

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS**

**Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**

**Marta Denise da Rosa Jardim**

**Cozinhar, adorar e fazer negócio:  
Um estudo da família indiana (hindu) em Moçambique**

Tese de Doutorado em Ciências Sociais, apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob orientação da Prof. Dra. Guita Grin Debert, do Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz e da Prof. Dra. Tereza Cruz e Silva.

Este exemplar corresponde à versão  
da Tese apresentada à Banca  
Examinadora para defesa em 10/03/2006

Banca Examinadora:

Prof. Dra. Guita Grin Debert  
Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz  
Prof. Dra. Eunice Durham  
Prof. Dr. Peter Fry  
Prof. Dra. Mariza Corrêa  
Prof. Dra. Heloísa Buarque de Almeida

Suplentes:

Prof. Dra. Martha Ramirez  
Prof. Dra. Patrice Schuch

Campinas  
2006

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

**J 284 c**      **Jardim, Marta Denise da Rosa**  
**Cozinhar, adorar e fazer negócio : um estudo da família indiana**  
**(hindu) em Moçambique / Marta Denise da Rosa Jardim. -**  
**Campinas, SP : [s. n.], 2006.**

**Orientador: Guita Grin Debert.**  
**Co-orientador: Omar Ribeiro Thomaz**  
**Co-orientador: Tereza Cruz e Silva**  
**Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,**  
**Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Hindus - Famílias. 2. Família. 3. Hindus –**  
**Moçambique. 4. Hinduísmo. 6. Racismo. I. Debert, Guita Grin.**  
**II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e**  
**Ciências Humanas. III. Título.**

(mfbm/ifch)

**Palavras chaves em inglês (keywords) :**    **Hindus – Families**  
**Family**  
**Hindus – Mozambique**  
**Hinduism**  
**Racism**

**Área de Concentração: Antropologia**

**Titulação: Doutorado**

**Banca examinadora: Prof. Dr. Peter Fry**  
**Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Eunice Durham**  
**Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Mariza Corrêa**  
**Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Heloisa Buarque de Almeida**

**Data da defesa: 10 de março de 2006.**

“Cozinhar, adorar e fazer negócio: um estudo da família indiana (hindu) em Moçambique”.

RESUMO:

A tese tem como temática a presença indiana (hindu) em Moçambique. Os indianos não estão ausentes dos estudos sobre o país, embora não ocupem um lugar central nas análises. Nestes estudos os indianos são tematizados em suas relações com o Estado. A família indiana (hindu) não foi objeto de estudo, embora tenha sido associada ao sistema de castas e ao hinduísmo. Nesta pesquisa, na cidade moçambicana de Inhambane, junto a aproximadamente 40 Casas hindus, observou-se que também os não indianos (hindus) urbanos consideram que a família hindu pode ser explicada por sua relação com o sistema de castas e o hinduísmo e, assim concebida, é pensada como um mecanismo que reproduz os indianos como endógamos e racistas. A tese critica a coincidência entre o discurso acadêmico e o senso comum urbano moçambicano a respeito da família indiana (hindu) por meio da descrição da dinâmica da reprodução dos seus laços familiares. Na descrição das práticas de cozinhar, adorar e fazer negócios enfatiza-se os processos que dão conta da atualização das Casas hindus em Moçambique.

\*\*\*

“To cook, to worship and to do business: a study of the Indian (Hindu) family in Mozambique”.

ABSTRACT:

This thesis has as its theme the Indian (Hindu) presence in Mozambique. This Indians are not absent in the studies about the country, although they are not central in these analysis. In these studies, the Indians are approached in their relations with the State. The Indian (Hindu) family has not been object of studies, though it has been associated with the caste system and the Hinduism. In the field-work, held in the Mozambican town of Inhambane, on approximately 40 Hindu houses, it was noticed that also the non-Indian urban population think that the Hindu family is explainable by its relation to the caste system and Hinduism and, for being conceived in this manner, it is thought of as the mechanism that reproduces the Indians population as endogamous and racist. The thesis criticizes the similarities between the scholar thinking and the common sense on the Indian (Hindu) family by describing the reproduction dynamics of their family bonds. In the description of the practices of cooking, worshiping and doing businesses, the processes that update the Hindu Houses in Mozambique are emphasized.

## Sumário

<b>ÍNDICE DE MAPAS, FOTOS E FIGURAS .....</b>	<b>VII</b>
<b>AGRADECIMENTOS .....</b>	<b>VIII</b>
<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>1</b>
<b>i.1. Nossos avós podiam estudar no período colonial? .....</b>	<b>1</b>
<b>i.2. Sobre o método e a pesquisa de campo.....</b>	<b>6</b>
i.2.1. A pesquisa de campo .....	9
i.2.2. Indicadores da cidade de Inhambane .....	10
i.2.3. Indianos hindus em Inhambane .....	11
i.2.4. Estratégias da pesquisa de campo.....	14
i.2.4.1. Rotinas da pesquisa de campo .....	15
i.2.4.2. O estudo do gujarati.....	17
<b>i.3. A construção dos dados.....</b>	<b>20</b>
<b>i.4. Padrões estabelecidos para a tese.....</b>	<b>22</b>
<b>i.5. Somos todos família.....</b>	<b>24</b>
<b>CAPÍTULO 1. DA LITERATURA SOBRE A PRESENÇA INDIANA EM</b>	
<b>MOÇAMBIQUE .....</b>	<b>33</b>
<b>1.1. Os temas que interessam à investigação sobre a presença indiana em Moçambique.....</b>	<b>34</b>
1.1.1. A literatura reconhece os indianos como estrangeiros de longa data.....	38
1.1.1.1. Nas trocas no oceano Índico, um novo elemento: o português .....	39
1.1.1.2. O estabelecimento do Estado colonial português.....	43
1.1.1.2.1. As transformações no sul de Moçambique.....	44
1.1.1.2.2. A construção de um campo social urbano.....	46
1.1.1.2.3. A crise do Estado colonial nos anos 60 e 70 .....	54
1.1.1.3. O socialismo, a guerra civil e o período liberal.....	59
<b>1.2. A caracterização da família hindu nos estudos sobre a presença indiana em Moçambique.....</b>	<b>65</b>
1.2.1. Vinculação com o hinduísmo e o sistema de castas.....	66

1.2.2. A família hindu e a família muçulmana.....	68
1.2.3. A família como “traço profundo” .....	70
1.2.4. A família é a marca do hindu: endógamo e racista.....	72
<b>1.3. A questão indiana na África do Sul e em Uganda .....</b>	<b>74</b>
1.3.1. Os South Africans Indians de Durban .....	74
1.3.2. As comunidades indianas em Uganda .....	84
<b>1.4. Da coincidência entre o discurso acadêmico e o senso comum moçambicano acerca da família hindu em Moçambique .....</b>	<b>92</b>

## **CAPÍTULO 2. COZINHAR, ADORAR E FAZER NEGÓCIO: A CASA HINDU EM INHAMBANE..... 99**

<b>Introdução.....</b>	<b>99</b>
<b>2.1. As cozinhas das Casas.....</b>	<b>101</b>
2.1.1. Os fogões.....	102
2.1.2. O fogo.....	103
2.1.2.1. Dois fogos, duas unidades domésticas, uma Casa .....	103
2.1.2.2. Dois fogos, uma unidade doméstica, uma Casa.....	106
2.1.2.3. Um fogo, duas unidades domésticas, duas Casas .....	107
2.1.3. <i>Sitar Saitam</i> : dia de não usar o fogo.....	110
<b>2.2. Os mandires das Casas .....</b>	<b>113</b>
2.2.1. O <i>mandir</i> e o <i>arti</i> .....	114
2.2.2. O <i>gotra</i> e a deusa do apelido .....	117
2.2.3. O calendário .....	119
2.2.4. <i>Deus</i> é um só mas tem vários nomes .....	124
<b>2.3. As lojas das Casas.....</b>	<b>130</b>
2.3.1. A loja é a sala de visitas da Casa .....	131
2.3.2. <i>Fazer negócio</i> com e para a família na loja e fora dela .....	134
2.3.2.1. Quem <i>faz negócios</i> .....	135
2.3.2.2. Que negócios se faz?.....	139
2.3.3. A relação com os clientes .....	143
2.3.3.1. A classificação que as lojas fazem dos clientes .....	143
2.3.3.2 O ponto de vista dos clientes .....	147
2.3.4. Os hindus em Inhambane são os <i>baneanés</i> ?.....	149

2.4. Considerações finais .....	155
<b>CAPÍTULO 3. AS RELAÇÕES NA CASA .....</b>	<b>157</b>
Introdução.....	157
<b>3.1. A fluidez das unidades domésticas .....</b>	<b>159</b>
3.1.1. <i>Grandes</i> visitam <i>miúdos</i> .....	160
3.1.2. <i>Miúdos</i> e <i>grandes</i> nascendo, casando e morrendo.....	162
3.1.3. <i>Miúdos</i> e <i>grandes</i> fazendo negócios.....	164
3.1.3.1. Deslocamentos no interior da Província .....	164
3.1.3.2. Deslocamentos em Moçambique .....	165
3.1.3.3. Deslocamentos em países diferentes.....	165
<b>3.2. Os atributos e <i>status</i> de acordo com a situação conjugal .....</b>	<b>167</b>
3.2.1. Os ainda não-casados são <i>miúdos</i> .....	167
3.2.2. Os casados são <i>grandes</i> .....	177
3.2.2.1. Fazer casar uma filha é diferente de fazer casar um filho. ....	180
3.2.2.2. Casados com filhos homens casados, o ápice da hierarquia. ....	181
3.2.3. A viuvez, o celibato e a separação: heresias da aliança? .....	186
3.2.3.1. A viuvez.....	186
3.2.3.2. A separação.....	190
3.2.3.3. O celibato.....	192
3.2.3.4. Heresias da aliança?.....	194
<b>3.3. A relação nora (<i>vahu</i>) - sogra (<i>sasu</i>) .....</b>	<b>201</b>
3.3.1. A relação nora-sogra é diferente da relação nora-sogro.....	204
3.3.2. A relação nora-sogra é um processo por meio do qual a Casa se reproduz .....	206
3.3.2.1. O <i>anelado</i> : momento do mimo .....	210
3.3.2.2. A despedida da <i>miúda</i> : o conflito .....	213
3.3.2.3. <i>Fazendo crescer</i> os <i>miúdos</i> .....	217
3.3.2.4. O privilégio de <i>fazer casar o filho</i> .....	221
3.3.3. As <i>sograrias</i> reproduzem as Casas e <i>gotras</i> inventando tradições .....	227
3.3.4. <i>Há de passar</i> : convivência e passagem do tempo.....	233
<b>CAPÍTULO 4. EM NOME DO PAI, DIZ A MÃE: AS RELAÇÕES ENTRE AS CASAS.....</b>	<b>237</b>

<b>4.1. Relações entre Casas do mesmo gotra .....</b>	<b>238</b>
<b>4.2. Relações entre Casas de gotras diferentes .....</b>	<b>247</b>
<b>4.3. Os horizontes do parentesco .....</b>	<b>254</b>
4.3.1. O parentesco só existe na medida em que seus laços são cultivados.....	258
4.3.2. Os limites do parentesco.....	262
<b>CAPÍTULO 5. ENDOGAMIA E HOMOGAMIA EM INHAMBANE.....</b>	<b>269</b>
<b>Introdução.....</b>	<b>269</b>
<b>5. 1. Inhambane, terra da boa gente .....</b>	<b>270</b>
5.1.1. <i>Indianos mesmo e maometanos</i> .....	270
5.1.2 <i>Indianos e africanos</i> .....	276
5.1.3. <i>Indianos e europeus</i> .....	280
<b>5.2. O ponto de vista dos não-hindus sobre a pesquisa sobre família hindu .....</b>	<b>283</b>
5.2.1. E o negócio dos casamentos arranjados?.....	284
5.2.2. Os arranjos do casamento hindu são explícitos .....	286
5.2.3. Os arranjos escondidos dos casamentos modernos.....	293
<b>5.3. A experiência urbana de Inhambane, valorização dos contextos cosmopolitas .....</b>	<b>296</b>
<b>QUE NOME DAR À DIFERENÇA?: CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>307</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>313</b>
<b>ANEXO 1. GLOSSÁRIO .....</b>	<b>335</b>
<b>ANEXO 2. INDICADORES ESTATÍSTICOS DE MOÇAMBIQUE.....</b>	<b>341</b>

## Índice de mapas, fotos e figuras

1. Placa alusiva à sede da Comunidade Hindu de Maputo (CHM), Moçambique.
2. Mapa da África, Divisão Política (Atlas Geográfico de Moçambique, 1989).
  - 2.1. Mapa de Moçambique (Atlas Geográfico de Moçambique, 1989).
  - 2.2. Mapa da Província de Inhambane com destaque para distritos e cidade de Inhambane (Fry, 2001).
3. Foto Aérea da Bahia de Inhambane (Forjaz, 2003).
4. Mapa das ruas da área urbana da cidade de Inhambane (GTZ, 2003).
5. Mapa da Índia – Divisão política (Consulado Geral da Índia no Brasil, 2003)
  - 5.1. Mapa de Diu – Mapa geral com localização das povoações (Brito, 1998)
6. Mapa da Índia – Divisão lingüística (Dwyer, 1995)
7. Um convite de casamento (destaque para o uso de inglês, português e gujarati. Também o endereço do pai e editora na Inglaterra para a cerimônia na cidade de Inhambane)
8. Mapa etnológico de Moçambique (século XX), (Pélissier, 2000: 33).
  - 8.1. Mapa lingüístico de Moçambique (NELIMO, 1989: 8)
9. Casa Nikunj na Província de Inhambane
10. Casa Trabesh entre Inhambane e Diu
11. Casa Manishankar em Moçambique
12. Unidades domésticas de três irmãos
13. Pratos para *Sitar Saitam* (foto de Marta Jardim)
14. Fogão limpo para *Sitar Saitam* (foto de Marta Jardim)
15. Casa LocKnath – prestações
16. Alguns *Murtis* (foto de Marta Jardim)
17. *Mandir* doméstico (foto de Marta Jardim)
18. *Mandir* da Comunidade Hindu de Inhambane (foto de Marta Jardim)
19. Dois dias no calendário hindu usado em Inhambane
20. Lojas – croqui
21. Roupas de *Krishna* da Comunidade Hindu de Inhambane (foto de Marta Jardim)
22. Algumas Lojas (foto de Marta Jardim)
23. Casa Vipret em unidades domésticas em Lisboa, Diu e Moçambique
24. Uma senhora casada com filho casado orienta seu esposo no *pujá* do *Ling* na Comunidade Hindu de Inhambane (foto de Marta Jardim)
25. Sogras temperando o carril executado pelas noras na Comunidade Hindu de Inhambane (foto de Marta Jardim)
26. Casa Jaijó em Inhambane
27. Casa Maitri: *fazer casar* filha de *gotra* diferente
28. Detalhe da Comunidade Hindu de Inhambane (foto de Marta Jardim)

## Agradecimentos

Esta pesquisa foi realizada com o apoio financeiro da Coordenação para o Aperfeiçoamento de Nível Superior (CAPES) que ainda financiou, através do Programa de Doutorado no País com Estágio no Exterior (PDEII) o trabalho de campo durante um ano em Moçambique. Além disto contou com a infra-estrutura do CEBRAP. Em Moçambique foi apoiada pelo Centro de Estudos Africanos (CEA) da Universidade Eduardo Mondlane (UEM).

Agradeço a orientação dos professores doutores Guita Grin Debert e Omar Ribeiro Thomaz da Unicamp e Teresa Cruz e Silva da UEM.

Agradeço o apoio recebido, na Universidade Eduardo Mondlane, de Amélia Souto, Sra. Amélia, Sra. Judite, Sra. Alzira, Sra. Maria, Sra. Suzana, Sr. Miguel, Sra. Gilda, Srta. Celeste e Sr. Magaia. Também sou grata ao apoio recebido no Arquivo Histórico de Moçambique de Antônio Sopa e Sra. Maria Alegria, Sr. Bendito, Sra. Alexandrina, Sr. Rafael, Sr. Antônio e Sr. Chongo.

Pelo apoio técnico na revisão integral e edição e na composição do CD agradeço respectivamente Olivia G. Janequine e Ramon Sayols.

A pesquisa não teria se realizado sem o apoio delicado e cordial que recebi em Inhambane, na Maxixe e em Maputo de: Sacarlal, Pramilabay, Niranj, Ketna, Mahita, Rahit, Kushal, Jayesh, Harshida, Rikhita, Rushali, Urvi, Jatin, Anisha, Prency, Nikshy, Jahyt, Nainá, Yash, Vhir, Darmêsh, Bawná, Hyia, Cailash, Benit e Rishá, Vinodrai, Pramodine, Linal, Pinquy, Rimá, Boguilal, Manjula, Tiná, Jeyni, Nishal, Pracashandra, Hansã, Pancaj, Simá, Viraj, Navinchandra Varazidás, Chandagauri, Mansing Varazidás, Varshá, Narendra, Suresh, Parul, Setul, Madvi, Smita, Mansing Varezidás, Saroj, Navinchandra, Nirupa, Jatin Navinchandra, Navnitlal, Nandkunvarbai, Nalini, Vijesh, Rita, Kajol, Nancy, Minali, Nirmalabai, Indracumar, Subendra, Dacxá, Shilpa, Darshit, Crasnacumar, Diviaprabhá, Bipin, Manicant Canji, Nilá, Shekar, Avita, Carina, Nilesh Santilal, Hemaxi, Drahit, Deep, Heer, Narobdabai, Naresh, Sarita, Ritesh, Anantaprabhá, Minesh, Dimpal, Niya, Pravinacumar, Divia, Darshana, Komol, Nikil, Hariganga, Guinesh, Anila, Alisha, Kushali, Nehã, Lilambai, Virendra, Malti, Henish, Milan, Nilesh Harsá, Barti, Prithvi, Nidi, Vijailaxmi, Pradip Mansuclal, Rajni, Dixita, Druti, Khenish, Himatilal, Manjulabai, Umêsh, Varshá, Prianca, Nilma, Caxturbai, Navinchandra, Anupma, Nitá, Darmite, Baghiashri, Rajesh Tramboclal, Purnima, Sapna, Kinjal, Pujá, Diná, Sidnei, Sideer, Carol, Ismênio, Hiralaxmi, Vishaká,

Akshay, Adithaya, Mukesh, Anita, Jenicha, Henit, Rajesh Jaiantacumar, Priti, Pradulatá, Sheilendra, Chandrica, Ishali, Ixita, Harendra, Anupa, Kamini, Komal, Jenit, Nareshpal, Biná, Keshil, Kishan, Vinaicant, Cailash, Guitá, Imali, Jenish, Ismael, Madubalá, Dignesh, Momed, Shakir, Rohine, Narendra, Latabai, Malaximi, Riten, Jigná, Nilma, Anupchandra, Jaiavanti, Alká, Canti, Joti, Jigná Priesch, Lalit, Jayabai, Direndra, Muniz, Quevine, Dhirajlal, Virmati, Naresh, Pratina, Sonal, Mehul, Nikita, Pradip, Kumudi, Simá, Ronit, Diviacant, Pravina, Danit, Dixei, Amichande, Jaya, Dipindra, Ravinchandra, Tacxá, Yatin, Milan, Nagardás, Jaiabai, Sarad, Nainá, Mucundrai, Sacicala, Twinkal, Dilipcumar, Nainá, Ketan, Parul, Taramati, Hitler, Dacxá, Nitendra, Minesh Hitler, Manicant, Renuca, Vivek, Nikita, Mahendra e Vidiagauri, Himatilal, Pramila, Ratilal, Jassumati, Harsica, Manicha, Krishna, Xamita, Chandracen, Hansa, Jiassantlal, Hasmuki, Nicul, Jenita, Denit, Mohit, Direndra, Arsica, Socopol, Dipá, Anjay, Kirani, Mitá, Bavin, Subaj, Rasmi, Rita, Rafael, Chico Guita, Momed, Cândido Teixeira, Claudia, Tereza, Humberto, Alexandre, Pedro, Rosa, Manoel, Chico Carneiro, Camilo, Filimone, Susanne, Muniz, Joaquina, Luis Sarmiento, Ricarda, Ulrike, Zuber, Ralf, Ivan, Micá, Márcia, Luss, Db, Melissa, Dino, Maninho, Belinho, Sadat, Amélia, Awabo, Alberto, Guilherme, Rosa, Madjo, Mia, Celeste, Sopa, Teixeira, Liesengang, Luis, Amélia, Beatriz, Felipe, Hilda, Guilherme, Anica, Costa, Christopher, Farra, Zará, Nico, Faisal, Raul, Sara, Anuqui, Catarina, Bagru, Malini, Feliz, Mário Moraes, Caio, Licínio de Azevedo, Carolina e Odência, Shana.

Pela companhia, agradeço Claudia Castelo, parceira de pesquisa no Arquivo Histórico de Moçambique.

Agradeço a dedicação de Saroj Mansing, Cailash Harish, Pramilabay Sacarlal, Nalini Maturandás, Rita Vijesh e Alká Anupchandra, minhas professoras de gujarati.

Aos meus professores na Unicamp, Suely Koffes, João de Pina Cabral e Vanessa Lea agradeço pela contribuição fundamental à minha formação. Pelo mesmo motivo, agradeço à banca do exame de qualificação, Mariza Corrêa e Vanessa Lea. Também sou grata pela leitura e comentários críticos de Martha Ramirez e Adriana Piscitelli no Seminário de Teses organizado pela área de Família e Gênero e pelo Pagu-Unicamp em setembro de 2004. Agradeço Federico Neiburg pela leitura do capítulo 2. Pela ajuda nos meandros burocrático-institucionais da Unicamp, agradeço Maria Rita, da Secretaria de Pós-Graduação do IFCH.

Aos parceiros de existência: Heloisa Paim, Heloisa Buarque, Raquel Wiggers, Gabriel Feltran, Andrea Perez e Daniel, Henri, Dedé, Cristiano Tambascia, Marcos Toffoli, Claudia e José Fonseca, Jack, Arthur Rovida, Paulo Gajanijo, Luis Henrique Passador, Nádia, Ramon, Martha Ramirez, Olivia G. Janequine, Ana Paula Galdeano, Maíra Santos, Louise, Raul do Gabor, Erica, Lorenzo Macagno, Pablo Seman, Patrice Schuch, J. Claudio Vidal, Gabor Basch, Claudia Turra e Mauro, Célia Pacheco, Fernando e Irene, Simone Frangela, Rogério Nogueira, Fernando Souza, Eduardo Souza, Rosângela Leite, Vanda Leite, Carmen Moura, Helen e Vanessa, Sonia Jardim, Helen Gonçalves, Vanda Jardim, Clayton Rodrigues, Carlos Toledo, Wanderley e Alzira Jardim, Ronaldo Hallal, Egidio, Eliana, Lis, Madjo, Regina Vidal, Realda, Silvinha, Denise, Saul Del Fabro, Silvana, Andréa Schanhofen, Sayo, Elias, Marilia Carneiro, Tânia Mara Leite Perez, Marcos Benedetti, Clerci Carneiro, Gustavo, Naschiele, Bertrand, Téia, Billy, Lili, Edson Kyoshi, Augusto, Pedro, Laura, Carla, Pedro Loli, Dorotéa, Patrick, Antonia, Raul e Tales.

## Introdução

### i.1. Nossos avós podiam estudar no período colonial?

Para Radha Visarjan, casada e com filhas em idade escolar, a resposta à pergunta “*nossos avós podiam estudar no período colonial?*” não foi automática. Foi preciso procurá-la no texto que acompanhava as perguntas que Kuli, sua filha de dez anos, trazia da Escola Josina Machel, onde estuda na *quarta classe*<sup>1</sup>. O texto afirmava que os *moçambicanos* não estudaram no período colonial, pois precisavam trabalhar nas plantações, nas minas da África do Sul e da Rodésia ou nos serviços de infra-estrutura para pagar o *imposto da palhota*. Para Radha, esta frase não foi suficiente para ajudar sua filha na lição de casa. Considero que Radha Visarjan não substitui “nossos avós” por “moçambicanos”, porque os seus próprios pais e os pais de seu marido, avós maternos (*naná* e *nani* em *gujarati*, língua materna de Radha) e paternos (*dadá* e *dadi*) de sua filha Kuli, estudaram no período colonial. Os primeiros estudaram em Diu - território português do século XVI a 1962, quando foi incorporado à União Indiana -, onde moraram até o final dos anos 60, os segundos, em Moçambique. Os avós de Kuli jamais moraram em *palhotas*, designação utilizada para descrever a moradia de 85% da população moçambicana (cf. Censo de 1997)<sup>2</sup>. Eles tampouco trabalharam nas plantações, nas minas da África do Sul ou da Rodésia ou na construção de infra-estruturas. Eles faziam comércio, prestavam serviços como alfaiates, compravam e vendiam produtos entre o interior e o litoral. Os avós de Kuli Visarjan eram classificados, no período de vigência do Estatuto do Indigenato (entre 1926 e 1961), como *civilizados* e, ao contrário das populações *indígenas* ou não *civilizadas*, não estavam obrigados ao *chibalo*, trabalho forçado para pagar o *imposto da palhota*. Os avós de Kuli, nascidos em Diu – Estado da Índia Portuguesa - eram definidos em Moçambique, onde vieram morar, como indo-portugueses.

Quando comentei este episódio com moradores não indianos da cidade de Inhambane, estes consideraram tratar-se de um comportamento típico das mulheres indianas, em especial as mulheres indianas hindus. Credita-se ao sistema de castas e ao hinduísmo as razões para que uma mulher de aproximadamente 33 anos, moradora da cidade, escolarizada em português, não

---

<sup>1</sup> A *quarta classe* é equivalente à quarta série do Ensino Fundamental no Brasil, antiga 4ª série do Primário.

<sup>2</sup> O Censo de 1997 indica que 61,8% da população da zona urbana e 93,9% da população rural reside em *palhotas*.

saiba responder uma pergunta escolar sobre a história de Moçambique. Considera-se que as mulheres indianas vivem restritas ao ambiente doméstico e que, no interior deste universo, são exclusivamente instrumento de reprodução de um modelo estático de família, cujo fundamental objetivo é o de manter a tradição ordenada pelo sistema de castas. O fato de Radha Visarjan não associar “nossos avós” a “moçambicanos”, da perspectiva de não indianos, é ilustrativo do *racismo indiano*. *Racismo* que decorre das noções de separação trazidas do sistema de castas. Acredita-se que estas noções fazem com que os indianos, em especial os hindus, conhecidos como endógamos, não se considerem, nem virtualmente, *moçambicanos*, entre outras razões, por não se casarem com os considerados *moçambicanos*.

