sucesso e impacto deste movimento na Índia é visível nos números de convertidos. Só de 1900 a 1920 cerca de 300 mil pessoas mudaram de religião, e hoje contam-se mais de 2 milhões de seguidores na Índia e em outros países para onde o *Arya Samaj* se espalhou (Jordens 1991 (1977): 221; Coward 1987: 60). Tal vem confirmar o peso da casta na Índia e da pureza ritual associada, só assim se explica a rápida adesão a estratégias que prometam a mobilidade social de grupos desprivilegiados, como os Gaudde de Goa.

Apesar deste sucesso, o objectivo principal continua por atingir, os grupos que participaram nas cerimónias de purificação continuaram com a casta a que pertenciam antes da conversão. Observou-se, no entanto, o enfraquecimento da poluição entre os Intocáveis, tal como aconteceu entre os cristãos convertidos em Goa (cf. Graham 1988 [1943]: 518). Porém, não foram aceites pelos outros hindus, nem pelos da religião que abandonaram, nem sequer dentro do círculo social dos membros de castas altas do *Arya Samaj* que tinham bastantes dificuldades em os integrar (Graham 1988 [1943]: 519). Como resultado, os convertidos, passaram a casar apenas entre eles, o que se veio a verificar também em Goa (Jordens 1991 (1977): 223).

De ressalvar é a autenticidade que serve de sustentação a este movimento: trazer ao hinduísmo todos os que o abandonaram, mesmo que sejam descendentes de antepassados que o fizeram há séculos, como os Gaudde de Goa.

³⁹⁵ Esta defesa de uma identidade indiana, o mesmo objectivo de outros movimentos religiosos e sociais, levou a uma crescente separação da mobilização dos grupos religiosos e consequente competição entre eles (Jones 1976: 35; Jordens 1991 (1977): 225). Leva a reflectir sobre a dificuldade de soluções fáceis para ameaça da sua identidade que foi sentida com o domínio do colonialismo britânico na Índia.

APÊNDICE 3

Breve síntese da história de Goa antes da chegada dos portugueses

Os historiadores ignoram o que se passou em Goa antes do séc. VI. Pensam que Goa poderá ter feito parte do reino de Ashoka no séc. III a. C. (Gabriel de Saldanha 1925: 11). Interpretando registos escritos em rochas, os historiadores chegaram à conclusão de que a dinastia dos Bhojas esteve em Chandrapur, hoje Chandor (Pereira 1973: 19), a poucos quilómetros de Avedem, e que prestavam culto a Chandreshwar (Mitragotri 1999: 157). Os Gaudde hindus dirigem-se hoje em dia a este templo para prestarem culto e relembrar que os Dessai são seus *mahajan*.

Goa assistiu a várias conquistas do seu território e foi sujeita a diversas dinastias dos Chalukyas de Badami, dos Rashtrakutas, dos Shihalaras e Mauryas. No séc. X d. C. (em 973), os Kadamba conquistaram Goa e o seu líder, Sashtadeva I, estabeleceu-se em Chandrapur, a velha capital dos Bhojas. Este facto é bastante importante porque pela primeira vez Goa torna-se numa região politicamente autónoma e é governada separadamente do resto do Concão. Os Kadamba mantiveram-se no poder até 1162. No séc. XI, os filhos de Sashtadeva II transferiram a capital de Chandrapur para Govapuri (hoje Goa Velha, taluka de Tiswadi) (Gabriel de Saldanha 1925: 12-13). Prestaram culto a Saptakoteshwar, tendo sido encontradas moedas desta época dedicadas a ele (Mitragotri 1999: 159). Este deus é o deus de família dos Dessai e que trouxeram consigo para a aldeia.

O rio Kushawati, que passa por Avedem, constituía um bom meio de transporte neste período. Os produtos de outras partes da Índia costumavam chegar a Quepem, através de animais, e seguir através de embarcações para as restantes partes de Goa. Por outro lado, até à aldeia de Avedem durante os momentos de maré-alta o rio apresenta água suficiente para as embarcações navegarem e transportarem produtos, o que já não se verifica a sul da aldeia (Dessai 1996: 97-98).

Durante os séculos X até ao XIV, os Kadamba dominaram uma vasta região, desde o actual estado de Goa e os distritos de Belgão e Dharwad (a Este), até Tana (a Norte) e Uttar Kannada (a Sul), áreas do actual Karnataka (Mitragotri 1999: 40). Quando os Kadamba foram derrotados por Mallik Kafur em 1336 e a capital foi transferida para Goa Velha, o porto de Paroda-Avedem perdeu importância e permaneceu como tal apenas até ao séc. XVII (Dessai 1996: 97-98).

APÊNDICE 3

Em 1367 os muçulmanos foram expulsos de Goa pelo hindu Harihara I do império vizinho de Vijayanagar e dez anos depois Madhav, ministro do rei de Vijayanagar, fortaleceu Goa contra a ameaça muçulmana. Os portos, o comércio marítimo e os pólos comerciais de Goa funcionaram sob influência directa da dinastia hindu e o ministro mandou reconstruir o templo de Saptakoteshwar, na ilha de Divar, um dos seis locais de culto shivaíta mais importantes da Índia (Gabriel de Saldanha 1925: 15-16). Em 1472 Goa é reconquistada pelos muçulmanos da dinastia de Bahmani ao império hindu de Vijayanagar (Gabriel de Saldanha 1925: 20-21). Yusuf Adil Shah de Bijapur cria a casa reinante de Bijapur em 1489, conquista o então estado de Belgão, e Govapuri torna-se na sua segunda capital (Gabriel de Saldanha 1925: 18).

Durante grande parte do século XVI e começo do século XVII, a região em volta da então Goa estava largamente sobre o controle de chefes hindus que eram feudatários dos governantes muçulmanos de Bijapur. Goa e o Conção tinham de se defender das ameaças militares dos governantes de Bijapur, dos Bonsle e Mogóis. No sul de Goa, os hindus Sudhua Nayaks de Sundem pagavam tributo, inicialmente, tanto aos islâmicos de Bijapur, como aos hindus de Vijayanagar: Porém, com o declínio destes dois governantes, criou-se um vácuo de poder a meio do século XVII e os dirigentes de Sundem assumiram o título de *raja* (rei) em 1674. Passaram então a controlar nas actuais *Novas Conquistas*, os *taluka* de Ponda, Quepem e Canacona, onde tinham acolhido muitos dos deuses migrados (Axelrod e Fuerch 1996: 419). Com a permissão destes governantes hindus, os templos e seus cultos proibidos pelos portugueses continuaram activos nas *Novas Conquistas* e a receber a visita dos cristãos convertidos, residentes nas *Velhas Conquistas*, que desta forma conseguiam escapar ao poder português a que estavam submetidos (Higgs 1993: 27).

No último quartel do século XVII, como Boléo refere, “era inquietante a situação dos Portugueses nas suas terras de Goa, Bardez e Salcete. Rodeada de inimigos, a luta era constante, e fracas eram as possibilidades de defesa (Boléo 1961: 337)”. Tornou-se claro para o marquês de Távora que os territórios só ficariam seguros se se conquistassem as barreiras naturais das montanhas do Gates e mais territórios na costa (Boléo 1961: 354). Daí que a delimitação histórica das *Novas Conquistas* tenha coincidido com os actuais limites geográficos de Goa.

Depois das várias tentativas de conquista dos maratas, por tratado de paz com o rei de Sundem, Ponda, Zambaulim (hoje parte de Quepem) e Sanguem são cedidas a este soberano, e em troca o Marquês Louriçal recebeu a colina de Chandranath (no actual território de Salcete,

ao lado de Avedem), e as suas aldeias adjacente, Mulem, Talavarda e Paroda (actual paróquia de Avedem) (Boléo 1961: 340-2). Ficaram assim reforçadas as fronteiras de Salcete em 1741.

A partir de 1750 registaram-se várias alterações na administração colonial portuguesa em Goa e surgiram revoltas locais que resultaram na diminuição da intolerância religiosa sobre os goeses (Gabriel de Saldanha 1925: 222). As aldeias de Sattari foram conquistadas em 1746, Pernem, Sanguem, Quepem e Bicholim em 1788 e Ponda, Zambaulim, Balli e Canacona em 1791 (Pinto 2004). Quepem era dividido na altura entre Chandrawadi e Bali, sendo que Avedem pertencia à primeira, duas das províncias das *Panch Mahal* (“cinco áreas” de colecta de impostos): Astagrar, Embarbacem, Bali, Chandrawadi e Cacora, que hoje correspondem a Ponda, Sanguem e Quepem (Dessai). Antes dos portugueses, Quepem estava dividido em duas Mahal: Balli e Chandrawadi. Avedem incluía-se na segunda³⁹⁶ (Dessai 1996). Mahala trata-se de uma palavra urdu do período de Adilshah³⁹⁷. Eram regiões com uma administração local própria que tinha as suas redes económicas e sociais com os vizinhos, manifestando-se em identidades distintas por cada taluka, no quotidiano social, religioso, cultural e económico. Os territórios conquistados por tratado de paz com o rei de Sundem³⁹⁸ no século XVII respeitaram a tolerância religiosa e foram-lhes garantidas leis jurídicas nesse sentido. Talvez a noção de instabilidade tenha guiado os portugueses nessa direcção, de modo a assegurarem as terras conquistadas.

³⁹⁶ Como se pode ver nos registos de nascimento; Memorial de Avedem 1870-1894.

³⁹⁷ No tempo de Vijayanagar, a palavra em marati utilizada era pran, “província”.

³⁹⁸ A família do rei de Sundem vive actualmente na aldeia de Bandora, no *vaddo* Nagueshi (taluka de Ponda), desde 1764, quando o seu reino foi invadido pelos governantes de Bijapur.

APÊNDICE 4

Canções de casamento: Cazarachio³⁹⁹

I.

(Enquanto decoram o *mato*, o “toldo” na entrada da casa).

Datem Manduni Datya Podli Pitti
Aiz Tin Podliay chitti tuje cazaracheo⁴⁰⁰

Porsatulem kaliz dovorlem sukrora
Falyam Aitark Novreya apoiya kumsaraku⁴⁰¹

Soglem Bhangar koddoun ekuch kello gullo,
ekuch kello gullo

Poilo ulo maray amgue Coeçanv Saibinik yani
Coeçanv Saibinik⁴⁰²

Ailiyan mure Ali Poilyan mure Pali⁴⁰³

Aiz Pali dongrar ravan Saibin vonvora
Ghali, yani Belsanv⁴⁰⁴, vonvora Belsanv Ghali

Chandrimachi bhovtim asa Neketranchem
Chafen, Aiz ukte ko mathem vokol borlelea
Bhangaranchem, Yani vokol borlelea
bhangaranchem⁴⁰⁶

Dandyar dando marun Dandyachi kelyea

I.

No pilão nós moemos farinha
Hoje o noivo recebeu três cartas a anunciar o seu casamento

Um coração no jardim é colocado na sexta-feira
O casamento é marcado para domingo, o noivo tem que confessar

Ao recolher todo o ouro, nós fazemos uma roda, nós fazemos uma roda

Chamamos primeiro Nossa Senhora da Conceição, para dar a benção

Deste lado da montanha está a aldeia Ali e daquele lado a aldeia Pali

Ao permanecer num dos lados da montanha, Nossa Senhora⁴⁰⁵ dê a bênção aos noivos, dê a bênção aos noivos

À volta da lua estão nuvens
Hoje, minha querida noiva, estás cheia de ouro, inclina a tua cabeça para eu colocar um colar feito de flores porque pareces uma flor no meio das estrelas douradas

No almofariz moemos farinha

³⁹⁹ Por fidelidade ao original em concani (canções dos Gaudde católicos) e marati (canções dos Gaudde hindus), optei por prescindir de pontuação na tradução portuguesa das canções, quando não se verifica na versão original.

⁴⁰⁰ Os Gaudde hindus cantam um verso semelhante nas suas canções de casamento: *Tin Deu Ubbé amchea Karya Lalli*, traduzido como “que os três deuses (Brahma, Vishnu, and Shiva) protejam o casamento em paz”. Estes versos encontram-se no livro de Ullas Dessai (2006a: 22). Relembro que *lagnachio oveyo* são as canções de casamento interpretadas por hindus, enquanto as dos católicos são denominadas *cazarachio*.

⁴⁰¹ Apenas esta palavra é diferente na *oveyo* cantada por Gaudde hindus.

⁴⁰² Os Gaudde hindus interpretam um verso semelhante: *Poilo ulo amgele Santeri Devik ani Gayatri Devic*. Os católicos substituíram o nome de divindades hindus, Santeri e Gayatri, por Nossa Senhora da Conceição, a padroeira da aldeia.

⁴⁰³ Significa a aldeia Pali, hoje chamada São José Areal, a qual se tornou território cristão cerca de 200 anos antes da aldeia de Avedem. Aparentemente, Pali é a aldeia de origem dos Gaudde católicos de Avedem.

⁴⁰⁴ Nas *oveyos* dos Gaudde hindus, em vez de cantarem *belsanv* (de “benção”, em português), dizem *vardan* ou *kripa* ou *var*.

⁴⁰⁵ Quando os Gaudde católicos dizem “Nossa Senhora”, referem-se a Nossa Senhora da Conceição, a padroeira da igreja da aldeia.

⁴⁰⁶ Este verso é semelhante na *oveyo* cantada por Gaudde hindus.

CASTA, TRIBO E CONVERSÃO. OS GAUDDE DE GOA.

*puddi*⁴⁰⁷, *Aiz asturi zalea kuddi, maicho sambhal kari, Yani maicho sambhal kasi*⁴⁰⁸

Hoje a noiva ficou cega, como é que ela irá tomar conta da sogra que está tão velha

Vokol vichatali kitli kai mun kuddham Aiz amguer nai kudam, vokole gunian marchi fuddam Aiz amger nai kudam vokole gunian marchi Fuddam, Yani guniyad marchi fuddam

Quantos quartos tem a casa
Não tem quartos, mas vamos começar a construção da casa para o próximo ano
Não tem quartos, é uma cabana, mas vamos lançar a pedra da construção da casa para o próximo ano, para o próximo ano

Ghora soklea shetant dhoje paddea zot, dhoje paddea zot Aiz nibbar langem voto savle had go pez had go pez

Numa várzea de arroz perto da casa há um par de touros brancos
Hoje há demasiado calor, demasiado calor, *Yani savle traz pez*⁴⁰⁹ para nos alimentarmos, traz *pez* para nos alimentarmos

Oir muzgam kantu sokol missa tantu, sokol missa Tantu Aiz kitem konn dila hato vokol modhi Dorvotyar, yani vokol modhi dorvotyar

A música está a tocar e a missa continua, e a missa continua
Hoje, a noiva dá a mão ao noivo antes de entrar na porta⁴¹⁰

II. Zattea oveyo

(Enquanto moem no pilão.)

*Cholun eilo ubho raulo anganari, ubho raulo anganari Aiz ladin kantara korun voddha, vhora bhitar kaddi, yani vhora bhitar kaddi*⁴¹¹

Hoje devemos entrar na casa, vim a pé e estou no pátio
Ó chefe de família canta ladinhas e entra na casa, e entra na casa

Sorea nure Buaonv bhurguim budbudetai, bhurguim budbudetai

Num barril⁴¹² cheio de aguardente as crianças brincam lá dentro, as crianças brincam lá dentro

*Aiz kazar mullear vokol sogli sudbudetai Yani vokol sogli sudbudetai*⁴¹³

Hoje é o casamento e a noiva anda por toda a casa dos pais, e a noiva anda por toda a casa dos pais⁴¹⁴

Tambia nu re munni dhuitam dhuitam pani Aiz salam bhovtam rani, voklem vhuini mugo

Um recipiente de alumínio está cheio de água E hoje a noiva é rainha e anda na sala de

⁴⁰⁷ *Puddi* (pó) aparece neste verso para rimar com *kuddi*, embora não faça sentido semântico porque foi alterado do original cantado pelos Gaudde hindus.

⁴⁰⁸ Este versículo é igual na oveyo cantada por Gaudde hindus.

⁴⁰⁹ Caldo feito de água e arroz, tomado por volta das 11h pelos trabalhadores das várzeas de arroz.

⁴¹⁰ Na porta da casa dos sogros, para entrar como casada, pela primeira vez.

⁴¹¹ Estes versos são semelhantes nas *oveyos* dos Gaudde hindus (Dessai 2006a: 21-2).

⁴¹² Para os hindus, a palavra *buavn* (buão), “barril”, tem origem portuguesa.