Buscando outras formas de compreender tal situação, revisei artigos acadêmicos que publicam estudos sobre a presença indiana em Moçambique (Antunes, 1996; Rita-Ferreira, 1982 e 1985; Pereira Leite, 1996 e 2000; Pereira Leite e Khouri, 2003; L. Teixeira, 1998; Zamparoni, 2000; Macia, 2001; C. Teixeira, 2000; Genoud, 2002; Thomaz, 2004; Macagno, 2004 e 2004a e S. Bastos, s-d). Tais estudos investigam – por meio de pesquisa de arquivo, pesquisa bibliográfica, entrevistas e observações - a presença indiana em Moçambique. Alguns entre eles fazem afirmações sobre a família, o sistema de castas e o hinduísmo (Rita-Ferreira, 1985; Pereira Leite, 1996; Zamparoni, 2000 e C. Teixeira, 2000). As considerações sobre a família hindu encontradas nesses estudos, não contrariam os comentários de não indianos urbanos. Do ponto de vista destes estudos, seria plausível considerar a família o sistema de castas e o hinduísmo como as razões para que Radha Visarjan não associasse *nossos avós* a *moçambicanos*. De costas para a vida pública, a família indiana, quando descrita, é concebida como submetida “a minucioso comportamento imposto por regras de casta” (Zamparoni, 2000: 212), caracterizada no interior de um “sistema terrivelmente conservador” (Rita-Ferreira, 1985: 625) e associada à “solidez dos seus referenciais identitários” (Pereira Leite, 1996: 86).

O argumento que desenvolvo neste estudo, porém, é o de que os sentidos atribuídos às relações construídas como familiares por pessoas reconhecidas e auto-referenciadas como indianas hindus em Moçambique reproduzem-se dinamicamente. Defendo que os laços a que os hindus atribuem sentidos familiares mudam porque estão em relação com processos de mudança vigentes em Moçambique e nos outros contextos com os quais os indianos hindus estabelecem relações (Diu-India, Portugal e Inglaterra) e também porque, na tradição das Casas hindus, há mecanismos que permitem e favorecem a mudança.

Uma descrição da Casa hindu destacará – na configuração de um sistema – as práticas e os agentes que atuam na sua reprodução, com especial empenho em mostrar aspectos que se transformam. Se a família hindu reproduz a tradição hindu, ela o faz transformando esta tradição. Olhando pela família, pretendo mostrar o aspecto dinâmico do que se atualiza como tradição hindu em Moçambique.

A idéia da dinâmica cultural possui ampla sustentação na literatura antropológica: na noção de Turner (1957), de que toda a vida social comporta cisma e continuidade, na noção de Sahlins (1999) de que os significados são reavaliados quando realizados na prática e no debate desenvolvido por Eunice Durham (2004) em torno da dinâmica da cultura. A relevância desta reflexão é justificada no recorte de composição desta tese, que leva em consideração o contexto moçambicano de constituição de uma comunidade política (Thomaz, 2001a, 2004) e no qual percebo a coincidência entre o discurso do senso comum urbano sul moçambicano e o do meio acadêmico. O que coincide nos discursos é a afirmação de que a família indiana hindu obedece a regras estabelecidas pelo sistema de castas e o hinduísmo, supondo a necessária consideração destas instâncias para compreender as populações indianas e supondo que tais instituições são estáticas. Apresento, neste estudo, a descrição da dinâmica de reprodução dos laços concebidos pelos hindus como familiares. Esta apresentação permite criticar a posição naturalizada ocupada pela “categoria família” nos estudos sobre a presença indiana em Moçambique.

Situo a tese em três campos de debate. O primeiro é com a literatura sobre a presença indiana em Moçambique que associa (em um argumento que acaba por coincidir com o senso comum que acusa as populações de origem indiana de *racistas*) aspectos da organização da família hindu ao sistema de castas e ao hinduísmo e cujos pressupostos são objeto de crítica neste trabalho. O segundo debate é com os estudos sobre família, e aqui meu empenho se dirige à desnaturalização da idéia de que família é igual à unidade doméstica, de que família é igual a família nuclear e de que a família é o resultado da obediência a regras pré-determinadas. Levando em conta o curso da vida, destaco como as diferenças de gênero e geração são concebidas, vividas e transformadas em contextos específicos. É por meio desse processo de análise, que dá visibilidade às práticas familiares hindus, que se nota os limites dos pressupostos que guiam alguns estudos sobre a presença indiana em Moçambique. O terceiro debate é de natureza metodológica e diz respeito à justificativa que motivou em última instância

este estudo, a saber, meu interesse em continuar minha formação em pesquisa priorizando uma experiência marcadamente etnográfica.

A interação destes campos de debate permite criticar o suposto *isolamento e racismo* dos indianos hindus. A tese explora os termos de um debate que situa pessoas classificadas como indianas hindus como *isoladas e racistas*. Partindo do pressuposto de que o “sistema de castas” – como qualquer sistema classificatório – separa pondo em relação (cf. Durkheim, 1978), e também que o recorte explicativo deve ser historicizado, sob risco de essencialização e naturalização (Pina Cabral, 2004), procuro criticar a idéia de que as populações indianas são explicáveis por uma instituição reproduzida nas relações familiares que possui caráter imutável e impermeável às práticas e a reflexividade dos agentes. Para tal tarefa, a tese está organizada em 5 capítulos. Nesta introdução, apresento a trajetória da pesquisa e as opções metodológicas que sustentam o recorte da tese, bem como uma reflexão em torno da categoria de análise família.

No primeiro capítulo, procuro sistematizar criticamente a literatura sobre a presença indiana em Moçambique. Ficará evidente que, sem constituir um foco central de interesse, a presença indiana em Moçambique fez e faz parte da agenda de uma série de pesquisadores. Saliento que o tema principal destes estudos é a relação destas populações com o Estado colonial, especialmente entre 1890 e 1940. Em seguida, identifico como a família hindu, sem ser o objeto central daquelas pesquisas, é caracterizada nessa literatura. Antes de encerrar o capítulo apresento uma leitura guiada especialmente por Dumont (1992) de outros dois estudos sobre a presença indiana em África. O exame dos estudos de H. Kuper (1960) na África do Sul e de Prunier (1990) em Uganda objetiva explicitar os pressupostos que guiaram a organização desta tese. Encerro o capítulo com um comentário crítico sobre as semelhanças entre juízos sobre a família hindu na literatura acadêmica e nos comentários do senso comum urbano não indiano em Inhambane.

O capítulo 2 descreve as relações sociais que constituem a Casa hindu. Através da descrição do cozinhar, do adorar e do fazer negócio, exhibo as variadas relações e práticas que configuram os laços familiares que se enredam em nome da valorização do reconhecimento da linhagem masculina de um homem, o *gotra*. O capítulo pretende mostrar os aspectos dinâmicos que caracterizam estas ações. Ao fazê-lo, enfrenta a tese corrente sobre a família hindu, segundo a qual ela é o resultado da obediência às regras do hinduísmo e do sistema de castas.

Analisando as práticas em torno da cozinha, do *mandir* e da loja, identifico os sentidos locais que são atribuídos às unidades comuns de comensalidade, crença comum e sociedade econômica.

No capítulo 3, examino o interior das Casas, e descrevo a fluidez das unidades domésticas. Apresento um conjunto de atribuições e *status* de três situações conjugais: os ainda não-casados, os casados e os não-casados (solteiros, viúvos e separados). A descrição serve para dar visibilidade à hierarquia interna da Casa hindu a partir de sua distinção em relação ao modelo de hierarquia norte-americano (cf. Schneider, 1980). A última parte do capítulo analisa a relação entre uma nora e uma sogra, destacando o seu caráter processual e explorando a ocupação das senhoras na reprodução da tradição das Casas de seus sogros. Encerro o capítulo com uma descrição da *sograria*, a prática institucionalizada por meio da qual as Casas se reproduzem.

No capítulo 4 examino as relações entre as Casas. Exploro a idéia de que embora as Casas sejam um agregado masculino, elas são reproduzidas tendo nas mulheres um dos seus agentes prioritários. A descrição é analisada tendo em vista as reflexões de Bourdieu (1980) e de Pina Cabral (1995, 2003 e 2005), por meio das quais sugiro que a linhagem masculina, o *gotra*, antes de ser um determinador das práticas familiares hindus, é um produto delas. As relações de parentesco resultam das práticas de afirmação de determinadas relações concebidas como familiares.

Após a apresentação da dinâmica de reprodução das famílias hindus, é possível enfrentar a tese de que os hindus são *isolados e racistas*. Não argumento que os hindus não são *racistas*, também não procuro identificar que traços sustentariam tal caracterização. Afirmando que os hindus estão vinculados a não hindus, mas não a qualquer não hindu. Os hindus, como integrantes da experiência urbana de Inhambane, têm relações preferenciais com não hindus também urbanos. Examinando os termos da caracterização da família hindu feita por não hindus, circunscrevo o campo de relações onde os hindus pretendem-se inseridos. Mostro que este campo está expresso também no debate sobre o *racismo* e numa série de práticas comuns que opõem os moradores da cidade aos moradores do *mato*, o que serve para ilustrar os sentidos locais e atuais da oposição cidade-*mato*, considerada relevante pela literatura histórica e antropológica sobre Moçambique (Liesegang, 1990; Loforte, 1990; Geffray, 1991; Mandani, 1998; Zamparoni, 1998; Macagno, 2001 e Thomaz, 2002).

Na conclusão destaco a relevância das categorias Casa e do recorte rural / urbano para compreender os conteúdos que organizam as hierarquias em que as populações indianas estão inseridas em Inhambane. Antes de seguir adiante, é fundamental explicitar algumas questões metodológicas que me acompanharam neste trabalho bem como determinadas opções com relação à literatura utilizada.

\*\*\*

## **i.2. Sobre o método e a pesquisa de campo**

A razão para eu ter feito uma pesquisa sobre família hindu em Moçambique está relacionada ao interesse, alimentado desde o mestrado, de realizar mais uma vez uma pesquisa de campo informada pela literatura antropológica. O fato de eu ter ingressado no doutorado com outro tema e de no Brasil não existir exatamente uma tradição de estudos sobre Moçambique justificam que eu ofereça alguma explicação sobre o meu percurso.

Ingressei no doutorado com um projeto de pesquisa que interrogava sobre um contexto de acusação aos “executores de políticas sociais públicas” para jovens em Porto Alegre, no sul do Brasil. O problema de pesquisa havia sido recortado no contexto de um projeto maior, realizado então em conjunto com minha colega de mestrado em antropologia, Patrice Schuch, e fazia parte da experiência de organização de um Núcleo de Pesquisa na Fundação de Bem Estar do Menor (FEBEM-RS). O projeto do Núcleo de Pesquisa – analisado por Schuch (2002) – foi encerrado antes do previsto e Patrice e eu optamos por dar continuidade a nossa formação na realização de um curso de doutorado. Enquanto Patrice continuou com uma das pesquisas que analisava o campo de constituição das políticas de atendimento a jovens no Rio Grande do Sul, o que culminou em uma tese defendida em julho de 2004<sup>3</sup>, eu, após ter ingressado na Área de Estudos de Gênero do Doutorado em Ciências Sociais da Unicamp, optei por mudar de tema, mantendo um forte interesse pela pesquisa antropológica. No período em que estive na FEBEM, procurei adequar o que eu aprendera sobre pesquisa antropológica à pesquisa aplicada a políticas públicas. No doutorado eu poderia dispor de cinco anos de formação para desenvolver o que mais me interessara na experiência do mestrado, uma pesquisa informada pela literatura antropológica e marcada pelo método etnográfico.

---

<sup>3</sup> SCHUCH, Patrice (2005). Práticas de justiça: uma etnografia do “campo de atenção do adolescente infrator” no Rio Grande do Sul depois do estatuto da criança e do adolescente. Tese de Doutorado em Antropologia Social. PPGAS, UFRGS.

A experiência em pesquisa antropológica que eu tivera no mestrado – quando por nove meses acompanhei o cotidiano de 13 famílias num bairro periférico da Grande Porto Alegre - me permitira um deslocamento na forma de analisar uma prática, no caso, a assistência social pública. Conheci a pesquisa antropológica com Cláudia Fonseca, professora de antropologia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Sob sua orientação, informada pela literatura antropológica sobre família em grupos populares no Brasil (Woortmann, 1987; Victora, 1991; Zaluar, 1994; Sarti, 1996; Duarte, 1998 e Fonseca; 2000), minha pesquisa evidenciava duas concepções distintas sobre o trabalho, o Estado, a família: a que eu carregava (e que coincidia em grande parte com a do Estado) e a elaborada por aqueles que seriam os objetos preferenciais das políticas públicas<sup>4</sup>. Esta reflexão, já anunciada nas publicações de Fonseca (1995), significava em minha formação, um deslocamento. Como resultado da experiência de pesquisa no mestrado, eu me deslocara, passando a ver a assistência social de um ponto de vista que era oposto ao que adotara até então. Minha pretensão ao entrar no doutorado era menos a de continuar no mesmo tema de pesquisa e mais a de continuar experimentando a pesquisa propriamente dita. Tal como refere Fonseca (2005), uma das funções da pesquisa antropológica é a de “compreender a compreensão de outras pessoas” por meio de uma pesquisa de campo caracterizada “pelas longas horas, aparentemente jogando tempo fora, na observação de cidadãos comuns em suas rotinas mais banais” (2000: 7). E era esta experiência de pesquisa, na qual, tal como defende Stolze Lima (2001), os meios são mais importantes do que os fins, que eu pretendia desenvolver no doutorado, ainda que mudasse de tema.

Tendo em vista este objetivo, no final do primeiro ano de doutorado, estabeleci contato com diferentes professores buscando integrar-me a algum projeto de pesquisa que se organizasse em torno de uma pesquisa etnográfica. Fui apresentada pela prof. Guita Debert – que leu os estudos que fiz durante o primeiro ano de doutorado e sabia de minhas pretensões – ao professor Omar Ribeiro Thomaz. Na qualidade de assistente de pesquisa, acompanhei Omar

---

<sup>4</sup> Em minha pesquisa de mestrado (Negociando fronteiras entre o trabalho, a mendicância e a criminalidade: uma etnografia sobre família e trabalho na Grande Porto Alegre, UFRGS, 1998) investiguei o que significava o fato de mulheres moradoras de uma vila de invasão na Grande Porto Alegre afirmarem que seus maridos *botavam tudo para dentro de casa*. Investiguei como os homens dessas mulheres apresentavam-se e eram apresentados como provedores, num cotidiano de armários de cozinhas vazios de mantimentos, crianças com roupas esfarrapadas e homens sistematicamente nas esquinas.

em uma viagem de 45 dias a Moçambique entre janeiro e fevereiro de 2002<sup>5</sup>. Nesta viagem, acompanhando Omar nas entrevistas entre pessoas identificadas como de “elite” na cidade de Inhambane, estabelecemos contato com senhoras casadas e com filhos indianas hindus. Estivemos nas lojas e nas suas residências e participamos de um casamento. O acesso a este universo de relações, considerado *fechado* e *isolado* por alguns professores da Universidade Eduardo Mondlane, foi o impulso para a busca de uma lacuna na literatura que permitisse um estudo sobre indianos. Provocada pela hipótese defendida por Barth (2000:108) de que qualquer situação ou objeto é bom para desafiar a teoria antropológica, um estudo sobre a família hindu em Moçambique mostrava-se, frente à leitura que fiz dos estudos sobre a presença indiana neste território, como uma oportunidade válida para meu processo de formação em pesquisa antropológica. A partir desta viagem, apresentei um novo projeto de pesquisa que ora culmina nesta tese.

A descrição da trajetória que me levou a Moçambique e ao estudo sobre a família hindu naquele país é importante para evidenciar as motivações que fazem parte da composição do problema de pesquisa. O método não é, assim, um instrumento para revelar um conhecimento, mas ao contrário, revela-se como um dos componentes fundamentais para a construção do problema. Foi motivada pelo desejo de realização de uma pesquisa etnográfica e, junto com Omar, tendo tido acesso às senhoras casadas e com filhos que se reconhecem indianas hindus na cidade de Inhambane, que dei início à construção de um problema de pesquisa. Pelo acesso a esse espaço de relação e comparando-o ao que dele se diz entre não hindus e na literatura sobre hindus em Moçambique é que construí o problema da pesquisa. A tese defende que a família hindu – e o sistema de castas e o hinduísmo que se supõem determinarem as práticas hindus - é considerada a razão, a justificativa e a explicação para o que se percebe como diferente entre os hindus. Esta idéia está presente tanto no discurso acadêmico, ainda que de forma silenciosa e indireta, quanto no senso comum, na forma mais explícita da circulação de rumores. A questão é, portanto, compreender o contexto que permite a produção de tal diferença, bem como os elementos que são valorizados para garantir tal diferenciação (*cf.* Velho,1994).

---

<sup>5</sup> Integrando as atividades da Pesquisa “Contextos Cosmopolitas: a sociedade colonial e a invenção de Moçambique”, Omar tinha como objetivo na viagem realizada em 2002 entrevistar pessoas consideradas da elite moçambicana, na cidade de Inhambane, indagando-lhes sobre três períodos: o período colonial, o período Samora e o período atual.

O problema de pesquisa foi definido a partir de três eixos. O primeiro diz respeito ao interesse numa experiência etnográfica informada pela literatura antropológica. Acompanha o presente estudo uma questão - que a tese não tem a pretensão de responder - ainda que participe da resposta - e que deve continuar acompanhando minha trajetória como pesquisadora - sobre a maneira pela qual uma pesquisa antropológica interroga o problema teórico e político da alteridade social. O segundo aspecto está relacionado aos estudos sobre família, e o terceiro, ao estudo dos processos contemporâneos em curso em Moçambique. Partindo da motivação de experimentar uma pesquisa antropológica, encontrando um contexto em que se nota a lacuna de estudos sobre família, associada à presença de discursos - inclusive coincidentes com os discursos do senso comum - que encontram na família hindu a marca de uma diferença, configura-se o problema desta tese.

O texto que segue, antes de apresentar o resultado de uma pergunta, propõe um conjunto de situações - “encenações montadas” (Fonseca, 2005) - para dialogar com idéias estabelecidas no senso comum e na comunidade acadêmica. E, como a montagem das cenas, resulta do acúmulo de leituras anteriores e das leituras que foram feitas no decorrer da pesquisa, ainda antes de entrar nos capítulos, apresento as reflexões que fiz sobre decisões tomadas na pesquisa de campo, na organização dos dados, sobre pesquisa bibliográfica e escolhas na literatura e na construção do texto. Além disto, apresento os padrões que adotei com relação à escrita, uma reflexão sobre a incômoda sensação de, escrevendo a tese, perceber o quanto seria preciso ter feito outras escolhas e, por último, justifico a utilização que faço da literatura sobre família.

### **i.2.1. A pesquisa de campo**

Tendo em vista o objetivo de dar continuidade a minha formação como pesquisadora, informada pela literatura antropológica, depois de ter ido a primeira vez a Moçambique com Omar Thomaz, voltei ao Brasil e, durante o segundo ano de doutorado, fiz pesquisa bibliográfica sobre Moçambique e sobre indianos (na biblioteca da UNICAMP, na biblioteca da FFLCH na USP, no CEBRAP, no Real Gabinete Português de Leitura no Rio de Janeiro, no Consulado da Índia em São Paulo e na internet) e preparei um projeto de pesquisa que previa a estadia de um ano em Moçambique (entre março de 2003 e fevereiro de 2004). Encaminhei Projeto para à SEPHIS, à CAPES e ao CNPQ. Tive aprovação nas duas últimas instituições e como recebi primeiro a resposta da CAPES, fui para a cidade de Inhambane financiada pelo programa PDEE - Programa de Doutorado no país com Estágio no Exterior. O financiamento

previa minha vinculação a um Centro de Pesquisa e um orientador em Moçambique. Fiz contato com a professora doutora Tereza Cruz e Silva, do Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane (CEA-UEM) que aceitou ser co-orientadora da pesquisa e permitiu minha integração ao Centro.

A escolha da cidade de Inhambane para a realização da pesquisa de campo foi resultado da viagem anterior a Moçambique e ao primeiro contato com senhoras hindus<sup>6</sup>. Uma rápida apresentação da cidade de Inhambane e da presença hindu naquela cidade situa o lugar da pesquisa, para em seguida eu apresentar algumas das estratégias da pesquisa.

### **i.2.2. Indicadores da cidade de Inhambane**

Seguindo os dados oferecidos pela GZCT (2002), no Censo de 1997, por Thomaz e Caccia-Bava (2001) e no estudo de C. Teixeira (2000), sabe-se que Inhambane é a segunda cidade mais antiga de Moçambique, fundada em 1763 [Figs. 2, 2.1 e 2.2]. A cidade está 30 Km da Estrada Nacional nº 1, na Bahia de Inhambane, em frente à cidade de Maxixe e à cerca de 500 km de distância, pela costa, da capital, Maputo [Fig. 3]. A população é de 52.370 habitantes, sendo que em torno de 19.763 habitantes ocupam os bairros dentro dos limites urbanos da cidade (C. Teixeira, 2000) [Fig.4]. Oitenta e oito por cento da superfície da cidade de Inhambane é considerada zona rural. Na cidade estão localizadas as estruturas administrativas da Província, a sede do Governo Provincial, o Conselho Municipal, as únicas escolas secundárias e o hospital.

A cidade é a capital da Província de Inhambane, que ocupa 8,6% da superfície de Moçambique<sup>7</sup>. Apenas 4% da população têm acesso à água canalizada e as demais pessoas utilizam poços ou similares, estima-se que em torno de 675 pessoas podem usar um único poço. 50% da população da Província é classificada como analfabeta. Os grupos etno-linguísticos são o Bitonga, de língua gitonga, o Chopes, de língua cicopi e o Mátswa, de língua xitswa.

---

<sup>6</sup> Thomaz, no Relatório enviado a FAPESP em 2002 da “Pesquisa Contextos Cosmopolitas: a sociedade colonial e a invenção de Moçambique”, com base na hipótese de que a sociedade colonial teria tido centralidade na “invenção” de Moçambique, justifica a seleção de determinados contextos urbanos de Moçambique como lugar para a pesquisa. No entendimento do pesquisador, é das elites coloniais e em torno delas que surgirá o projeto pós-colonial. Procurando identificar os grupos sociais que participaram da formulação da “questão nacional em Moçambique”, selecionou a cidade de Inhambane e entrevistou pessoas classificadas como da elite.

<sup>7</sup> As Províncias são o equivalente aos Estados da federação brasileira.

A Província tem 1.256.139 habitantes (7,3% da população moçambicana). 84% da população está concentrada na zona rural, fenômeno característico de todas as Províncias moçambicanas (cf. anexo com indicadores de Moçambique).

Na zona rural, 90% da população vive da agricultura e da pesca, atividades econômicas mais importantes da Província, embora sofra com a precipitação insuficiente, mecanização deficitária e solos de má qualidade, o que se considera que favorece a migração dos homens para outras Províncias e para a África do Sul. Há indústria de derivados do coco (sabão e óleos), indústria mobiliária, moagem e serralheria, pesca semi-industrial e processamento de castanha, todas estas concentradas em torno da cidade de Maxixe; ao norte da Província, há extração de gás natural. O setor de turismo é considerado dinâmico e explora os 700 km de praia da Província, utilizando dois aeroportos, um internacional ao norte, na cidade de Vilanculos, e outro nacional, na cidade de Inhambane, que recebe também vôos fretados da África do Sul.

Considera-se que 80% da população da Província vive abaixo da linha da pobreza e, embora os níveis nutricionais sejam superiores aos do restante do país, é alto o percentual de morte materno-infantil na comparação com o país. Os principais problemas de saúde são a malária, a diarreia, infecções respiratórias, tuberculose e outras doenças relacionadas ao HIV. A esperança de vida é de 46 anos. Os indicadores gerais da Província assemelham-se aos do restante do país (cf. Anexo).

### **i.2.3. Indianos hindus em Inhambane**

Na apresentação que se segue, utilizo o recurso de distinguir os hindus e os não hindus. Deve ficar claro, no entanto, que não se trata de uma separação estabelecida no cotidiano de Inhambane. Existe mesmo uma invisibilidade da categoria hindu em Inhambane e Maputo. Quando procurava pela sede da Comunidade Hindu de Maputo, chamou minha atenção o fato de que professores universitários, funcionários da universidade e dos arquivos históricos e outras pessoas das minhas relações não sabiam localizá-la ou a confundiam com mesquitas muçulmanas. Finalmente encontrei a sede da Comunidade Hindu de Maputo numa avenida bastante importante que liga a cidade alta à cidade baixa e em cuja fachada lê-se em português: Comunidade Hindu de Maputo.

Em Inhambane, a sede da Comunidade também exhibe na fachada a categoria “hindu”, ainda que os próprios hindus utilizem normalmente a categoria indiano para fazer referência a

si, o que não quer dizer que não valorizem a distinção com os indianos muçulmanos ou católicos. Para marcar esta diferença podem dizer *indiano mesmo* ou *indiano hindu*.

A categoria não hindu é mais complicada. Uso-a como uma estratégia de análise para dar conta de uma variedade de grupos que ocupam o espaço urbano estudado e que estão em relação com os hindus. Para a tese, o interesse em marcar a distinção hindu e não hindu relaciona-se à acusação que é feita aos indianos hindus e não aos indianos muçulmanos de fazerem *casamentos arranjados, endogâmicos*, prática pela qual são identificados como *racistas*. No capítulo 1 ainda faço notar que tal distinção entre hindus e muçulmanos tampouco é freqüente na literatura, mas quando ela surge, serve justamente para marcar os aspectos que pretendo discutir, quais sejam, a relação entre hindus, sistema de castas, hinduismo e família. A opção por destacar a categoria hindu – reconhecendo sua pouca visibilidade – justifica-se pela pretensão de indicar os aspectos que são valorizados na distinção (hindu) no interior da categoria indiano.

A sede da Comunidade Hindu de Inhambane tem lista de 221 hindus, entre crianças e adultos, na cidade. Pela mesma lista, sabe-se da presença de hindus na Província, 510 indivíduos, com a seguinte distribuição: 204 pessoas na cidade de Maxixe, 40 pessoas no distrito de Homóine, 32 pessoas no distrito de Morrumbene e nos distritos de Panda, Inharrime, Cumbana e Massinga há o registro de apenas uma Casa e uma média de 6 pessoas por distrito. A lista da Comunidade Hindu de Maputo indica 1406 hindus naquela cidade.

Não há um censo geral da população hindu em Moçambique e olhando pelo Censo Geral da população não se pode quantificar com precisão a presença hindu. Os dados disponíveis permitem inferir que se trata de uma minoria populacional. Na entrada “religião” do Censo, que indica a presença de 17,7% de muçulmanos, os hindus não são mencionados. Um funcionário do Instituto Nacional de Estatísticas (INE) afirmou-me que os hindus aparecem na entrada “outras religiões”, cujo total é de 1,6% da população total. Na entrada “grupo somático”, é provável que os hindus sejam contados no interior da categoria “indiano”, que se aplica a 0,08% da população (0,3% da população urbana e 0% da rural), mas esta entrada também computa os indianos muçulmanos. Na entrada “nacionalidade” poder-se-ia encontrar hindus entre os 9,8% de “portugueses”, (29,8% da população urbana e 0,5% da rural) ou entre os 1,7% de “indianos” (5,3% da população urbana e 0% da rural). Na entrada línguas, é

provável que o gujarati esteja indicado no interior de “outras línguas estrangeiras”, faladas por 0,4% da população.

Os hindus em Inhambane contam histórias de migração que se iniciam na passagem do século XIX para o XX. O percurso migratório que relatam pode ser compreendido como parte do processo migratório mais amplo em que populações de origem indiana estão envolvidas. Uma rápida contextualização desse processo, a partir do estudo da diáspora hindu Diu-Moçambique, Lisboa realizado por S. Bastos (2000), auxilia na compreensão das linhas gerais do processo.