⁴¹³ Estes versos são diferentes das *oveyos* dos Gaudde hindus, em que a irmã faz muitas perguntas ao irmão e à cunhada, até eles responderem positivamente, altura em que deixa-os entrar na casa. Simbolicamente, estes versos remetem para a relação de parentesco privilegiada entre o irmão e a irmã, principalmente para o papel que o irmão virá a ter no crescimento dos filhos da irmã.

⁴¹⁴ Significa que está a despedir-se da casa dos pais porque vai morar para a do marido.

APÊNDICE 4

amchi⁴¹⁵, Yani vhuini mugo amchi

entrada a limpar o chão com água, juntamente com as cunhadas, com as cunhadas

Mada voilya rendera lai tuji kati, lai tuji kati

Ó querido rendeiro, extrai a seiva do coco com a tua foice e prepara aguardente,
Traz rápido um recipiente cheio de aguardente para os *dhedo*⁴¹⁷ beberem no casamento e se divertirem

*Aiz begin zaundi bhati dhede laglea fati
Laglea, yani dhede fati⁴¹⁶*

No lago atrás da casa há uma tartaruga que é apanhada, uma tartaruga que é apanhada e a carne dela é preparada, por isso, (marido) vai para casa da tua mulher para comeres, para casa da tua mulher

*Ghara sokle tolem toleyam eilya kansoi,
toleyam eilya kansoi,
Aiz kansayechea nimitam novreya
mar re manddhyia passai, Yani manddhyia
mar re passai*

No lago atrás da casa há uma tartaruga que é apanhada, uma tartaruga que é apanhada e a carne dela é preparada, por isso, (marido) vai para casa da tua mulher para comeres, para casa da tua mulher

*Ghora voilo dudi, dovan votam pikla, dovan
votam pikla, Aiz rubek vazunvk shikla novrea
mure novrea bhau mure⁴¹⁸*

A abóbora a secar nas telhas está madura, devido ao calor que faz, devido ao calor que *Yani bhau* faz, por isso, o irmão do noivo treina na sua rabeca, por isso, o irmão do noivo treina

III. Kandop oveyo

(Estes versos consistem em perguntas de troça entre os familiares do noivo e da noiva, em tom de brincadeira.)⁴¹⁹

Parte 1 – familiares do noivo:

*Goenya voiche vater sosyah Marilya gop
Aiz chodni kelhar Madgaokarano, muta
ditam kup, Yani muta ditam kup*

Parte 1 – familiares do noivo:

A caminho de Goa há uma zona em que os coelhos saltam, se nos aborrecerem vão ter de beber um copo de urina de coelho, um copo de urina

Parte 2 – familiares da noiva:

*Amguer no gue Angdi chodon eiliao bebkam
Aiz chodeu kelhar Avedemkarano, mozen
ditam chabkam, Yani mozen ditam chabkam*

Parte 2 – familiares da noiva:

Hoje há muitos sapos, se nos aborrecerem, em Avedem vamos bater-vos, vamos bater-vos

Parte 1 – familiares do noivo:

*Amguer no gue Angdi sukom ghaila Pakol,
Aiz chood kelhar kotomkarano naka ghaltam
Sakal, Yani nariz ghaltam sakal*

Parte 1 – familiares do noivo:

Hoje pusemos o arroz a secar ao sol, se nos aborrecerem vamos prender-vos com uma corrente no nariz, vamos prender-vos com uma corrente

Parte 2 – familiares da noiva:

Parte 2 – familiares da noiva:

⁴¹⁵ Estes versos são iguais nas *oveyos* dos Gaudde hindus.

⁴¹⁶ Estes versos são diferentes das *oveyos* cantadas por Gaudde hindus, já que as letras destes referem-se apenas ao enfoque religioso da cerimónia e não à parte social.

⁴¹⁷ *Dhedo* são os amigos solteiros do noivo que levam o ramo da noiva para a igreja e acompanham os noivos durante a cerimónia.

⁴¹⁸ Estes versículos são diferentes nas *oveyos* dos Gaudde hindus.

⁴¹⁹ Estas partes são idênticas nas *oveyos* dos Gaudde hindus (Dessai 2006a: 12), havendo apenas pequenas alterações. O mesmo tema é cantado no *Dhalo* dos Gaudde hindus (2006c: 28 e 29).

CASTA, TRIBO E CONVERSÃO. OS GAUDDE DE GOA.

*Amguer no gue Angdi sukom ghaila Vonyo,
Voryo Aiz chood kelhar kotomkarano naka
ghaltam doryeo*

Parte 1 – familiares do noivo:

*Amguer no gue angdi soldad martai Dessai,
Yani naka ghaltam doryeo
Aiz chood kelhar Paddikarano chochea dista
Dessai, Yani dista Dessai*

Parte 2 – familiares da noiva:

*Amguer no gue Angdi sukom ghaileo balle,
balle
Aiz chood kelhar Amonkarano, nessai Ambea
Talle, Yani nessai Ambea talle*

Parte 1 – familiares do noivo:

*Darantulea Ambea pavon pavna vengo
Aiz haonv ditam Tango, vokol ghoachem nav
sang⁴²², yani ghovanche nav sang
do teu marido*

Parte 2 – familiares da noiva:

*Darantuka Ambea Kavlean kelam kollo, kollo
Aiz kollam buson ghodo vokol modiyem,
chitamboro vokol modiyem chitamboro*

Parte 1 – familiares do noivo:

*Goyam voiche vater konneranchi piko
Aiz mudeyer khelta thiko, vokol abolim
gutpak shiko, yani abolim gutpak shiko⁴²⁴*

Parte 2 – familiares da noiva:

Goyam voiche vater Pidrel bandhita Rego

*Main kapod kodlam vokle gotlanchi dego, yani
dego*

Hoje pusemos arroz a secar,
se nos aborrecerem, vamos até-los com uma
corda ao nariz, vamos até-los com uma corda

Parte 1 – familiares do noivo:

Os soldados estão a praticar e atam o *dhoti*
como os Dessai, se se nos aborrecerem
parecem-se como os Dessai de Paroda, se nos
aborrecerem, parecem-se como os Dessai⁴²⁰

Parte 2 – familiares da noiva:

Nós deixámos o peixe⁴²¹ a secar, vão
ficar com escamas para cobrir os vossos corpos
Se nos continuarem a aborrecer, tiramo-vos a
roupa e vestimo-vos com troncos de mangueira, com
troncos de mangueira

Parte 1 – familiares do noivo:

Não vos podemos atar a uma mangueira do
pátio, nós damos-te uma moeda se nos
disseres o nome do teu marido, se nos disseres o nome

Parte 2 – familiares da noiva:

Na mangueira, o corvo comeu metade da
manga madura e fez um buraco,
A noiva senta-se, baloça-se e veste um *kapod yani*
*chit e veste um kapod chit*⁴²³

Parte 1 – familiares do noivo:

No caminho para Goa há fruta
E no anel da noiva o diamante brilha,
ela tem de aprender a pôr malmequeres no cabelo, a pôr
malmequeres no cabelo

Parte 2 – familiares da noiva:

No caminho para Goa o pedreiro contruí uma
fila de pedras

A mãe trouxe um *kapod* para a noiva, cujas *Gotlanchi*
bordas têm motivos de flores amarelas

IV. Sadle oveyo

IV. Sadle oveyo

⁴²⁰ Recorde-se que, para os Gaudde, é ofensivo parecerem-se com os Dessai, tradicionalmente militares.

⁴²¹ Apenas os católicos costumam comer este peixe, balle, o qual emana um cheiro pouco agradável, enquanto seca.

⁴²² No livro de *oveyos* recolhidas por Ullas Dessai (2006a: 34-8), encontram-se vários exemplos de versos em que se que tenta que a mulher diga o nome do marido. Entre os hindus é prática a mulher nunca dizer o nome do marido como forma de respeito. Este comportamento resistiu à conversão nas canções dos Gaudde católicos.

⁴²³ *Chit* designa o nome do padrão de quadrados vermelhos e pretos, do *kapod* de algodão das Gauddeo.

⁴²⁴ Os últimos versos são diferentes nos hindus porque as raparigas hindus começam a usar flores no cabelo desde novas, por isso não é necessário ensiná-las. Entre os católicos, só algumas Gauddeo têm por hábito enfeitarem o cabelo com flores, prática anterior à sua conversão.

APÊNDICE 4

(Ao entrar na casa dos sogros ou na nova casa onde vão morar.)

Parte 1 – familiares da noiva:

Vokol vichatali kitli kai mun kuddham

Parte 2 – familiares do noivo:

Aiz amguer nai kudam, vokole gunian marchi

Fudam, yani vokole gunian marchi fudam

Parte 1 – familiares da noiva:

Vokol vichatali kitli kai mun koddhe

Parte 2 – familiares do noivo:

Aiz amguer nai bonde, vokole vikte khatai

Unde, yani khatai unde

Parte 1 – familiares da noiva:

Vodle goenchi Popaya dhakle goeyam pauli

Parte 2 – familiares do noivo:

Aiz arsiam tuli bauli boini Mugo amchi

yani boini Mugo amchi

Parte 1 – familiares da noiva:

Bolsantulo lenço baric chitiyancho

Parte 2 – familiares do noivo:

Aiz chodoi fetianchi novrea bhau nu re amcho
yani novrea bhaunnu re amcho

Parte 1 – familiares da noiva:

Quantos quartos tem a casa

Parte 2 – familiares do noivo:

Não tem quartos, mas vamos começar a construção da casa no próximo ano,
vamos começar a construção da casa no próximo ano

Parte 1 – familiares da noiva

Quanto arroz há na casa?

Parte 2 – familiares do noivo:

Não há arroz, mas comemos pães, mas
comemos pães⁴²⁵

Parte 1 – familiares da noiva:

A papaia grande da Velha Goa chegou
pequena a Nova Goa (Pilar)

Parte 2 – familiares do noivo:

Parece uma boneca no espelho, uma boneca ao
espelho⁴²⁶

Parte 1 – familiares da noiva:

O lenço que está no bolso tem quadrados
pequenos⁴²⁷

Parte 2 – familiares do noivo:

Hoje nós estamos contentes com o noivo,
estamos contentes com o noivo

V.

Parte 1 – familiares da noiva:

Pavs poddon udok bhorlam maga

Parte 2 – familiares do noivo:

Aiz shevtin ruzleo baga vokle poile shevten
mala, yani poile shevten mala

Parte 1 – familiares da noiva:

V.

Parte 1 – familiares da noiva:

Há monção e os campos de arroz estão cheios
de água

Parte 2 – familiares do noivo:

Uma flor foi plantada
Colhe-a e faz um colar de flores⁴²⁸

Parte 1 – familiares da noiva:

⁴²⁵ O recurso a estes alimentos pretende mostrar que o noivo é pobre e a noiva é rica.

⁴²⁶ O sentido implícito é: uma noiva rica aceitou casar com um noivo pobre e ir viver para a casa dele. A noiva parece uma boneca ao espelho, o que significa que aceitou o casamento.

⁴²⁷ Refere-se ao padrão de quadrados específico dos kapod das Gauddeo (chit).

⁴²⁸ A flor plantada simboliza abundância, a troca de colares de flores entre noivos significa o casamento.

CASTA, TRIBO E CONVERSÃO. OS GAUDDE DE GOA.

Porsantuli bhaji udkaan palleli

Parte 2 – familiares do noivo:

*Aiz sukan vodoileli vokle bhoini gue amchi yani, bhoini yani bhoim gue amchi*⁴²⁹

Parte 1 – familiares da noiva:

Pado paddun paddea podlam vanzo

Parte 2 – familiares do noivo:

Aiz palnea khelta anju vokol dhuvni mugo Yani dhuvni mugo

Parte 1 – familiares da noiva:

Darantule kelli devon eila muko

Parte 2 – familiares do noivo:

Aiz dudvani bharla kolso kazara korcho go rito, yani kazara korcho go rito

Parte 1 – familiares da noiva:

Baradicheia kursa, sokol voir paunden

Parte 2 – familiares do noivo:

Yani, boson tumgelea cazarache cazarache

Parte 1 – familiares da noiva:

Tambea nu go kolso udkar marlear gazto

Parte 2 – familiares do noivo:

Aiz Pascoal dudu meszta kamache zodiche yani kamache zodiche

Parte 1 – familiares da noiva:

Goyam voichea valte koddachi na ti ashi

Parte 2 – familiares do noivo:

Aiz bhangaran bandhili mishi kamachea

Os vegetais do quintal cresceram com água e ficaram verdes

Parte 2 – familiares do noivo:

A noiva está contente por ir para a casa do noivo, está contente por ir para a casa do noivo⁴³⁰

Parte 1 – familiares da noiva:

Depois de apanharmos os cocos, recebemos uns coqueiros secos⁴³¹

Parte 2 – familiares do noivo:

O anjo está a brincar com o berço, está a brincar com o berço⁴³²

Parte 1 – familiares da noiva:

A bananeira está cheia de bananas

Parte 2 – familiares do noivo:

O recipiente está cheio de dinheiro e nós vamos gastá-lo com o casamento, e nós vamos gastá-lo com o casamento

Parte 1 – familiares da noiva:

Numa cruz em Baradi há degraus para subir e descer⁴³³

Parte 2 – familiares do noivo:

Nós ficamos muito preocupados porque só *tumgelea* pensamos no casamento, porque só pensamos no casamento

Parte 1 – familiares da noiva:

Num recipiente de cobre ouve-se a água

Parte 2 – familiares do noivo:

Tal como o Pascoal mede o dinheiro do trabalho, mede o dinheiro do trabalho

Parte 1 – familiares da noiva:

No caminho para Goa temos erva seca⁴³⁴

Parte 2 – familiares do noivo:

Mas ganhámos tanto ouro que até podemos

⁴²⁹ Os Gaudde hindus não cantam estes versos.

⁴³⁰ Remete simbolicamente para as pulseiras de cor verde (como a cor dos campos) que assinalam o estatuto de noiva.

⁴³¹ Os coqueiros secos simbolizam a infertilidade temporária, neste verso.

⁴³² Significa que o casal deseja um bebé.

⁴³³ Durante a conversão religiosa, no século XVI, parte dos habitantes da aldeia Baradi (Salcete) foram convertidos ao catolicismo e os que resistiram fugiram para a aldeia de Betul (Quepem), situada do outro lado do rio Sal. Estes não foram sujeitos à conversão porque esta última aldeia só passou para os portugueses no séc. XVIII, fazendo parte das Novas Conquistas. Em Baradi vivem Kunbi que casam com Gaudde de Avedem.

⁴³⁴ Remetendo para a sua pobreza.

APÊNDICE 4

zodichi, Yani mishi kamachea zodichi

Parte 1 – familiares da noiva:

Bhat nugue ukdun upsilam pidoleanto

Parte 2 – familiares do noivo:

Aiz avoir soirik kelya vokle modhin

Guirdoleanto, yani modhin guirdoleanto

Parte 1 – familiares da noiva:

Nall nu gue solun, nalla kadila katto

Parte 2 – familiares do noivo:

*Aiz amkam verso portun diupek tumchea
tondar ena di vato, Yani tumchea todar
enadi vato⁴³⁷*

Parte 1 – familiares da noiva:

Nall um gue fodun, Nalla kadilya soi

Parte 2 – familiares do noivo:

*Aiz ami verso gaikar, tumka koslo nasoi
Yani tumka koslo nasoi*

fazer um bigode de ouro, um bigode de ouro

Parte 1 – familiares da noiva:

Cozemos arroz e colocámo-lo todo num cesto
de bambu⁴³⁵

Parte 2 – familiares do noivo:

A mãe marcou o noivado em Guirdolim,
marcou o noivado em Guirdolim (Salcete)

Parte 1 – familiares da noiva:

Hoje partimos cocos, para separar a polpa da
casca⁴³⁶

Parte 2 – familiares do noivo:

Porque é que estão invejosos por nós
cantarmos estes versos, porque é que estão
invejosos

Parte 1 – familiares da noiva:

Hoje partimos cocos para retirar a sua polpa

Parte 2 – familiares do noivo:

Porque ficam invejosos se cantarmos estes
versos, porque ficam invejosos

⁴³⁵ Sinal de prosperidade.

⁴³⁶ Uma forma de expressar abundância.

⁴³⁷ Todos estes últimos versos são diferentes nas oveyo que os Gaudde hindus cantam.

APÊNDICE 5

Canção de Sanv Joanv

1) *Sanv Joaonvvalya mathya sendiari*
Hat dhon nachta bendari
Oh sss re Sanv Joaonv

2) *Sanv Joaonv ghuuvta teso ghuuv*
Re Sanv Joaonv, Payakode nach
Oh sss re Sanv Joaonv

3) *Viva viva Sanv Joaonv le puta*
Dovorla tuka mattuchea ruka
Oh sss re Sanv Joaonv

4) *Matyar ghailiao khobrea telam*
Pas podan devan kelam
Oh sss re Sanv Joaonv

5) *Ami eilyae orsani*
Duddn magtai forçani
Oh sss re Sanv Joaonv

6) *Ami eilyae nevele*
Duddn magtai dbovele
Oh sss re Sanv Joaonv

7) *Sanv Joaonv patoli magota*
Nazalear deram hagota
Oh sss re Sanv Joaonv

1) Põe a coroa de São João na cabeça e dança,
Dança com as mãos atrás das costas
Ó São João

2) Oh São João, dançam em roda,
São João, continuem a divertir-se
Ó São João

3) Viva, viva o filho de São João,
Pusemos-te debaixo da árvore *mattu*⁴³⁸
Ó São João

4) Pusemos óleo de coco nas cabeças,
E choveu sobre os nossos bens
Ó São João

5) Viemos depois de um ano,
E queremos dinheiro apenas
Ó São João

6) Nós viemos
pela primeira vez,
E queremos dinheiro fresco,
Ó São João

7) São João quer *patoleo*⁴³⁹
se não nos deres, ele vai sujar a tua porta
Ó São João

⁴³⁸ Um árvore cuja madeira é vermelha. O sentido do verso é que só o puseram debaixo da árvore porque o pai se chama João.

⁴³⁹ Doce com jagra, servido na folha de uma árvore chamada patoleo. Os hindus fazem um doce muito parecido durante as celebrações do ritual Nagpanchmi, celebrado cerca de dois meses mais tarde, em Agosto.

APÊNDICE 6

Canções do Dhalo das Gauddeo católicas

I.

1^a fila: ⁴⁴⁰ *Amgelea maandarin a dovorla divo*

Te dierako paio tumi podai ghe archeani Dhalo tumi korai

2^a fila: *Amgelea maandarin dovorla narl Te nallak paio tumi podai gue archeani Dhalo tumi korai*

1^a fila: *Dhalo re Dhalo abolim kadum ya re Dhalo, abolim kadum ya*

2^a fila: *Abolim Kadlim Kalchea rati Devan baban rachlelim re devan baban rochlelim*

1^a fila: *Toleantali dadhoy tolem firta Toleantali dadhoy tolem firta*
2^a fila: *Saibinicho⁴⁴¹ roth bado maandari khelta re Dhalo, Saibinicho roth bado Maandari khelta*

1^a fila: *Ogi eili ogi eilo kitya eilolim gue?*
2^a fila: *Ami eiloli, ami eilolim Katarina soirikek gue*

1^a fila: *Teche badyache panch bhau nai ghara gue*
2^a fila: *Kusmonache bhete te hi pahudeliat gue*

1^a fila: *Ghodé sotri laun tankam bolonn hadai gue*

I.

1^a fila: A lamparina sagrada está acesa no nosso *maand*

Inclinem-se a ela, mostrando respeito ao orar-lhe e começemos o *Dhalo* a partir de hoje

2^a fila: Um coco está no nosso *maand*
Inclinem-se a ele, mostrando respeito ao orar-lhe, e começemos o *Dhalo* a partir de hoje

1^a fila: Ó *Dhalo*, deixa-nos ir apanhar malmequeres, Ó *Dhalo*, deixa-nos ir apanhar malmequeres

2^a fila: Ó *Dhalo*, nós apanhámos malmequeres, que foram criados por Deus ontem à noite.

1^a fila: Um peixe dá voltas no lago
Um peixe dá voltas no lago
2^a fila Parece o carro (de madeira) que dá voltas com Nossa Senhora no *maand*, parece o carro que dá voltas com Nossa Senhora no *maand*

1^a fila: Porque é que vieram tão devagar?
2^a fila: Nós viemos pedir a Catarina em noivado

1^a fila: Os cinco irmãos dela não estão agora em casa
2^a fila: Mas encontrámo-nos a caminho de Kusman (Quepem)

1^a fila: Envia o cavalo e o sombreiro⁴⁴² para os chamar

⁴⁴⁰ Os próximos versos são também cantados por Gauddeo hindus, sendo apenas substituído o nome das divindades, e encontram-se no livro de Ullas Dessai (Dessai 2006c: 7-19).

⁴⁴¹ Nesta parte do *Dhalo* hindu, em vez de Saibini (Nossa Senhora) encontra-se Santeri (a deusa). Na paróquia de Paroda crê-se que a igreja de Nossa Senhora da Conceição foi construída sobre o templo de Santeri (Dessai 2006c: 7).

⁴⁴² Usados tradicionalmente nos casamentos hindus.

CASTA, TRIBO E CONVERSÃO. OS GAUDDE DE GOA.

2^a fila: Sov vorachem tat tanka zevon
vadai gue

2^a fila: Dá-lhes de comer às seis da tarde

1^a fila: Kinyabhatamtule chede eun
onulam onuvlam padi gue

1^a fila: Os rapazes de Kineabhat⁴⁴³ vieram e
apanharam flores *onuvlam*

2^a fila: Londeyabhatamtulim chedvam eun
onulam venchi gue

2^a fila: As raparigas de Loundeabhat⁴⁴⁴
ficaram com essas flores

1^a fila: Odxetamtulim rand bailo
onulam gunti gue

1^a fila: As viúvas de Odxet⁴⁴⁵ fizeram colares
com essas flores

2^a fila: Gonvolavoilio ghorkar bailo
xendar malli gue

2^a fila: As mulheres de Gonvol puseram as
flores no cabelo⁴⁴⁶

1^a fila: Pitkolechea fula bonvor lubdola
ho turo kone molaila gue

1^a fila: Uma borboleta veio e sentou-
se na flor⁴⁴⁷

2^a fila: Jose bab mavadhya voita
ho turo tene molaila gue

2^a fila: O José vai para a casa da sua mulher
Ele aceitou este ramo de flores

1^a fila: Voddechi mudi, Bostianvalya bota,
hi Bostiao baba bota gue

1^a fila: O Bostião pôs um anel, no dedo,
oferecido pelos pais da noiva

2^a fila: Moddatule nari go bhoini multin
bomatu fodd guo, bhoini guavam eilea
vido vat go

2^a fila: Ó minha querida mulher de Modda⁴⁴⁸
rebenta um balão porque a tua irmã chegou
e distribui estas folhas de areca

II. *Khel*

1^a fila: Paz bai paz ge bai paz ge sasti
toleachi, paz ge sasti toleachi

1^a fila: Degraus, degraus, este é um lago
de Salsete com degraus, este é um lago de
Salsete com degraus.

2^a fila: Mandacho khurisa
bhaileani sorola bhangranni bandita
pazo ge bai, bhangramnim bandilea paz

2^a fila: A cruz do *maand* saiu⁴⁴⁹,
Para lhe dar as boas vindas, para lhe dar
as boas vindas, construímos degraus de ouro

1^a fila: Adiavoile mirvole tuge Miriam
Zala, bhar ge tuge Miriam zala bhar

1^a fila: Ó arbusto da pimenta, tu deste muita
pimenta, tu deste muita pimenta

2^a fila: Miriam padinu Coençaonv
Saibini bhette dhadinu Conençaonv Saibini

2^a fila: Deixa-nos apanhar um tronco do
arbusto com pimenta e enviar para a Nossa

⁴⁴³ *Vaddo* de Avedem onde moram Gaudde católicos.

⁴⁴⁴ *Vaddo* contíguo onde também residem Gaudde católicos.

⁴⁴⁵ Outro *vaddo* da aldeia, onde habitam igualmente Gaudde católicos.

⁴⁴⁶ *Vaddo* da aldeia vizinha de Gaudde católicos, com quem os Gaudde católicos de Avedem têm relações de aliança.

⁴⁴⁷ A borboleta simboliza o rapaz e a flor a rapariga.

⁴⁴⁸ *Vaddo* na aldeia vizinha de Gaudde católicos, com quem os Gaudde católicos trocam mulheres.

⁴⁴⁹ No original dos Gaudde hindus o sentido é: o Guru saiu do *maand*. Com a conversão, os Gaudde católicos passaram a usar o termo “cruz” em vez de “guru” (cf. Dessa 2006c: 11).

APÊNDICE 6

bhette dhadinu

1^a fila: *Chondrima mamalea noketra tuji pirai gelea hoiam re tuji pirai gelea hoiam*

2^a fila: *Voita texi vosondi te sadachem kapod nesondi de sadachem kapod nesondi Sadam kapdacho dor go bhoinn vakdem khellta mor go bhoinn vakdem khellta mor*

1^a fila: *Ajanba devraia Ghan patrani udok di, go shantubai bhartarani*

2^a fila: *Ghorkaro pavola kerantu ho tambio dovorla derantu ho tambio dovorla derantu⁴⁵⁰*

1^a fila: *Doleantu ghatilam kazolla boto dhollo modito io go bhoinni dollo modito io*

2^a fila: *Koshitam degechi sadi ge unio zogilam chodoieto io go unio zogilam chodoieto io*

1^a fila: *Chinchevoile chaniie chinch holit io chinch holliot io*

2^a fila: *Ghorantulea Pedrin baie go palav khovoit io palav chonchoit io*

1^a fila: *Palov lagola kantie Kante modit io, Kante modit io*

2^a fila: *Ful fullolam podolek bai khellot io, bai khellot io*

1^a fila: *Adve khando dhoruni ubho Khando chaduni Him Abolim padin rachatolim, devan gue*

2^a fila: *Abolim padin zele kori Diyin dhortare mai hatim gue*

1^a fila: *Vatevoile Valeli tum Kona ruka bololya⁴⁵², Tum kon, tum Kona ruka*

Senhora da Conceição, e enviar para a Nossa Senhora da Conceição

1^a fila: Ó lua, o teu brilho espalha-se sobre todos os lugares, por isso a vida é próspera

2^a fila: Deixa ir onde quer ir,
Deixa vestir os *sari* e *kapod* usados
Diariamente o tecido do *kapod* move-se ao brilho da lua, parece um pavão a brincar

1^a fila: Ó rainha, mulher do rei Ajamba, ó mulher da casa, dá-nos água

2^a fila: O meu marido chegou das várzeas de arroz, por isso deixa o recipiente com água à porta

1^a fila: Põe *kajal* nos olhos para ficas mais bonita, assim a minha irmã vem e vê tudo bonito e os teus lindos olhos

2^a fila: Ó minha cunhada, veste o *sari* com um bordado lindo e vem brilhando

1^a fila: Ó esquilo da árvore do tamarindo, abre o tamarindo e vem

2^a fila: A dona de casa chamada Pedrin vem, passando o *palov*⁴⁵¹ dela pelos ombros

1^a fila: No teu *palov* há espinhos, há espinhos

2^a fila: Porque uma flor veio com o *paddoli* (vegetal), anda brincar

1^a fila: Deixa-nos subir os troncos direitos e curvos da árvore para

apanhar malmequeres que os deuses cresceram

2^a fila: Vai e põe um colar de malmequeres para oferecer à deusa, vamos oferecer à deusa-mãe

1^a fila: Ó arbusto que estás no caminho, tu enrolaste-te a que árvore, tu enrolaste-te a que

⁴⁵⁰ Estes versos são iguais aos cantados por Gaudde hindus (cf. Dessai 2006c: 35).

⁴⁵¹ *Palov* é a parte do *sari* que passa por cima do ombro.

<i>bololya</i>	árvore
<i>2^a fila: Mattu ruka bololya hem chanem</i>	<i>2^a fila: Eu enrolei-me à volta da árvore</i>
<i>Magrem fulelea hem channem</i>	<i>mattu e floresceram flores magrem à luz da lua</i>
<i>1^a fila: Chichimchem pan bai Vatolem</i>	<i>1^a fila: Uma folha de tamarindo é redonda</i>
<i>Chichimchem pan bai Vatolem</i>	<i>Uma folha de tamarindo é redonda</i>
<i>2^a fila: Coençaonv bai nesolam</i>	<i>2^a fila: Por isso a Conceição vestiu um sari,</i>
<i>Patolem Coençaonv bai nesolam Patolem</i>	<i>em que o <i>patol</i> combina com as folhas de tamarindo, por isso a Conceição vestiu um sari, em que o <i>patol</i> combina com as folhas de tamarindo</i>
<i>1^a fila: Patoleachi deg bai melonk di</i>	<i>1^a fila: Deixa o bebé brincar com o <i>patol</i> no teu corpo⁴⁵³</i>
<i>Handkyar kunvorbado Khelam di</i>	
<i>2^a fila: Kunvorachea Payar soye Ghagreο</i>	<i>2^a fila: Deixa o bebé ter uma pulseira com guizos no tornozelo para brincar, compra-a com parte do dinheiro que recebeste de venderes o arroz</i>
<i>Xeta bhalache soie Maguleo</i>	
<i>1^a fila: Xetachem bhat soie vinkilem,</i>	<i>1^a fila: Nós vendemos o arroz,</i>
<i>Xetachem bhat soie vinkilem</i>	<i>nós vendemos o arroz</i>
<i>2^a fila: Padrilem miss Devachem</i>	<i>2^a fila: Ouvimos a missa do</i>
<i>soye aikilem, Padrilem miss</i>	<i>padre, ouvimos a missa do</i>
<i>Devachem soye aikilem</i>	<i>padre</i>
<i>1^a fila: Ful re chanpea, ful re chanpea</i>	<i>1^a fila: Ó flor <i>chamfea</i>, ó flor <i>chamfea</i>,</i>
<i>talebhorī, Kunt re Pedro, Khunt re</i>	<i>floresce em cada tronco da árvore, ó Pedro, ó</i>
<i>Pedro zolhibhori</i>	<i>Pedro, apanha todas as flores e enche o teu saco</i>
<i>2^a fila: Avoi aba choita tuka dolebhori</i>	<i>2^a fila: Deixa os teus pais verem-te com</i>
<i>Mall yo Glancy mall go, Glancy mathebori</i>	<i>flores no cabelo, Glancy põe flores no cabelo⁴⁵⁴</i>
<i>1^a fila: Paus zillimilli Paus zillimilli</i>	<i>1^a fila: A chuva cai devagar, a chuva</i>
<i>Padota uchamana gai saye</i>	<i>cai devagar, cai no alto das montanhas</i>
<i>2^a fila: Anton re baba mujea Anton</i>	<i>2^a fila: Ó meu querido filho António,</i>
<i>re baba mujea, tum bhijola</i>	<i>Ó meu querido filho António, tu molhaste-te todo ao vir da montanha</i>
<i>uchamana gui gue soye</i>	
<i>1^a fila: Bore vovlinichem vovol go borem</i>	<i>1^a fila: Ó bonita flor <i>vovol</i> que com a força</i>
<i>vareani zedopolem go borem bhomí vori</i>	<i>do vento caíste ao chão</i>
<i>podolem</i>	

⁴⁵² Os próximos versos encontram-se no livro de Ullas Dessai cantados por Gauddeo hindus (Dessai 2006c: 108).

⁴⁵³ O *patol* é a parte final do *sari*.

⁴⁵⁴ Quando uma mulher põe flores no cabelo significa que o marido está vivo.

APÊNDICE 6

2^a fila: *Hatin kadilem, matyar Khojilem,*

Ayav pon bhoguitem gue boini

*Ayav pon bhoguitem gue boini*⁴⁵⁵ [...]

1^a fila: *Bore derantulea mada go bori*

lamb eilea shivdi go bori lamb eilea shivdi go

2^a fila: *Bori bapuleli dhuvdi go bori*
ravonk yeilea go bori ravonk eilea gue

1^a fila: *All bai all ge hi tambushechi all ge*

2^a fila: *Cajetan bab login zata, Maruti*
vazoita tal gue

1^a fila: *Ami guelolim dongrea panya*
Thinga melolo xet Vanya Lad ga vanya
ghirgosam Mori

2^a fila: *Hassam Mori Khosam mori dalopi*
Gharamtu Kon bail Banoti?

1^a fila: *Gharant Angela bai banoti*
Gharant Angela bai banoti

2^a fila: *Tye uskear kunvor Khelo di*
Teye channya vati jolom di

1^a fila: *Aiz eta dev Raya, Gortarani*
udok di go Shantu bai gon Patrani

2^a fila: *Gharkaro Paula Dervontie ho*
Tambio dovola Derantu Gharkaro Paula
Kerantie Ho tambio dovola Derantu

2^a fila: Nós colhemos as flores com as mãos,
colocámo-las no cabelo,
por favor, faz com que haja
sempre flores no meu cabelo
Por favor faz com que haja sempre
flores no meu cabelo⁴⁵⁶

1^a fila: Ó meu querido, o coqueiro
começou a dar cocos,

vê se todas as folhas estão a dar cocos,
vê se todas as folhas estão a dar cocos

2^a fila: Ó querida sobrinha⁴⁵⁷, tu vieste para
ficar na casa dos pais

1^a fila: Ó pequena lima do peixe Tambushi

2^a fila: Ó Caetano, tu casaste-te e Maruti está
a tocar címbalos⁴⁵⁸

1^a fila: Fomos a uma nascente na montanha e
aí divertimo-nos com o ourives, ó meu
querido tio materno traz tubarão⁴⁵⁹

2^a fila: Trouxe o tubarão, mas quem deu à luz
nesta casa?