Segundo S. Bastos (2000), as migrações das populações classificadas como asiáticas datam de 2000 anos, todavia foi entre o século XIX e o XX que tais populações passaram a constituir “comunidades indianas-hindus” (:26) fora do continente asiático. A autora cita, com base no *Calcutta Newspaper* (05.08.80), que apenas cinco países no mundo não receberam indianos, são eles: Ilhas de Cabo Verde, Guiné Bissau, Coreia do Norte, Mauritânia e Romênia. Em seguida, a autora apresenta os números da migração:

Actualmente, e à luz de uma estimativa recente, 8,6 milhões de pessoas originárias do Sul da Ásia, vivem fora do subcontinente, no Reino Unido e na Europa (1,48 milhões), em África (1,39 milhões), no Sudeste Asiático (1,86 milhões), no Médio Oriente (1,32 milhões), nas Caraíbas e na América Latina (95.800), na América do Norte (72.900), no Pacífico (95.400) (2000:26).

S. Bastos leva em consideração dois grandes períodos de migração desde o século XIX, o primeiro condicionado pelo imperialismo colonial e o segundo no contexto pós-colonial. Com base no estudo de outros autores que investigam a diáspora indiana, a autora apresenta 4 tipos de migração para o período colonial e um tipo de migração para o segundo período. Resumo aqui as suas observações com a finalidade de situar genericamente a migração hindu em Inhambane. Na fase colonial, o primeiro tipo de migração aconteceu logo depois do período escravocrata, mobilizado pelo imperialismo europeu, e levou milhares de indianos “para as plantações coloniais onde trabalhavam por um período mínimo de 5 anos durante o qual recebiam um salário básico, alojamento, comida e algumas facilidades médicas bem como, dependendo do contrato, uma passagem de retorno à Índia” (2000:27). O segundo tipo de migração resultou de outras formas de contratação de trabalhadores utilizados no sudeste asiático entre 1852 e 1937. O terceiro tipo é caracterizado como resultado do crescimento capitalista, urbano e administrativo das colônias, o que favoreceu a migração de indianos

ligados ao comércio. Por último, houve a migração que decorre da utilização dos indianos nas máquinas administrativas coloniais, especialmente no Sudeste Asiático, no Leste Africano e na África do Sul. (cf. S. Bastos, 2000: 27). Na segunda fase de migração, mais forte depois da segunda Guerra Mundial, os destinos preferenciais da migração foram a Inglaterra nos anos 50 e 60 e Portugal e Inglaterra nos anos 60 e 70. Estes fluxos eram formados por descendentes de indianos que haviam se estabelecido no Leste Africano. Entre os anos 70 e os dias atuais, registram-se migrações de outros contextos coloniais em direção ao Ocidente, migração para o Oriente Médio nos anos 70, e, recentemente, a migração de populações indianas instruídas em direção aos Estados Unidos e Canadá.

As histórias de viagens de Diu para Inhambane estão associadas, ao que parece, ao processo que resultou do crescimento capitalista e urbano das colônias na virada do século XIX para o XX, que, como ver-se-á no capítulo 1, estão associadas às transformações que aconteceram no sul de Moçambique.

#### **i.2.4. Estratégias da pesquisa de campo**

Em Inhambane, morei em dependências alugadas ou cedidas de estrangeiros (português, alemão, brasileiro), estive por alguns meses hospedadas em *guest houses* e aluguei uma casa no período de aproximadamente dois meses em que Omar Thomaz acompanhou-me, na praia do Tofo, à 15 km da cidade. Nunca morei nas residências hindus, embora tenha passado os dias e mesmo algumas noites em algumas delas. Dois motivos levaram-me a tomar esta decisão: a dificuldade, enunciada por alguns hindus, de acomodar hóspedes nos edifícios onde residem e a minha estratégia de relações que buscava não me identificar marcadamente com as residências de lideranças reconhecidas<sup>8</sup>. Residindo fora do conjunto de residências hindus, estive menos associada às famílias com maior poder aquisitivo que poderiam me hospedar, sem perder relações com estas e circulando com muita frequência entre as residências de menor poder aquisitivo. Considero também que esta escolha garantiu-me uma maior privacidade, inclusive para escrever os diários e revisar a literatura em campo, o que foi bastante importante, sobretudo com o passar dos meses.

---

<sup>8</sup> Nas cerimônias organizadas em Inhambane a questão da hospedagem esteve sempre colocada. Residindo em edifícios com poucos cômodos, a maior parte das famílias optava por hospedar o visitante nas acomodações da Comunidade Hindu de Inhambane.

Além da minha estadia em Inhambane, estive em Maputo no primeiro e último mês da pesquisa, por um mês cada vez, e a cada 60 dias aproximadamente, ao menos uma semana. Nestes períodos em Maputo estive em orientação com a professora doutora Tereza Cruz e Silva, fiz pesquisa na biblioteca do CEA-UEM, fiz pesquisa no Arquivo Histórico de Moçambique (AHM) e no Instituto de Investigação Sócio-Cultural (Arpac). Visitei o Palácio dos Casamentos, a Conservatória de Registros Cíveis e o Departamento de Assuntos Religiosos do Estado. Também, em contato com a rede de Casas hindus de Inhambane, estive em residências hindus em Maputo, visitava a Comunidade Hindu de Maputo e visitei uma vez a Comunidade Hindu de Salamanga – a 90 km da cidade de Maputo.

#### **i.2.4.1. Rotinas da pesquisa de campo**

Em Inhambane a minha rotina de pesquisa mais contínua e sistemática foi estabelecida no final de maio e seguiu o ano todo. Todos os dias às sete horas da manhã eu encontrava as senhoras ou a senhora responsável pelo *arti* – atividade explicada no capítulo 2 - da Comunidade Hindu de Inhambane. Ajudando-a ou apenas observando, conversando ou não, participei das rotinas desta atividade, que duravam cerca de uma hora por dia. Saindo da sede da Comunidade, acompanhava as senhoras até suas residências, em suas rotinas de fazer o próprio pequeno almoço, organizar a cozinha para o almoço, contribuir ou mesmo dar conta de abrir a loja, preparar o almoço, almoçar e descansar. Normalmente, no início da tarde eu retornava ao lugar onde estava hospedada, escrevia o diário de campo e voltava às lojas depois das 15 horas. Passado esse turno, no final da tarde eu ia para as calçadas e / ou para a Comunidade, para o *arti* da noite. À noite assistia novelas nas residências. Eventos do próprio calendário hindu, situações nas próprias residências que me faziam passar o dia e a noite continuamente, atividades de pesquisa nas instituições públicas de Inhambane (museu, Conservatória de registros cíveis, escolas, hospitais, etc.), atividades em Maputo e programas com não-hindus fizeram esta rotina ser quebrada inúmeras vezes. Mas a participação no *arti* da manhã e o acompanhamento das atividades matinais da cozinha constituíram a rotina básica da pesquisa.

A medida em que participava do cotidiano das mulheres, foi possível observar a existência de uma regularidade nas atividades realizadas pelas senhoras hindus casadas e com filhos. Empenhei-me em provocar encontros com estas senhoras, foi com elas que estive durante mais tempo e por intermédio delas, de seus convites, de suas conversas, de seus

programas e de suas observações é que fui conduzida no acompanhamento de atividades diversas, entre elas as atividades masculinas, em suas diferenças conforme o status conjugal.

A rotina que estabeleci colocou-me, nas residências hindus, entre as senhoras casadas e com filhos e me fez reunir um conjunto de observações sobre, eventos e conversas que acontecem, sobretudo, neste universo. A pesquisa realizada centrou-se na observação do cotidiano das senhoras casadas e com filho, registrada diariamente no caderno de campo. Foi nesses encontros em que eu procurava incorporar-me à dinâmica das relações estabelecidas na residência - em detrimento de marcar ou estar em encontros propostos por mim - que eu fiz a maior parte de minhas observações de campo. Desse modo, a maior parte dessas observações não resulta de temas ou encontros que propus, mas obedeceram a minha intenção de acompanhar a rotina dessas senhoras. Embora eu sempre levasse temas para conversar ou tarefas para realizar que poderiam ser propostas por mim nas situações em que pareciam propícias genealogias, dados censitários, aulas de gujarati, cópias de receitas ou cópias de canções, histórias de casamentos, comentários sobre situações da cidade e comentários sobre o que não-hindus dizem dos hindus.

Este conjunto de informações que recolhi respeitou a sistematicidade da vida cotidiana. Privilegiei o acompanhamento do cotidiano dessas pessoas e o registro das informações foi feito, dentro do possível, mantendo a seqüência das atividades. Em decorrência de que, por essa opção, fui mais “levada” pelas pessoas na realização das atividades, ao iniciar a análise dos dados, observei algumas lacunas nos dados coletados e uma não padronização das informações entre todas as pessoas com quem mantive contato. Quando estas lacunas foram percebidas durante o campo, tentei preenchê-las através de algumas conversas mais dirigidas. Esta forma de organizar a pesquisa, apesar das lacunas, teve a vantagem de deixar surgir temas inesperados e que ultrapassavam as expectativas da preparação da pesquisa.

Estando com não-hindus, um tema freqüente era a razão de um estrangeiro estar em Moçambique - geralmente expressa através de uma pergunta sobre a que projeto eu estaria vinculada - o que no meu caso resultou, muito freqüentemente, nos comentários sobre a família hindu. O casamento arranjado e o casamento endógamo foram assuntos que me permitiram conversar sobre histórias de casamentos. Estas informações foram registradas em diário e sistematizadas apenas depois da pesquisa de campo terminada.

Seguindo a defesa de Fonseca (2005), para quem a pesquisa de campo é uma oportunidade de estar “na intimidade que escapa discursos oficiais e documentos públicos”, considero justificáveis minhas escolhas metodológicas. Saliento que através desta opção foi possível a não formalização da situação da pesquisa, que aconteceu por meio de uma prática de estar com as pessoas, incorporar-me a seus programas e assuntos e deixar que eu e a pesquisa fossem temas, de acordo com as pautas do cotidiano das senhoras a quem acompanhei. Esta atividade, em que reuni dados quantitativos, documentos, fotografias, histórias e genealogias de forma dispersa, fez-se pelo acúmulo de outras pesquisas ou momentos da pesquisa. Era possível, por exemplo, saber de assuntos da cidade pelos jornais e pelas conversas com outras pessoas, mas também pela literatura histórica. Uma pesquisa assim é alimentada por pesquisas com técnicas diferentes.

Foi muito importante, para manter uma tal estratégia de pesquisa, ter assistido Omar Thomaz na experiência anterior em Inhambane, pois a vivência de uma pesquisa com temas e encontros direcionados ofereceu-me um repertório de assuntos e um parâmetro de referenciais públicos. Na época, estivemos por aproximadamente 45 dias na cidade, estabelecendo contatos pautados por três temas. Perguntávamos às pessoas informalmente ou nas entrevistas que marcamos para acontecer sobre três tempos: o tempo colônia, o tempo Samora e o tempo atual. As respostas a estas perguntas-temas foram na época registradas em meu diário de campo e, em alguns casos, em fitas de áudio. Com um apanhado geral de opiniões de integrantes da elite de Inhambane (professores, comerciantes, ex-policiais ou soldados coloniais, poetas, etc.), eu tinha um repertório indicativo de uma conversa freqüente e que, inclusive, sinalizava posições sociais ocupadas no sistema de relações.

#### **i.2.4.2. O estudo do gujarati**

A língua gujarati<sup>9</sup> é uma das línguas consideradas próprias da Índia, e especialmente do Estado do Gujarate, que fica ao centro do país<sup>10</sup> [Figs. 5 e 5.1]. O estado do Gujarate faz fronteira ao norte com o Rajistão, Madhya Pradesh ao leste e Maharashtra ao sul. Faz fronteira

---

<sup>9</sup> Grafo as palavras gujaratis tal como Bastos (2001). Conforme seu glossário, gujarati é a grafia para a língua e Gujarate é a grafia para o Estado da Índia.

<sup>10</sup> Segundo Hockings (1992), no censo de 1991 registrou-se na Índia 844 milhões de habitantes (16% da população mundial), num território de 3.166,000 km. Os idiomas mais falados são o hindi, com 250 milhões de falantes, o bengali, com 160 milhões, o telugu, 62 milhões, o punjabi, 51 milhões, o tamil e o marathi, 50 milhões e o urdu, que tem 40 milhões de falantes. Entre as religiões, o Censo aponta que 735 milhões são hindus, 315 milhões são muçulmanos, 24 milhões são cristãos, 21 milhões são budistas, 17 milhões são sikhs, 4 milhões de jains e 5 milhões animistas tribais, zoroastrianos e não crentes..

nacional com o Paquistão no noroeste<sup>11</sup>. Supõe-se que a língua hoje é falada por 42 milhões de pessoas na Índia e também por migrantes no Paquistão, na África Oriental e na América do Norte (cf. Dwyer, 1999) [Fig.6]. O gujarati é escrito em alfabeto devanagari e devido à variação de transcrições do devanagari para o alfabeto latino, adotei no texto a escrita de palavras gujaratis do glossário apresentado em S. Bastos (2001). Para as palavras que eu não encontrei em S. Bastos, uso a forma como aprendi a escrever em minhas aulas de gujarati em Inhambane.

Entre os hindus em Inhambane todos compreendem gujarati e até algumas pessoas que trabalham nestas Casas como empregados domésticos ou balconistas compreendem solicitações e temas em conversa. Além do gujarati, considerada língua materna, os hindus falam português, inglês, gitonga, xitswa, cicopi e outras línguas moçambicanas. A heterogeneidade interna à categoria hindu é grande. Pode-se notar no uso das línguas clivagens de ordem econômica, geracional, de gênero e de local de moradia. Enquanto as Casas mais abastadas tendem a fazer um uso mais instrumental das línguas locais moçambicanas, valorizando o uso do português e do inglês, nas Casas menos abastadas há uma tendência ao uso de línguas moçambicanas para além do comércio, em relações de amizade, vizinhança, conjugalidade e filiação, o que faz com que outras línguas, sobretudo o inglês, tenham um uso mais instrumental.

Com exceção de crianças que compreendem, mas não falam (os meninos podem mesmo não falar gujarati até aproximadamente os quinze anos ou até viajarem a Diu e as meninas até os dez anos aproximadamente), todos falam gujarati. Homens casados com filhos em idade escolar, em geral, não lêem e não escrevem em gujarati. Suas esposas geralmente lêem e escrevem. Os pais – homens casados com filhos casados –, assim como suas esposas e filhas, lêem e escrevem. A contabilidade da geração de homens e mulheres que hoje tem filhos casados é feita em gujarati e português. A contabilidade de seus filhos é feita em português. Livros de receita e de *bajans* (canções) são feitos em gujarati. Uma explicação êmica para o

---

<sup>11</sup> Segundo Hockings (1992), o estado do Gujarat tem 195,984 km<sup>2</sup> e é dividido em 5 regiões. No Censo de 1981, tinha 34 milhões de pessoas (174 por km<sup>2</sup>), 91% da população falava gujarati, 89,5% era hindu, 8,5% muçulmano e 1% é jain. 14% da população era classificada como “tribal”. 69% da população vivia na zona rural e 31% na zona urbana. O nome Gujarat foi reconhecido no século X, durante o período *Solanki*. Durante o Império Britânico, a região foi dividida entre estados nativos e estados sob administração inglesa, onde incluía-se Bombaim, atual Mumbai. Depois de 1947, centralizou-se a administração de todos os estados, inclusive os considerados nativos, sob a proteção da bandeira da União Indiana. O comércio é a ocupação primária da região. O atual Estado do Gujarat coincide – grosso modo – com a região que com esse nome é conhecida na literatura histórica como responsável pela emergência do capitalismo mercantil, com a exportação de têxteis e a importação de ouro, marfim, algodão, caju e amendoim. O comércio no Índico é atravessado pela região do Gujarat e pelos mercadores gujarates (Curtin, 1986; Antunes, 1996). O território de Diu foi destacado como porto importante da região.

fato de tais homens não lerem nem escreverem gujarati é o fato de que, com o socialismo (entre 1975 e 1992), homens e mulheres não foram para a escola de gujarati, que foi fechada pela FRELIMO. Também em Inhambane, diferente de Maputo, depois do período socialista (1992) organizou-se apenas temporariamente uma escola gujarati, o que faz com que os ainda não-casados não tenham aprendido a escrever e ler em gujarati. Com isto, homens em Inhambane ainda não casados, como seus pais e diferente de seus avôs e de seus contemporâneos em Maputo, não lêem nem escrevem gujarati. As mulheres não deixaram de aprender, pois são as que guardam – em cadernos de receitas, de *bajans*, de história e de cerimônias – a tradição das Casas de seus maridos<sup>12</sup>.

Entre as senhoras que são casadas (ou viúvas) com filhos casados com filhos, há algumas que falam exclusivamente gujarati e outras que falam predominantemente gujarati, mas podem, auxiliadas por suas noras ou filhos, participar de uma conversa em português. Telefonemas entre mulheres são feitos geralmente em gujarati. Escrevem-se cartas em gujarati, português e inglês. Circulam entre as residências publicações gujarati – que podem ser sul-africanas, indianas ou inglesas - em contos, *bajans*, curiosidades e dicas de cuidados domésticos. As próprias Casas publicam pequenos livros em homenagem póstuma com fotos, *bajans*, histórias míticas e histórias de família, também em edições portuguesas, sul-africanas, inglesas, indianas e, conheci uma, moçambicana. Há publicações, sobretudo indianas e sul africanas, sobre filmes, novelas, seriados e intérpretes musicais. Há cartilhas e livros de escola em gujarati, em publicações indianas. Os convites de casamento são editados em gujarati, português e inglês [Fig. 7].

Ainda que para estar com as senhoras casadas e com filhos teria sido bom eu ser fluente em gujarati, a condição de estudante da língua serviu como estratégia de acesso ao universo destas senhoras. Eu comprara uma gramática de estudos de gujarati ainda em São Paulo e começara a estudar antes do campo. Em campo, os meus estudos por meio da gramática ajudaram a mostrar o quanto que eu não sabia do uso local da língua, mas os rudimentos que eu apresentava foram suficientes para exibir meu interesse em estudá-la, o que foi muito bem visto nas residências hindus. Em praticamente todas as residências tive um professor de gujarati, mas foi com as senhoras Pramilabay Sacarlal, Saroj Mansing, Cailash Harish e Rita Vijesh e com as

---

<sup>12</sup> Esta diferença marcada por status conjugal e não pelo número de anos contados desde a data de nascimento será examinada no capítulo 3.

senhoritas, Alká Anupchandra e Nalini Maturandás que tive mesmo aulas de estudo da língua. Também cultivei um caderno de *bajans*, um caderno de receitas e um caderno de nomes de pessoas e genealogias, todos em gujarati, o que foi sempre um objeto que me fazia circular entre as residências e que era corrigido por todas as pessoas que o liam.

Apesar dos esforços de minhas professoras e de minha dedicação para estudar a língua, não ultrapassei a fase dos cumprimentos de chegada e despedida, apresentação de pessoas e mais meia dúzia de perguntas-chaves para os programas que fiz nas residências hindus (indicar uma residência a que me direciono, perguntar o que significa determinada palavra, solicitar uma história, solicitar um alimento). Nos últimos meses, podia entender o tema sobre que se falava, mas jamais participei de uma conversa em gujarati, mesmo quando o tema era a minha presença e o meu empenho em aprender a língua. Em nenhuma ocasião concebi-me capaz de, ouvindo uma conversa em gujarati, poder mesmo identificar o momento de fazer uma colocação, mesmo porque nem identificava suficientemente o tema e nem mesmo teria uma formulação inteiramente em gujarati para entabular a conversa. Nos meses finais da pesquisa de campo, eu era capaz, portanto, de compreender o assunto de que se tratava e, o que significa dizer que com as senhoras que falam apenas ou predominantemente gujarati eu jamais tive uma conversa sem ter uma mediadora.

Considero necessário abordar as minhas limitações com relação ao gujarati, pois investi um tempo de relação num universo que em muito se expressa num repertório gujarati. Alguns destes aspectos estão traduzidos para o português, para o inglês, para o gitonga - todas línguas que podem ser ouvidas nas residências hindus -, mas estou certa de que algumas práticas, algumas conversas, algumas palavras são expressas exclusivamente em gujarati. Eu certamente passei por algumas delas sem notar, muito embora a observação - mesmo nas situações expressas em que se falava português - não se restringisse ao discurso. As observações de campo sempre levam em consideração o não dito, que se expressa em atitudes, no jogo corporal, nas vestimentas, olhares, gestos, etc.

\*\*\*

### **i.3. A construção dos dados**

Os dados desta pesquisa também estão organizados num diálogo com as produções antropológicas sobre mudança. O debate que faço com a literatura sobre a presença indiana em

Moçambique se deu informado pela literatura antropológica sobre mudança. Utilizo na tese as seguintes reflexões sobre dinâmica cultural:

1. parto do pressuposto de que a cultura é intrinsecamente dinâmica (Durham, 2004) portanto “não é uma entidade acabada, mas uma linguagem permanentemente acionada e modificada” (Velho, 1994);
2. reconheço que o sistema (cultural) é uma abstração do antropólogo. É, como diz, Leach (1996) o “como se”, ou seja, o sistema conceitual que possui equivalência com o sistema “ideal” do nativo – que também não é o real – e que serve para a descrição e análise conceitual;
3. esta atitude implica no reconhecimento de que a realidade está plena de inconsistências (Leach) e que a realidade (em Leach) ou a prática (em Bourdieu, 1980) se relaciona com mais de um sistema (cultural ou ético, etc);
4. também implica considerar que os sistemas se processam por meio de duas formas de mudança: as mudanças que dizem respeito à continuidade da forma (aquelas relacionadas ao curso da vida, as segmentações das linhagens, etc.) e aquelas relacionadas às mudanças da ordem formal que se dão na relação que a ordem formal estabelece com outras ordens formais (ambas sistemas analíticos e ideais) cuja realidade é plena de idiosincrasias;
5. que o reconhecimento da existência de um sistema (cultura, tradição ou regra) não significa a submissão das práticas e agentes a este sistema. A regra, segundo Bourdieu, se faz na prática por agentes que ocupam posições distintas (homem, mulher, esposo, esposa, casado, solteiro, primogênito, caçula) em espaços distintos (público x privado);
6. por último, no reconhecimento de outras formas de historicidade e mudança que não aquelas explicitadas nos processos aceitadamente dinâmicos da sociedade contemporânea, urbana ocidental e moderna (cf. Overing, 1995; V. de Castro, 1999; Carlos Fausto, 2001).

Esta reflexão se expressa na tese

1. na crítica a essencialização e naturalização atribuída à família indiana na sociedade moçambicana, tendo em vista o estudo de Dumont (1992) e os estudos sobre diáspora indiana (Vertovec, 2000 e S. Bastos, 2001);

2. na reflexão que faço sobre a organização dos laços concebidos como familiares, tendo em vista as leituras de Bourdieu (1980) e Pina Cabral (1995 e 2003b);
3. no uso dos estudos antropológicos sobre a mudança citados, bem como na defesa de que a etnografia – ou seja, a pesquisa baseada na convivência das rotinas cotidianas e alimentada pela literatura antropológica é um instrumento especialmente útil para interrogar o pensamento da diferença (Fonseca, 2005b).

\*\*\*

#### **i.4. Padrões estabelecidos para a tese**

Seguindo a reflexão de Fonseca (2005), para quem o segundo momento do método etnográfico consiste na construção do distanciamento que coloca em perspectiva a relação sujeito-objeto, construída na aproximação da pesquisa de campo, decidi por manter o anonimato de meus informantes. Neste sentido, os Machelandes, Kailashes, Pramilas, Purnimas e Subendras, sujeitos concretos de minha experiência de pesquisa, terão na tese nomes fictícios para tornarem-se “objetificações produzidas”, não para dizer a verdade sobre a vida hindu em Moçambique, mas para compor as cenas que serão trazidas para debates com a literatura antropológica.

Sigo o padrão adotado por Pélissier para escrever e considerar as localizações das etnias moçambicanas: suahilis, macuas-lomués, macondes, ajauas, angunes, maraves, chonas, tsongas, chopes e bitongas (Pelissier, 2000: 40). Com relação às línguas moçambicanas uso a proposta de padronização da NELIMO (1989), que considera as seguintes línguas com a seguinte grafia: kiswahili, kimwani, schimakonde, ciyao, emakhuwa, ekoti, elomwe, echuwabo, cinyanja, cisenga, cinyungwe, cisena, cishona, xitswa, xitsonga ou xichangana, gitonga, cicopi, xironga, swazi e zulu [Figs. 8 e 8.1]. Quando uso grafias de outros autores que não coincidem com este padrão, coloco entre parêntese a grafia correspondente no padrão aqui estabelecido. Não adotei destaque gráfico para as línguas e etnias moçambicanas.

Com relação ao gujarati, sigo S. Bastos (2001) e quando uso palavras não encontradas em seu glossário, uso a forma que era compreensível – embora não necessariamente consensual – entre os hindus em Inhambane.

Em itálico estão grafadas as palavras e expressões êmicas, sendo que um glossário anexo apresentará sinônimos. Também em itálico estão as palavras não-portuguesas, como *slides*, *mebengôkre*, *joint family*, que não terão entrada no glossário. Conceitos e categorias de análise, como “casta” e “*maison*” poderão aparecer entre aspas na primeira vez que enunciadas ou em circunstâncias do texto em que se faz necessário destacá-las, mas em geral aparecerão sem qualquer destaque específico.

Não fiquei satisfeita com minha decisão sobre a grafia de algumas categorias classificatórias que têm referentes nacionais ou étnicos. Utilizo o itálico (porque êmico e porque palavra estrangeira) para *boer*, mas não uso para holandês<sup>13</sup>. Em alguns trechos da tese destaco “português” ou “indiano” como forma a sublinhar o caráter histórico do termo, mas na maior parte do texto sigo um padrão que dá destaque apenas às categorias que podem ser consideradas, genericamente, como não portuguesas.

Estes padrões serão seguidos salvo quando eu fizer citação de autores que utilizam padrões distintos. Nesse caso citarei tal como o autor utiliza, inclusive usando os seus próprios destaques ou não destaques. Há casos em que os autores colocam a palavra “negro” entre aspas e há casos em que não colocam, eu sigo o uso dos autores.

Em anexo, apresento um glossário e indicadores sobre Moçambique em mídia impressa e mapas, genealogias e fotos, indicadas entre chaves, “[fig. n]”, no corpo da tese, em mídia digital (CD).

\*\*\*

---

<sup>13</sup> A insatisfação com relação a esta decisão diz respeito ao fato que o destaque gráfico para *boer* em oposição a holandês dá ao segundo termo uma aura de realismo que tende a naturalizá-lo, enquanto que o primeiro aparece como excepcional. Como forma de não sobrecarregar o texto com destaques, sigo um padrão encontrado na literatura, ainda que considere categorias como “português” tão historicizadas quanto “boer” (sobre robustez de determinadas categorias e a relação entre categorias hegemônicas e categorias intermediárias ver Pina Cabral, 2004).

### **i.5. Somos todos família**

O problema quando se ouve tal expressão é saber quem está dentro do pronome “nós”, oculto na frase. Afonso (2002), estudando as concepções sobre família em circos de Lisboa, observou que a idéia de família para os artistas engloba tanto todos os artistas de todos os circos, quanto apenas os membros da família nuclear. Do ponto de vista dos hindus em Inhambane, a expressão *somos todos família* também expressa sentidos gerais (e mesmo potenciais) e específicos e locais (ainda que virtuais), sendo compreensível apenas na relação de oposição afirmada num certo contexto. Assim, a expressão *somos todos família* para os hindus em Inhambane pode dizer de: (a) todos em Moçambique vindos de Diu (ou da Índia, fazendo referência, sobretudo, a Bombaim), em oposição a outros estrangeiros; (b) todos os hindus vindos de Diu em Moçambique, em oposição aos oriundos de Diu católicos ou muçulmanos; (c) todos de mesmo *gotra* - linhagem exogâmica - em oposição a *gotras* diferentes; (d) os da mesma Casa em oposição aos de Casa diferente do mesmo *gotra*; (e) os da mesma unidade doméstica em oposição a outra unidade doméstica da mesma Casa; (f) uma mulher, seu filho, nora e netos em oposição ao outro filho daquela mulher, sua esposa e filhos.

Levando em consideração a reflexão de Weber, segundo quem a categoria “família” “é conceito bastante ambíguo (e) somente útil quando se define claramente seu sentido no caso particular” (1994: 244), o objetivo da descrição que segue é destacar as práticas que se realizam em nome de laços familiares. Para responder a esta pergunta, eu levava para os encontros que tive nas residências hindus um conjunto de questões (genealogias, dados censitários, aulas de gujarati, cópias de receitas ou cópias de canções e histórias de casamentos) que deveriam localizar-me no universo de relações nomeadas, reconhecidas e alimentadas pelos hindus como relações familiares. A idéia é explorar o domínio das relações familiares para enfrentar a afirmação de que tais concepções, no caso dos hindus, são estáticas e decorrem de regras que lhes são anteriores e determinantes.

A literatura que estuda a presença indiana em Moçambique não descreve as práticas que dão sentido aos laços familiares hindus. É uma literatura que, indica instituições que ordenam tais práticas, quais sejam, o sistema de castas e o hinduísmo. Na África do Sul, o estudo de H. Kuper (1960) tem dois capítulos dedicados ao estudo da organização familiar indiana. Estudando a migração indiana (1860) para a plantação de cana de açúcar em Natal, uma das províncias do que hoje é a África do Sul, H. Kuper considera que a família indiana sul-africana

não segue um único modelo<sup>14</sup>. A maior parte dela é patrilinear, mas há também sistemas matrilineares. A maioria é monogâmica, mas há poliginia. O levirato é proibido por uns e encorajado por outros e o padrão de casamento varia.

Embora não exista um padrão homogêneo, o estudo percebe que o tipo de família indiana é distinto dos demais grupos na África do Sul, mesmo daqueles que vivem em situação econômica semelhante. H. Kuper considera que a família indiana tem laços extensos (*joint family ties*) mais fortes que as demais famílias sul africanas; há ênfase nos casamentos arranjados, alta proporção de *households* indianas ocupadas por mais de uma *related family*, pequeno número de mulheres viúvas ou separadas vivendo sozinhas com filho não casado e virtual ausência de homem ou mulher vivendo completamente só. A autora também identifica a *kutun*, família extensa patrilinear, como a mais importante unidade de parentesco estruturada naquele contexto. O grupo de parentes da linha masculina é de onde cada pessoa recebe sua função em valores e comportamento social e de onde deriva o seu *status* na comunidade. A *kutun* inclui um homem, sua esposa, filhos não casados, irmãos e irmãs não casadas, jovens irmãos casados, filhos casados e filhos casados dos irmãos com esposa e filhos.

A definição de *kutun* é semelhante à definição de *joint family* indiana, uma unidade virilocal e patrilinear que inclui, entre suas dimensões, a *joint household*, mostrando a importância dos laços que envolvem um homem, seu pai e irmão do pai, seus próprios irmãos e seus filhos<sup>15</sup>. Shah (1998) define *joint household* como “a group of persons who lived together in the same house and took their meals from a common kitchen” (Shah, 1998: 65). Shah apresenta uma reflexão sobre o que caracteriza tais conceitos, mostrando que não há uma definição inequívoca dos limites entre *joint family* e *joint household* e entre *joint family* e linhagem.

O estudo da literatura que trata da família hindu fora da Índia e na Índia, bem como a revisão de estudos sobre os conceitos de “grupo doméstico” (Fortes, 1969, 1970 e 1971 e Goody, 1971), “casa” (Pina Cabral, 1991, 1995, 2001, 2003 e 2005; Bestard, 1998 e Bourdieu, 1980 e 2002), *household* (Laslett, 1972) e *maison* (Lévi-Strauss, 1981, 1991 e 1996 e Hugh-

---

<sup>14</sup> O estudo foi realizado nos anos 50 em 3 áreas de Durban destinadas à residência de populações de origem indiana (3% da população da África do Sul no período). A autora destaca a heterogeneidade religiosa e lingüística desta população: hindus, muçulmanos, cristãos, budistas, jainistas; falantes de tamil, telugu, gujarati e urdu.

<sup>15</sup> No Brasil, Beatriz Perroné e Mariza Peirano tradutoras e revisoras, respectivamente, do texto de Veena Das (1999) usam a expressão “família conjunta” para tratar de “*joint family*” ou “*Hindu individed family*”, termos que são usados na literatura produzida em inglês sobre família na Índia.

Jones, 1995) foram fundamentais para a organização dos dados que seguem. Todavia, na tese não há uma comparação entre a Casa hindu e a *kutun* sul-africana, a *joint family* indiana, a “casa” no Alto Minho ou a *maison mebengôkre*<sup>16</sup>.

A tese é um estudo sobre a organização dos laços concebidos como familiares entre os hindus em Inhambane em que destaco as dinâmicas que atualizam tais laços e confronto esta descrição com aquela presente na literatura sobre a presença indiana em Moçambique. Em tais estudos, considera-se que a família hindu em Moçambique é o resultado da obediência às regras definidas pelo sistema de castas e pelo hinduísmo. Assim caracterizada, a família hindu seria uma instituição perene e estática, reprodutora do que se supõe serem os sólidos referenciais identitários indianos. A tese, está organizada de forma a identificar a concepção naturalizada que os estudos sobre a presença indiana reproduzem, mostrando que a noção de família aí veiculada supõe instituições anteriores e a-históricas que a configuram, caracteriza a família como um grupo que é anterior às práticas dos agentes e identificam-na como uma instituição conservadora e perene. A tese apresenta uma reflexão geral sobre a categoria família, defendendo a potencialidade da categoria para estudo dos processos contemporâneos. Defendo a validade do estudo desta categoria, mostrando que o descaso sobre ela, no caso dos estudos sobre a presença indiana em Moçambique, contribui para a manutenção de uma postura que tende a atribuir categorias étnicas às diferenças sociais, postura esta que caracterizou a

---

<sup>16</sup> Tendo utilizado em campo a palavra gujarati *ghar* (casa) como uma forma de endereçamento para determinadas relações familiares, revisei a literatura antropológica sobre a categoria para ordenar meus dados. Usei inicialmente a categoria *maison* produzida a partir dos estudos de Lévi-Strauss, Claude: (1979), 1981: *A via das máscaras*. Editorial Presença, Lisboa; LÉVI- STRAUSS, Claude: (1983), 1996: *História e Etnologia*. Textos Didáticos, IFCH, UNICAMP, Campinas e LÉVI- STRAUSS, Claude: (1984) 1991: *Minhas palavras*, Brasiliense; e dos debates em torno dela propostos em HUGH-JONES, Stephen e CARSTEN, Janet (orgs.):1995: *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge University Press, Cambridge e MACDONALD, Charles (org.): 1987: *De la hute au palais: sociétés à maison en Asie du Sud-Est insulaire*. Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris. Esta tentativa apresentou problemas que foram levantados em minha qualificação pelas professoras Mariza Corrêa e Vanessa Lea. No primeiro semestre de 2004, depois do exame de qualificação, fiz a disciplina de antropologia da família ministrada por João de Pina Cabral e com ele revisei os estudos sobre as categorias “casa” (Pina Cabral, 2003 e Bestard, 1998), “grupo doméstico” e *household* (Fortes, 1971; Goody, 1971 e Lasllet, 1972). Revisando tais estudos, tive uma visão mais abrangente dos debates em torno das categorias e percebi que o que importava não era ter uma categoria para nomear as práticas que minha pesquisa pretendia descrever. O resultado da revisão dos estudos sobre a categoria “casa” foi perceber que os debates que criaram os contextos de reflexão sobre a categoria, bem como as consequências das reflexões que ali surgiram, contribuem para a formatação dos dados em pesquisas que produzidas em contextos totalmente distintos. As reflexões de Bourdieu (1980) foram fundamentais para consolidar esta idéia, uma vez que nesta publicação o autor, reconhecendo a concepção da *maison* no Béarn francês, propõem uma reflexão sobre o parentesco como um sistema de relações que decorre de agentes e práticas concretas.

descentralização administrativa operada pelo Estado Colonial na virada do século XIX, tal como aponta Macagno (2001).

Assim, muito embora tenha sido por meio de quase um ano de estudos em torno da categoria “casa” que eu tenha organizado meus dados e sejam as questões levantadas nestes estudos aquelas que contribuirão para configurar a descrição dos sentidos atribuídos às relações concebidas como familiares, tais descrições estão organizadas de forma a debater com os supostos da literatura sobre a presença indiana em Moçambique. Não faço aqui um estudo comparativo entre a Casa hindu em Inhambane e a *kutun* sul-africana ou a *joint family* indiana, nem tampouco comparo a Casa hindu com outras caracterizações de unidades semelhantes em outros contextos. A monografia de H.Kuper é analisada no capítulo 1 onde comparo a sua análise da questão indiana, formulada em termos de um problema social, com a análise proposta por Prunier sobre Uganda e a análise que faço sobre Moçambique. Também no decorrer dos capítulos, aspectos descritos por H. Kuper sobre a organização e os sentidos dos laços familiares hindus na África do Sul são registrados sob o pretexto de dar conhecimento às suas descrições e como forma de problematizar o uso dos conceitos.

Seguindo o propósito principal de debater com os estudos sobre a presença indiana em Moçambique e inspirada nos estudos sobre a *kutun*, a *joint family* e a “casa”, os capítulos mostram a variabilidade dos princípios que organizam os laços familiares (comensalidade, coabitação, crença comum em *deuses* e sociedade econômica). Espero com isto, de um lado, desnaturalizar a associação entre família e unidade doméstica e, de outro, mostrar a inter-relação entre os interesses econômicos e religiosos na configuração das relações concebidas como familiares. Faço isto descrevendo aspectos que servem para fazer o que Duhram (2004) chama de primeira tarefa dos estudos sobre família, qual seja, o de dissolver a aparência de naturalidade do modelo corrente: este que identifica o modelo conjugal (cf. Schneider: 1980) como forma básica de família, organizada em laços tidos como biológicos (supondo sexo e reprodução) e é sinônimo de unidade residencial.

Assim que, como parte do argumento central, mas em debates internos que são sobretudo organizadores e formadores dos dados apresentados para reflexão, estabeleço o diálogo com estudos que utilizam os conceitos de *kutun*, “casa” ou *joint family*. O diálogo faz-se na medida em que tais conceitos funcionam como porta de entrada para determinadas reflexões. Um exemplo é a reflexão de Bestard (1998) sugerindo que a substância

compartilhada que dá sentido às relações de parentesco pode ser num contexto – como o americano – os fatos da procriação, em outros contextos, pode ser o alimento compartilhado, o leite que alimenta o recém-nascido, a terra onde se trabalha, a casa que se habita ou a tumba onde se é enterrado. O que me faz identificar, no capítulo 3, o *fazer casar* como uma ação que afirma um determinado tipo de relação de parentesco entre os hindus. E, tal como os estudos sobre “casa”, *kutun*, *maison* e *joint family* são utilizados para ordenar as reflexões no interior do argumento maior, também outros estudos sobre família e parentesco – de contextos diversos – são trazidos para a reflexão.

Para defender a idéia de que a categoria família é útil para um estudo de processos contemporâneos - destacando o aspecto dinâmico de suas práticas num contexto em que as supõem como uma categoria determinada por uma instituição anterior e determinante, estática e reprodutora da identidade -, lanço mão de diferentes relações estabelecidas entre meus dados e a literatura sobre família na medida em que eles oferecem elementos relevantes para sustentar os argumentos aqui apresentados. A comparação com o modelo norte-americano (Schneider, 1984) serve para destacar a particularidade da produção de sentidos concebidos como familiares entre os hindus, isto ganha relevância no diálogo com a literatura sobre a presença indiana em Moçambique, na medida em que seus supostos estiveram na base da inspiração das análises sobre família e parentesco<sup>17</sup>. Ou seja, organizando os dados da família hindu em Moçambique frente às descrições da família norte-americana, o que pretendo é, sobretudo, revelar os supostos que organizam as idéias do senso comum e de parte da literatura sobre a presença hindu em Moçambique.

A comparação tem por finalidade explicitar as diferenças. Partindo de um modelo claramente delimitado, dou luz às particularidades do modelo que quero compor. Uma tal perspectiva de análise é defendida por Fonseca (s-d) ao explicitar o uso da comparação no método etnográfico. A autora defende que a riqueza da comparação não está na compatibilidade entre dados comparáveis, mas no exercício de confronto entre dados e contextos distintos.

---

<sup>17</sup> Strathern, analisando as polémicas em torno do uso de tecnologias reprodutivas na Inglaterra, utiliza um recorte de análise que chama de “euro-americano”, onde localiza a camada cultural que inspirou os modelos de análise para o parentesco: “ao mesmo tempo maior e menor que a Europa. Maior na medida em que trato do que considero características de (um conjunto de) sistemas de parentesco que abrangem tanto a América do Norte quanto a Europa. Embora talvez sejam características mais do norte da Europa que do sul, e mais da classe média que da operária ou alta (...). Mas também é um universo menor, na medida em que as duas controvérsias que mencionei são britânicas (...). Apresento as duas controvérsias como exemplos locais de debates euro-americanos mais amplos” (1995: 304).

Indicando alguns autores que seguem essa perspectiva (Corrêa, Caldeira e Fonseca)<sup>18</sup>, a autora argumenta em defesa da idéia de que a compreensão do fenômeno passa pela atitude de confrontá-lo, o que permite elucidar sua particularidade. Com essa reflexão, Fonseca afirma que uma tal atitude de análise comparativa é parte crucial do método etnográfico:

É fruto de um procedimento metodológico que insiste não somente na mergulha sistemática e prolongada na experiência de vida das pessoas sendo estudadas mas também num determinado modo de análise comparativa em que justapomos pigmeus e políticos, baseball e brigas de galos. A tentativa de analisar dados que vêm da pesquisa de campo sem passar por essa etapa comparativa tem levado a resultados muitas vezes superficiais ou frustrantes. Pior, muitas vezes, chega-se a conclusões que foram “já demonstradas” por outras técnicas mais quantitativas ou estruturais. (Fonseca, s-d: 9).

O destaque da particularidade da organização dos laços hindus construída em oposição ao modelo americano fortalece a necessária crítica aos supostos que têm guiado a opinião corrente sobre a família hindu em Moçambique. Além disto, faço uso de estudos sobre contextos familiares bem distintos do modelo norte-americano para compor a noção de *sograría*. Em Junod (1996), encontrei um registro sobre os parentes por aliança. Todavia, para pensar a categoria *sograría*, utilizada por hindus e não hindus em Moçambique, o que faço é inspirar-me em etnografias sobre *suryas*, *xavantes* e *macuas* (cf. Seeger, 1980; Maybury-Lewis, 1984 e Geffray, 2000). No capítulo em que trato da *sograría*, faço uso de estudos etnográficos de dois diferentes contextos: moçambicano (*macua*) e ameríndio (*suryas e xavantes*). Aqui, trata-se de usar a inspiração de outros contextos etnográficos para oferecer um sentido a determinadas práticas também concebidas como familiares. O uso comparativo aqui é menos para marcar particularidades – ainda que este seja um momento inevitável da análise – e mais para auxiliar na composição de uma forma para determinada prática. Pensando a relação de uma mulher com a família de seu marido por meio de reflexões que surgem em contextos totalmente diversos, o que se pretende não é destacar particularidades, mas compor uma ordenação ainda que precária.

---

<sup>18</sup> Fonseca (s-d) cita o texto “Urbano, rural, tribal”, de Mariza Corrêa (ANPOCS, s-d), onde a autora mostra como estes diferentes contextos podem sugerir questões que desafiam os modelos analíticos de outros contextos. Tereza Caldeira é citada por Fonseca para exemplificar o uso de dados sobre senegaleses para pensar mudanças de hábitos na Cidade de Deus. Por fim, ela cita outros textos, usando a noção de circulação entre os Gondos da Oceania para compor a noção de “circulação de crianças” no contexto dos grupos populares no Brasil.

Da literatura europeia sobre família, as reflexões de Pina Cabral (1991, 1995, 2003 e 2005), baseadas em contextos de parentesco bilateral, trazem inquietações para padrões de análise estabelecidos sobre sociedades de parentesco linhageiro, como é possível caracterizar os hindus. Também Bourdieu (1980), com reflexões sobre *maison* em sociedades que valorizam a linhagem masculina, contribui para flexibilizar os supostos que afirmam o parentesco como um código anterior e determinante das práticas das relações familiares. Por fim, de forma abrangente, as reflexões de Bourdieu (1980), Bestard (1998), Goody (1998) e Pina Cabral (2005) são usadas para sustentar a idéia de que a família é menos um fato e mais um enredo em torno do qual se constrói relações politicamente mediadas. Nas palavras de Bestard:

se trata de averiguar cómo se constituye una relación de parentesco y cuales son las unidades que participan en ella, es decir, se trata de descubrir cómo se crea una sustancia, cómo se mantiene una identidad y cómo se establece esta relación (1998: 170).

Ou seja, são estudos que são trazidos por meio das questões que levantam para analisar relações nomeadas “familiares”.

No que diz respeito à família na Índia, foram de crucial importância as aulas sobre família ministradas em 2004, na Unicamp, por João de Pina Cabral, ocasião em que ele trouxe o livro *Family in Índia*, de Shah (1998), que reúne um conjunto de artigos escritos entre os anos 70 e os 90 sobre família na Índia, além de reflexões baseadas em suas próprias pesquisas realizadas na região do Gujarat. O estudo do livro e o debate em sala de aula ofereceram um contexto onde pude situar a literatura esparsa que eu vinha angariando em pesquisa de *papers* eletrônicos.

As descrições e análises sobre família na Índia ou família hindu (ou indiana) fora do contexto indiano (na África, na Europa) ocupam um lugar ambíguo na tese. Muitas das descrições de H. Kuper (1960), tal como referi anteriormente, foram utilizadas para ordenar meus próprios dados, mas não explorei a explicitação de um debate, pois, como já abordei, o debate é com a literatura que estuda a presença indiana em Moçambique. A afirmação de Dumont (1992) de que o casamento na Índia une famílias, e não indivíduos, não pretende afirmar a ligação dos valores familiares hindus em Moçambique aos valores familiares da Índia, que foi objeto do estudo do autor. Mas serve como ponto de apoio ao argumento que desenvolvo, na medida em que oferece uma referência de caracterização. Assim também, estes estudos, sobretudo o de Shah (1998), tanto servem para indicar algumas referências sobre

organização dos laços familiares – quando chama atenção para as relações entre mulheres, por exemplo – quanto apresentam reflexões que os estudos sobre a família na Índia inspiram, como aquela que diz respeito à diminuição do número de pessoas que coabitam. A este respeito, Shah afirma que a diminuição do número de pessoas que coabitam, em primeiro lugar, não atinge indiferenciadamente todas as unidades domésticas, mas ao contrário, centra-se nas unidades urbanas, de pessoas escolarizadas, falantes de inglês e que vivem de suas atividades profissionais liberais<sup>19</sup>. Em segundo lugar, o autor lembra que é preciso examinar se, mesmo entre as unidades residenciais menores, é possível reconhecer a diminuição dos valores que unem a *joint family*, ou seja, se a separação das unidades é suficiente para afirmar a desvalorização dos laços que unem, no caso do Gujarat, os filhos de um mesmo homem. Por último, reconhecendo-se que há um processo de desintegração da *joint family*, o autor chama atenção para a necessidade de investigar se tal fenômeno pode ser interpretado como o destino fatal da organização da família indiana em direção ao modelo baseado na valorização do indivíduo, tal como no modelo Ocidental. Para Shah, as mudanças na família na Índia não devem ser vistas como sinal de que a sociedade inteira está se movendo contra a norma da *joint family*. As reflexões que o autor propõe neste debate deixam notar que há especificidades nos contextos de reprodução da família indiana que a fazem participar de processos de mudança que não vão, necessariamente, na direção dos modelos ocidentais ou modernos. Estas reflexões também são trazidas para a construção de determinados argumentos sobre a organização dos laços familiares hindus em Inhambane. Então, se de um lado não há uma tentativa de caracterizar a família hindu em Moçambique com base em descrições sobre a família hindu em outros contextos, por outro lado, algumas descrições e reflexões sobre família hindu em outros contextos servem tanto para ordenar algumas questões, quanto para interrogar categorias e modelos de análise usualmente utilizados.

Assim, esta tese, que pretende oferecer uma descrição da dinâmica da família hindu, tem por objetivo geral enfrentar a noção estática e essencializadora da identidade indiana veiculada no senso comum e no silêncio da produção acadêmica sobre família. Para descrever o aspecto dinâmico das relações familiares hindus, opto por tomar a unidade Casa como guia da

---

<sup>19</sup> Reflexão semelhante observo na literatura sobre família no Brasil. Bilac (1995) critica a idéia de que a sociedade brasileira partiria de um único modelo “*patriarcal e tradicional*” em direção ao modelo “*nuclear e moderno*”, tese esta que resultaria de uma equivocada associação entre unidade doméstica e família. Tal reflexão é também levantada em Corrêa (1982), Sâmara (1983) e Duarte (1994).

descrição. A palavra Casa, em português, ou *ghar*, em gujarati, permitiu-me, em campo, interagir e comunicar. O estudo da categoria de análise “casa”, *joint household, maison*, etc. permitiu-me acessar os debates sobre “família” e ofereceu balizas para ordenar os dados. O que interessa no estudo sobre o uso de tais categorias é o que revelam de problemas que a teoria antropológica precisa enfrentar na descrição da organização familiar: de uma casa fazem parte quantas famílias? As famílias se dividem em quantos grupos domésticos? Que gênero de relações estabelece-se entre pessoas que se considera de uma família? Que fatos ou práticas afirmam as relações concebidas como familiares? (*cf.* Duhram, 2004), como estas relações modificam-se ao longo dos períodos em que a vida se desdobra? (*cf.* Debert, 1999), quais são e como os símbolos de parentesco são usados na construção do que se chama de tradição? (*cf.* Bestard: 1998), que práticas afirmam relações de parentesco, para além das regras e genealogias que as supõem? E que trocas materiais e simbólicas conferem existência às relações concebidas como entre parentes? (*cf.* Bourdieu: 1980), que lendas, memórias, imóveis, classificações de tipos de parentes definem os horizontes do parentesco? (*cf.* Pina Cabral, 1995 e 2005).

## Capítulo 1. Da literatura sobre a presença indiana em Moçambique

Embora não ocupem um lugar central nas análises, os indianos não estão ausentes dos estudos sobre Moçambique. Encontra-se publicações sobre a presença indiana tanto em pesquisas históricas - Newit (1997) - quanto em tese de (L. Teixeira, 2000), dissertação (Antunes, 1996) e artigos de publicações diversas (Rita-Ferreira, 1982 e 1985; Pereira Leite, 1996 e 2000; Pereira Leite e Khouri, 2003; L. Teixeira, 1998; Zamparoni, 1998, 1999, 2000 e 2004; C. Teixeira, 2000; Thomaz, 2004; S. Bastos, s-d e 2001; Macagno, 2004 e 2004a; Genoud, 2002; Macia, 2001 e Antunes, 1996). Embora não se use a idéia de que tais publicações formem um campo de debate – ainda que se reconheçam através de citações e produzam, portanto, sobre um acúmulo reconhecido de investigações -, como forma de indicar o conjunto dos estudos acima citados, usarei a expressão “literatura sobre a presença indiana em Moçambique”. O seguinte ponto apresenta uma leitura sobre tais publicações que pretende mostrar que não há pesquisas sobre a família hindu em Moçambique. No primeiro item indicarei quais pesquisas informam tais publicações, ou seja, que questões são colocadas sobre a presença indiana em Moçambique, sabendo-se desde já que não são pesquisas sobre família. Mostro que as pesquisas interrogam sobre a relação entre o Estado – especialmente o colonial (1890-1940) – e as populações de origem indiana e sobre as representações publicadas (em jornais, rumores, documentos) sobre tais populações. No segundo item, mostro que algumas destas publicações, embora não tenham pesquisa sobre a família hindu em Moçambique fazem menção aos laços familiares. Descreverei quais são os aspectos que se mostram relevantes da organização familiar nos argumentos de tais autores, a que estão relacionados e que função cumprem nos artigos publicados. Por último, faço um comentário sobre a semelhança entre o que se pode ler – ou não ler- na literatura que estuda a presença indiana em Moçambique, no que diz respeito à família indiana e a opinião de não-indianos em Moçambique, aqui caracterizada como senso comum sobre a família indiana<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Uso a expressão senso comum para indicar temas, opiniões, polêmicas, assuntos que são frequentes em conversas entre moradores da cidade, circulam em jornais, programas de rádio, em conversas nos transportes públicos, restaurantes, etc. de Maputo e Inhambane. A noção será usada não com a presunção de abarcar uma opinião média destas duas cidades, mas sobretudo indicar, nos limites de circulação urbana, assuntos tematizados. Estou ciente de que são assuntos que me chamavam atenção em espaços tão difusos e imprecisos porque eu já os ouvia entre as pessoas com quem estive associada: os moradores da cidade, funcionários públicos, comerciantes,

Esses três pontos estão organizados de forma a evidenciar que em tais estudos a descrição da relação entre o Estado e a presença indiana está perpassada por uma preocupação processual e contextual, enquanto que a descrição dos aspectos relacionados à família ancora-se em uma perspectiva que sublinha a perenidade e a estabilidade e vincula tal domínio a instituições consideradas indianas, quais sejam o “sistema de castas” e o “hinduísmo”. É quando a categoria hindu se distingue na categoria indiano. A concepção da categoria família como traços de permanência e identidade – em oposição às categorias: “estado”, por exemplo – bem como a associação da família da Índia com contextos não modernos e estáticos é motivo de crítica para Goody (1998) e Bestard (1998). Encerro este capítulo com uma reflexão a partir destes autores.