1^a fila: Nesta casa, a Ângela tornou-se mãe,
Nesta casa, a Ângela tornou-se mãe

2^a fila: Um pequeno bebé está a brincar nos
braços dela. Que ele viva muitos anos

1^a fila: Ó mulher, o teu marido chega
com sede, por isso, Shantu, deixa água
preparada no *gonpotra*⁴⁶⁰

2^a fila: Paula, o teu marido já está na porta,
deixa um pequeno recipiente de alumínio
com água na porta

III. Uddop Khel

III. Uddop Khel

(Enquanto partem os cocos dançam, avançando com o joelhos para cima e recuando.)

⁴⁵⁵ Estes versos são também cantados por Gauddeo hindus (Dessai 2006c: 25).

⁴⁵⁶ Significa que a sobrinha ficou órfã, o tio materno educou-a e ela e conseguiu casar.

⁴⁵⁷ Filha do tio materno (cf. supra 6.2.).

⁴⁵⁸ Temática hindu.

⁴⁵⁹ O tubarão é especialmente indicado para uma mulher que deu à luz.

⁴⁶⁰ Saco de pele.

CASTA, TRIBO E CONVERSÃO. OS GAUDDE DE GOA.

1^a fila: *Fator maryalo, Amade Padiyalo, ani dev rayalo, Ami bhete Dhadiyaloa, ami bhete dhadiyalo*
 2^a fila: *Francis baigo barik dhuvalo, Ani dudank kuvalo, ani dudank kuvalo kuvalo*⁴⁶²
Ami randiya

1^a fila: *Bai pullikechea nada, bai bulolem yo Halla, Payam solmudi astana, Vokol kashi gueli go shejara*

2^a fila: *Kadel lai yo boison, Claudia kes go ugoita, Claudia kes go ugoita, Tegelo gharkar eonn teka xenvtim udoita, xevtim udoita*

1^a fila: *Paddechea bamma hadun Fatri gheilea takon*
 2^a fila: *Kustod João boro dekun Baile dovorlia rakun*

1^a fila: *Hatit vavli, Hutit Kandalam Hi Kandalam ghenn ami Kulara mariya dhanv*

2^a fila: *Kulara voiche vater madyechi dhira gue, Sat samidra bhitor, Ek kandalicho ropo gue*

1^a fila: *Ek reg bandin gue ti Coeçao Saibini dhadin gue da*

2^a fila: *Don rego bandin gue ti Santo Antonio dhadin gue*

1^a fila: Deixa-nos atirar uma pedra e apanhar *ambade*⁴⁶¹ e dar a deus

e à criança que está na barriga

2^a fila: Ó Francisca, tu estás grávida, de dois meses, por isso, vamos cozinhar

branco em leite

1^a fila: Ó querida mulher recém-casada, alguém assobiou a chamar-te para saber se és casada, porque é que foste para a cidade vizinha?

2^a fila: Ó Cláudia, estás sentada na cadeira a pentear o cabelo, a pentear o cabelo, o teu marido virá e irá colocar um colar de flores na cabeça, colocar um colar de flores na cabeça

1^a fila: Nós chamámos os Brâmanes de Paroda, para vir cá

2^a fila: O Custódio João é tão bom que deixou a sua mulher segura

1^a fila: Nós temos flores no regaço do *sari*, fazemos um colar de flores para colocar em nós e fugimos para casa da mãe⁴⁶³

2^a fila: No caminho para casa da mãe há uma pequena árvore de *kandalam* no meio de sete oceanos⁴⁶⁴

1^a fila⁴⁶⁵: Vamos construir uma fila de pedras para a construção da igreja de Nossa Senhora Conceição

2^a fila: Vamos construir duas filas de pedras para a construção da igreja de Santo António

IV. Modni

IV. Modni

(Quando as mulheres começam o *Dhalo* fazem duas filas horizontais, em que uma avança enquanto a outra recua. Na parte específica do Modni o ritmo da música muda, uma fila de

⁴⁶¹ Vegetal usado em pratos hindus.

⁴⁶² Fruta que faz parte da alimentação das grávidas.

⁴⁶³ As mulheres recém-casadas sentem-se mais confortáveis em casa das mães.

⁴⁶⁴ Símbolo de gravidez.

⁴⁶⁵ Nos Dhalo dos Gaudde hindus Santeri substitui Coençao e Ganga substitui Santo António (Dessai 2006c: 29).

APÊNDICE 6

mulheres avança, levantando uma perna para cima e outra para baixo e, de seguida, a outra fila de mulheres faz o mesmo.)

1^a fila: *Shenvkam bai xenvkam,*

Tambdea madachi xenvkam

2^a fila: *Amchea bai panch gavam gue*

Tumi yeiley lenvotam gue

Tumi yeiley lenvotam gue

1^a fila: *Kattiyan ghailio Koniyo*⁴⁶⁶

Avedem chedum Ranio go

2^a fila: *Kattiyan ghailio Sutam*

Avedem chedum Bhutam go

1^a fila: *Bhajlo bangdo furari go, Fapar*

marlo bhujari, Fapar marlo bhujari, Hoy

jalear hoi go, Tuka gheunn guelo bhoi go

Tuka gheunn guelo bhoi go

2^a fila: *Amcho vonna xet go, Tujo bhov*

kitya net go, Tujo bhov kitya net go, Hoi

jalear hoi go, Tuka ghenn guelo bhoi go

Tuka ghenn guelo bhoi go

1^a fila: *Ani mola voile Koddea go, Nallo*

Nallo zata go, Nallo Nallo zata go,

2^a fila: *Nolo Nolo jata zalear, Surya*

Khakadeta go, Surya Khakadeta go,

Suryakhakarata zaliar, Devte manovola go

1^a fila: *Ailea matva poile matva*

Cucumber tovxin re Dhalo

2^a fila: *Ani moje mamalo gotto bhorla*

Gaya mhoshini re Dhalo

1^a fila: Troncos com cocos,

troncos com cocos avermelhados

2^a fila: Às nossas cinco aldeias,

vocês chegaram com ciúmes, vocês chegaram com ciúmes

1^a fila: Ó queridas raparigas, vocês têm uma pequena porção de arroz e já pensam que se podem vestir como rainhas

2^a fila: Ó querida nora de Avedem, tu estás mal-vestida e o teu cabelo parece fios no ar

1^a fila: Fritámos cavala frita na frigideira e deixámo-la lá, eu toquei-te no teu ombro,

se fizeste alguma coisa de errado, o *bhoia*⁴⁶⁷ leva-te embora

2^a fila: A grande várzea é nossa,

porque é que estás a discutir

Se continuares o *bhoia* leva-te embora, o *bhoia* leva-te embora

1^a fila: Ó erva do planalto, porque estás a fazer o som *nallo nallo*, o som *nallo nallo*

2^a fila: Está muito quente devido ao calor

Mas a deusa vai aceitar este calor

e o ar quente porque a natureza tem de ser criada, e a deusa aceita

1^a fila: O primeiro toldo do *Dhalo*⁴⁶⁸

e o próximo vão estar cheios de pepinos⁴⁶⁹

2^a fila: O meu tio materno tem vacas

e búfalos que ajudam na agricultura e dão leite

V. Ponguiro

V. Ponguiro

⁴⁶⁶ Nos seis versos seguintes, as duas filas de mulheres provocam-se mutuamente com palavras, brincando.

⁴⁶⁷ Pessoas de estatuto considerado baixo, que transportavam pessoas em palanquins.

⁴⁶⁸ Toldo montado na porta de casa, feito a partir de folhas de palmeira entrelaçadas, para decorar durante os casamentos.

⁴⁶⁹ Remete para a prosperidade.

CASTA, TRIBO E CONVERSÃO. OS GAUDDE DE GOA.

(Pisando enfaticamente os pés.)

1^a fila: *Halota Dholota Ponguiros dholota, Ponguiros dholota,*

2^a fila: *Vokol bai anguli vegol magata Adka voita udka voita sodam, Dhuini dhuita ge Dhalo*

1^a fila: *Goleachi golxiri goleachi golxiri Golebhorzatali re Dhalo, Golebhorzatali*

2^a fila: *Pedrina hagon Pedrun ti Kolvantak vikili re Dhalo, Kolvantak vikili*

1^a fila: *Porsatuli bhaji govlon shiponk lagli gue bai shiponk lagli*

2^a fila: *Goliachi Pidduk govlon chituk lagli gue bai chittunk lagli*

1^a fila: *Porsatuli bhaji govlon shiponk lagli gue bai shiponk lagli*

2^a fila: *Hatachi Kaknan govlon chituk lagli gue bai chitunk lagli*

1^a fila: *Porsatuli bhaji govlon shiponk lagli gue bai shiponk lagli*

2^a fila: *Mathyachi Chovor govlon chitunk lagli gue bai chitunk lagli*

1^a fila: *Porsatuli bhaji govlon shiponk lagli gue bai shiponk lagli*

2^a fila: *Kanachem bekul govlon chitunk lagli gue bai chitunk lagli*

1^a fila: *Porsatuli bhaji govlon shiponk lagli gue bai shiponk lagli*

2^a fila: *Payanchi solmudi govlon chitunk lagli gue bai chitunk lagli*

1^a fila: O marido e a mulher movimentam-se muito, a mulher pede para se separar, é como a árvore de *ponguiro* que tem espinhos

2^a fila: Vou buscar água e lavar roupa durante todo o dia, já não aguento mais, quero-me separar

1^a fila: Um fio simples é suficiente para envolver o pescoço, mas devido à zanga da Pedrinha tenho de oferecer um pesado e caro

2^a fila: O marido Pedro vendeu o fio à Kalavant devido às exigências da mulher⁴⁷⁰

1^a fila: Ó vendedora de leite, estás a regar os vegetais no quintal

2^a fila: E a pensar ao mesmo tempo num grande fio de ouro que vais usar quando te casares

1^a fila: Ó vendedora de leite, estás a regar os vegetais no quintal

2^a fila: E a pensar ao mesmo tempo nas pulseiras que vais usar quando te casares

1^a fila: Ó vendedora de leite, estás a regar os vegetais no quintal

2^a fila: E a pensar ao mesmo tempo num colar de flores que vais usar quando te casares

1^a fila: Ó vendedora de leite, estás a regar os vegetais no quintal

2^a fila: E a pensar ao mesmo tempo em brincos que vais usar quando te casares

1^a fila: Ó vendedora de leite, estás a regar os vegetais no quintal

2^a fila: E a pensar ao mesmo tempo nos anéis para os pés que vais usar quando te casares

⁴⁷⁰ Significa que ele quer estar com outra mulher, a Kalavant.

APÊNDICE 6

1^a fila: *Porsatuli bhaji govlon shiponk lagli gue bai shiponk lagli*
2^a fila: *Botachi mudi govlon chitunklagl gue bai chitunk lagli*⁴⁷¹

1^a fila: Ó vendedora de leite,
estás a regar os vegetais no quintal
2^a fila: E a pensar ao mesmo tempo
nos anéis para os dedos que vais usar quando
te casares

Nota: estes são os versos cantados até à penúltima noite do *Dhalo*, inclusive. Na última noite, a de 1 de Novembro, são acrescentados mais versos. Em Avedem, entra o *bhar* em duas mulheres, ficando em transe, passando a ser chamadas *rambha*⁴⁷². Quando uma *rambha* acorda, não se lembra de nada do que aconteceu, ficando sentada no chão e a mexer a cabeça de um lado para o outro, bem como as pernas e os braços, enquanto as outras mulheres a amparam. É nesta parte que começam a cantar a última parte do *Dhalo*.

Shen Kaloup

(Bosteando o chão.)

1^a fila: *Haldulum vatilem, pauleo Bhorilion, Voir voir voir chedo kupa lio, Bore khelaleo, boreo melaleo*

2^a fila: *Unch unch konsano, Devachea rombano, Bore kheltalio boreo meltaleo*

1^a fila: *Shen kaloitam, shen kaloitam, shena podle kidde re Dhalo shena pode kidde*

2^a fila: *Dhalam Matyari Abolim fati Aiz san Dhalo soplito re Dhalo aiz san Dhalo sopleo*⁴⁷⁴

Shen Kaloup

1^a fila: O açafrão está a ser moído no pilão e aplicado nos pés e nas mãos⁴⁷³

Os noivos estão sentados a ver a *rambha* a brincar com as outras

2^a fila: Desde a última noite até hoje, nós estávamos a brincar e a dançar, as *rambha* de Deus encontraram-se umas às outras, portanto é altura de dizer adeus

1^a fila: Foi bosteado o chão do e a última camada já foi aplicada, mas as formigas vieram e o *Dhalo* tem de acabar

2^a fila: Nós enfeitámos o cabelo com malmequeres no e hoje distribuímo-los para anunciar que o *Dhalo* acabou

V. Dimi ghalop ani kadop⁴⁷⁵

V. Dimi ghalop ani kadop

⁴⁷¹ O sentido desta canção é o de uma mulher que trabalha, vende leite e cuida dos vegetais no quintal, enquanto pensa no dinheiro que vai ganhar com as vendas para comprar o ouro para o seu dote de casamento.

⁴⁷² Mulheres que incorporaram o espírito de *Dhalo* nessa noite.

⁴⁷³ Significa que a rapariga vai casar nos próximos dias.

⁴⁷⁴ Estes versos são também cantados por Gaudde hindus (Dessai 2006c: 32-33).

⁴⁷⁵ Tradicionalmente, as mulheres hindus passam muito tempo em casa e não conhecem outras da aldeia. Esta ocasião serve para dizerem o nome dos pais e para apresentarem o marido, embora o sentido original tenha sido transformado pelos Gaudde católicos (cf. Dessai 2006c: 32).

CASTA, TRIBO E CONVERSÃO. OS GAUDDE DE GOA.

(Todas as mulheres se levantam e dão as mãos umas às outras, o que significa que se perdoam, caso tenha havido algum mal-entendido; de seguida, inclinam-se e ajoelham-se, momento em que pedem perdão e dizem que o *Dhalo* as pode castigar pelo que fizeram de mal, levantando-se no final.)

*He kelli man kovasso
Te kelli pan kovosso
Amche kelli sonn
Modem killim chokon
Amche barari
khelta zaleari Angela dimi ghal go
Angela dimi ghal go*

*Amche barari khelon zalem
Angela dimi kadd go*

A bananeira antes de dar fruto tem uma flor no meio, se queres brincar connosco, Tens de florescer como a flor da bananeira, senão todos os ratos vão embora se cantarmos novos versos, Se a Ângela aceitar brincar connosco, ajoelha para ajoelharmos, ajoelha para ajoelharmos

Se quiseres brincar connosco, Ângela, tens de te levantar

VI. Ghara voshop

(Na ida para casa, depois de o *maandkar* ter quebrado o coco e as mulheres terem distribuído o *prasad*.)

*1ª fila: Sodam sodam etalin gue
eka meka meutalim gue
2ª fila: Sodam sodam etalimgue ek
ameka boxia gue*

1ª fila: Nós costumávamos vir aqui e encontrar-nos diariamente
2ª fila: Vamos perdoar-nos uns aos outros, se houver algum mal-entendido, e ser felizes para nos encontrarmos no próximo ano

APÊNDICE 7

Canções do Dhalo das Gauddeo hindus

I. Namand

(O padrão desta parte da canção é a primeira fila de mulheres chamar a outra para vir para o *Dhalo* e a segunda fila de mulheres responder que está a ir, invocando vários deuses.)

1^a fila: Sri Dhalo, Dhalo ge baye⁴⁷⁶

*Dhalani khelum, Eya ge baye, dhala nim
khelum eya, Eya ge baye, dhala nim khelum
eya*

*2^a fila: Sri Dhalo, Dhalo ge baye,
Dhalani khelum ailim ge baye,
Dhalani khelum ailim ge baye*

*1^a fila: Ailim zalear borem zalem
Sakhayam saad tumi ghala ge
Sakhayam saad tumi ghala ge*

2^a fila: Saptakotechacheo rombaami

*Mandar khelum aileo ge
Mandar khelum aileo ge*

*1^a fila: Ailim zalear borem zalear
Sakhayam saad tumin ghala ge*

Sakhayam saad tumin ghala ge

*2^a fila: Laxmi⁴⁷⁸ devicheo romba ami
Mandar khel khelunk ailio ge
Mandar khel khelunk ailio ge*

*1^a fila: Ailim zalear borem zalear
Sakhayam saad tumin ghala ge
Sakhayam saad tumin ghala ge*

I. Namand

1^a fila: Ó Dhalo, ó Dhalo

*Vem celebrar connosco, vem celebrar
connosco, vem celebrar connosco*

2^a fila: Ó Dhalo, ó Dhalo

*Viemos todos celebrar o Dhalo
Viemos todos celebrar o Dhalo*

*1^a fila: É muito bom que tenham vindo todas
Agora vamos orar a cada deus para celebrarem
connosco, agora vamos orar a cada deus para
celebrarem connosco*

*2^a fila: Nós viemos ao Dhalo de
Saptarotheswar⁴⁷⁷*

*Para nos divertirmos no maand
Para nos divertirmos no maand*

*1^a fila: É muito bom que tenham vindo todas
Agora vamos orar a cada deus para celebrarem
connosco*

*Agora vamos orar a cada deus para celebrarem
connosco*

*2^a fila: Nós viemos ao Dhalo de Lakshmi
Chama as outras para se divertirem connosco
no maand, chama as outras para se divertirem
connosco no maand*

*1^a fila: É muito bom que tenham vindo todas
Agora vamos orar a cada Deus para celebrarem
connosco, agora vamos orar a cada Deus para
celebrarem connosco*

⁴⁷⁶ Esta canção tinha já sido recolhida noutras aldeias de Quepem por Ullas Dessai (Dessai 2006c: 7-9; 12-15; 20-21; 31-33).

⁴⁷⁷ Saptakoteswar, uma forma de Shiva, é o “deus de aldeia” de Avedem.

⁴⁷⁸ Lakshmi, a deusa da prosperidade, é a deusa do templo que se situa no *vaddo* dos Gaudde hindus.

CASTA, TRIBO E CONVERSÃO. OS GAUDDE DE GOA.

2^a fila: *Santeri*⁴⁷⁹ *deveacho romba ami*
Mandar khel khelunk ailio ge
Mandar khel khelunk ailio ge

2^a fila: Nós viemos ao *Dhala* de Santeri
 Chama as outras para se divertirem connosco
 no *maand*, Chama as outras para se divertirem
 connosco no *maand*

1^a fila: *Ailim zalear borem zalear*
Sakhayam saad tumin ghal a ge
Sakhayam saad tumin ghal a ge

1^a fila: É muito bom que tenham vindo todas
 Agora vamos orar a cada Deus para celebrarem
 connosco, agora vamos orar a cada Deus para
 celebrarem connosco

2^a fila: *Bhumi-Purush*⁴⁸⁰ *deveacho romba ami*,
Mandar khel khelunk ailio ge

2^a fila: Nós viemos ao *Dhala* de Bhumi-
 Purush, chama as outras para se divertirem
 connosco no *maand*

Mandar khel khelunk ailio ge

Chama as outras para se divertirem connosco
 no *maand*

1^a fila: *Ailim zalear borem zalear*
Sakhayam saad tumin ghal a ge

1^a fila: É muito bom que tenham vindo todas
 Agora vamos orar a cada deus para celebrarem
 connosco

Sogleanc saad tumin ghal a ge

Agora vamos orar a cada deus para celebrarem
 connosco

2^a fila: *Paik*⁴⁸¹ *deveacho romba ami*
Mandar khel khelunk ailio

2^a fila: Nós viemos ao *Dhala* de Paik
 Chama as outras para se divertirem connosco
 no *maand*

Mandar khel khelunk ailio

Chama as outras para se divertirem connosco
 no *maand*

II. Shringar

(a estrutura desta parte do *Dhala* consiste na primeira fila de mulheres chamar a outra para brincar e esta responder que está a ir porque se atrasou a embelezar-se com ornamentos.)

1^a fila: *Sri Dhala Dhala ge baye*
Dhalani khelum, Eya ge baye, dhala nim
khelum eya, Eya ge baye, dhala nim
khelum eya

1^a fila: Ó *Dhala*, ó *Dhala*
 Vem celebrar connosco, vem celebrar connosco,
 Vem celebrar connosco

2^a fila: *Sri Dhala, Dhala ge baye*
Dhalani khelum ailim ge baye
Dhalani khelum ailim ge baye

2^a fila: Ó *Dhala*, ó *Dhala*
 Viemos todos celebrar o *Dhala*
 Viemos todos celebrar o *Dhala*

1^a fila: *Ailim zalear borem zalear*
Sakhayam saad tumin ghal a ge

1^a fila: É muito bom que tenham vindo todas
 Agora vamos orar a cada deus para celebrarem
 connosco

⁴⁷⁹ Santeri é a deusa consorte do deus Saptakoteshwar em Avedem.

⁴⁸⁰ Bhumi-Purush, a primeira deusa da terra, é a deusa do templo que se situa no vaddo dos Dessai de Avedem.

⁴⁸¹ Paik é um deus a que Gaudde hindus e católicos de Avedem se dirigem por os seus antepassados lhe prestarem culto.

APÊNDICE 7

Sakhayam saad tumin ghala ge

2ª fila: Rombachea anga resmi sadí
Nov vari sadí sobta ge
Nov vari sadí sobta ge

1ª fila: Ailim zalear borem zalear
Sakhayam saad tumin ghala ge

Sakhayam saad tumin ghala ge

2ª fila: Rombachea hatim bhangra kakanam
Konkan avaz eie ge
Konkan avaz eie ge

1ª fila: Ailim zalear borem zalear
Sogleanc saad tumin ghala ge

Sakhayam saad tumin ghala ge

2ª fila: Rombachea payam poisanam sobhe

Chum chum naad koso eie ge
Chum chum naad koso eie ge

1ª fila: Ailim zalear borem zalear
Sakhayam saad tumin ghala ge

Sakhayam saad tumin ghala ge

2ª fila: Rombachea naka nath lambe
Chani koshi bai zoke ge
Chani koshi bai zoke ge

1ª fila: Ailim zalear borem zalear
Sakhayam saad tumin ghala ge

Sakhayam saad tumin ghala ge

2ª fila: Rombachea golea golshiri dole

Golshiri koshi hale ge
Golshiri koshi hale ge

Agora vamos orar a cada deus para celebrarem
 connosco

2ª fila: Nós viemos com um *sari*
 Nós viemos com um *sari* de nove jardas⁴⁸²
 Nós viemos com um *sari* de nove jardas

1ª fila: É muito bom que tenham vindo todas
 Agora vamos orar a cada deus para celebrarem
 connosco

Agora vamos orar a cada deus para celebrarem
 connosco

2ª fila: Nós viemos com pulseiras de ouro
 Que fazem o som *konkan*
 Que fazem o som *konkan*

1ª fila: É muito bom que tenham vindo todas
 Agora vamos orar a cada deus para celebrarem
 connosco

Agora vamos orar a cada deus para celebrarem
 connosco

2ª fila: Nós viemos com pulseiras nos
 tornozelos
 Que emitem um som ao andar *chum chum*
 Que emitem um som ao andar *chum chum*

1ª fila: É muito bom que tenham vindo todas
 Agora vamos orar a cada deus para celebrarem
 connosco

Agora vamos orar a cada deus para celebrarem
 connosco

2ª fila: Nós viemos com um brinco no nariz
 Que parece um esquilo pendurado
 Que parece um esquilo pendurado

1ª fila: É muito bom que tenham vindo todas
 Agora vamos orar a cada deus para celebrarem
 connosco

Agora vamos orar a cada deus para celebrarem
 connosco

2ª fila: Nós viemos com o pescoço cheio de
golshiri
 Que se move de um lado para o outro
 Que se move de um lado para o outro

⁴⁸² Nove jardas, medida inglesa de comprimento equivalente a 914 mm. Ou seja, significa que se trata de *kapod* que as Gauddeo tradicionalmente usam, já que os *sari* têm um comprimento menor.

CASTA, TRIBO E CONVERSÃO. OS GAUDDE DE GOA.

1^a fila: *Ailim zalear borem zalear*
Sakhayam saad tumin ghala ge

Sakhayam saad tumin ghala ge

2^a fila: *Rombache kombrac rupiacho potto*

Luku luku kuso bagvota ge
Luku luku kuso bagvota ge

1^a fila: *Aileo zalear borem zalem*
Sakhayam saad tumi ghala ge

Sakhayam saad tumi ghala ge

2^a fila: *Rombache anga biddianchi cholli*
Biddim tott zalim ge
Biddim tott zalim ge

1^a fila: *Aileo zalear borem zalem*
Sakhayam saad tumi ghala ge

Sakhayam saad tumi ghala ge

2^a fila: *Rombacheo botan hireancho mudeo*
Thikam koshi chakmoke ge
Thikam koshi chakmoke ge

1^a fila: *Aileo zalear borem zalem*
Sakhayam saad tumi ghala ge

Sakhayam saad tumi ghala ge

2^a fila: *Rombam mathyar abolim shenvutim*
shenvutim
Pormol kusso sotlo ge
Pormol kusso sotlo ge

1^a fila: *Aileo zalear borem zalem*
Sakhayam saad tumi ghala ge

Sakhayam saad tumi ghala ge

2^a fila: *Rombachea kana vozrachi veddi*
Veddi koshe lambtai ge
Veddi koshe lambtai ge

1^a fila: É muito bom que tenham vindo todas
 Agora vamos orar a cada deus para celebrarem
 connosco

Agora vamos orar a cada deus para celebrarem
 connosco

2^a fila: Nós viemos com um cinto à cintura
 que tem rupias penduradas

Ao andar emite o som *luku luku*
 Ao andar emite o som *luku luku*

1^a fila: É muito bom que tenham vindo todas
 Agora vamos orar a cada deus para celebrarem
 connosco

Agora vamos orar a cada deus para celebrarem
 connosco

2^a fila: Nós viemos com uma blusa de botões
 E os botões estão bem apertados
 E os botões estão bem apertados

1^a fila: É muito bom que tenham vindo todas
 Agora vamos orar a cada deus para celebrarem
 connosco

Agora vamos orar a cada deus para celebrarem
 connosco

2^a fila: Nós viemos com anéis
 E os seus diamantes brilham
 E os seus diamantes brilham

1^a fila: É muito bom que tenham vindo todas
 Agora vamos orar a cada deus para celebrarem
 connosco

Agora vamos orar a cada deus para celebrarem
 connosco

2^a fila: Nós viemos com malmequeres e flores
 no cabelo
 Cujo cheiro se espalha à nossa volta
 Cujo cheiro se espalha à nossa volta

1^a fila: É muito bom que tenham vindo todas
 Agora vamos orar a cada deus para celebrarem
 connosco

Agora vamos orar a cada deus para celebrarem
 connosco

2^a fila: Nós viemos com brincos
 Brincos que têm pérolas
 Brincos que têm pérolas

APÊNDICE 7

1^a fila: *Aileo zalear borem zalem
Sakhayam saad tumi ghal a ge*

Sakhayam saad tumi ghal a ge

2^a fila: *Rombachem maner lamb kens
Chonvur koshem dulta ge
Chonvur koshem dulta ge*

1^a fila: *Soglo shingar korini aileo*

Atam kitem korchem ge

Atam kitem korchem ge

2^a fila: *Manda voilea dev devank*

Maan son man korai ge

Maan son man korai ge

1^a fila: É muito bom que tenham vindo todas
Agora vamos orar a cada deus para celebrarem
connosco

Agora vamos orar a cada deus para celebrarem
connosco

2^a fila: Nós viemos com cabelo longo
Que se move no ar como um abano
Que se move no ar como um abano

1^a fila: Viemos bem vestidas e pusemos todos
os nossos ornamentos,

O que devemos fazer agora

O que devemos fazer agora

2^a fila: Pedimos todas uma benção divina ao
maand,

Por isso, ouve-nos

Por isso, ouve-nos

III

1^a fila: *Sri Dhalo, Dhalo ge baye
Dhalani khelum, Eya ge baye, dhala nim
khelum eya, Eya ge baye, dhala nim khelum
eya*

2^a fila: *Sri Dhalo, Dhalo ge baye
Dhalani khelum ailim ge baye
Dhalani khelum ailim ge baye*

1^a fila: *Moni eilim moni gelim, kityek ge
Bayano, Moni eilim moni gelim kityek ge
Bayano, Moni eilim moni gelim kityek gé baya*

2^a fila: *Ami gelelim ami gelili Avedem gavank
ge Ami gelelim ami gelili chedva kulara ge*

1^a fila: *Chedvalea ghara voson kitem kelem ge
Chedvalea ghara voson kiten kelem ge*

2^a fila: *Chedvalea ghara baye avoi-Aba na ge
Chedvalea ghara baye avoi-Aba na ge*

1^a fila: *Chedvalea ghara baye voini asa ge
Chedvalea ghara baye tika sanga ge*

1^a fila: *Ó Dhalo, ó Dhalo
Vem celebrar connosco, vem celebrar connosco,
Vem celebrar connosco,*

2^a fila: *Ó Dhalo, ó Dhalo
Viemos todos celebrar o Dhalo
Viemos todos celebrar o Dhalo*

1^a fila – As mulheres vieram, as mulheres
vieram, porque vieram tão sossegadas, as
mulheres vieram, diz-nos porque vieram tão
devagar

2^a fila: Fomos a Avedem, nós fomos, nós
fomos a casa da Kular, a mãe da nossa nora

1^a fila: O que a vossa nora está fazendo aí
O que a vossa nora está fazendo aí

2^a fila: Nós fomos lá e pedimos para os pais
a enviarem de volta para nossa casa, mas eles
não estavam lá, nós fomos lá e pedimos para os
pais a mandarem de volta para nossa casa, mas
eles não estavam lá

1^a fila: Estava na casa a cunhada dela
e pedimos para ela dizer para a nossa nora vir

CASTA, TRIBO E CONVERSÃO. OS GAUDDE DE GOA.

2ª fila: *Chedvalea ghara baye chedum ragan*

2ª fila: A cunhada está lá mas não tem poder para a enviar

Boslam ge, kitlem apoilem tori eina munta ge

Nós chamámos muito pela nora mas ela está sentada com um ar zangado

1ª fila: *Ghodo, sotri dhada tika aponn dhada ge*

1ª fila: Se ela está zangada, vai buscá-la com cavalo e sombreiro, se ela está zangada, vai buscá-la com cavalo e sombreiro

Ghodo, sotri dhada tika aponn nada ge

2ª fila: Nós enviámos, mas ela não quer vir Porque diz que os sogros e a cunhada estão a causar-lhe problemas, porque diz que os sogros e a cunhada estão a causar-lhe problemas

2ª fila: *Ghodo sotri dhadli tori eina munta ge*

Mai, maonv, zavo tika trass korta gue

Mai, maonv, zavo tika trass korta gue

1ª fila: *maanda guru zolmi bhau*

1ª fila: Se é essa a situação pede ao sacerdote para interceder junto do guru do *maand* por vocês

Somzannim diya ge

2ª fila: O guru do *maand* foi, fê-la compreender a situação e ela voltou para casa

2ª fila: *maanda guru zolmi bhau*

ghenn ailo ge

O guru do *maand* foi, fê-la compreender a situação e ela voltou para casa

maanda guru zolmi bhau ghenn ailo ge

Modni

1ª fila: *Madea voileo kir*

1ª fila: O papagaio abana

Bai shepti haleila

as suas penas e olha

2ª fila: *Krisnale baile*

2ª fila: Olha a mulher de Krishna,

Dolle modita

o que é irônico porque só os homens desejam as mulheres dos outros

1ª fila: *Abolim fulli*

1ª fila: Os malmequeres e flores *shenvti* florescem

shenvti fulli katyant

2ª fila: Deixem a casa dos Dessai arder porque eles prejudicaram-nos, roubando-nos arroz

2ª fila: *Dessaya ghara*

Uso lagum ratyant

1ª fila: Fazemos um pedido ao *maand* guru

1ª fila: *Manda guru bhava tuka*

2ª fila: Que os nossos maridos vivam por muito tempo

Ek sangmem

2ª fila: *Sovashma pon di deva*

Ek magmem

1ª fila: Quem escondeu o meu gado

1ª fila: *Thond pakhancho kombo mojo*

2ª fila: Como ele estava a comer o meu arroz que estava lá fora, pus ao sol a secar e escondi-o do gado

Konem dhopila

2ª fila: *Sukum ghalo pakol khatalo*

Havem dhapilo

1ª fila: Cavem, cavem quinze

1ª fila: *Khon kudli khon kudli*

APÊNDICE 7

Monbhar matli

2ª fila: Laxmi devi devul

Bandilem modyan rati

1ª fila: Shenvka bai shevnkam

Tambdea madanchi xenvkam ge

2ª fila: Dhala Mandar devkam ge

Eilim dhavtam dhavtam ge

1ª fila: Darya deguer ghor banam

Chanyeno

2ª fila: Mai gela god hadpak

Kor sure daan

1ª fila: Hem bae balaonv konachem

Hem bae balaonv konachem

2ª fila: Tem bae balaonv Tulsilem,

Tem bae balaonv tulsimelem

1ª fila: Mottem mottem ran bae

Jambiachem

2ª fila: Saterichem deul bandilem

Khambiachem

Khel (kombi ani ghon)

1ª fila: Hanga asa tuka ghoni ai

2ª fila: Hanga na tuka Ghoni pile

1ª fila: Supa ponda damplolem

2ª fila: Konnem melhan Deklilem

1ª fila: Ghoni ghoni paktem haloi

2ª fila: Kombiy kombiy pillam pujag

1ª fila: Chonch vair kadtam kombi

2ª fila: Zadop koshi ghalta ghonn

quilogramas de barro

2ª fila: Para construir o templo
de Lakshmi numa única noite

1ª fila: Um ramo do coqueiro
com cocos avermelhados

2ª fila: As mulheres *Dhalo* estão
a correr no *maand* para dançar e brincar

1ª fila: Na margem do mar,
um esquilo construiu um ninho

2ª fila: A tua sogra foi ao mercado,
portanto podes dar o que quiseres aos pobres

1ª fila: A quem pertence este balão

A quem pertence este balão

2ª fila: Aquele balão pertence ao *tulsi*

Aquele balão pertence ao *tulsi*

1ª fila: Uma grande floresta

Cheia de *jambo*

2ª fila: O templo de Santeri
é de *jambo*⁴⁸³

Khel (a galinha e a águia)

1ª fila: Uma galinha está a alimentar um frango

2ª fila: Uma águia voa no céu e vê

1ª fila: (algum dia) Ó águia, está aqui em
baixo uma galinha para ti

2ª fila: (a águia vê e salta) O frango diz, águia
não venhas cá porque escondi todas as minhas
galinhas debaixo de um cesto

1ª fila: (a águia pergunta) Porque é que
escondeste, vim com as minhas asas abertas

2ª fila: (frango) Não venhas porque estou a
alimentar as minhas galinhas

1ª fila: O frango tentou voar atrás dela mas
não conseguiu

2ª fila: Nesse momento a águia pegou numa
galinha e voou

⁴⁸³ *Jambo* e *jambo* são tipos de madeira.