### **1.1. Os temas que interessam à investigação sobre a presença indiana em Moçambique**

Observo nas publicações que tratam da presença indiana em Moçambique um destacado empenho em historicizar a relação dessas populações no território da costa oriental africana. Historiadores (Rita-Ferreira, 1982 e 1985; Pereira Leite, 1996; L. Teixeira, 1998; Zamparoni, 2000; C. Teixeira, 2000; Genoud, 2002; Pereira Leite, 2000; Pereira Leite e Khouri, 2003) ou antropólogos (S. Bastos, s-d; Macagno, 2004 e 2004a e Thomaz, 2004) reconhecem a antigüidade desta migração ao mesmo tempo em que reconhecem a controversa noção de uma continuidade através dos tempos. Tal como os estudos mais gerais sobre Moçambique consideram que o período colonial (1890-1940 aproximadamente) é fundamental para compreender a dinâmica da relação das populações indianas com o território moçambicano, dando destaque à virada do século XIX para o XX, período de grande transformação tanto na história moçambicana, quanto na relação dessa história com a história da presença indiana em Moçambique.

Embora seja observado em C. Teixeira (2000) que em tal período houve uma mudança no padrão de imigração indiana, que até então era masculino e individual e a partir de então se torna familiar, não há qualquer investigação que interroge sobre esse nível de reconfiguração. Os estudos sobre a presença indiana em Moçambique privilegiam a investigação sobre o

---

empresários, trabalhadores das unidades domésticas dos anteriormente citados, religiosos, motoristas e cobradores de transportes coletivos, turistas e cooperantes. Não pretendo também dizer que há uma única opinião. Usarei tal categoria para indicar um tema que aparece e que não é dos mais debatidos e também não é consensual, seja nos termos em que é expresso, seja nos conteúdos que veicula.

aspecto público da presença indiana (as práticas e representações do Estado e as representações da imprensa, além da manifestação pública dos indianos no comércio, nas instituições associativas ou comunitárias). Analisando essa esfera de relação, os estudos mostram três aspectos recorrentes, sendo primeiro deles a relação tensa entre o Estado colonial e as populações de origem indiana. Tal tensão é associada a uma visão geralmente pejorativa por parte do Estado com relação à presença indiana, combinada a uma visão e uma prática de inter-relação, sobretudo na composição da rede comercial. O segundo aspecto, associado à posição de intermediário que os indianos ocupam, em que não sendo colono e nem colonizado, ora beneficiam-se, ora vulnerabilizam-se por essa situação ambivalente. Por último, os estudos deixam ver a heterogeneidade dos lugares de classificação ocupados pelos indianos, o que os permite e / ou constrange a responder diferentemente a essa situação de vulnerabilidade.

Porque é preciso escolher uma ordem de exposição e porque há uma forte ênfase histórica nos estudos que revisei, mantive, na apresentação da literatura do primeiro item, uma ordem cronológica e que leva em consideração a periodização comumente encontrada na revisão histórica de Moçambique. Cabe ainda fazer um último comentário geral sobre a literatura que revisei.

A seleção da literatura que trabalhei foi antes de tudo condicionada pelo acesso. Utilizei basicamente o material disponível na biblioteca montada – por Omar Thomaz no Brasil, nas bibliotecas da UNICAMP, USP e do Real Gabinete Português de Leitura no Rio de Janeiro e no material disponível nas bibliotecas em Moçambique (CEA-UEM, AHM, ARPAC, Museu de Inhambane). Através do Portal *SciELO*, tive acesso aos artigos publicados na Lusotopie. O contato, via e-mail, com Pereira Leite e Suzana Bastos e, por intermédio de Omar Thomaz permitiu acessar ainda outros textos de circulação restrita.

A maior parte dos estudos revisados foi feita com base em pesquisa de documentação portuguesa<sup>21</sup> (Zamparoni, Rita-Teixeira, C. Teixeira, S. Bastos, Pereira Leite) e publicações da imprensa de Lourenço Marques (atual Maputo) (Zamparoni, S. Bastos, Pereira Leite e Khouri)

---

<sup>21</sup> Sobre o fato de usar documentação portuguesa como dado das pesquisas, encontrei dois comentários nas publicações sobre a presença indiana em Moçambique. Pereira Leite e Khouri (2003) observam que a literatura sobre os indianos em Moçambique que utiliza a documentação portuguesa como fonte histórica torna-se tributária das representações contidas nesses documentos ainda que critique suas classificações religiosas e raciais. Sublinham que esses documentos só excepcionalmente falam de dentro da comunidade indiana. São sempre fontes exteriores a ela. Macagno (2004) considera que o uso de tais fontes não significa nem supor que tenha havido um tipo apenas de colonialismo e nem que o que o colonialismo fala de si próprio seja desprezível para a pesquisa.

e Maputo (Pereira Leite: 2000). Pereira Leite (1996) também utiliza fontes indianas. Há pesquisa com base em entrevistas (Pereira Leite: 1996), observação e documentação histórica (Macia: 2001, Thomaz: 2004, Macagno: 2004 e 2004a).

A maior parte dos estudos revisados são de historiadores, mas há também estudos de cientistas sociais e antropólogos. Há estudos de brasileiros (Zamparoni e Thomaz) ou realizados desde universidades ou centros de pesquisa brasileiros (Macia e Macagno). Há estudos de portugueses (Pereira Leite, Rita Ferreira, S. Bastos, L. Teixeira), de moçambicanos (C. Teixeira) e de franceses (Genoud e Khouri). As publicações datam dos anos 80 em diante. A dissertação de mestrado de Antunes foi defendida na Universidade Nova de Lisboa e a tese de doutorado de L. Teixeira foi defendida no Canadá. Eu não tive acesso à dissertação e uso apenas um artigo de Antunes (1996). À tese e à um artigo de L. Teixeira, eu tive acesso na Biblioteca do CEA UEM.

Os estudos revisados abordam a questão geral da presença indiana em Moçambique, sendo que alguns deles especificam o interesse por recortes no interior dessa categoria mais ampla. Há o estudo de L. Teixeira sobre os “indo-britânicos” no século XIX na região da Zambézia. Há o estudo de Antunes sobre os “baneanes” no século XVII na Ilha de Moçambique. Há também os estudos que fazem um recorte religioso, Macia, Genoud e Macagno analisam a presença muçulmana. Sobre os hindus, há o estudo de C. Teixeira, que é o único cujo tema fundamental é a Comunidade Hindu de Inhambane. De resto, os hindus surgem como questão no interior de estudos mais abrangentes sobre a presença indiana: Rita-Ferreira, Zamparoni, Thomaz. Aqui há de ser destacado o estudo de S. Bastos, que há dez anos estuda a diáspora hindu-gujarati, Diu- Moçambique-Lisboa. Suas contribuições sobre a presença hindu em Moçambique se encontram no livro (2001) e também em um artigo (s-d) que ela enviou através Omar Thomaz<sup>22</sup>. Chama atenção, na literatura sobre a presença indiana, o fato da

---

<sup>22</sup>Sobre os indianos católico, vinculados ao Estado da Índia Portuguesa, encontramos artigos de C.Bastos (2004), portuguesa cuja tese de doutorado resultou de sua pesquisa sobre a Escola Médico-cirúrgica de Nova Goa. Também publicou artigos que analisam a repercussão da presença destes profissionais de saúde nas demais colônias (2002, 2004). O estudo de C. Bastos (2002) sobre a escola médico-cirúrgica de Nova Goa atesta o lugar intermediário que, genericamente, as populações que viviam ou se originavam do Estado da Índia Portuguesa ocupavam no império. Mostrando como nas primeiras décadas da Escola, ela não servia para glorificar o império e sim como instrumento de mobilidade social local, o estudo dá visibilidade às hierarquias locais não diretamente relacionadas àquelas que opunham colonizador e colonizado. O estudo dos serviços de saúde organizados pela administração colonial portuguesa ilustra que as escolas de formação na Índia distribuíam profissionais de saúde que ocupavam um lugar sempre submetido aos profissionais formados pela metrópole. Analisando os relatórios

categoria hindu não ser alvo de empreendimentos de pesquisa, embora se aponte a diferenciação. A diferenciação hindu ganha destaque na distinção da concepção de família hindu e muçulmana. O mesmo acontece com a documentação portuguesa, a qual registra a presença muçulmana de forma mais sistematizada do que à presença hindu. Esse fato provavelmente está associado ao que a literatura sobre a presença indiana destaca no que diz respeito às preocupações que as práticas proselitistas e miscigenadoras dos muçulmanos causavam aos objetivos políticos portugueses<sup>23</sup>.

Estudos históricos ou sociológicos sobre Moçambique analisam aspectos da presença indiana no território. Newit (1997), historiador inglês, dedica um item dentro da análise das transformações no sul do século XVIII à descrever a presença indiana. Loforte (1990), cientista social moçambicana, mostra a disputa entre o que chama de mercadores asiáticos e estado colonial na apropriação dos recursos da mão-de-obra migrante em Inhambane no início do século XIX. Pélissier (2000), historiador francês, considera os indianos um dos elementos que compõem o povoamento moçambicano. Macuene (2001), cientista social moçambicano registra os asiáticos como um dos beneficiários (indiretos e/ou indesejáveis) do crescimento do PIB moçambicano no pós-pacto de paz. Pina Cabral, em uma curta passagem, observa que a face étnica do comércio realizado por indianos e paquistaneses é bem mais visível do que a política macroeconômica do Banco Mundial, apesar desta ser bem mais relevante para o destino de Moçambique (2004:390).

Cabe destacar um livro publicado em 2003 por Mahendracumar Chhagan, auto-identificado hindu moçambicano, que descreve a religião e apresenta um tópico sobre a história do hinduísmo em Moçambique. Este estudo não tem pretensões de análise sociológica. O autor identifica seu leitor preferencial: “ao escrever os Pilares da Religião Hindu em português, o meu objectivo é o de manter e assegurar ao leitor hindu que perdeu a noção de sua língua

---

dos médicos goeses, onde se lê as tentativas de sua aproximação aos europeus e de distanciamento com relação aos africanos, C. Bastos (2004) mostra que os indianos de Goa estavam presos a um lugar de ambigüidades.

23 Em uma pesquisa que fiz no Arquivo Histórico de Moçambique (AHM), encontrei menção a mais alguns estudos da administração colonial portuguesa sobre a presença indiana em Moçambique, como o artigo de ALBERTO, Manuel Simões: 1959, “O Hindu na formação da população mestiça de Lourenço Marques” In: Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique, ano XXVIII, numero 114 Lourenço Marques. Este número do Boletim não foi encontrado para pesquisa no AHM. Identifiquei também e encontrei o estudo incompleto de DA CUNHA, Joaquim D’Almeida: Estudos acerca dos usos e costumes dos Banianes, Bathuás, Parses, Mouros, Gentios e Indígenas. Imprensa Nacional Moçambique, 1885.

materna, que não perca a religião materna” (2003:7)<sup>24</sup>. Dos dezesseis itens desenvolvidos no livro, o último trata do hinduísmo em Moçambique, onde o autor descreve situações que mostram a interação entre o Estado e as populações hindus<sup>25</sup>.

### 1.1.1. A literatura reconhece os indianos como estrangeiros de longa data

As publicações sobre indianos em Moçambique reconhece-os como um grupo estrangeiro ao território moçambicano, que, todavia, estabelece com este território trocas de longa data, vinculadas ao comércio no oceano Índico (Curtin:1986, Antunes: 1996, Alencastro: 2000, C. Teixeira: 2000). Considera-se que, com a chegada dos portugueses, sua presença no território se complexifica (Rita-Ferreira: 1982 e 1985; Lobato: 1989; C. Teixeira: 2000; Leite e Khouri: 2003). Na virada do século XIX para o século XX, registra-se um aumento de sua presença em Moçambique, em função das mudanças na região sul. (Zamparoni: 2000, S. Bastos: s-d, C. Teixeira: 2000). Nas décadas de 60 e 70, em função da descolonização e, no pós-pacto de paz, com a abertura do mercado comum europeu, os indianos que mantiveram o seu passaporte português, ampliaram o fluxo migratório para Europa (Portugal e Inglaterra) (S. Bastos: 2001, Pereira Leite e Khouri: 2003, Thomaz: 2004).

---

<sup>24</sup> Soube por Mahendracumar Chhagan, autor do livro: Os pilares da religião hindu, publicado em Moçambique, de pelos menos dois livros escritos em gujarate tendo Moçambique como contexto. Um narrando a “derrota de Gungunhana”, outro narrando a história de construção da Associação Hindu Barath Samaj (tal como foi originalmente nomeada pelo grupo de hindus pedreiros que a fundaram), hoje chamada Comunidade Hindu de Maputo). Várias casas reconheceram o livro, mas nenhuma o possuía em Inhambane ou Maputo, ele estaria em Diu.

<sup>25</sup> No que diz respeito ao hinduísmo em Moçambique, Chhagan introduz a questão afirmando que para os hindus “o centro da vida religiosa é o santuário existente nos seus lares, no qual todos os membros da família, todos os dias, juntos ou individualmente, prestam seus cultos religiosos” (2003: 67). Depois disso, o autor relata brevemente a história de sete *mandires* que existem em Moçambique. O primeiro data de 1686, está localizado na Ilha de Moçambique e é nomeado Templo *Deushankar*. Segundo Chhagan, esse templo foi dedicado a *Shankar* porque no local teria surgido “naturalmente e sem intervenção do Homem, o *Shiva-Ling*, tendo posteriormente colocado mais dois *Lingas*” (idem). O templo possui uma biblioteca, área residencial e plantação de coqueiros e teria ficado sem uso durante o período da guerra civil. Data de 1908 o Templo Sri Ram, que está localizado em Salamanga, no extremo sul de Moçambique, a cem quilômetros de Maputo. A localização deste templo em local afastado das cidades e locais de moradia dos hindus é justificada no livro pelo fato de que “nos finais do século XIX, um *Mahatman Rushi* veio, sentado em *Padmássana* (posição de lótus) sobre o rio Maputo” e aconselhou a construção do *mandir* no local por considerá-lo sagrado. Esse *mandir* também teria ficado fechado durante o período da guerra civil em Moçambique. Chhagan registra ainda que uma tentativa de ocupação do templo pelos bandidos da Renamo teria sido evitada graças o aparecimento de um macaco-monstro, que é interpretado pelos hindus como *Hanumandi*, um deus que acompanha Ram e que é parte homem, parte macaco. De 1932 é o *Ved Mandir*, que teria sido criado pela Associação dos Trabalhadores Hindus *Bharat Samaj* de Maputo, onde funcionou a Escola criada em 1942. Esta edificação passou por várias mudanças em função dos acontecimentos em Moçambique. Com a integração de Goa, Damão e Diu à União Indiana, a associação passou a chamar-se: Associação Luso-Ariana de Maputo, em 1968; com a independência de Moçambique, esta instituição mudou para Clube de Desportos Umbila e nos anos 90 passou a chamar-se Comunidade Hindu de Maputo, nome que carrega até os dias de hoje. Em 1936 foi criado o Templo *Radha Krishna* em Maputo e em 1994 foi inaugurado o Templo *Sri Shiva* de Maputo.

Com o auxílio da literatura historiográfica (Newit 1997; Lobato: 1989, Pélissier:2000) ordeno os dados da história da presença indiana com o objetivo de, ao mesmo tempo, apresentar o conteúdo que as pesquisas sobre a presença indiana oferecem e indicar informações importantes sobre a história moçambicana.

#### **1.1.1.1. Nas trocas no oceano Índico, um novo elemento: o português**

A história da presença indiana no território que, desde 1891 é concebido como Moçambique, é anterior à história da presença portuguesa e está vinculada às trocas comerciais estabelecidas no Oceano Índico, tendo a região do Gujarate um papel proeminente neste processo (Curtin: 1986, Antunes:1996; Alencastro: 2000,)<sup>26</sup>. C.Teixeira (2000), com base na literatura arqueológica, registra a presença de indianos desde o século VI. Newit (1997) afirma ainda que na chegada dos portugueses em 1489 havia muitos hindus na Ilha de Moçambique<sup>27</sup>. Pereira Leite (1996) indica que a presença indiana neste período - como intermediários entre a África e Cambaia - está associada à atividade mercantil dos sultanatos *Swahili* que comerciavam marfim, ouro e pessoas escravizadas em troca de tecidos.

O estudo de Rita-Ferreira informa a influência da presença indiana na formação das culturas a sul de Moçambique. Num estudo que analisa o encontro entre *bitongas* e asiáticos, na região de Inhambane, afirma: “É neste povoamento bantu (os bitongas) que já se dispersava pelo litoral nos meados do primeiro milênio, que se insere um fator exógeno que veio provocar significativas transformações: a visita esporádica de navegadores, asiáticos, nomeadamente, Indonésios, Indianos, Persas e Árabes” (982:48).

O estudo registra trocas comerciais estabelecidas entre ambos e forte influência da cultura asiática sobre a cultura nativa ainda no século XVI: “os contatos diretos afetaram sobretudo Inhambane e o Save, tanto que poderia ver foram decisivos na formação da cultura

---

<sup>26</sup> Alencastro (2000) observa a diferença entre o comércio Atlântico e Índico: “ao contrário do sucedido no Atlântico, a presença portuguesa tem um impacto amortecido nas margens do Índico. Ali, os europeus buscam se apropriar de zonas devassadas por mercados árabes de Omam e indianos islamizados do Guzerate, importante região têxtil” (:15).

<sup>27</sup> A Ilha de Moçambique fica ao norte do país e foi a primeira capital da colônia. Pelissier (2000) considera que a palavra Moçambique já indicou, na história do que hoje se chama Moçambique, cinco objetos diferentes: 1. A colônia portuguesa, ou província ultramarina, que ganhou a independência em 1975 (República Popular de Moçambique) e que engloba - depois da reabsorção dos Territórios da Companhia do Niassa e da Companhia de Moçambique - a totalidade do território nacional (783.030. km<sup>2</sup>); 2. Um distrito do período colonial, que passou a província depois da independência, situado na parte norte do país (77.974 km<sup>2</sup>); 3. A ilha ou ilhota que, no distrito de mesmo nome, era sede da primeira capital da colônia; 4. Essa mesma capital até 1898; 5. A Companhia concessionária que administrou, de 1892 a 1942, os territórios de Manica e Sofala (129.695 km<sup>2</sup>) mais seu prolongamento ao sul do rio Save (:35).

que designamos por Bitonga” (Rita-Ferreira, 1982:100). Esta influência estaria evidenciada em culturas agrícolas como o arroz, a cana de açúcar, o feijão *nhemba*, o coco e a *canabis sativa*. Evidências arqueológicas testemunhariam também a presença de olaria e lataria semelhantes às do Golfo de Cambaia<sup>28</sup>. A partir do estudo de Junod sobre os *bantus*, Rita-Ferreira também sinaliza que a utilização de ossículos para adivinhação seria uma tradição herdada dos asiáticos<sup>29</sup>.

A chegada dos portugueses coloca em questão o poder dos sultanatos kiswahili entre 1500 e 1700 (cf. Pereira Leite, 1996), sem todavia garantir hegemonia do que se chamou o Estado da Índia Portuguesa (EIP) e sem comprometer o papel intermediário que os indianos desempenhavam no Oceano Índico<sup>30</sup>. Até 1752, as feitorias do atual território moçambicano estiveram submetidas ao EIP, e nesse período ocorreu a instalação da Companhia de Manzanés, de Diu, na Ilha de Moçambique, em 1686, considerado um momento fundamental na história do estabelecimento indiano em Moçambique. (Pereira Leite, 1996 e Antunes, 1996)<sup>31</sup>.

Os estudos sobre Moçambique e os estudos sobre a presença indiana em Moçambique mostram como, entre os séculos XVI e XVIII, os indianos se integraram à rede comercial que ligou o interior africano ao comércio internacional, que foi sendo dominado pelos europeus. Os indianos são mencionados nos “prazos da coroa” (*goeses* sobretudo)<sup>32</sup>, em 1686, com a

---

<sup>28</sup> A influência de Cambaia é destacada por Rita-Ferreira (1985) que a testemunha dizendo que os tecidos europeus muitas vezes eram pouco valorizados, pois que o gosto local estava acostumado aos tecidos indianos: “a influência de Cambaia já era tal que os portugueses cedo tiveram que se conformar com as preferências desde há muito enraizadas entre os consumidores africanos” (: 619).

<sup>29</sup> O trabalho de H. Junod:1996)- missionário suíço da Igreja Presbiteriana, expulso de Moçambique em 1886 - sobre os bantus é uma das mais importantes etnografias sobre a África Oriental, citada em Van Genep, Radcliffe-Brown e Lévi-Strauss. Paulo Gajani:2004 estuda esta obra no mestrado em antropologia na UNICAMP, sob orientação de Omar Ribeiro Thomaz. Junod, Henri: Usos e Costumes dos Bantus. Arquivo Histórico de Moçambique: 1996. Maputo.

<sup>30</sup> No porto de Inhambane, por exemplo, os muçulmanos teriam tido o seu papel fortalecido com a chegada dos portugueses. C. Teixeira (1990) afirma que os muçulmanos, entre o século XVI e XVIII, falantes de gitonga, ficavam no porto de novembro a maio recolhendo produtos do interior que seriam levados para a Ilha de Moçambique. A quase permanência de sua presença e a prática da poligamia teria favorecido o seu surto demográfico na região. C. Teixeira também registra que esta situação deixava os muçulmanos numa posição ambígua. Se de um lado era, intermediários de um comércio que interessava à coroa portuguesa, de outro lado, sua vinculação, via casamento e religião, com as populações locais, lhe deixava vulnerável. Em 1760 os muçulmanos já tinham em Inhambane, uma escola corânica.

<sup>31</sup> O artigo citado de Antunes é parte de sua dissertação de mestrado – a que não tive acesso – sobre a implementação de tal companhia: L. Frederico Antunes, 1992: A actividade da Cia de Comércio dos Baneanes de Diu em Moçambique (1686-1777). Tese de mestrado. FCSH, Universidade Nova de Lisboa (cf. Pereira Leite: 1996).

<sup>32</sup> Lobato (1989) explica que os prazos na região da Zambézia surgiram como forma do vice-reinado conter a fixação desordenada que ocorria na região central do atual Moçambique. Criada a Junta de Comércio de Moçambique e Rios de Cuama, em Goa, definiu-se que o “povoamento por meio de casais, que receberiam

instalação da Cia. de Manzanes de Diu na Ilha de Moçambique (Lobato: 1989, Antunes: 1996, Pereira Leite: 1996)<sup>33</sup> e durante o século XVIII através das casas de Gujrate e Bombaim (Pereira Leite: 1996 e L. Teixeira: 1998), seja no financiamento do tráfico, seja no estabelecimento de uma rede de casas, desde o interior até a costa. No século XVIII os indianos são mencionados como parte de uma rede comercial que inseria o continente africano definitivamente no comércio europeu:

O comércio do marfim criara todo um sistema de relações sociais e de comunidades cujas fortunas dependiam uma das outras. Um das pontas desta rede era formada pelos grupos de caçadores de elefantes que, no interior de África, perseguiram as manadas, isolavam os adultos com presas, matando-os (..), o chefe territorial da área (..) reclamava uma presa para si (..). A menos que habitassem numa zona situada a apenas alguns dias de marcha da costa, só muito raramente o marfim era para aí levado por aqueles que o haviam caçado. Assim, eram os chefes de caravanas que iam buscar o material ao interior. No século XVIII e na região do Zambeze, eram os Yao que dominavam as caravanas (..) As caravanas Yao, por vezes constituídas por mais de mil indivíduos, transportavam o marfim até a costa depois de negociarem a sua passagem através dos territórios dos chefes Macuas, os quais e graças a isto, acabavam por participar nos lucros obtidos com o comércio. À medida que se aproximavam da zona da costa, os Yao penetravam então numa zona onde a rede comercial relativa ao marfim se tornava densa e complexa. Quando ainda lhes faltava percorrer uma boa parte do percurso, eis que lhes surgiam os agentes dos moradores portugueses, mais conhecidos por patamares, os quais estavam autorizados a comprar marfim (..)Convém recordar a existência de um sem-número de compradores ilegais de marfim, que operavam por conta dos xeques Suaflis (..)<sup>34</sup> Por seu turno os patamares encontravam-se ligados aos moradores, ou, com frequência cada vez maior, às casas comerciais indianas que lhes forneciam uma série de artigos destinados ao comércio em troca do marfim por ele conseguido. (b: 1997:172)<sup>35</sup>.

---

terrenos para seu sustento, recomendando o casamento de órfãs com portugueses reinóis) que quisessem ir servir na África Oriental. Portugueses reinóis eram também descendentes puros das famílias européias do Estado da Índia que então viviam naquele Estado dos rendimentos das terras e aldeias que os vice-reis lhes davam, por uma, duas ou três vidas, quando casavam com as órfãs d'el-rei do Recolhimento de Nossa Senhora da Serra, em Goa, jovens senhoras de famílias européias distintas, do Reino ou da Índia, que ficavam desamparadas ou com menos posses por morte dos pais ao serviço do rei. Assim nasceram os prazos e assim se fez a Zambézia, que gradualmente deixou de pertencer ao Monomotapa". (:45)

<sup>33</sup> Chhagan (2003) também notifica que neste ano funda-se o primeiro templo hindu na Ilha de Moçambique, com o nome de Templo Deus Shankar.

<sup>34</sup> Conforme o padrão adotado nesta tese: kiswahili.

<sup>35</sup> O livro de Chhagan (2003), também descreve a rede comercial em que indianos, portugueses e moçambicanos participavam no início do século XIX: "Os estrangeiros (portugueses e indianos) e os nativos moçambicanos caçavam elefantes que atingiam cerca de 50.000 unidades por ano. Os estrangeiros ficavam com o marfim e os ossos, e os nativos com a carne e a pele. Nestas jornadas de caça, os hindus iam até zonas distantes no interior

Antunes (1996), Pereira Leite e Khouri (2003) e Pereira Leite (1996) consideram que a presença *baneane* em Moçambique cresce desde a configuração da Cia. Manzanes de Diu, em 1686. Pereira Leite (1996) lembra que a relação conflituosa entre a coroa portuguesa e estes agentes não impede este crescimento, que nos séculos seguintes resulta em estabelecimentos comerciais indianos, desde o interior até a costa moçambicana. Os *baneanes* – na qualidade de aliados ou de inimigos da coroa portuguesa - pacificamente, desde o final do século XVII, teriam substituído os portugueses - que no século XVI tinham tirado, por força das armas, os muçulmanos da rota comercial com o interior. As cantinas, como serão chamados os estabelecimentos, pelo menos até os anos 60 do século XX, estabelecidas no interior recebiam as matérias primas (marfim, castanha, amendoim, coco) que eram armazenadas até irem para exportação, e em troca ofereciam produtos manufaturados: tecidos, bebidas (Antunes: 1996, Newit: 1997, Pereira Leite: e Khouri: 2003).

Ainda que seja controversa a idéia de que a migração dos indianos até o século XIX tenha uma relação de continuidade ou recomposição com relação ao período posterior, admite-se que a presença indiana foi fundamental para a introdução da África no sistema mundial de produção e circulação de mercadorias. Na perspectiva de Newit, os indianos, ao longo do século XVII e XVIII, participaram de um processo de transformação que estaria associado às estruturas de modernização da futura colônia portuguesa:

os comerciantes indianos não só financiaram o comércio tradicional e a navegação e compraram a produção excedentária dos agricultores no interior, como criaram também grande parte da infra-estrutura de Moçambique no início da era moderna. No exterior das muralhas normalmente em ruínas dos presídios e palácios dos governadores, a construção de residências, armazéns, lojas, etc, foi normalmente obra dos Indianos; forneciam a maior parte da navegação costeira e serviços financeiros e comerciais; e a rupia indiana circulava amplamente pela colônia. Além disso, de modo algum estavam todos os indianos destinados a retornar a casa. Muitos homens indianos casavam com mulheres africanas. E os Indianos e Afro-Indianos proporcionaram muita mão-de-obra especializada – escriturários, contabilistas e funcionários administrativos alfabetizados (Newit, 1997: 296)<sup>36</sup>.