CASTA, TRIBO E CONVERSÃO. OS GAUDDE DE GOA.

1^a fila: *Zomin ustita kombi*

1^a fila: O frango estava a escavar a terra, a galinha mais nova veio e comeu

2^a fila: *Pillar uddi marta ghonn*

2^a fila: Vieram mais quatro, a águia veio e levou mais uma galinha

1^a fila: *Maddim maddhim vudta kombi*

1^a fila: O frango voltou a saltar e novamente não conseguiu apanhá-la

2^a fila: *Ghevun pill geli ghonni*

2^a fila: E a águia levou todas as galinhas

(*Ukkanó*: de seguida, dizem versos com os nomes dos maridos das mulheres que participam, celebrando a prosperidade de terem o marido vivo.)

Chandicho Tambio, sakhen borla

Um recipiente de prata está cheio de açucar

Maka Ravindra surya narayenasarko meulo

O meu marido Ravindra é mesmo o meu sol

Ubhi hote malyant, Chandra dislo Talyant,

Eu estava perto da várzea de arroz e vi a lua no

Ulhasachea navan Mangalsutra galiant

lago, da mesma forma, o meu marido

casou comigo

Kushavatila ala pur, Ravi maja poti samko sur

O rio Kushawati está cheio de água, e eu tenho
um marido chamado Ravi

APÊNDICE 8

Canções do Intruz (Carnaval)

Lotaria

(filho) *Avoi khushal zaun choi maka sort logoli* (filho) Ó minha mãe, sê feliz, eu tive a maior sorte
Prem futlo gue noxiban vocol Leboli
Te bhair gheun eilo dudnvanchi Potoli
Sogli khobor sangliar tum ojap zatoli
Motte administração sorte motmotali

(mãe) *Atam maka sang re chedyta tuka kushi lagoli*
Sunek choin muji umet samki bhagoli
Pun amgue khopik ti kon bhashen ravtoli

(futura nora, noiva do filho)
Te pasot zast na tumi dhostai korchi
Ho novro tum mae, hanv sun tumgeli
hi khop tumelegi maka nirmiloli

Mucode mizas na jeuchya nachina Ambili

Gonvlar

(marido) *Marie go tandul ani bangde changdyu bhori*

Gonvolakode vochpachi toyari kori
(mulher) *Ya ghova mundiali castgo chuddi*

(marido) *Atam havem mullolem utur potton ditta Melloli*
Rag pirmane ek thapot havem marliarli

(mulher) *Marum etolo lok maka gaon bhori*

Tallo

Lotaria

da minha vida, eu sou feliz,
Para além de que trouxe um saco com dinheiro⁴⁸⁴
Se eu te disser ficarás surpreendida por ouvires
Este tipo de sorte só acontece a pessoas importantes e da administração,
(mãe) Meu querido filho, diz-me como conseguiste esta mulher
Quando a viste, sentiste-te feliz
Mas como é que ela vai ficar numa cabana? Nós somos pobres.
(futura nora, noiva do filho)
Não se preocupe, você é a minha sogra,
Ele é o meu marido e agora eu sou a sua nora
É nesta cabana que está a minha sorte, a minha vida.
Eu não me sinto mal por comer *nachinim*⁴⁸⁵

Gonvlar

(marido) Ó minha querida mulher Maria,
enche um cesto de bambu com arroz e peixe seco,
Nós temos de ir trabalhar para Gonvol⁴⁸⁶
(mulher) Este marido está sempre a causar-me problemas
(marido) Eu estou zangad e se eu lhe der um estalo,
Ela vai dizer a toda a aldeia e vai estar contra mim⁴⁸⁷
(mulher) E diz-me que eu lhe respondo mal

Tallo⁴⁸⁸

⁴⁸⁴ Este verso refere-se implicitamente ao dote que o noivo recebeu.

⁴⁸⁵ Papas de farinha de nachinim cozidas em água. Nachnim é um cereal miúdo, de cor castanha e bastante nutritivo. Os Gaudde cultivam este cereal e, por isso, esta comida é-lhes associada, sendo considerada bastante forte, mas também pouco refinada.

⁴⁸⁶ *Vaddo* próximo, onde vivem Gaudde, sendo cultivada a agricultura de “queimada” (*kumeri*) que tradicionalmente lhes é associada.

⁴⁸⁷ O tema desta canção é interpretado no *Shigmo* pelos Gaudde hindus, onde se podem observar alguns versos semelhantes (Dessai 2006d: 53).

CASTA, TRIBO E CONVERSÃO. OS GAUDDE DE GOA.

1. *Utolem xevnem, boslem Tolpar yo ga Velipa, vidi odum ya*⁴⁸⁹

1. Um pássaro voou e sentou na pedra,
o Velip⁴⁹⁰ veio cá e fumámos

2. *Parvat sokol Mullem Gaonv Ratri lavun ghodda Khelonk dhanv*

2. Debaixo de Parvat fica a aldeia Mullem,⁴⁹¹
apanha um cavalo e brinca com ele à noite.

3. *Salauli Tolem Bhonsle band Tejem uduk pita kurdi gaon*

3. No lago Salauli há uma barragem,
é da sua água que os Bhonsle de Kurdi⁴⁹²
bebem

4. *Sai soniar xet udka melem konsa bhat junavalem*

4. Um campo de arroz do ourives secou
porque não tem água e o arroz não floresceu⁴⁹³

5. *Bonkichea hatatala lagea gue valiye, tigur jalye sapodola*

5. O peixe cação está debaixo da árvore
e foi apanhado na rede⁴⁹⁴

6. *Burr kovdyo paskó gaula Dori lavun koudo udon gella*

6. Mosca vais ser apanhada,
Mas escapaste a voar e foste apanhada na
mesma

7. *Fulam fulli doni largam lagolim tini*

7. Duas flores cresceram e três rapazes estão
atrás delas⁴⁹⁵

⁴⁸⁸ Nas canções do *Intruz*, *Tallo* remete para *Talgadi*, uma das partes que constituem as canções do *Shigmo*, interpretadas por Gaudde hindus (cf. apêndice 10).

⁴⁸⁹ O mesmo verso encontra-se na canção de *Shigmo* cantada por Gaudde hindus, na última parte, no *khel*, mais à frente. A diferença é que em vez de Velip dizem Kulmi, o outro grupo social próximo deles.

⁴⁹⁰ Com quem os Gaudde têm relações de aliança.

⁴⁹¹ Onde vivem Gaudde hindus e católicos.

⁴⁹² Os habitantes da aldeia de Salauli, onde foi construída a barragem, tiveram de sair de suas casas e sentem-se desprivilegiados porque a barragem beneficia mais outras aldeias, como Curdi (Sanguem).

⁴⁹³ Significa que a proposta de casamento de uma rapariga adulta foi negada pelo futuro noivo e, por isso, ela ficou triste e emagreceu devido à sua dor.

⁴⁹⁴ O sentido simbólico remete para um rapaz que se apaixonou pela rapariga que gostava dele.

⁴⁹⁵ O verso remete para um rapaz que se apaixonou pela rapariga que gostava dele e que agora vão casar.

APÊNDICE 9

Canções do Mussol

1) *Illi Illi sangchi samrachi*⁴⁹⁶

Titumk beslea Saibin bangarachi

2) *Zilli Zilli kankanam choi vallara*

Zilli Zilli kankanam ghe ge ghorkara

3) *Borlealea ghagrik mukh nam*

Mai mellear sunek dukh nam

4) *Khel khelta fudem chaddhyiacho*

Fatlean khel nachota muslanko

5) *Pereira che ghorkarim, ghorkannim gue*

Combarak chavi lai gue

Bheguim divo had gue

Ghorkar tujo khuim gela gue

Ghorkar gela god bazarant

Ghod sakar hadunk sounsarak

Hari gaparache khel nachota, amche angonam

Sant Francisco khel nachota amchea Angonn

6) *Mauli bhashen gavam bhonvyta*

1) Uma caixa pequena de bambu cheia de coentros

Com a Nossa Senhora em ouro lá dentro, a quem nós pedimos a benção

2) (o manilheiro passa pelas casas)⁴⁹⁷: Vem cá manilheiro

(ele responde:) Homem, compras pulseiras

3) Um recipiente cheio de água não tem um buraco por onde se possa beber⁴⁹⁸

A sogra morreu, mas a nora não tem pena

4) Estão a divertir-se em frente dos Charde Atrás da casa está um pau (*mussol*⁴⁹⁹) para dançar

Minha querida mulher do Pereira Põe as chaves presas à tua cintura Traz a lamparina tradicional para fora, depressa Onde é que o teu marido foi

O meu marido foi ao mercado buscar jagra E também açúcar para a minha família

Estão afazer um jogo de Vishnu e Shiva no nosso pátio⁵⁰⁰

Estão a jogar um jogo de São Francisco no nosso pátio

Deixa-nos andar livremente como as aranhas por toda a aldeia

⁴⁹⁶ Estes versos foram previamente recolhidos noutras aldeias de Quepem por Ullas Dessai (2002: 6-8).

⁴⁹⁷ As pulseiras são um símbolo das mulheres casadas e, por isso, antes das festividades hindus, os manilheiros costumavam passar nas casas para vender pulseiras aos maridos, que as ofereciam às suas mulheres.

⁴⁹⁸ Significa que a sogra castigava a nora e, por isso, ela não tem pena da morte da sogra. O que a nora se esquece é que um dia também vai ser sogra e, por isso, não deve causar os mesmos problemas à sua futura nora.

⁴⁹⁹ O mussol é um pau de malhar o arroz com que dançam a música nos pátios, angon, em frente às casas.

⁵⁰⁰ Um jogo entre Hari (Vishnu) e Haar (Shiva). Alguns dos participantes vestem-se como Vishnu e outros como Shiva. Esta prática relembrava o que aparentemente aconteceu na história de Chandor. Entre os séculos XII e XIV Goa foi governada por hindus, os Yadavas de Vijayanagara (cuja realeza incluía os irmãos Hari e Hara) e conquistada a estes por muçulmanos. Ao vestirem-se assim, lembram os reis, Kshatriya, a casta a que pertenciam antes de convertidos. Os católicos mudaram a palavra Hari Hara para São Francisco (Xavier). Enquanto um grupo se veste como Hari (Vishnu), outro veste-se como Hara (Shiva) para terem as bênçãos dos dois.

CASTA, TRIBO E CONVERSÃO. OS GAUDDE DE GOA.

<i>Bara zanan nomaskar korumya</i>	Deixa-nos cumprimentar todas as pessoas da aldeia
<i>Chadyancho bailo kandatal bhat</i> <i>Vanam musol hoddear hat</i>	As mulheres dos Charde estão a malhar o arroz O pau de malhar o arroz está a descansar e as mãos ao peito ⁵⁰¹
<i>1- Amchem musol kondyachem</i>	1 - O nosso pau de malhar o arroz é feito de bambu
<i>2- Antkodyo kadta turuskanchem</i>	2 - Com este pau deixa-nos tirar os intestinos aos turcos ⁵⁰²
<i>1- Bhavakoden boini zai tem mag</i>	1- Minha querida irmã pede o que quiseres ao teu irmão
<i>2- Rumdachem ful zai mun sang</i> ⁵⁰³	2- Uma flor <i>rummond</i> , que apenas de sete em sete anos dá flor
<i>1 - Marili kudol kadhilo depo</i> <i>2- Tatunk roilo rumda ropo</i>	1- Eu cavei a terra 2- Plantei a planta <i>rumda</i>
<i>1 - Mharalem patem,</i> <i>2- Camaralem khorem</i>	1- Pus no cesto e dei ao Mahar 2- Mas a planta não cresce
<i>1- Rumda mullam ghatilem shenn</i> <i>2- Azun rumod palenam</i>	1- Pus excremento na planta 2- Mas continua por crescer
<i>1- Romdak allem</i> <i>2 - Rund dhorlean</i>	1- Fiz um buraco à volta e pus água 2- Mas mesmo assim não cresce
<i>1 - Mathyar nivnem, mandir shidi</i> <i>2- Utkachem simprem rumdak</i>	1- Tenho vigiado com um pano na cabeça 2- Tenho regado mas, mesmo assim, não cresce
<i>1 - Rumda mullam ghatilo palo</i> <i>2- Aazunramod Facarina</i>	1- Pus folhas de palmeira para fertilizar 2- Mas continua sem crescer ⁵⁰⁴
<i>1-Amche Musol Menna Lalki</i> <i>2- St. Tiag saiba bangarachi Palki</i>	1- O nosso <i>mussol</i> compara-se ao palanquin 2- de São Tiago ⁵⁰⁵
<i>1.-Rumdachem ful gelem Chandra natari</i>	1- Ofereci flores para pôr na cabeça do deus Chandreshwar
<i>2-Tem ful vochon podlem St. Antonicheri</i>	2-E também para a cabeça de Santo António ⁵⁰⁶

⁵⁰¹ Significa que estão cansados.

⁵⁰² Por turcos, entende-se os muçulmanos que conquistaram Goa durante o século XIV e atacaram Chandor.

⁵⁰³ A irmã está a pedir o dote aos sete irmãos e eles aceitam dar.

⁵⁰⁴ Não consegue ter filhos.

⁵⁰⁵ Igreja em Chandor.

⁵⁰⁶ Estas ofertas aos deuses, católicos e hindus, têm como intenção proteger a criança que demorou tanto a nascer.

APÊNDICE 10

Canções do Shigmo

1. Namand

*Akari namu Deva*⁵⁰⁷
Nirakari Namum Deva
Kuli muli rochiela
Adi deva
Dhartari akarilya
Surya deva
Zali thali asatya
Vishweshwara
Shesha vari asa tya
Dhartari maya namum ba
Dharteri mayecher assa
Tya Gayitiri namum ba
Char panch ranga ba

Char panch ranga ba

Maandari gurun khel mandila Khel khelpak

Khel khelpak gadi aile
Hingachea guru thingache ranga
Namon Korya guru deva ba

2. Chaurung

1. Namand

Nós inclinamo-nos⁵⁰⁸ perante Akari⁵⁰⁹
Nós inclinamo-nos perante Nirakari⁵¹⁰
Nós inclinamo-nos perante Kuli⁵¹¹
Nós inclinamo-nos perante Adi⁵¹²
Nós inclinamo-nos perante Dhartari⁵¹³
Nós inclinamo-nos perante Surya⁵¹⁴
Nós inclinamo-nos perante Zali⁵¹⁵
Nós inclinamo-nos perante Vishweshwara⁵¹⁶
Nós inclinamo-nos perante Sesha⁵¹⁷
Nós inclinamo-nos perante Dhartari⁵¹⁸
Nós inclinamo-nos perante Dharteri⁵¹⁹
Nós inclinamo-nos perante Gayitiri⁵¹⁹
Nós entusiasmámo-nos e vestimos cinco cores diferentes
Nós entusiasmámo-nos e vestimos cinco cores diferentes
Deixa-nos brincar e divertir, começámos a brincar no *maand*
Misturem-se, juntem-se e divertam-se a brincar
Todos os deuses daqui e do céu vieram
Deixa-nos ir ter com eles e lembrarmo-nos deles

2. Chaurung

⁵⁰⁷ Partes destas canções tinham sido já previamente recolhidas por Ullas Dessai noutras aldeias de Quepem (Dessai 2005: 11; 14-6; 43-4; 2006d: 54-61).