Zamparoni (1998), analisando um grupo social de estrato médio que participa da hierarquia colonial na emergência da experiência urbana de Lourenço Marques (atual Maputo),

---

onde conheceram as aglomerações de população, construindo estabelecimentos comerciais. É assim que, nas zonas interiores das províncias de Inhambane, Gaza e Maputo aparecem estabelecimentos comerciais hindus” (:70).

<sup>36</sup> A grafia indianos com minúscula ou maiúscula é do autor.

considera que sua formação esteja relacionada aos descendentes desses casamentos, o que é desenvolvido a seguir.

#### **1.1.1.2. O estabelecimento do Estado colonial português**

Os estudos que analisam fenômenos atuais em Moçambique assinalam a relação destes fenômenos com a formação do Estado Colonial e sua reprodução nas experiências pós-coloniais (Fry: 1991, sobre relação tradicional e moderno; Cruz e Silva: 1998, sobre as incapacidades do Estado pós-colonial; Pina Cabral: 1999, sobre representações acerca dos portugueses, da feitiçaria e da paz; Thomaz: 2001, sobre elites; Pina Cabral: 2002, sobre os usos e significados atribuídos ao espaço urbano; Macagno: 2004 e 2004a sobre o islamismo; Firmino: 2004, sobre o uso da língua portuguesa, Cruz e Silva: 2004 e 2004a, sobre metodistas e ziones; Macuene: 2001, sobre organização econômica e desigualdades, Mussá: 2001 sobre islamismo; Borges: 2001, sobre política cultural, Macia: 2001, sobre organização do poder; A. Honwana: 2002, sobre a concepção de saúde e representações sobre a guerra, Fry :2000,sobre noção de raça e religiosidade).

No que diz respeito aos estudos sobre a presença indiana em Moçambique, aceita-se também o período colonial como um período crucial para compreender a presença indiana. A maior concentração de estudos sobre a presença indiana em Moçambique data do período colonial, em especial do período de formação e consolidação das bases do Estado Colonial (1890-1940), e centra-se na região sul do país, em especial em Lourenço Marques.

Todos os estudos utilizados mencionam, descrevem e / ou analisam a relação entre o Estado colonial e pós-colonial e a presença indiana. Aborda-se a tensão que coloca os indianos ora como aliados, ora como concorrentes do Estado (Rita-Ferreira: 1982; Zamparoni: 2000); identifica-se o lugar intermediário que os indianos ocupam no Estado colonial (S. Bastos: s-d, 2001; Zamparoni: 2000; Teixeira: 2000; Thomaz: 2004) e a sua vulnerabilidade (Pereira Leite e Khouri: 2003; S. Bastos: s-d e Thomaz: 2004). Destaca-se a heterogeneidade de grupos no interior da categoria indiano, o que permite visualizar diferentes formas de enfrentar essa vulnerabilidade (Pereira Leite e Khouri: 2003). Tensão, intermediação e heterogeneidade – aspectos recorrentes na caracterização da relação entre o Estado colonial e as populações de origem indiana.

#### 1.1.1.2.1. As transformações no sul de Moçambique

Atribui-se ao processo de industrialização na Inglaterra e à busca por novos mercados de consumo associados à função de fornecimento de matérias primas, os eventos que, em meados do século XIX, resultaram no que se chama de Partilha da África (Brunschwig: 1972, Wynts: 1980, Pereira Leite: 1996). A partir deste evento teria sido necessário mudar a presença rarefeita que caracterizara o estabelecimento português na costa oriental africana desde o século XVI<sup>37</sup>. Pereira Leite (1996) descreve:

Ainda que no século XIX a administração portuguesa reivindique o domínio da faixa costeira, do Rovuma a Delagoa Bay, a sua presença era na época limitada à ilha de Moçambique e zona fronteira da costa (“terras firmes”), a Quelimane, no delta do Zambeze e à ilha do Ibo, no arquipélago das Querimbas. Com efeito, toda a zona da costa entre o rio Ligonha e o Rovuma permanece até o fim do século sob domínio swahili enquanto o interior é submetido ao poder das chefaturas tradicionais africanas.(:76)

A partilha da África, que é o resultado de uma série de processos que consolidaram o cerco imperial da Europa sobre a África, constrange Portugal ao que se chamou de Campanhas de Ocupação Efetiva. O processo de ocupação efetiva requeria ações militares, políticas e administrativas que reordenaram a forma de exploração econômica. Na opinião de Pereira Leite (1996), os acontecimentos do século XIX – que resultam na e da partilha da África - ao mesmo tempo em que reiteram a presença indiana já estabelecida, também favorecem o ingresso de novas levas migratórias indianas. A região sul de Moçambique - uma das duas únicas regiões que ficou sob administração e exploração direta de Portugal, diferente das demais regiões que foram alienadas às Companhias majestáticas de exploração - sofreu, neste período, uma de suas mais radicais transformações ao ser incorporada no sub-sistema de exploração da África Austral, por meio da utilização da mão-de-obra moçambicana nas minas da África do Sul e da Rodésia (atual Zimbabwe) (Wuynts: 1980, P. Leite: 1996, Newit: 1997 Pélissier: 2000, Bastos: s-d, Zamparoni: 2000, C. Teixeira: 2000)<sup>38</sup>. Newit identifica quatro fatores de mudança para o período:

---

<sup>37</sup> Se para Pélissier a desagregação da presença portuguesa em suas colônias permite afirmar que não há cinco séculos de colonização portuguesa e sim duas gerações (p.31) ou em torno de 55 anos, situados na virada do século XIX para o XX, para Newit, apesar do reconhecimento da dispersão portuguesa até as duas últimas décadas do século XIX, há o reconhecimento e registro da influência do comércio elaborado a partir dos presídios e feitorias portuguesas até o interior desde o século XVI.

<sup>38</sup> A divisão do território ficou assim estabelecida para o período: “Com efeito, encontramos, justapostos de norte para sul, os Territórios da Companhia majestática do Niassa, no Extremo Norte, dos quais o Estado se encontrava

Nenhuma mudança ocorrida em África teve uma só causa, e, nos finais do século XIX, os povos do que viria a ser Moçambique passaram por uma mudança econômica vinda de quatro quadrantes diferentes. Primeiro, a mudança econômica adviniente da invasão maciça da África Oriental pelo capital e comércio indianos. A seguir, vieram as pressões da liberalização do comércio, de inspiração britânica, com o seu ataque ao tráfico de escravos e a defesa do comércio “legítimo”. O terceiro factor foi a transformação lenta mas significativa da economia da metrópole portuguesa, que começou a afectar a política de Lisboa em relação às colónias. O quarto, e talvez o maior veículo de mudança, foi a revolução mineira sul-africana e a criação rápida de uma grande economia industrial numa das partes economicamente mais primitivas do continente. Nos três primeiros, a mudança econômica verificou-se durante um período suficientemente longo, de modo a permitir ajustamentos sociais no antigo regime e evitar que se desse uma mudança política violenta. Porém, a revolução mineira e a procura por capital para o sector transformaram as economias da região com enorme rapidez, o que levou igualmente a mudanças céleres e de longo alcance no seu tecido político. (:291)

Estas profundas transformações que acontecem na região sul fundam a cidade de Lourenço Marques em 1898 e a transformam em capital em 1902. Estes são acontecimentos considerados fundamentais para o aumento da presença indiana no sul (Rita-Ferreira: 1982, Pereira Leite: 1996, Bastos: s-d, Zamparoni,: 2000, C. Teixeira: 2000). P. Leite e Khouri: 2003). Pereira Leite (1996) examina detalhadamente a historiografia, sistematizando os trajetos fundamentais que reconfiguram a migração indiana no período da emergência da colonização portuguesa no século XIX, os quais se traduzem nos grupos com interesses comerciais associados a inserção de Moçambique no esquema da África austral; na rota do norte associada ao desenvolvimento de Zanzibar e a configuração do poder inglês na Índia; e por último – vinculado aos processos dos séculos anteriores – as oportunidades de negócio que resultam seja do comércio ilícito de pessoas escravizadas, seja do comércio legal de oleaginosas e ainda as oportunidades de cidadãos indo-britânicos participarem da exploração mineira no Transvaal passando por Lourenço Marques.

---

ausente (cerca de 25% de todo o Moçambique). Mais a sul, o distrito de Moçambique (10%) era diretamente gerido pela Administração colonial. Vinha depois a Zambézia setentrional e oriental que pertencia de facto a diversas companhias concessionárias sem privilégios majestáticos (talvez 15%) nas quais o Estado delegara uma parte dos seus poderes (especialmente fiscais). Ainda na Zambézia, o Estado conservara alguns enclaves que administrava directamente, a parte mais oriente do distrito de Quelimane e o Barué (cerca de 10%). A sul e a leste do Barué, a Zambézia meridional e uma faixa a sul do Save pertenciam a outra Companhia de Moçambique (cerca de 25%) que tinham administração própria. Finalmente, todo o sul da Colónia ficara sob a administração directa do Estado (cerca de 15%). Ao todo, o Estado português alienara, naquela curiosa colónia segmentada, as suas funções e os seus direitos - mas não a soberania - em aproximadamente 50% do território (Pélissier:135).

Os estudos mostram que, com a emergência do Estado colonial português, além da vaga migratória já estabelecida e que estava associada ao comércio mercantil já em ação no norte e que tinha deixado descendentes, outros dois movimentos migratórios se fazem presentes. O ingresso de indianos que saem da União Sul-Africana em função das políticas restritivas à sua presença. Esta migração resulta do fim dos contratos entre os proprietários de plantações de cana-de-açúcar em Natal e os *coolies*: indianos contratados por tempo determinado para as plantações. Findo o contrato, muitos ficaram e estabeleceram-se em Moçambique como comerciantes, empregados domésticos, nos caminhos de ferro ou em obras públicas (Pereira Leite: 1996, Zamparoni:2000). A migração de indianos da União Sul-Africana para Moçambique é explicada pelas restrições que aquela república começou a fazer em 1895 à presença asiática em seus Estados. Outra migração de indianos seria composta dos muçulmanos comerciantes da região do Gujarate, que também se estabeleceram em Moçambique. Bastos ainda destaca, como motor para o aumento da migração hindu-gujarati no final do século XIX para o leste africano, as pressões gujarates para a migração: epidemias, secas, problemas cíclicos de desemprego ou de subemprego agravados pelo declínio das indústrias têxteis, etc. (2001:198)<sup>39</sup>.

#### **1.1.1.2.2. A construção de um campo social urbano**

O período colonial (1891- 1975) que tem sido privilegiado na análise dos processos contemporâneos em Moçambique, também é o privilegiado na análise da presença indiana em Moçambique, especialmente aquele que vai até os anos 40 do século XX. É no interior deste período que se concentram o maior número de estudos. Um único estudo relaciona as mudanças deste período e as mudanças no destino da migração indiana com uma mudança no padrão migratório indiano. C. Teixeira (2000), através de entrevistas com integrantes da Comunidade Hindu de Inhambane, percebeu que também é no início do século XX que começam a chegar as mulheres naquela localidade. A migração, até então individual e masculina passa a ser familiar.

Provavelmente, o registro da presença de mulheres na migração indiana esteja associado ao aumento geral da população feminina considerada não-nativa para o período. Zamparoni (2000) oferece dados que mostram que em 1894, de 591 indivíduos brancos em Lourenço

---

<sup>39</sup> Macagno (2004) descreve as redes de lealdades políticas, culturais e religiosas em torno as confrarias ou irmandades muçulmanas, localizadas entre o norte de Moçambique e algumas ilhas do oceano Índico. A descrição mostra o transcolonialismo que marcou a relação entre grupos sociais distintos no final do século XIX e revela a natureza ambígua da representação portuguesa frente a esta configuração.

Marques, 131 (22,1%) eram mulheres e em 1940, dos 14.400 indivíduos classificados como brancos, as mulheres eram 6.338, ou seja, 44 %. É quando se publicam normas para saúde e educação, acontece a construção dos caminhos de ferro em Lourenço Marques que estabelece a via fundamental para a mineração, industrialização e produção agrícola do Transvaal. Também é construída a linha férrea entre a Rodésia e o porto da Beira. Para dar conta da mão-de-obra necessária para a mineração, para o trabalho nas companhias de exploração e para as infra-estruturas necessárias é que são criadas leis específicas sobre coerção no trabalho<sup>40</sup>. Um aparato legal foi criado para garantir a exploração da mão-de-obra<sup>41</sup>. Com o advento do Estado Novo - estado militar que substituiu o governo republicano que havia sido implementado na Portugal de 1910, em substituição do governo monárquico – foi publicado o Acto Colonial, reunindo e sistematizando a lei do Indigenato, a qual considerava indígena “os indivíduos da raça negra ou dela descendentes que, pela sua ilustração e costumes, se não distingam do comum daquela raça; e não indígenas, os indivíduos de qualquer raça que não estejam nestas condições”<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> Pereira Leite (1996) registra que vários historiadores consideram que – diferente do que aconteceu no Atlântico – a costa oriental africana, teve no século XIX a presença tanto do crescente comércio de escravos, quanto do crescente movimento abolicionista. A coroa portuguesa, para enfrentar este paradoxo, elaborou diferentes diplomas legais examinados em Zamparoni. A lei laboral vinha num contínuo no que tange ao trabalho que envolvia: em 1858, abolição da escravatura para dali a vinte anos; em 1869, formal abolição da escravatura, que substitui o escravo pelo liberto, que deveria trabalhar para o antigo dono até 1878 e em 1875 acaba a figura do liberto, que no entanto deveria se manter com o patrão até 1878. Tal como comenta Newit, “as autoridades portuguesas revelavam já nesta abordagem cautelosa à abolição uma tendência notável para o desenvolvimento de eufemismos. O escravo foi substituído pelo liberto e o liberto pelo operário contratado – globalmente, pouco mudara” (:340). Em 1878 é proibida qualquer forma de trabalho obrigatório, com exceção para os indivíduos considerados vagabundos. Em que pese o período sedutor para o trabalho nas minas da África do Sul, que fazia haver poucos homens sem disposição para este mercado, Newit lembra que a categoria de vagabundo era mais uma brecha para a exploração da mão-de-obra. Em 1894 foi introduzida norma, que se manteve durante todo o período colonial, que tornava obrigatório o trabalho correcional para pagamento de pena.

<sup>41</sup> No âmbito político-administrativo, uma série de diplomas legais deu forma à nova colônia (Thomaz: 2002). O objetivo era executar o que “durante a década de 1890, tornara-se claro para os Portugueses: a população africana de Moçambique era um dos recursos mais facilmente exploráveis na sua nova colônia. Os produtos da agricultura africana podiam ser exportados, os africanos podiam comprar vinho e têxteis portugueses, podiam também ser tributados e a mão-de-obra empregue de várias formas. Os rendimentos provenientes destas fontes eram essenciais ao equilíbrio dos orçamentos coloniais, ao passo que as oportunidades econômicas que representavam serviam para tentar atrair o investimento financeiro para a colônia. Extrair riqueza da sociedade rural africana tornou-se o principal objetivo da política colonial” (Newit: 358).

<sup>42</sup> Art 2º do Estatuto Político Civil e Criminal dos Indígenas: Disposições preliminares. O Estatuto do indigenato foi aplicado apenas às colônias continentais africanas, sendo em 1941 estendido para São Thomé e Príncipe e Timor. Os habitantes de Cabo Verde, Macau e Estado da Índia Portuguesa não estavam submetidos ao estatuto do indigenato, ainda que pudessem ser assim nomeados eventualmente. Thomaz (2002) mostra como nas Exposições coloniais na década de 40 registravam-se “indígenas” os créditos de fotos com habitantes do Estado da Índia Portuguesa. Em 1947, o parágrafo único do art 246 da Carta Orgânica do Império colonial Português registra explicitamente que “No Estado da Índia e nas colônias de Macau e Cabo Verde, as respectivas populações não estão sujeitas nem à classificação de indígenas nem ao regime de indigenato, na sua aceção legal”. Rita Ferreira (1982) registra uma lei que no século XVIII teria considerado portugueses todos os nativos do Estado da Índia

Este é o período do estabelecimento das associações de classe e comunitárias (Zamparoni: 2000; C. Teixeira: 2000)<sup>43</sup>. É também o período em que se vê surgir uma imprensa reformista, com a publicação de jornais dos considerados mulatos<sup>44</sup>. Pereira Leite e Khouri (2003) analisaram os jornais publicados na imprensa *laurentina*, mostrando que as populações de origem indiana jamais tiveram seu próprio jornal, sendo portanto, retratados em jornais de classificados brancos ou de mulatos, sempre de um ponto de vista exterior. Mas é nos jornais mulatos que as autoras identificaram uma representação não tão exterior das populações indianas. Os indianos, nestes jornais, são caracterizados geralmente pelo ponto negativo, todavia, se pode notar as alianças que estabeleceram com este setor com quem dividiram o escalão intermediário da hierarquia colonial. O estudo mostra que em momentos de crise, como o que aconteceu entre 1926 e 1933, marcado pela queda da bolsa de valores de 1929 e pela implantação do Estado Novo (1926) em Portugal, se confirmam impressões gerais de fascinação e de abjeção aos indianos.

Zamparoni observa esta posição oscilatória dos grupos mulatos com relação às populações indianas. Seu estudo observa que na década de 10 o Jornal O Africano tinha uma postura hostil com relação aos asiáticos em geral, considerando-os não-nacionalizados: não aderindo aos costumes europeus, à língua portuguesa e à religião católica e os *baneanes* ainda mandavam suas riquezas para Índia (1913). Já o Brado Africano, criado em dezembro de 1918, teria uma opinião, no geral, mais positiva. No entanto, quando da escolha de um deputado para representar as colônias em Lisboa em 1928, O Brado Africano manifestou uma posição hostil, acusando os goeses de não terem votado em seu candidato. O Brado Africano chamou os

---

Portuguesa. Os conteúdos assimilacionistas vinculados à exigência do trabalho são objeto de estudo de Macagno (2001) e Thomaz (2002)

<sup>43</sup> Zamparoni (2000) registra a criação: em 1922 a Câmara de Comércio Indiana. Em 1925, a Nova Associação Hindu de Lourenço Marques e a União Indiana, em 1905, o Instituto Goano e, em 1921, a Associação de Mútuo Auxílio dos Operários Indianos. Chhagan (2003) registra, para 1932, a criação em Lourenço Marques da Associação dos Trabalhadores Hindus Bharat Samaj. Chhagan também menciona na história dos templos hindus em Moçambique a articulação entre a instalação de tais instituições e eventos moçambicanos.

<sup>44</sup> A resistência armada só se verá na década de 60, mas desde 1886 já existia o jornal Clamor Africano, composto por uma população mista, tal como o classifica Newit, que tinha críticas sobre o trabalho forçado. Depois em 1908, o jornal O Africano, dos Albasine descendentes das famílias afro-portuguesas, e em 1918, o Brado Africano, criado com o Grêmio Africano, os quais exigiam reformas para ampliar a participação de “mulatos”. Do Grêmio surgiu a Associação Africana e mais tarde o Instituto Negrófilo na década de 30. Não se tratava de exigir o fim da colônia, pretendiam reformas que adequassem a realidade às aspirações assimilacionistas e descentralizadoras das legislações. Todavia, articulados com intelectuais de outras colônias ou líderes de movimentos negros do Novo Mundo (DuBois e Garvey) encontrados em Lisboa ou mesmo de intelectuais lisboetas sensíveis às reformas, alguns destes movimentos da imprensa moçambicana do início do século, fizeram com que a colônia fosse vista pela OIT e a Sociedade das Nações (Zamparoni, 1998: 386).

goeses de parasitas, com modo de vida dependente da burocracia, condenaram sua participação nos cargos públicos afirmando que deveriam ser dos africanos. Essa posição criou uma reação na comunidade goesa. Dezenas de assinantes goeses, entre os quais o Instituto Goano, suspenderam a assinatura do jornal e mandaram cartas de protestos. Durante meses o Brado Africano manteve matérias sugerindo que os indianos fossem para Índia. Alguns brancos escreveram apoiando e dizendo que o goês nunca seria um português. Já em 1926 a comunidade “de negros e mulatos educados e a indiana voltaram a se aliar para lutarem contra discriminações e práticas racistas” (Zamparoni, 2000:220). A união se deu contra a manifestação de Dom Rafael Assunção, Prelado de Moçambique à criação de um colégio Europeu mantido com recursos públicos e no qual os não-brancos não poderiam estudar. A população parou de contribuir para as missas. A União Indiana e Instituto Goano apoiaram. Também outra união aconteceu quando da lei em 1930 que criava base legal para reserva de mercado para brancos: “ao fixar a obrigatoriedade de que , em todas as obras de construção civil, dois terços das vagas deveriam ser preenchidas por operários de nacionalidade portuguesa, das quais, no mínimo a metade tinha e ser brancos” (:221).

Pereira Leite e Khouri (2003) ainda observam que a imprensa revela o ponto de vista do Estado colonial, o qual tende a imprimir uma versão negativa das populações indianas, com exceção do indiano gôes considerado positivamente por ser o exclusivo produto do encontro luso-asiático. O estudo mostra que, embora os indianos nunca tenham tido um jornal próprio, utilizavam a imprensa local, sobretudo por meio de anúncios de jornal, como estratégia social de participação na coletividade colonial.

Na opinião de Pereira Leite e Khouri (2003), o Estado Novo, sobretudo, foi o primeiro arranjo político a favorecer a constituição de um campo social e cultural comum aos diferentes setores da sociedade colonial urbana. Nesse campo os indianos ocupam uma posição vulnerável, mas enfrentam essa vulnerabilidade de formas diversas, o que sinaliza a heterogeneidade interna da posição classificatória (se hindus, muçulmanos ou católicos; se indo-português ou indo-britânico; se paquistanês ou hindustânico; e ainda a depender de seu lugar na estratificação econômica) que ocuparam no sistema hierárquico colonial.

Os estudos sobre o período colonial enfatizam essa posição vulnerável que os indianos ocupam no sistema, mostrando que ela se sustenta numa série de constrangimentos que

alimentavam a posição intermediária ocupada por tais populações e que estava associada à visão negativa e às políticas de controle da migração indiana para África do Sul.

Pereira Leite e Khouri encontram no Jornal Notícias de Lourenço Marques vários artigos que informam sobre a presença indiana colocada em termos de um problema social. Em 1926, o jornal lançou vários artigos, nomeados “O problema indiano”, “A presença indiana” ou “A questão asiática”, que problematizam as leis de restrição e controle da população asiática na União Sul-Africana. Também se preocupam com a passagem dos indianos entre as fronteiras sul-africanas e moçambicanas, o que poderia trazer doenças as quais estavam relacionadas aos indianos na União Sul-Africana. Também se registra preocupações com o chamado modo de vida asiático, que mistura num só espaço a vida doméstica e a vida comercial. Critica-se fortemente as cantinas indianas, seja pelo seu aspecto considerado sujo, seja pelo fato que elas serviriam apenas para extorquir dinheiro dos mineiros através da venda de álcool e mulheres<sup>45</sup>.

Zamparoni (2000), analisando a relação do Estado colonial (1890-1940) com as identificadas como comunidades asiáticas mostra, no exame de algumas políticas públicas, organizadas em nome da urbanização de Lourenço Marques, a visão depreciativa que o Estado português sustentava sobre tais comunidades. Nesse contexto, foram criadas algumas legislações que buscavam, de um lado, configurar um espaço urbano considerado ordenado e higienizado e, de outro, um espaço urbano que permitisse o crescimento do comércio dominado pelos portugueses. Zamparoni (2000) enumera um conjunto de leis que marcavam, no contexto de modernização de Lourenço Marques, não apenas uma oposição moral onde os indianos, representariam o pólo da tradição, e os portugueses, o pólo da modernidade, mas também a concorrência comercial. Com o poder da máquina do Estado nas mãos, os portugueses inviabilizavam empreitadas indianas, consideradas lucrativas, para substituir-lhes.

Em nome da idéia de ordem e higienização, em 1899, em Lourenço Marques foi proibida a entrada dos asiáticos. Em 1907, sua entrada foi regulada e suas residências foram inspecionadas em função do controle da peste bubônica. O uso da praia era restrito aos considerados brancos. Uma tabela de salários pagos a serviços registrava valores distintos de acordo com a categoria raça, sendo que, enquanto um alfaiate indiano poderia receber entre 800

---

<sup>45</sup> Zamparoni (2004) nota que as cantinas, no período entre 1890 e 1940, eram geralmente estabelecimentos de “brancos, mestiços e indianos”, sendo os indianos em maioria: “das 191 cantinas existentes em 1912, nas circunscrições de Manhiça, Maputo e Bilene, 68 pertenciam a brancos e europeus e 123 a indianos de nacionalidade portuguesa e inglesa” (:208).

a 1.500 escudos, um alfaiate português poderia receber entre 2.500 a 3.000 escudos. Tal como defendem Pereira Leite e Khouri (2003), essas políticas direcionadas às comunidades indianas eram, todavia, vividas diferentemente a depender do lugar classificatório que ocupassem. Assim, Zamparoni (2000) observa que em 1904, com a criação dos transportes públicos, os não-brancos foram inicialmente proibidos de sentar nos assentos. Mais tarde, em função da pressão da Inglaterra em defesa dos súditos indo-britânicos, permitiu-se que os não-brancos pudessem usar os transportes públicos, desde que “decentemente vestidos à européia”.

Como forma de modernização, mas também como estratégia para privilegiar os portugueses na concorrência comercial, foram derrubadas várias cantinas indianas sob o pretexto de insalubridade. Zamparoni esclarece que as cantinas eram estabelecimentos comerciais de “brancos, mestiços e de indianos”, sendo que estes últimos estavam em maioria<sup>46</sup>. As cantinas vendiam manufaturados em geral, mas eram sobretudo lugar de venda do “vinho colonial”. O “vinho colonial” ou “vinho para preto” era a bebida produzida em Portugal e que tinha nas colônias africanas o seu consumidor preferido. Na opinião de vários autores (Loforte: 1990; Newit: 1997; Zamparoni: 2000), a colônia portuguesa havia proibido a confecção das bebidas classificadas indígenas, usando justificativas de insalubridade, com a intenção de criar um mercado de consumidores para este vinho. Assim como proibiu a bebida local para vender a sua, também o Estado colonial destruía as cantinas “indianas” para sobre seus escombros construir uma cantina de propriedade de um colono considerado português. Este processo foi colocando gradativamente as cantinas indianas na periferia de Lourenço Marques, o que respondia parcialmente aos interesses portugueses de substituir os indianos no comércio.

Os estudos (Zamparoni: 2000 e Pereira Leite e Khouri: 2003) mostram também que sobre a atividade de comerciante, que muitos indianos exerciam, pairava uma visão negativa. Encontrando-se espalhadas desde a periferia das cidades até o interior, as cantinas indianas serviam para receber seja o produto agrícola vindo do interior, seja a libra trazida pelos mineiros. Zamparoni afirma que, ocupando esse lugar, os indianos eram alvo de suspeita:

os cantineiros tinham a fama de agirem de má fé no momento das transações com os produtos agrícolas nativos, aproveitando-se quer da pouca familiaridade

---

<sup>46</sup> O estudo de Zamparoni (2004) registra que “das 191 cantinas existentes em 1912, nas circunscrições de Manhiça, Maputo e Bilene, 68 pertenciam a brancos europeus e 123 a indianos de nacionalidade portuguesa e inglesa” (: 208).

das pessoas com os pesos, medidas e algarismos utilizadas, quer do fato de que, nas redondezas, geralmente, não havia outro comprador senão eles próprios. Deixar de vender a um deles, por mais que fosse evidente a burla, significava ter que transportar seus produtos por longas distâncias, geralmente por meios precários ou mesmo nas costas. Eram acusados também de burlarem nas contas, quer no ato das vendas, ou ao efetuarem o câmbio das libras, trazidas das minas, pela moeda portuguesa. Como intermediários, aproveitavam-se das oscilações entre oferta e demanda: quando os africanos traziam produtos agrícolas para vender em momentos de abundância “o mulungo dá, por muito favor, 6 a 10 tostões por cada 90 quilos” mas quando não tem um “bago de milho para seu sustento, o mesmo mulungo, cantineiro branco ou monhé vende-lhe a saca por 5 ou 6 mil réis. De qualquer modo, não era recomendável criar milandos com o cantineiro, pois além do maior poder de pressão deste junto às autoridades, era ele que, bem ou mal, garantia o fornecimento nos momentos de crise ecológica, o escoamento dos excedentes, o acesso a bens manufaturados e, além de tudo, tinha sempre disponível, o “colonial” (: 208).

Zamparoni examina documentos de administradores e padres que tanto divulgaram uma visão negativa acerca dos indianos, quanto, com base em descrições, sustentaram uma forma particular de fazer comércio entre os indianos – que era considerada perniciososa para os interesses da colônia. Os estudos deixam ver que a visão geralmente pejorativa que o Estado anunciava sobre os indianos era explicada com base na idéia de que há uma “natureza indiana” distinta da “natureza portuguesa”. Os documentos analisados por Rita-Ferreira (1982), Zamparoni (2000) e Bastos (s-d) revelam que a administração portuguesa, do início do século XX, atribuía à aspectos como adaptabilidade aos trópicos, vestimenta, alimentação e habitação frugal, a responsabilidade pelo sucesso comercial indiano. Recorrente também são os estudos identificarem que a administração portuguesa acusava os indianos de levarem suas riquezas para Índia e nada investirem em território colonial moçambicano e ainda de nada consumirem de produtos portugueses.

Bastos lembra que “no plano econômico, e apesar da insatisfação face à presença indiana por parte de certos grupos da sociedade colonial, a administração reconhecia a importância da actividade econômica indiana no desenvolvimento comercial do território” (:12). Os estudos ainda lembram que sobre essa visão generalizada fazia-se importantes diferenciações entre hindus e muçulmanos. Estes sendo mais perseguidos em função de suas pretensões proselitistas e miscigenadoras e aqueles considerados mais humildes e inofensivos, embora acusados de levar suas riquezas para Índia. Também é freqüente que os administradores portugueses sublinhem a distância que os hindus mantêm da política. A presença indiana trazia

ao Império português a confirmação de sua natureza tolerante, que o diferenciava de outros processos coloniais. Em função disto “ao contrário dos hindus, os muçulmanos indo-britânicos e, em particular os grandes importadores/exportadores/armazenistas e comerciantes do litoral norte começam a ser descritos pela administração colonial como agentes activos no aliciamento e conversão de africanos ao Islão e, por corolário, definidos como potenciais inimigos do catolicismo e da expansão da autoridade portuguesa” (Bastos, s-d: 7).

Todas essas situações mostram o lugar intermediário que vários estudos sinalizam sobre a presença indiana em Moçambique. Sendo não-indígenas, mas não-colonos, levariam para o período pós-colonial, na opinião de Thomaz (2004), esse lugar de meio e a suspeita a ele associada. A distinta posição ocupada pelos indianos – e pelo Estado da Índia Portuguesa – no Império português é notável na posição diferente que ocupavam com relação aos nativos da colônia moçambicana. Enquanto estes estavam submetidos ao Estatuto do Indigenato, o Estado da Índia Portuguesa tem, desde 1947, expressa em lei, a garantia de não estar submetido a tal diploma. C. Teixeira registra que desde 1838:

os indianos residentes nos territórios controlados por Portugal passam a gozar de todos os direitos civis e políticos de cidadãos portugueses, podendo possuir terras e residir em Portugal. Essa situação permitiu que grande número de tecelões emigrassem para Moçambique (2000: 54).

S. Bastos (2001), analisando a diáspora hindu-gujarate também sinaliza o lugar de intermediário que os indianos ocupam na sociedade colonial:

(..) ocupando uma posição intermediária entre os colonos brancos e os nativos africanos e recriando um modo de vida singular, os indianos-hindus estabelecidos em Moçambique, rapidamente, mobilizaram estratégias de competição e hierarquização identitária entre os vários sub-grupos em presença, que as memórias coletivas condensaram na expressão: “não éramos um grupo homogêneo (:60)<sup>47</sup>.”

---

<sup>47</sup> Também o estudo de C. Bastos (2004) sobre a escola médico-cirúrgica de Nova Goa, atesta o lugar intermediário que genericamente as populações que viviam ou se originavam do Estado da Índia Portuguesa ocupavam no império. Mostrando como nas primeiras décadas da Escola, ela não servia para glorificar o Império e sim como instrumento de mobilidade social local, o estudo dá visibilidade ao lugar (lugares) que não se restringem à oposição colonizador x colonizado. O estudo dos serviços de saúde organizados pela administração colonial portuguesa ilustra que as escolas de formação na Índia distribuíam profissionais de saúde que ocupavam um lugar sempre submetido aos profissionais formados pela metrópole. Analisando os relatórios dos médicos goeses, onde se lê as tentativas de sua aproximação aos europeus e de distanciamento com relação aos africanos, C. Bastos mostra que os indianos de Goa - em geral católicos - estavam presos a um lugar de ambigüidades: “E, se esta ideologia [estabelecia uma supremacia branca e inferioridade negra, a terceiros grupos - como mestiços e asiáticos

### 1.1.1.2.3. A crise do Estado colonial nos anos 60 e 70

Em 1961, a União Indiana, independente da Inglaterra desde 1947, retoma os territórios de Diu, Goa e Damão, que até então compunham o Estado da Índia Portuguesa<sup>48</sup>. No mesmo ano, Portugal, buscando ser aceito na Organização Internacional do Trabalho - que tem como pré-requisito o não reconhecimento de trabalho escravo ou forçado - revoga o Estatuto do Indigenato, reconhecendo como cidadãos portugueses todos os nativos de suas colônias. A década de 60 marca o início da desagregação do chamado período colonial português em Moçambique, que tem seu final em 1975 com a independência. Alguns estudos (Bastos: s-d, C. Teixeira: 2000 e Pereira Leite e Khouri: 2003) referem-se às conseqüências dessa desagregação para as populações de origem indiana em Moçambique.

O final da segunda guerra mundial inspirou uma série de constrangimentos sobre o processo colonial. Portugal revisa sua Constituição em 1951<sup>49</sup>. O Acto Colonial é revogado e substitui-se a caracterização de colônia pela de províncias ultramarinas. A mudança de colônia para província fazia das colônias não territórios subordinados, mas Estados espalhados no além mar. A idéia indicava que Portugal era não apenas o território ibérico, mas o conjunto de territórios que se estendia do Atlântico ao Pacífico. Neste contexto a nação portuguesa é o Império (Thomaz: 2002)<sup>50</sup>. Em 1953 regulamentava-se a lei orgânica de Portugal Ultramarino e

---

- eram deixadas as ansiedades da ambigüidade e também alguma margem de manobra para se posicionarem, para quem queria estar próximo do poder, isso equivalia a esforços de “branqueamento” cultural, esforços que se construam em cima dos estigmas que atingiam todos os sujeitos coloniais, incluindo os facultativos goeses, cuja identidade era constantemente negociada com o poder” (C. Bastos: 2004: 96).

<sup>48</sup> O Estado da Índia Portuguesa era formado pelos “territórios de Goa, com as ilhas de Anjediva, São Jorge e Morcegos, na costa Malabar; Damão com os territórios de Dadrá e Nagar Aveli, na costa do golfo de Cambaia; e Diu com os territórios continentais de Gogolá e Simbor, na costa do Guzerate” (cf. Capítulo 1 da Carta Orgânica do Império Colonial Português).

<sup>49</sup> Macagno (2001) lembra que “durante o século XVIII, o termo colônia foi o mais utilizado para referir-se às possessões portuguesas. Mas na Constituição de 1820, em seu artigo 132, utiliza-se província, que permanecerá reaparecendo na Constituição de 1842. Com a instalação da República, em 1910, abandonou-se o termo província retomado em 1951” (Macagno: 2001: 70).

<sup>50</sup> Thomaz (2002) estuda a lógica interna que sustenta o colonialismo português opondo-se à idéia de que seria um colonialismo sem interesse econômico. O autor opõe-se às teses que descrevem o colonialismo português pelas suas carências (colonialismo de prestígio) ou por suas vicissitudes (representado pela teoria lusotropicalista de Gilberto Freyre). Descreve as justificações produzidas no interior do sistema colonial português, mostrando que o império surgia como uma continuidade da nação. Esta associação entre a nação e o império era a garantia da manutenção do território português frente “ao fantasma da frente ibérica”. Para sustentar a idéia de uma continuação desde o “Minho até o Timor”, a metrópole produziu “o saber colonial”, textos, exposições, artigos em jornais, documentação administrativa, que compunha um material de debate e difusão da naturalidade do colonialismo. Também Boxer (1969) opõe-se a idéia de que o colonialismo português teria origem e experiência mais tolerante em função de uma suposta relação de convivência pacífica com os mouros. Boxer descreve a intolerância dos católicos ibéricos com os mouros e na análise da relação estabelecida com o clero formado na Índia descreve as práticas racistas dos portugueses.

em 1955, o Estatuto da Província de Moçambique. Em 1956, o governo português instala a PIDE (polícia militar) na tentativa de controlar a formação dos movimentos independentistas.

Na década de 60, têm início as guerras de libertação. Em 1962, forma-se a FRELIMO – Frente de Libertação de Moçambique - sob a liderança de Eduardo Mondlane, líder formado pela Escola Suíça e com formação superior nos Estados Unidos. O segundo congresso da Frelimo, em 1968, define-se pela linha revolucionária e pelo uso da guerrilha. Eduardo Mondlane é assassinado em 1969 e substituído por Samora Machel, que vai liderar a guerrilha até a tomada de poder em 1975<sup>51</sup>. Para fazer frente às pressões internacionais e aos movimentos independentistas, o governo português promove uma série de ações que favorecem o crescimento econômico em Moçambique de forma nunca antes vista. Cresce o setor de turismo, aumenta a população branca incentivada a migrar e estabelecer colonatos em Moçambique. O aumento da população branca faz criar um mercado interno e favorece a organização de indústrias. Cresce a exportação, chegando Moçambique a ocupar o lugar de maior produtor mundial de castanha do caju em 1974 (Pereira Leite:200). Em 1968, começa a construção de uma das maiores hidroelétricas do continente africano, a de Cabora Bassa, no centro do território. Segundo Fry (2001), como efeito contrário e com intenção e sentido de se afirmar, as colônias portuguesas, e em especial, Moçambique, sofrem uma exacerbação do processo colonial com impar crescimento<sup>52</sup>. Newit chega a considerar que a colônia obteve a independência econômica de Portugal antes da independência política.

Em 1974, o Movimento das Forças Armadas (MFA) assumiu o poder em Portugal, pondo fim ao governo militar. Entre 74 e 75, uma série de diferenças internas ao grupo que assume o poder cria um ambiente tenso com relação ao futuro das colônias. A guerra fica relativamente suspensa, um ambiente tenso se espalha nos territórios coloniais e por fim, em

---

<sup>51</sup> Newit destaca que a FRELIMO é formada inicialmente por intelectuais que estavam estudando ou exilados e por trabalhadores rurais que atravessavam as fronteiras e ligavam-se a movimentos políticos que estavam ocorrendo também nos territórios vizinhos. Sobre a FRELIMO há disponível farto material documentando os congressos e inúmeros estudos sobre sua formação (Mateus: 1999, Cruz e Silva: 2001). Mondlane deixou textos em que analisa o período colonial (Mondlane: 1995) e sua biografia é objeto de estudo de inúmeros pesquisadores (Klambaned e Clerc: 1990; Cruz e Silva:2001). Artigos e livros estudam e analisam a trajetória de Samora Machel (Sopa e Souto:1996).

<sup>52</sup> Registra-se para o período: Industrias desde os anos 30 : bebidas minerais e xaropes, massa, óleo vegetal, velas, sabão e sal, cimento, cerâmica, perfume, mobiliário, fogo de artifício, recipientes de alumínio e carroçarias de autocarro. Desde os anos 60 passou a produzir: cimento, tijolos e ladrilhos, revestimento de amianto, cabos elétricos, fundição de aço, contraplacado de madeira, arame e artigos de consumo como chapéus de chuva, painéis, plásticos para uso doméstico e artigos de borracha, colchões, têxteis, pneus, rádios e bicicletas, inseticidas, curtumes, tintas e produtos farmacêuticos. Mais importante: refinação de petróleo (Newit: : 497).

setembro de 1974, o MFA reúne-se com a FRELIMO, assinando o “acordo de Lusaka”, com a transferência do poder para esta. Em maio de 1975, 250 mil considerados brancos deixam Moçambique, provavelmente em direção à África do Sul, Zimbábue e Portugal. Em junho de 1975, Samora Machel assume a presidência da República Popular de Moçambique. A descolonização é tema de inúmeros estudos e debates. Na opinião de Newit, a descolonização explica-se tanto por pressões internas quanto externas, mas também porque Moçambique já não interessava mais de um ponto de vista econômico: “só mais recentemente se compreendeu em que medida o império da oportunidade econômica perdera também credibilidade no início da década de 70 e diminuía a ponto de não valer mais a pena lutar por ele” (:460)<sup>53</sup>.

No início dos anos 60, a perda do Estado da Índia Portuguesa causa impacto na vida das populações de origem indiana em Moçambique. C. Teixeira (2000) registra que na cidade de Inhambane lojas e residências foram invadidas e fechadas e pessoas identificadas como indianas foram concentradas no Campo de Futebol da cidade. As lojas de classificados indo-portugueses foram obrigadas a colocar na fachada a bandeira de Portugal.

S. Bastos (s-d) chama atenção ao “problema classificatório” que emerge desde a criação da União Indiana e do Paquistão. A autora afirma que até esta data (1947) os indianos não portugueses (indo-britânicos) residentes em Moçambique – ou seja, aqueles que eram de outros territórios que não Diu, Damão e Goa - eram classificados como súditos ingleses. Desde 1947, parte destes (indo-britânicos, geralmente muçulmanos), registrou-se paquistanês, enquanto os demais – em função de sua identidade com o hinduísmo – foram classificados como indianos (e não mais indo-britânicos).

Esta situação, em 1961, quando a União Indiana incorpora os territórios de Diu, Goa e Damão, coloca um problema para Portugal, que se beneficiava das funções de exportação e importação e de câmbio cumpridas pelos indianos hindus não paquistaneses e também não ex-indo-portugueses. Para ficar na colônia, aqueles que eram ainda muçulmanos ou ismaelitas requisitaram o passaporte paquistanês, mas os hindus não tinham esta chance. Bastos identifica a situação dúbia na qual se encontrava o Estado português:

---

<sup>53</sup> Dirlik (1997), numa análise mais geral, considera que o pós-colonialismo, antes do que uma conquista dos movimentos independentistas, resulta mais do que tudo de uma reorganização da forma de exploração do capitalismo contemporâneo, que não vê mais no sistema colonial uma maneira eficaz de exploração. Em sua perspectiva a estrutura de dominação prescinde da colonização. A inclusão de mais consumidores passa a ser mais interessante.

hesitando entre o desejo de vingar a desonra imperial e a proteção da economia nacional, entre a paranoidização dos hindus como inimigos dos interesses nacionais e a crença na sua inocência, o Governador Geral de Moçambique optou por uma solução de compromisso. Expulsar do território português uma fracção de indostânicos (satisfazendo desse modo a uma certa opinião pública) e salvaguardar as elites hindus com quem mantinha relações de cumplicidade (econômica, política e fantasmática) há décadas. É desse modo que, apesar de alguns comentários pejorativos proferidos por pequenos e médios comerciantes portugueses, importantes firmas hindus de exportação e importação não são encerradas. (Bastos, s-d: 12)

Analisando as representações da imprensa *laurentina* no período, Pereira Leite e Khouri (2003) notam a manifestação de pesar do governo português com relação à perda daqueles territórios e o surgimento da categoria classificatória criada como estratégia conciliatória para a manutenção dos filhos de indobritânicos nascidos na colônia de Moçambique, são os “portugueses de origem indiana, natural de Moçambique”.

Além dessa classificação estabelecida pelo Estado e diante da qual os indianos são forçados a assumir uma identidade estabelecida nesta esfera, outras classificações têm sido notadas pela literatura. Como tal, essas categorias aparecem com definições que não são necessariamente associados ao momento histórico que discutimos nesse item. Ainda assim, este parece ser o melhor momento de expô-las.

Partido do reconhecimento de uma imagem heterogênea sobre a presença indiana, Pereira Leite e Khouri identificam quatro referências pelas quais os indianos são conhecidos: a) do ponto de vista do estatuto que lhes outorga o colonizador (os goeses católicos e os outros); b) de acordo com a pertença religiosa (hindus, muçulmanos shiitas ou sunitas, católicos, parsis); c) do ponto de vista de suas diferenças intracomunitárias (hierarquia entre os muçulmanos, castas entre os hindus) e d) do ponto de vista das diferenças intercomunitárias (onde muçulmanos sunitas são considerados abertos à miscigenação com africanos, os hindus e ismaelitas fechados e os parsis abertos aos europeus). Além dessas, o estudo de Zamparoni (2000) revela que a administração portuguesa, embora utilize genericamente o termo asiático para as populações de origem indiana, faz uso de termos considerados pejorativos, tais como: “monhé”, para indiano muçulmano; “baneane” para indiano hindu, e “goes” para indiano católico<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> Sobre o termo monhé recolhi ainda esta explicação, num estudo da administração portuguesa sobre a presença asiática no século XIX (DA CUNHA, Joaquim D’Almeida: Estudos acerca dos usos e costumes dos Baniães,

Voltando ao período de desagregação do colonialismo português, já no período da independência de Moçambique de Portugal, o artigo de Pereira Leite e Khouri (2003) deixa notar um duplo destino que tiveram as populações de origem indiana, ficarem em Moçambique – como moçambicanos ou como portugueses, residentes estrangeiros – ou irem para Portugal. O duplo destino sinaliza, na opinião das autoras, as diferentes experiências que tiveram as populações indianas. A análise dos anúncios deixa ver um significativo número de estabelecimentos comerciais que encerram suas atividades e, de outro lado, um número de estabelecimentos que se mantiveram e que anunciam seus votos de apoio ao novo governo independente. Thomaz (2004) afirma que na altura da independência o dilema entre ficar em Moçambique ou ir para Portugal foi vivido por diferentes setores da pequena elite moçambicana, entre ela as populações de origem indiana. Thomaz destaca que tal dilema algumas vezes foi resolvido com a migração apenas de homens solteiros, os quais, depois de estabelecidos vinham resgatar sua família em Moçambique, a qual podia permanecer em Moçambique – *ficando portuguesa*. A expressão “ficar português”, ou “ficar moçambicano”, é utilizada para explicar a “opção” de cidadania que alguns setores sociais fizeram no contexto do pós-independência. Os estudos (Thomaz: 2004 e S. Bastos s-d) sinalizam que a migração, sobretudo de homens solteiros, foi favorecida pelo sedutor Mercado Comum Europeu, que permitiria que cidadãos portugueses pudessem transitar em outros territórios europeus.

Chaggan (2003) também registra a migração de famílias para Lisboa e a nacionalização da sede da Comunidade Hindu de Maputo. C. Teixeira (2000) registra que a independência nacionalizou o prédio da Comunidade Hindu de Inhambane, a qual foi transformada em uma Biblioteca Pública, tendo sido devolvida à Comunidade em 1981.

---

Bathuás, Parses, Mouros, Gentios e Indígenas. Imprensa Nacional Moçambique: 1885). Monhés: “é uso em Moçambique chamar Monhé a qualquer mouro mestiço de árabe e macua, sendo aquela palavra como um título de honra. Existe porém um povo que especialmente reivindica o direito de assim denominar-se. Tem a sede no distrito de Angoche” (pg:43). Narra uma historia que teria sido contada pelo governador do distrito: em época remota um sultão de nome Hassani, natural de Zanzibar, casou-se com a “preta Muana-moasalhi”. O casamento aconteceu quando este sultão vinha de Quelimane e “arribou terras de Angoche”. Fez um pequeno reino em Angoche que mais tarde veio a ser derrotado pelo régulo macua Mussulo-mina. Tendo encontrado sua mulher em ato infiel, casou-se com sua irmã: Muanamoa- peta com quem teve dois filhos: Mohamad Hassani (homem) e Michee Hassani (mulher): “dos dois filhos descendem todos os Monhés que também se denominam Assirazi” (43). Hassani está sepultado na ilha de Mafamede, e sua sepultura é visitada por tripulações de mouros. A língua é caracterizada como dialeto kisuahili modificada pelo trato quotidiano com os macuas. São maometanos e seguem os preceitos do Koran. Descreve aspectos da religiosidade. Diz que as mulheres usam nas orelhas uma grande rodela e diferentes furos em que metem pequenos paus e fios de missanga. Diz que são de boa índole e respeitadores da coroa, regras de casamento e herança (herda o sobrinho mais velho e não os filhos) de rituais de falecimento, danças, músicas, contratos, escrita, resolução de conflitos, o que fazem em acusação de feitiçaria.

### 1.1.1.3. O socialismo, a guerra civil e o período liberal

Tal como foi dito anteriormente, o maior número de publicações sobre a presença indiana em Moçambique examina situações que envolvem estas populações no período colonial, compreendido entre 1890 e 1940. Todavia, pelo menos três autores levantam questões referentes à presença indiana no período pós-colonial que, na historiografia moçambicana, cobre três eventos contundentes: o socialismo que caracterizou o primeiro Estado nacional em 1975, a guerra civil que lhe seguiu menos de cinco anos depois e que só terminou em 1992 e o chamado período liberal, que começa com o Pacto de Paz e chega aos nossos dias. Para esses períodos, o que as raras publicações sobre a presença indiana evidenciam é, mais uma vez, a posição vulnerável.

A independência de Moçambique e guerra civil são dois eventos associados. Em 1976 a FRELIMO se declara socialista (marxista-leninista), rompe com o regime do *apartheid* na África do Sul e com o regime de minoria branca da Rodésia (atual Zimbábue). Surge a República Popular de Moçambique. O rompimento envolveu o fechamento dos portos da Beira e de Lourenço Marques para estes países e também o apoio, nestes dois países, aos movimentos independentistas. Implementa-se a nacionalização da saúde, da educação e da habitação. Uma simpatia internacional à posição do país agrega ajuda internacional dos países do bloco do leste e de movimentos de esquerda de vários países do mundo<sup>55</sup>. Em 1978, fortes chuvas seguidas de uma severa seca atingem o país. A década de 80 já enfrenta a guerra civil que, iniciada nas fronteiras com a Rodésia e África do Sul, atormenta o país, destruindo infra-estruturas, matando e incorporando população civil. Na opinião de Geffray (1991), a guerra civil está tanto associada às resistências e ataques externos, quanto ao desagregamento das formas de organização tradicional patrocinado pela política frelimista, que entendia que para construir a nação era necessário destruir a tribo (*cf.* Fry: 2001). Tais políticas teriam favorecido que parte da população rural viesse a aderir à guerra civil, bandeando-se para o lado da RENAMO – Reação Nacional Moçambicana<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> Intelectuais interessam-se também pela experiência do país. Geffray, antropólogo francês, vai ser professor da Universidade Eduardo Mondlane e com base em pesquisa na região norte (macua) publica um importante estudo antropológico sobre parentesco (2000).

<sup>56</sup> Cabaço (2004) estuda a política de Estado formulada pela FRELIMO no período socialista no doutorado de Antropologia Social na USP. Honwana (2002) analisa a cosmologia que no sul de Moçambique situaria a guerra civil como uma “guerra de espíritos”.

Em 1984, em busca do apoio da África do Sul contra a RENAMO, Moçambique assina o acordo de Nkomati, em que deixa de apoiar o movimento independentista daquele país. Em 1982-83 o país lança um pedido de apoio internacional de ajuda em decorrência das agruras da guerra somadas a acidentes naturais (episódios graves de secas e chuvas destruidoras). Em 1984, passa a receber ajuda do Banco Mundial. Em 1986, Samora Machel é assassinado e em seu lugar assume Joaquim Chissano. Em 1987, Moçambique faz o primeiro acordo com o FMI, implementando o primeiro PRE – Plano de Reajuste Estrutural. A implementação do plano, que envolveu uma série de modificações estruturais, resultou também na nova Constituição, promulgada em 1990, com a introdução do multipartidarismo e a mudança do nome para República de Moçambique. É o fim do socialismo<sup>57</sup>. Segundo Macuene (2001), a nova constituição moçambicana “fez com que o presidente George Bush, retirasse o país da lista negra reservada aos países marxistas, o que teoricamente, significava que o acesso a créditos externos seria menos complicado” (2001:258). Em 1990, inicia-se o segundo PRE. Na opinião de Macuene, os planos estruturais, se bem que indicam crescimentos econômicos significativos, não deram conta de redistribuir o crescimento e não tiveram capacidade de conter as desigualdades sociais. Notou-se, todavia, o crescimento de uma classe intermediária - a elite política que no controle do poder beneficia-se de informações e recursos que acabam tendo um uso privado - e uma nova classe média urbana (comerciantes, agricultores, empresários privados e chefes de estruturas militares e estatais).

Estes processos encaminharam o país para a assinatura do pacto de paz quando, conforme Fry (2001), já em 1989 contabilizava-se cem mil mortos e quatro milhões de refugiados (1/3 da população do país). O pacto de paz foi assinado em Roma, em 1992. As forças da paz da ONU chegaram ao país, trazendo mais uma vez inúmeros cooperantes para ajudar na reconstrução. Em 1994, acontecem as primeiras eleições multipartidárias, tendo a FRELIMO mantido-se no poder com Joaquim Chissano, que é mais uma vez confirmado nas eleições de 1999. Em 2004, Armando Guebuza, também da FRELIMO, assume a presidência. A constituição de 1990, que define um sistema multipartidário, reconhece como órgãos de soberania o Presidente da República, o Conselho de Ministros, os tribunais e o Conselho Constitucional. A Assembléia da República possui 250 lugares. Nas eleições de 2004, a

---

<sup>57</sup> Mosca (1999) analisa o PRE tendo em vista a experiência socialista. Macuene (2001) analisa o processo de reestruturação econômica em Moçambique, no pós-independência.