⁵⁰⁸ No sentido de orar e pedir a benção.

⁵⁰⁹ Deus visível.

⁵¹⁰ Deus eterno.

⁵¹¹ Deus que começou este mundo.

⁵¹² A incarnação do primeiro deus.

⁵¹³ O deus que incarnou na terra.

⁵¹⁴ O deus que incarnou no sol.

⁵¹⁵ O deus que incarnou na água.

⁵¹⁶ O deus que criou este mundo.

⁵¹⁷ O deus serpente.

⁵¹⁸ O deus que se encontra na terra-mãe.

⁵¹⁹ O deus que está na vaca e representa todos os deuses.

CASTA, TRIBO E CONVERSÃO. OS GAUDDE DE GOA.

(Chaurung é a parte de inspiração ética da canção, baseada obra dos *Purana*, descrevendo a vitória dos deuses sobre os demónios. Um verso é cantado por um dos homens e os restantes repetem, enquanto dão voltas em redor do *tulsi*, ao som do instrumento de percussão *kasalem*.)

<i>Chandranath Parwat</i>	Chandranath de Parwat ⁵²⁰
<i>Chandreshwar Dev</i> ⁵²¹	Deus Chandreshwar
<i>Davya angi basali</i>	À sua esquerda ⁵²²
<i>Parvati ba raoji</i>	Senta-se a deusa Parvati (sua mulher),
<i>Chandrawadi Mahal</i>	Ó deus Chandrawadi Mahal
<i>Bhovtani Vasalela</i>	É envolvido por uma montanha
<i>Tya madhye Paroda ga</i>	No centro de Paroda
<i>Svayambu Linga</i>	Swaiambu ,o <i>linga</i> , estava já lá na montanha ⁵²³ (
<i>Chandranathi Cusman</i>	Em Chandranath, em Quepem ⁵²⁴
<i>Mottem Tapo van</i>	Lá em baixo estão muitos ascetas
<i>Tya madhye Rishi</i>	Aqui os Rishi
<i>Tap Kari ba</i>	Estão a orar
<i>Chandreshwar Dev</i>	Deus Chandreshwar
<i>Bhutnath Pradhan</i> ⁵²⁵	Bhutnath seu afiliado ⁵²⁶
<i>Tyani zodile</i>	Os dois abençoam
<i>Bavis gaon ba raoji</i>	Vinte e duas aldeias ⁵²⁷ , ó deus
<i>Mulgudi Amona</i>	Em Mulgudi, na aldeia de Amona
<i>Brahma rakhandar</i>	Está Brahma a dar a bênção
<i>Samvara foditi</i>	Para ele todas as segundas-feiras
<i>Amrut fall ba</i>	É feito <i>puja</i> , dando o néctar dos deuses
<i>Amavashes Naivedeya</i>	Um coco é partido e na última noite da Lua Nova são-lhe dados alimentos) ⁵²⁸
<i>Sristhali baisalo</i>	No templo ⁵²⁹
<i>Adideu Zalmi</i>	Está o <i>jalmi</i>
<i>Bavis gavancho</i>	De vinte e duas aldeias
<i>Dev ga swamino</i>	Ele é o <i>swami</i> ⁵³⁰
<i>Chandreshwar dev</i>	Deus Chandreshwar
<i>Bhuta Pradhan</i>	e Bhutnath seu afiliado
<i>Sidha, Shank, Kala</i>	Os deuses Sidha, Shankar e Kalo

⁵²⁰ Estes versos são cantados quando os homens chegam ao templo de Chandreshwar, mas podem ser cantados em frente a qualquer templo porque são de natureza religiosa.

⁵²¹ Os versos seguintes referem-se especificamente à forma como a terra foi salva de *asura*, enquanto deusa-mãe.

⁵²² De acordo com os preceitos hindus, quando o marido faz o *puja*, a mulher deve sentar-se à sua esquerda.

⁵²³ Existem dois tipos de *linga*, os que foram feitos pelo homem e os que surgiram naturalmente na natureza, neste caso, na montanha. Ao segundo tipo, o de Chandreshwar, é atribuído mais poder.

⁵²⁴ Actualmente, Cusman corresponde à cidade de Quepem.

⁵²⁵ Pradhan é considerado o maior soldado junto do rei, é ele quem executa as ordens do rei.

⁵²⁶ Buthnath é afiliado do deus Chandreshwar.

⁵²⁷ Da antiga província de Chandrawadi.

⁵²⁸ Tem de ser neste dia porque é considerado inauspicioso e é necessário apaziguar os deuses.

⁵²⁹ Quando o templo recebe esta designação significa que é de grandes dimensões, aliás, a raiz do termo remete para *Shri*, “deus”, e para *sthala*, “lugar”.

⁵³⁰ Topo da hierarquia religiosa hindu.

APÊNDICE 10

<i>Tin bairao ga</i>	Servem no templo ⁵³¹
<i>Guruche Maandari</i>	Todos os <i>guru</i> no <i>maand</i>
<i>Gade zamayale</i>	Se juntaram para ver quem está a fazer <i>Gade</i> ⁵³²
<i>(Namon) ghaliti</i>	Todos estão felizes ⁵³³
<i>Gade ba raoji</i>	Ó deus , começaram a cantar e a dançar para ti
<i>Pritom Dharderi alankrit keli</i>	A deusa-mãe foi formada
<i>rachiyali Sristi ga devano</i>	A natureza foi criada por Deus
<i>Tambachea tola zala</i>	Na base de um recipiente de alumínio
<i>Nirakar</i>	formou-se o deus Nirakar
<i>Dev guele zapa</i>	Os deuses com o <i>zap</i> ⁵³⁴
<i>Mala re swamino</i>	foram meditar
<i>Ithuni zalem</i>	Os deuses foram orar
<i>Deityanche rajyo</i>	E os demónios aproveitaram para agir
<i>Devank na zalem</i>	Todos os deuses foram ao fundo do mar
<i>rajya re swamino</i>	Então os deuses estão todos juntos
<i>Daitya paule</i>	Assim todos os demónios vieram
<i>Devrajya re swamino</i>	Para onde estavam os deuses
<i>Anasur Daityane</i>	Sob o nome de Anasur
<i>kyai ho kelem ba</i>	E sabem o que ele fez
<i>Sai sarna rolli</i>	Ele levou uma rede de ouro
<i>Rupyachi keli dori</i>	E uma corda de prata
<i>Ghetli khandyar</i>	E levou consigo
<i>Ba Ravji, gela chanoni zalar</i>	para funcionar como um isco para os demónios
<i>Gela Anasur chaluni Daryar</i>	Anasura foi ao mar
<i>Zalgaut mandili mandi re daityan</i>	E sentou-se nas margens do mar
<i>Hatant dori sagarat</i>	Com a rede de ouro na mão a funcionar como isco
<i>Sagar gatum roli laglo re Anasur</i>	Anasura começou a empurrar a água
<i>Anasurachi Tatika Bahinuli</i>	A irmã de Anasura, Tatika
<i>Chanuli eili gbandava ghari ba</i>	Foi a casa do irmão
<i>Bandava kona gharim gela ge voinim</i>	Ela perguntou à mulher de Anasur
<i>Bandava sagari gela ge boinim</i>	Onde tinha ido o irmão
<i>Banndavak zevon kon pavoita ge</i>	A mulher de Anasur pergunta-lhe a ela
<i>Boinim sagari gele ge boinim</i>	Quem irá dar comida ao meu marido, teu irmão
<i>Bandavak zevon haonv pavoita ge</i>	Eu vou arranjar alimentos
<i>Voinim sagarigele ge voinim</i>	para o meu irmão
<i>Matyar shitacho changdo kurpono</i>	Talika levou arroz num recipiente
<i>Tatika geli sagar kinari</i>	e foi para a praia
<i>Aik re bandava, tuka</i>	Ouve meu irmão, eu digo-te
<i>Sangta asturicho vas podum nai gharar</i>	Alguém foi para casa perturbar
<i>Ghar dar bhang pauta um</i>	a tua mulher, vai para lá depressa

⁵³¹ Como divindades afiliadas.

⁵³² A dançar e cantar.

⁵³³ Por começar o Shigmo.

⁵³⁴ Colar de contas pretas, colocado no pescoço da imagem de Chandreshwar, o qual os crentes acreditam estimular a meditação através da oração.

*Anasuracho viswas Baslo
roli dili Tatike hatam ba raoji
Zalar mandili
Totiken roli getili hatim ba raoji
Sagarant roli, hatant dori
Sagar gathulagli re Talika
Hat valele, pany Muele
Roli dori dili mastaki Taliker
Zall murlem,sagarili sai
Salak zolmol em raoji dhartari hadili
devanim mu*

Anasura ouviu a irmã e deu-lhe a rede,
mostrando-lhe respeito
Então a Talika mandou a rede para o mar
E começou a puxar o isco
Ao lançar a rede no oceano e puxar o isco
Tatika começou a secar o oceano
As suas mão e pernas a começaram a doer
E ela começou a trabalhar com a testa
O oceano secou, o lótus veio para a margem da praia
em forma de deusa-mãe e a terra foi trazida
gentilmente para a margem pelos deuses. Como Tatika
estava cansada, pensou que iria deixar os deuses terem
a oportunidade de salvar a terra.

2. (Outro) Chaurung

*Bara vorsam vanvas
Bhogla Pandavani
Ek vors adnyat vas
Kaso korcho ba
Dhanyapur guruchian kara
Tumi smaran
Matsyarak guru to
Vanavasi ba, Nau techen Virat mum
Palat rup dharuniya tumi
Adnyat vasa kara Virata Nagari
Shastrem davarlim shammim zadar
Chal keli virata Nagari ba
Kank bhat Dharma, Ballav Bhim
Granthik Sahdeu gaswami*

*Sairandhri Droupadi
Brahnnada Arjun
Tantipal nam Nakulas
Ga devano
Mothi chinta zali Duryodhana
Pandavacha shodh kari ba
Pandavanchea navem
Karuni panch putlya
Zimutachea Charmi Vahilya Ba
Zimut nachch kari mum
Mothasa krodh ala Bhimas
Zimutacha vadu kela Ba Virata Anand zala*

2. (Outro) Chaurung⁵³⁵

Completaram-se doze anos
Que os Pandava estiveram no exílio
O décimo terceiro ano começou
Como é que nós passaremos
Eles estavam a passar junto da floresta
E foram para a cidade Dhanyapur (Rajastão)
No exílio está o *guru* chamado Matsyarak
Vivia lá um rei chamado Virat⁵³⁶
Se te mudares a tua ocupação e modo de vestir
Vai onde mora Virat
Eles deixaram as suas roupas habituais na árvore *shami*
e dirigiram-se para onde Virat mora
Então os Pandava mudaram os seus nomes e ocupações
e ficaram em casa do Virat, Dharma tornou-se brâmane,
Bhina tornou-se cozinheiro e Sahadev bibliotecário
Draupadi, a esposa, tonou-se na criada principal
e Arjun tornou-se professor de dança
Nakul tornou-se o tratador de animais
Ó Deus
Agora Duryodhana⁵³⁷
estava preocupado sobre o paradeiro dos Pandava
Lançou uma aranha para matar ou encontrar os Pandava
E fez cinco imagens em nome dos Pandava
Ele começou a dançar, troçando
No meio das cinco imagens
Bhima ficou zangado, ouvindo,
E matou a aranha, ,Virat ficou contente

⁵³⁵ Como os Gaudde cantam vários chaurung no *Shigmo*, transcrevo um outro.

⁵³⁶ Virat é tão bom que é comparado a um guru enquanto guia, Matsyarak.

⁵³⁷ O chefe dos Kaurava.

APÊNDICE 10

<i>mum</i>	
<i>Viratachi godham velli kauravanim</i>	Os Kaurava levaram todo o gado de Virat
<i>Anartha motto zala ba</i>	Roubaram
<i>Viratachen rajya Kichak Matala</i>	No reinado de Virat, o cunhado Kichak ficou furioso
<i>Ahankaran khum matla ba Vadh ty acha kara</i>	Portanto, quem vai matá-lo
<i>Mum</i>	
<i>Droupadichi Vitambana</i>	Virat pediu ao sobrinho para castigar Draupadi
<i>Kari to Kichak</i>	Mas ela fingiu que não se importou
<i>Teravem Voros</i>	Treze anos passaram
<i>Bharlem Ga Devano Morom tyache ailem mum</i>	E Draupadi pediu a Bhima para a salvar
<i>Kam, Krodhare</i>	Zangado, Kichak
<i>Lath Marle Droupadis</i>	Bateu em Draupadi
<i>Droupadi nahi Vash ba hot</i>	Mas Draupadi não lhe deu atenção
<i>Pandav Banduncho</i>	Os Pandava foram
<i>Zalo apman</i>	Desrespeitados
<i>Khup rag bharlo</i>	E Bhima
<i>Bhimas ba</i>	Zangou-se
<i>Rupa paltonim zala</i>	Bhima mudou de forma
<i>Bhim Droupadi</i>	E tornou-se Draupadi
<i>Ladi Godin vash</i>	Envolveu nos seus braços
<i>Kichakan ba</i>	Kichak
<i>Dakhailem nija rup</i>	Nessa altura
<i>Bhima rayane</i>	Bhima voltou à sua forma real
<i>Kichokacha vadu kela</i>	E matou Kichak na cozinha,
<i>Pak shalint ba</i>	Vingando-se

3. Ramot

(Nesta parte, muda o ritmo da música e os Gaudde hindus continuam a cantar ao som dos instrumentos de percussão, *kasalem* e *ghumat*, enquanto um canta.)

<i>Ganapati putra</i>	Ó Ganesh
<i>Parvaticha</i>	Filho de Parvati
<i>Nandi Dhavla</i>	Ó Nandi
<i>Sambacha</i>	De Shiva
<i>Ganapati dekilem Harli mazi</i>	Ó Ganesh e Nandi
<i>Tuzem rup Tahan Bhuk</i>	Quando os vejo, deixo de ter fome e sede
<i>Saptakoteshwar devanchem</i>	O deus Saptakoteshwar
<i>Vyyachem naun</i>	Tem nome do fogo
<i>Kushavati Nayancher</i>	Fica na margem do rio <i>Kushawati</i>
<i>Avedem Gaon</i>	A aldeia de Avedem

4. Talgadi

4. Talgadi

(*Talgadi* deriva de *tal*, um modo particular de passos de dança, em que se bate as palmas e *gadi* remete para um par de dançarinos a cantar. Nas canções do Intruz, a parte chamada *Tallo* remete para *Talgadi*.)

1. <i>Hea vaten Kon dev gela re</i> <i>Techea khandar motiancha zela mull</i>	1. Que deus passou por aqui O que passou deixou cair um lenço que está cortado
2. <i>Chaneachi pila Tuka tin pat</i> <i>Ravnan Seeta voili dakhai vat</i>	2. Ó esquilo porque é que tens três marcas na parte inferior das costas? Por favor diz-me por onde Ravana levou Sita
3. <i>Ahi Mahi Danav Doghe vir</i> <i>Teanche vadhi kari Ramchandra</i>	3. Ahi e Mahi são dois demónios corajosos Que foram mortos por Rama
4. <i>Dhanya Dhanya Abhimanyu bala</i> <i>Vir gatila Prapt Zala</i>	4. Ó meu filho Abhimanyu ⁵³⁸ Estou tão triste porque morreste
5. Khel	5. Khel
<i>Shenyteacha zadacheo lamb talyo⁵³⁹ <i>Lamb talyo chenvtea fulleo kolyo</i></i>	Ó crisântemo, tu tens troncos longos Vem, deixa-nos ir juntos, e todos os troncos estão cheios de nós para darem flores. As flores vão chegar para fazer um colar E oferecer aos deuses
<i>Kolyo kadhun bharleo zoliyo</i> <i>Fateo ghalun devak dhadoleo</i>	Ó bravos Gaonkar de Avedem que morreram A lutar com os vossos irmãos devido a um pedaço de terra Um pássaro voou e sentou-se na pedra, o Kulmi veio cá e fumámos ⁵⁴⁰
<i>Avedem Gaonkar</i> <i>Bhale re bhale</i> <i>Vetbhor zomnic zagdon mell</i>	A envolve o templo de barro vermelho As lamparinas são acendidas em redor de Lakshmi
<i>Pirulem Sovne Yo go kulmya</i>	
<i>Boslam Talpar vidi odhum ya</i> <i>Devla bhovtim Laxmi devlam</i> <i>Tamdi matti Petta vatti</i>	

⁵³⁸ Filho de Arjun.

⁵³⁹ Esta quinta parte nem sempre é interpretada nas outras aldeias, mas é-o em Avedem, acompanhada do ritmo intenso dos instrumentos. Na maioria das aldeias faz parte do ramot, a terceira parte do *Shigmo*.

⁵⁴⁰ O mesmo verso encontra-se na canção do *Intruz* cantada por Gaudde católicos, a diferença é que em vez de Kulmi dizem Velip, o outro grupo social próximo deles.

APÊNDICE 11

Canções do Fugdi

1. Namand

Pailem naman avoila

*Tine nov moine zolm dila*⁵⁴¹

Dusren naman abala

Tene maka zolm dila

Tisren naman Dhartarela

Tine basonk zaga dila

Chowten naman Gaytiri

Tine maka suddh kila

Panchvem naman Gurugila

Tene maka vidhya dila

Sovvem naman Ganeshala

Tene pujecho maan vela

Satvem naman Mahadevala

Tene maza rakon kela

Atvem naman Saterila

Tene maza pratipal kela

Novem naman bandhavala

Tene maza sambal kela

Dhavem naman boinila

Tine maza khel kheleila

Ekrawem naman Chandreshwarala

Chandrawadi man tene vella

1. Namand

Em primeiro lugar, vamos inclinar-nos perante a deusa-mãe

Porque ela permitiu que nascêssemos

Em segundo lugar, vamos inclinar-nos perante o pai

Porque ele também nos criou

Em terceiro lugar, vamos inclinar-nos perante a deusa-terra

Porque ela deu-nos a aldeia para nos movimentarmos e sentarmos

Em quarto lugar, vamos inclinar-nos perante Gaytiri

Porque ela ajudou a melhorar-nos

Em quinto lugar, vamos inclinar-nos perante o *guru*

Porque ele ensinou-nos a respeitar os outros

Em sexto lugar, vamos inclinar-nos perante Ganesh

Porque é o primeiro deus a quem devemos fazer o *puja*

Em sétimo lugar, vamos inclinar-nos perante Mahadev

Porque ele protege-nos

Em oitavo lugar, vamos inclinar-nos perante Santeri

Porque ela criou-nos

Em nono lugar, vamos inclinar-nos perante o irmão

Porque ele tomou conta de nós

Em décimo lugar, vamos inclinar-nos perante a irmã

Porque ela brincou connosco

Em décimo primeiro lugar, vamos inclinar-nos perante Chandreshwar

Porque ele protege Chandrawadi⁵⁴²

1. (Outro) Namand

Poilo somar dharta Nari

Poilo somar dharta Nari

Somar geloge Parvatar

Somar geloge Parvatar

1. (Outro) Namand⁵⁴³

A primeira segunda-feira a mulher jejua⁵⁴⁴

A primeira segunda-feira a mulher jejua

E vai à segundas ao templo de Parvat

E vai à segundas ao templo de Parvat

⁵⁴¹ Estas canções foram previamente recolhidas por Ullas Dessai noutras aldeias de Quepem (Dessai 2005: 34; 111; 113; 147-8).

⁵⁴² Quepem era dividido anteriormente em Chandrawadi e Bali.

⁵⁴³ Como as Gauddeo hindus cantam vários *namand* durante o *Fugdi*, transcrevo um outro.

⁵⁴⁴ Quando uma hindu quer realizar um pedido pode jejuar até 16 segundas-feiras. O número de dias varia consoante o desejo e os versos da canção podem continuar até à 16^a segunda-feira.

CASTA, TRIBO E CONVERSÃO. OS GAUDDE DE GOA.

<i>Bela rukhacha Khutita pala</i>	Eu colhi as folhas <i>bela</i> ⁵⁴⁵
<i>Bela rukhacha Khutita pala</i>	Eu colhi as folhas <i>bela</i>
<i>Pala gela ge shivratrila</i>	Eu apanhei folhas <i>pala</i> para oferecer no Shivratri
<i>Pala gela ge shivratrila</i>	Eu apanhei folhas <i>pala</i> para oferecer no Shivratri
<i>Dusro somar dharta nari</i>	A segunda segunda-feira a mulher jejua
<i>Dusro somar dharta nari</i>	A segunda segunda-feira a mulher jejua
<i>Somar gelo ge Ashtamila</i>	À segunda-feira vai ao Asthami
<i>Somar gelo ge Ashtamila</i>	À segunda-feira vai ao Asthami ⁵⁴⁶
<i>Bela rukhacha Khutita pala</i>	Eu colhi as folhas <i>bela</i>
<i>Bela rukhacha Khutita pala</i>	Eu colhi as folhas <i>bela</i>
<i>Pala gela ge Gokarnala</i>	Eu apanhei folhas <i>pala</i> e enviei para Gokarna (Karnataka)
<i>Pala gela ge Gokarnala</i>	Eu apanhei folhas <i>pala</i> e enviei para Gokarna
<i>Tisra somar dharta nari</i>	A terceira segunda-feira a mulher jejua
<i>Tisra somar dharta nari</i>	A terceira segunda-feira a mulher jejua
<i>Somar gela ge Dvarkela</i>	Na segunda-feira vai à cidade santa de Dwarka (Gujarate)
<i>Somar gela ge Dvarkela</i>	Na segunda-feira vai à cidade santa de Dwarka
<i>Bela rukhacha Khutita pala</i>	Eu colhi as folhas <i>bela</i>
<i>Bela rukhacha Khutita pala</i>	Eu colhi as folhas <i>bela</i>
<i>Pala gela ge Saptakoteshwar</i>	Eu apanhei folhas <i>pala</i> e enviei para Saptakoteshwar
<i>Pala gela ge Saptakoteshwar</i>	Eu apanhei folhas <i>pala</i> e enviei para Saptakoteshwar
<i>Chowtha somar dharta nari</i>	A quarta segunda-feira a mulher jejua
<i>Chowtha somar dharta nari</i>	A quarta segunda-feira a mulher jejua
<i>Somar gela ge kashi yatrela</i>	Na segunda-feira vai à cidade de Kashi (Varanasi)
<i>Somar gela ge kashi yatrela</i>	Na segunda-feira vai à cidade de Kashi
<i>Bela rukhacha Khutita pala</i>	Eu colhi as folhas <i>bela</i>
<i>Bela rukhacha Khutita pala</i>	Eu colhi as folhas <i>bela</i>
<i>Pala gela ge Pachupatila</i>	Eu apanhei folhas <i>pala</i> e enviei para Pachupatila (Nepal)
<i>Pala gela ge Pachupatila</i>	Eu apanhei folhas <i>pala</i> e enviei para Pachupatila
<i>Panchwa somar dharta nari</i>	A quinta segunda-feira a mulher jejua
<i>Panchwa somar dharta nari</i>	A quinta segunda-feira a mulher jejua
<i>Somar gela ge Rameshwara</i>	Na segunda-feira vai à cidade de Rameshwari (Tamil Nadu)
<i>Somar gela ge Rameshwara</i>	Na segunda-feira vai à cidade de Rameshwari
<i>Bela rukhacha Khutita pala</i>	Eu colhi as folhas <i>bela</i>
<i>Bela rukhacha Khutita pala</i>	Eu colhi as folhas <i>bela</i>

⁵⁴⁵ Os hindus acreditam que Shiva gosta das folhas *bela* e oferecem-lhe para lhe agradar.

⁵⁴⁶ Aniversário de Krishna no mês lunar hindu *shravaan*.

APÊNDICE 11

Pala gela ge Sourastrala

Eu apanhei folhas *pala* e enviei para Saurastha
(Gujarate)

Pala gela ge Sourastrala

Eu apanhei folhas *pala* e enviei para Saurastha

3. Ganesh Dev

*Ganesh deva*⁵⁴⁷

Karin tizi seva

Navas karin re

Deva navas karin re

Tambdyas dosnini

Panch kelyani

Otti bhorin re

Deva otti bhorin re

Galeacho manni

Di zolmohbor

Anic kahim

Magina re deva anic kahim

3. Ganesh Dev

Ó Deus Ganesh,

Vou servir-te

Prometo-te

Que te darei a ti, Deus

Flores vermelhas

E cinco bananas

E eu ofereço-te o *otti*⁵⁴⁸

Será um bom *otti*, Deus

E vou rezar

Protege-me a mim

E ao meu marido

E eu não te peço mais nada

Ganesh deva

Karin tizi seva

Navas karin re

Deva navas karin re

Halduvyas chafeani

Panch ansani

Durva vahin re

Deva durva vahin re

Haticho chuddo di zalma bhor

Anic kahimch magina re

Deva anic kahinch magina re

Ó Deus Ganesh,

Vou servir-te

Prometo-te

Que te darei a ti, Deus

Flores amarelas

E cinco ananases

E a *durva* peço

E a *durva* sagrada peço

Dá-me pulseiras verdes⁵⁴⁹ e protege-me

E ao meu marido

E eu não te peço mais nada

Ganesh deva korin tizi seva

Ó Deus Ganesh,

Karin tizi seva

Vou servir-te

Navas karin re

Prometo-te

Deva navas karin re

Que te darei a ti, Deus

Dhovya Kannerini

Flores *kaneri* brancas

Panch pansanim

E cinco jacas

Durva vahin ré

E a *durva* peço

Deva durva vahin ré

E a *durva* sagrada peço

⁵⁴⁷ Nesta canção uma mulher pede a Ganesh para lhe dar roupas, ornamentos, vida, crianças, entre outros, para que a vida dela seja feliz.

⁵⁴⁸ O *otti* é uma oferta ritual colocada no regaço do sari da mulher e do marido, cujo objectivo de dar vida longa ao marido para que a mulher não fique viúva. O *otti* consiste geralmente em: coco, meio quilo de arroz, *kum-kum*, *kajal*, flores, açafrão, arecas e 25 paise (um quarto da rupia Indiana).

⁵⁴⁹ Símbolo de casada, significando que pede para não ficar viúva.

CASTA, TRIBO E CONVERSÃO. OS GAUDDE DE GOA.

*Kaplacho tilo di zolmo bhor
Anic kahinch magina
Re deva anic*

Por favor conserva o meu “ponto” na testa⁵⁵⁰
E ao meu marido
E eu não te peço mais nada

*Ganesh deva korin tuzi seva
Karin tizi seva
Navas karin re
Deva navas karin re
Bhoguya kapdyanim
Panch chiku
Durva vahin ré
Deva durva vahin re
Kapod choli di zolmobhor
Anic kahinch magina re
Deva anic kahinch magina re*

Ó Deus Ganesh,
Vou servir-te
Prometo-te
Que te darei a ti, Deus
Laranjas
E cinco chicus
E a *durva* peço
E a *durva* sagrada peço
Dá-me *kapod* e blusas e protege-me
E ao meu marido
E eu não te peço mais nada

*Ganesh deva
Karin tizi seva
Navas karin re
Deva navas karin re
Ekvis potrinim
Panch suparyanim
Durva vahin ré
Deva durva vahin re
Bhurgim balam
Lhan vod
Rakhon koruch re
Deva rakon korach re*

Ó Deus Ganesh,
Vou servir-te
Prometo-te
Que te darei a ti, Deus
Vinte e um *potri*⁵⁵¹
E cinco arecas
E a *durva* peço
E a *durva* sagrada peço
Dá-me crianças
Grandes e pequenas
E protege-as
E protege-as sagradas

4.

4.

(Ao cantarem esta parte da canção, as mulheres fazem dois grupos em que cada um bate as palmas num movimento regular e andam em roda.)

*Darantulea tulsi ge
Pan pan fulchi ge
Goleachea Mangal sutra
Kitleo nari vanavasi ge
Kitleo nari vanavasi ge*

Ó Tulsi em frente à porta,
Deixaste lá folhas de areqeira
Por isso, deixa-me ter o meu *mangalsutra* para sempre
Quantas mulheres viveram graças a ti
Quantas mulheres viveram graças a ti

*Darantulea tulsi ge
Pan pan fulchi ge
Hatichea chudeac lagon*

Ó Tulsi em frente à porta,
Deixaste lá folhas de areqeira
Por isso, deixa ter as minhas pulseiras de casada para
sempre

⁵⁵⁰ Símbolo de casada, tal como os restantes que serão referidos até ao final da canção.

⁵⁵¹ Arbusto que em Setembro dá folhas verdes e algumas brancas.

APÊNDICE 11

Kitleo bailo vanavasi ge
Kitleo bailo vanavasi ge

Quantas mulheres viveram graças a ti
Quantas mulheres viveram graças a ti

Darantulea tulsi ge
Panan pan fulchi ge
Kesanchea ambadeac khater
Kitleo nari vanavasi ge
Kitleo nari vanavasi ge

Ó Tulsi em frente à porta,
Deixaste lá folhas de arequeira
Por isso, deixa as flores no meu cabelo para sempre
Quantas mulheres viveram graças a ti
Quantas mulheres viveram graças a ti

Darantulea tulsi ge
Panan pan fulchi ge
Payatlea vedya sathi
Kitleo nari vanavasi ge
Kitleo nari vanavasi ge

Ó Tulsi em frente à porta,
Deixaste lá folhas de arequeira
Por isso, deixa o meu anel no dedo do pé para sempre
Quantas mulheres viveram graças a ti
Quantas mulheres viveram graças a ti

Darantulea tulsi ge
Panan pan fulchi ge
Botachea mudie khatir
Kitleo bailo vanavasi ge
Kitleo bailo vanavasi ge

Ó Tulsi em frente à porta,
Deixaste lá folhas de arequeira
Por isso, deixa os meu anéis nos dedos para sempre
Quantas mulheres viveram graças a ti
Quantas mulheres viveram graças a ti

Allu

(Enquanto as mulheres andam à roda, batem palmas na direcção do ombro e do joelho ao mesmo tempo que cantam)

1) *Atak bai atak*
Chawli chatak
Chawali lagli god god
Zibek ailo fod food

1) Athak and Athak⁵⁵²
Prova o *chauli*⁵⁵³
O *chauli* está tão doce
Que eu piquei a minha língua

2) *Akkan matti chikkan moti*
Paem mazo ghosarlo
Ghov mazo shelo maka
Hadpak visorolo

2) Barro vermelho e um pau preto
Levou a que a minha perna escorregasse
O meu marido esqueceu-se de trazer
O meu *sari* próprio para festividades

3) *Khar baye khar*
Lonche khar
Fugdi khela aili
Kamla naam

3) Ó salgado e salgado
Esqueceu-se de trazer o meu *sari*
O pickle está muito salgado Vieram dançar o *Fugdi*
A Kamla está aqui

4) *Bail baye bail*

4) Ó touro, ó touro

Konacho bail

De quem é o touro

⁵⁵² Coco seco sem água.

⁵⁵³ Vegetal.

CASTA, TRIBO E CONVERSÃO. OS GAUDDE DE GOA.

*Ravindra gaonkar
Cheodvacho bail*

Da filha
do Ravindra Gaonkar

APÊNDICE 12

Ilustrações



Ilustração 17: As monções a chegar... as telhas e a mudança de estação



Ilustração 18: O fim de um dia de trabalho



Ilustração 19: Nas várzeas de arroz os homens *bodoita*, batem o arroz



Ilustração 20: Dar de comida ao gado no fim de um dia de trabalho



Ilustração 21: Levando o arroz para a máquina de descasque



Ilustração 22: Preparando a várzea para a próxima sementeira



Ilustração 23: Carregando a água para cozinhar e tomar banho



Ilustração 24: Demonstração das danças dos Gaudde num evento em Margão, onde participou também um rancho folclórico goês que interpretou músicas portuguesas.



Ilustração 25: Momento em que o maandkar pede à entidade espiritual pela fertilidade e protecção da aldeia



Ilustração 26: Mulheres Gauddeo a dançar o Fugdi na aldeia



Ilustração 27: Apresentação das danças dos Gaudde católicos num desfile de Carnaval em Pangim, com os seus adornos tradicionais



Ilustração 28: A visita anual de Nossa Senhora dos Milagres quando pernoita uma noite em cada casa.