Frelimo fica com o equivalente a 63,74 % das cadeiras da assembléia, contra 29,73% da RENAMO e 9% de outros partidos. Em 2003, a imprensa moçambicana deteve-se, nas eleições autárquicas, nas fortes e repetidas queixas e acusações de práticas de corrupção do governo moçambicano, identificados em todos os níveis e em todos os escalões. Também forte foi a atenção ao julgamento dos suspeitos do assassinato do jornalista Carlos Cardoso, que vinha investigando um desfalque de mais de cem milhões de euros do Banco Comercial de Moçambique. O assassinato comoveu a comunidade internacional e trouxe forte pressão sobre o governo para encontrar e julgar os mentores e executores do homicídio que aconteceu em novembro de 2000. Registra-se forte debate com relação à AIDS e inúmeros programas de cooperação internacional administram e executam programas direcionados a este problema<sup>58</sup>.

Com relação a esse contexto de intensas mudanças e conflitos, há sobre a presença islâmica, três artigos publicados analisando aspectos relacionados à posição política dessas comunidades frente à organização do Estado pós-colonial moçambicano. Macagno (2004a) apresenta reflexões em torno das tensões internas ao islamismo moçambicano contemporâneo. Analisando o olhar colonial e pós-colonial - do ponto de vista dos Estados, do islão legítimo e mesmo do olhar antropológico - lançado sobre práticas tradicionais do islão, revela os limites e pressupostos das teorias que privilegiam a “privação” para descrever e analisar processos a que se atribui marginalidade. Também Macagno mostra a tensão entre projetos assimilacionistas portugueses e universalistas socialistas frente à forma como a comunidade muçulmana de Moçambique organizam poderes e saberes locais. Mussá (2001), com base em estudo da literatura sobre indianos em Moçambique, em entrevistas e conversas informais com integrantes da comunidade, descreve e analisa as distintas subdivisões do islamismo em Maputo. Dá visibilidade à sua face árabe, indiana, paquistanesa, africana. Mostra ainda como estas diferenças foram organizadas quando da configuração em Maputo de duas instituições muçulmanas marcadas pela oposição fundamental entre o “islão puro e o islão sincrético”. Genoud (2002) analisa a visibilidade política do islamismo em Moçambique na década de 90, retoma a história politicamente marginal - ainda que numericamente significativa - da comunidade, tanto no período colonial, quanto pós-colonial (socialista), onde se vê que foram combatidos, censurados e reprimidos. O autor considera alguns fatores que teriam inibido o

---

<sup>58</sup> Integrante da pesquisa Pós-Colonialismo, nação e conflito, Passador (2004) investiga a representação de saúde e doença em Moçambique, comparando-a com a representação da ajuda internacional.

estudo da presença das populações islâmicas em Moçambique: o contexto político que classifica o islamismo como uma religião estrangeira – reprimida seja pelo catolicismo colonial, seja pelo socialismo laico - e pela dificuldade linguística (do swahili, do árabe e do gujarati). Também Genoud identifica elementos que, na atualidade, favorecem a emergência de um lugar de destaque na política nacional para as comunidades islâmicas, bem como avalia o impacto deste processo no interior da comunidade islâmica moçambicana.

Analisando o confronto entre os interesses do comércio exportador da castanha do caju e os da indústria de descasque, o artigo de Pereira Leite (2000) retrata as modificações na rede comercial de que os indianos participam. A autora lembra que, na década de 30, a dinâmica de exportação da castanha já acontecia sob gestão dos comerciantes de “origem indiana”, em detrimento do poder colonial português. E entre a década de 50 e a independência muitas foram as disputas entre a emergente indústria nacional e os interesses exportadores, muito embora no fim do período colonial o caju fosse a principal fonte de economia de exportação do território, o que sinaliza a lealdade entre o Estado português e os interesses da indústria exportadora indiana<sup>59</sup>.

A economia centralizada do Estado Socialista pós-independência teria rompido o ritmo da produção que permitia a exportação, bem como o dinamismo da indústria, o que é ainda agravado no decorrer da guerra civil: “privados de bens de consumo essenciais, outrora veiculados pelo sistema de cantinas (comércio retalhista), os camponeses são cada vez menos motivados a trocar castanha por moeda, progressivamente desprovida de poder aquisitivo, dada a escassez de produtos” (:297). Outras causas são levantadas para a quebra da comercialização da castanha, como os deslocamentos da população rural, seja em função dos projetos de aldeias comunais, seja em função da guerra civil<sup>60</sup>. Também a diminuição da produção de outros alimentos teria aumentado o consumo da castanha. Soma-se a isto o fato de que, tendo em vista, uma produção menor de castanha e uma postura protecionista do Estado Socialista, houve um beneficiamento da Indústria Nacional em detrimento do comércio exportador.

---

<sup>59</sup> Segundo os dados da pesquisa, em 1974, Moçambique era o maior produtor mundial de castanha de caju: 190 toneladas ou seja, 42,7% da produção total, “o que lhe permitia por um lado, aprovisionar com matéria prima as suas unidades de descasque que, em 1974, garantiam a colocação de 24.000 toneladas de amêndoa no mercado mundial e, por outro, a manutenção do fluxo de castanha para Índia” (Pereira Leite:2000:296).

<sup>60</sup> Segundo Geffray, 13 milhões de pessoas foram deslocadas de suas terras em decorrência do Projeto de Aldeias Comunais Socialistas.

A política de proteção da indústria nacional, todavia, não consegue ser sustentada pelo governo socialista, gerando um excedente interno da castanha em 1991, o que faz com que o ministério das Finanças e do Comércio autorize a exportação. Nota a autora que isto ocorre já no contexto das políticas do Plano de Reajuste Estrutural (PRES). A campanha do caju de 1991-92 “criava as condições do restabelecimento, após dezesseis anos de interrupção, da complementariedade Moçambique-Índia ao nível de uma matéria-prima estratégica do desenvolvimento econômico daquele território este-africano” (:300). Em 1992-93 ampliou-se as facilidades para exportação, o que passou a causar polêmica, uma vez que o representante da Caju de Moçambique-EE afirmava que os “agentes comerciais” teriam se organizado de tal forma a oferecer à indústria nacional apenas quantidades pequenas do produto e que a indústria nacional teria condições de beneficiar um número maior.

É nesse quadro em que o governo hesita entre a proteção da indústria nacional e os rendimentos do comércio exportador e em que o governo moçambicano tende a ceder às pressões internacionais do Banco Mundial, que o estudo de Pereira Leite chama atenção para as modificações na rede de captação da castanha na zona rural. Se tal captação no período colonial era realizada pelos indianos, desde a independência e tendo em vista os deslocamentos e desordem provocados pela guerra, observa-se a emergência de novos agentes: são comerciantes rurais informais que concorrem com os retalhistas (verejista). Há também mudanças na dinâmica:

assim, mesmo que a origem identitária comum persista em cimentar fortes solidariedades mercantis, tudo indica que se dilui actualmente a divisão de funções que, na época colonial, distinguia a acção dos retalhistas da dos armazenistas. Assiste-se agora um maior controlo do comerciante grossista sobre todo o circuito da castanha, do produtor (apanhador) à entrada da mesma em armazém” (Pereira Leite, 1996: 303) <sup>61</sup>.

O artigo de Thomaz (2004) analisa os comentários que se seguiram à notícia, divulgada em final de 2001 e início de 2002, de que havia sido encontrado, na periferia da capital moçambicana, corpos sem cabeça. Enquanto os elementos da elite de cidades como Maputo e Inhambane, inicialmente, consideravam isto uma mentira (atestada pelos médicos da UEM, que

---

<sup>61</sup> Sobre as condições atuais da produção de caju, um entrevistado dá a seguinte opinião: “na época colonial havia uma regra, a exploração do camponês. Isto implicava: obrigação de limpar cajueiros, de plantar cajueiros. Hoje essa regra não existe e os camponeses não limpam o que faz com que a qualidade da castanha seja pior e menor a sua qualidade. Por outro lado havia o imposto da palhota e os camponeses tinham de apanhar castanha para pagar esse imposto” (Pereira Leite, 2000: 303).

teriam dito não ter recebido nenhum corpo sem cabeça) ou um sinal da violência crescente em Maputo, os elementos populares levantavam hipóteses sobre o ocorrido. As hipóteses, mostra Thomaz (2004), acusavam grupos considerados não apenas estrangeiros, como também ricos: os sul-africanos e os indianos. O fato de muitos moçambicanos buscarem na África do Sul a sua riqueza (no trabalho pago que os leva para lá desde a virada do século XIX) e também de muitos sul-africanos fazerem férias em Moçambique, exibindo seus bens de consumo (carros, aparelhos de som, etc.) e também de investirem em empresas em Moçambique, os faz ricos. O fato de haver, sobretudo em Maputo, muçulmanos controlando os armazéns e grandes lojas e casas de câmbio e ainda os hindus nas lojas e mercearias, os associa com a posse de dinheiro. Thomaz (2004) lembra que riqueza, na sociedade moçambicana, vem sendo associada com o poder dos feiticeiros<sup>62</sup>. Assim, o enriquecimento visível dos sul-africanos e dos indianos, muçulmanos ou hindus (visível no fato de estarem eles com as lojas de pequeno, médio e grande porte e de exibirem, sobretudo os muçulmanos em Maputo, a capacidade de consumir carros importados, aparelhos eletrônicos, jóias de ouro, construírem casas imensas e em zonas caras) está associado à idéia de eles terem bons feiticeiros, que em contrapartida lhe exigem pagamentos que envolvem, por exemplo, a cabeça de determinada pessoa.

Partindo dessa representação contemporânea de populares em Maputo, que indica o indiano como “estrangeiro e rico”, Thomaz mostra – a representação pejorativa que é afirmada sobre as populações de origem indiana. Assim, portugueses retornados – expressão que designa os portugueses que residiam em Moçambique até a independência e retornam no período liberal – vendo os indianos, que ficaram em Moçambique com o que eram os seus pontos comerciais, os consideram ricos e traidores, porque ficaram, diferente dos portugueses que foram embora por si próprios ou expulsos. Se aos olhos dos portugueses são vistos como traidores, Thomaz lembra, com a condenação à morte de Gulamo Nabi em 1984, classificado como *monhé* e acusado de “sabotagem econômica por retenção de bens para especulação” (:276), que aos olhos socialistas os indianos também não eram positivamente representados. Na cidade de Inhambane há rumores de que os indianos são exploradores, parasitas, endógamos racistas.

Thomaz coloca em perspectiva essas representações tendo em vista a hipótese que sua pesquisa, “Contextos Cosmopolitas, a sociedade nacional e a invenção de Moçambique”, levanta de que se pode afirmar que comunidades políticas constituem os símbolos afirmativos

---

<sup>62</sup> Thomaz (2004) cita Commarof (1985), Fry (2000) e Honwana (2002)

de suas fronteiras, também os limites são compostos na eleição de inimigos da comunidade. O autor vincula esta situação a um debate na constituição dos projetos nacionais, os quais definem, como limites de sua composição, um inimigo, uma ameaça contra a qual a nação se volta e se faz:

tal é a situação de determinados grupos vulneráveis, como os mulatos do Haiti ou os fantasmas homossexuais do Zimbabwe de Mugabe. Os primeiros, ao terem suas atividades econômicas atreladas ao comércio, são como os monhés, pouco dignos de confiança, e estão sempre sob ameaça da eliminação diante da crise estrutural existente no Haiti. Os segundos, os homossexuais, possuem uma sexualidade que inspira a revolta entre os patriotas, pois descolada de nobres objetivos como aqueles que uma atividade sexual voltada para a procriação ou para formação de famílias]. Uns e outros podem ser vítimas da fragilidade institucional em tempos de crise e, como os monhés e indianos em Moçambique, e os supostos judeus na Hungria, servem para confirmar a existência final da nação quando o mundo parece ruir à volta de todos (:284).

Contrapondo-se aos estudos que interpretam a formação nacional em contextos africanos pós-coloniais à luz de suas carências (lingüística, étnica, cultural e de unidade territorial) frente a um modelo ideal de nação, Thomaz considera que na África contemporânea observa-se um dos processos clássicos que acompanha a formação dos Estados nacionais, a distinção entre o habitante legítimo de uma determinada unidade política e cultural (e territorial) e aquele sobre quem pairam dúvidas, suspeitas e ambigüidades. Na opinião de Thomaz esta é a situação de Moçambique na contemporaneidade, onde um debate, procura definir quais coletividades são legitimamente moçambicanas e quais constituem um incômodo para o corpo nacional: “Indianos, banenanes e monhés são categorias que surgem, no contexto atual, entre a ambigüidade suposta no cosmopolitismo da formação nacional e as suspeitas de que trata-se de coletividades exógenas à nação” (:281)..

### **1.2. A caracterização da família hindu nos estudos sobre a presença indiana em Moçambique**

Nenhum dos estudos revisados é baseado em estudos sobre a família indiana, ainda que o artigo de Pereira Leite (1996) apresente informações sobre histórias de família e migração e que o artigo de Thomaz (2004) utilize representações que não-indianos urbanos expressam sobre famílias indianas. Outros três estudos (Rita-Ferreira: 1985, C. Teixeira: 2000, Zamparoni: 2000), utilizando a documentação portuguesa (Rita-Ferreira, C. Teixeira, Zamparoni)

etnografias sobre o Estado da Índia Portuguesa (Rita-Ferreira)<sup>63</sup>, literatura geral sobre a Índia (Zamparoni)<sup>64</sup> e estudos anteriormente publicados (C. Teixeira e Zamparoni citam Rita-Ferreira), apresentam caracterizações da família indiana. Nestes momentos a distinção hindu, em relação ao termo mais geral indiano, costuma ser explicitada pelos autores.

Quero mostrar que, no silêncio sobre o tema da família hindu e na reprodução da associação da família hindu ao sistema de castas e ao hinduísmo -, ambos pensados como sistemas de classificação rígidos- a literatura, quando trata da família indiana (em especial hindu), em Moçambique coloca a “família” como a sua marca diferenciadora. A demonstração dessa leitura combina quatro elementos. O primeiro diz respeito à vinculação da organização familiar ao hinduísmo e ao sistema de castas ou, mais genericamente, à noção de referenciais identitários. O segundo aspecto mantém esse suposto e diz respeito ao fato de que a família é usada para falar da diferença entre hindus e muçulmanos. O terceiro diz respeito ao fato de que a família hindu é pensada como estática mesmo quando fatores provocadores de mudança são evidenciados. Por último, a partir da hipótese que propõe Thomaz (2004), é abordado o modo como a família hindu, no debate sobre a comunidade nacional, é representada como endógama e racista.

### **1.2.1. Vinculação com o hinduísmo e o sistema de castas**

Os estudos de Rita-Ferreira (1985), Zamparoni (2000) e C. Teixeira (2000) relacionam a organização familiar ao hinduísmo e o sistema de castas. O artigo de Rita-Ferreira (1985) é citado pelos dois outros autores quando se referem à organização familiar hindu. À descrição apresentada pelo primeiro autor segue-se a afirmação de que a antiguidade e particularidade da “religião do sub continente indiano que regulava quase todos os aspectos da sociedade” (:624) constrange o analista a apresentar certos "princípios básicos do hinduísmo" (:624). Depois de apresentar o nome de quatro “castas” ou “raças”, o autor afirma que eram muito severas as sanções contra quem desobedecia a divisão, registra princípios de “castas superiores”, descreve alimentos proibidos e regras que identificam com quem um hindu pode comer. Rita-Ferreira

---

<sup>63</sup> Cf. citado pelo autor, Rita-Ferreira: 1985:PEREIRA, A. B. Bragança, Etnografia da Índia Portuguesa. 2 volumes. Bastorá (Goa). Rangel: 1940; DALGADO, Sebastião Rodolfo, Glossário Luso-Asiático. Coimbra: 1921; COUCEIRO, M. De Noronha de Paiva, Diu e eu. Lisboa: Agência geral do Ultra Mar: 1969; FEIO, Mariano, As castas hindus de Goa. Lisboa, Junta de Investigação Científica do Ultramar, 11: Estudo de Antropologia Cultural: 1979; CORTESÃO Armando: A suma oriental de Tomé Pires: Acta Universitatis Conimbricensis: 1978.

<sup>64</sup> Cf. citado por Zamparoni: 2000: H. Zimmer: Filosofias da Índia, 2ed. Buenos Aires, Editorial Universidade de Buenos Aires, 1979.

caracteriza a família como “agnática, patriarcal e gregária”, com “um sistema terrivelmente conservador” (:625) e um ambiente familiar “extremamente opressivo” (:626), embora conceda que, graças ao espírito disciplinado, uma tal família permite a proteção de mulheres e crianças durante os períodos de afastamento dos homens em busca de trabalho fora da Índia. O texto também informa que é a relação entre “parentes selecionados na Índia pelo maioral da grande família agnática” (:629) que organiza a sucessão de negócios em Moçambique.

Zamparoni (2000) busca em Rita-Ferreira (1985) e em um estudo geral sobre a “filosofia da Índia” os elementos para caracterizar a organização familiar hindu em Moçambique como produto de obediência às regras do sistema de castas e do hinduísmo:

Seguindo uma concepção de mundo, segundo a qual cada ser ocupa seu lugar de maneira determinada pelo nascimento e deve agir em consonância com tal papel, “à mãe e ama da casa [cabia] criar filhos homens sem cessar e venerar seu marido como encarnação humana de todos os deuses”, assim, do “mesmo modo que o varão se relaciona com a comunidade mediante as devoções e serviços religiosos correspondentes à sua posição social, sua mulher está ligada à sociedade com a sakti [emanação] de seu esposo. A religião dela consiste em servir-lhe e dele em servir seus pais e as divindades de sua devoção”. Voltadas que estavam para a tarefa da reprodução, às mulheres estavam vedadas as atividades mundanas, de maneira que, somente aos homens era permitida a tarefa de sair em busca de fortuna e, uma vez ausente em terras distantes, a existência de tal tipo de família gregária garantia que a esposa e a prole continuariam amparadas pelo conjunto familiar” (Zamparoni, 2000: 212). (grifos do autor)

Por sua vez, C. Teixeira (2000) também utiliza como referência os artigos de Rita-Ferreira (1985) destacando a relação entre a organização familiar e o hinduísmo e o sistema de castas. O autor afirma que são os rígidos preceitos do hinduísmo que condicionam a vida da comunidade e que “a família reconhece a autoridade patriarcal e os descendentes em linha varonil devem coabitar (...) [sendo] reconhecida a igualdade de direitos do homem e da mulher e a comunhão de bens e deveres em todos os empreendimentos” (Teixeira, 2000:55).

Em Pereira Leite (1996), a “história comercial de uma família” (:87) é utilizada para introduzir a caracterização da presença indo-britânica em Moçambique no final do século XIX. A autora considera que a história apresentada “demonstra de forma exemplar quer a solidez dos referenciais identitários, quer a mobilidade extrema dos seus membros no espaço Indo-Africano” (:87). Não fica claro o que, nos dados apresentados, indica os tais referenciais identitários, mas entendo que autora os associe ao fato de que, estabelecendo negócios na África, os integrantes da família continuam indo à Índia.

Quero chamar atenção para o fato de que, quando a família hindu é caracterizada na literatura sobre a presença indiana em Moçambique, ela é concebida como resultado da obediência às regras do sistema de castas e do hinduísmo. Além disso, tais instituições são caracterizadas como rígidas e determinantes das práticas familiares e a relação com a Índia é sinalizada como uma marca “identitária”. Esses aspectos, recorrentemente encontrados nos textos é que serão colocados em perspectiva na descrição das práticas e dos sentidos atribuídos à família hindu, a partir da descrição que organizo nos capítulos subseqüentes.

### **1.2.2. A família hindu e a família muçulmana**

Outro contexto em que a família hindu é caracterizada é o de alguns estudos que buscam mostrar a diferença entre muçulmanos e hindus. Há um consenso, notado na documentação portuguesa do período entre o século XVI e o XVIII, segundo o qual os muçulmanos, por suas pretensões proselitistas, se miscigenam e os hindus, em função de suas regras de casta, não. Aqueles estudos corroboram tal afirmação e ainda buscam identificar no hinduísmo as regras para o suposto comportamento dos hindus.

Os hindus são concebidos como totalmente condicionados às regras religiosas, enquanto os muçulmanos são pensados como livres de condicionantes religiosos. Rita-Ferreira (1985), abordando a relação entre a coroa portuguesa e a presença indiana, explica que aquela demonstra e cria mais empecilhos aos muçulmanos do que aos hindus. Essa situação se deveria ao fato de que os muçulmanos, ao contrário dos hindus, teriam pretensões proselitistas. O autor argumenta que uma das formas de proselitismo muçulmano é a prática de casamento com mulheres classificadas como nativas e o reconhecimento dos filhos “mistos”. Os portugueses preocupavam-se com a possibilidade de que a população “nativa” se mestiçasse com os muçulmanos e não com os cristãos. Do ponto de vista da coroa portuguesa, “os rígidos preceitos religiosos hindus” condicionavam as práticas econômicas e familiares desses, enquanto os muçulmanos teriam maior “liberdade religiosa”, tanto para economia, quanto para as relações familiares: “ao contrário dos baneanes, os maometanos cruzaram-se livremente com mulheres africanas, reconhecendo os filhos mestiços e integrando-os na família poligâmica” (Rita-Ferreira, 1985: 636).

Zamparoni (2000), ao caracterizar a presença indiana em Moçambique no início do século XX, também opõe os traços de liberdade da organização muçulmana à rigidez da organização hindu. O autor afirma, com relação aos muçulmanos, que eles seriam “livres de

paralisantes normas e regras de castas e seguindo uma religião que permite a poliginia” (:213) mantém-se menos isolados, fazendo proselitismo e casando e / ou vivendo em concubinação com mulheres locais. Já em relação aos “baneanes hindus”, o autor faz a seguinte descrição: “submetidos a minucioso comportamento imposto por regras, os “baneanes” não podiam casar-se senão com pessoas “puras”, de mesma origem e nível em tal hierarquia” (:213).

Zamparoni considera que os hindus não tinham mais do que relações comerciais com as populações locais. E que quando havia relação conjugal ou de filiação esta se dava como resultado do interesse de ampliar as alianças econômicas. Usando parte do depoimento de Raul Honwana, o autor mostra que os hindus- diferente dos muçulmanos – tinham filhos com mulheres a quem não reconheciam direitos de nomeação e herança no momento em que terminavam os interesses comerciais destes em Moçambique, o que os levava de volta para Índia sem deixar apoio a sua mulher e filhos.

Deixando o texto de Zamparoni e indo até a autobiografia de R. Honwana (1985) percebe-se que o destino de sua mãe, que havia sido lobolada por um indiano, não foi o abandono<sup>65</sup>. Também os filhos que resultaram deste casamento, e que são os meios irmãos mais velhos de R. Honwana, não ficaram sem pai. Tal atitude é ilustrativa da conduta de alguns estudos sobre a presença indiana em Moçambique que concebem que as regras de separação do sistema de castas impediria que os hindus mantivessem relações de aliança com não hindus. Resumo a descrição de Honwana sobre o lobolo de sua mãe:

Vulande Hunguana foi lobolada por um indiano de nome Harichande Tricamo. Ele era um mercador abastado, tinha machileiros e carregadores e negociava essencialmente em Gaza. Por várias vezes se deslocou com minha mãe a Mandlakazi, à corte de Gungunhana, para fazer negócio. Minha mãe contou que Harichande armazenava o seu dinheiro em garrafões que depois enterrava. Naquele tempo, os mercadores indianos raramente traziam consigo as suas mulheres quando vinham negociar em África, acabando por depositar aqui raparigas locais. Minha mãe teve com Harichande uma filha a minha irmã mais velha, Habiba. Em dada altura Harichande foi para Índia e nunca mais regressou. A Habiba cresceu em Lourenço Marques em casa dos seus tios, irmãos de seu

---

<sup>65</sup> Junod (1996) considera o lobolo uma espécie de compensação, ao grupo que doa uma mulher, com a finalidade de garantir o equilíbrio entre os diferentes grupos que compõem um clã.: “o primeiro grupo adquire novo membro e o segundo sente-se diminuído e reclama alguma coisa que lhe permita reconstituir-se por sua vez, pela aquisição doutra mulher. Somente esta concepção colectivista explica todos os fatos” (:257). Levi-Strauss (1982) discorda que o lobolo possa ser explicado como dote, uma vez que ele nem acompanha a noiva, nem é seu pagamento, pois a mulher não é objeto de apropriação: “que é então o lobola Na África do Sul consiste sobretudo em gado, e para os Banto, “o gado é o intermediário essencial de todas as relações rituais entre os grupos humanos” (:508). Para um estudo contemporâneo sobre o lobolo no meio urbano: Granjo: 2004.

pai (...) Após a ida do Harichande para Índia, minha mãe foi “herdada” pelo seu irmão Prossotamo Tricamo. Isto era permitido pelas leis do lobolo; a mulher continuava na mesma família (...) minha mãe teve mais duas filhas com Prossotamo... (R. Honwana, 1985: 24)

O testemunho de R. Honwana confirma a noção de que depois de um tempo o indiano voltava para Índia. Mas, sem contrariar as “leis do lobolo”, sua mãe ficou na família do marido na qualidade de mulher do irmão com quem teve mais dois filhos. Não há menção de que os filhos ou a esposa tenham sido abandonados por não serem reconhecidos da família<sup>66</sup>. Mas Zamparoni ignorou esta parte do testemunho seguindo em consonância com o suposto de que em sendo hindus estão submetidos à regras que incondicionalmente acatam.

Como forma de descrever a organização familiar e ainda para justificar as relações diversas que o Estado colonial manteve com os diferentes sub-grupos internos à categoria indiano é que se destaca o caráter de rigidez da organização da família indiana hindu em Moçambique. Enquanto as “paralizantes e rígidas” normas do hinduísmo prescreveriam o comportamento familiar desse grupo e de certa forma o defenderia das ganas do poder colonial, “a liberdade” dos preceitos do islamismo o colocaria em oposição às pretensões portuguesas católicas.

### **1.2.3. A família como “traço profundo”**

Outro aspecto que chama atenção na descrição da família hindu em Moçambique é que, muito embora os próprios estudos que a descrevem apresentem dados que de certa forma indicam ora a desobediência às regras enunciadas, ora prováveis modificações em sua estrutura decorrentes de processos de transformação na estrutura de relação entre as populações indianas e a história moçambicana, não há qualquer esforço em investigar ou enunciar mudanças. O aspecto que chama atenção a esse respeito está relacionado às citadas transformações profundas que ocorreram na passagem do século XIX para o XX, quando, ao que parece, mudou o padrão

---

<sup>66</sup> Junod (1996) faz o seguinte comentário com relação a banianes lobolando mulheres locais: “quando um baniane toma uma mulher indígena (ou melhor uma concubina), pode obtê-la por dez libras (quando o preço médio era 25 libras na virada do século XIX para o XX, na região do Transval). O pai aceita o preço mais baixo, primeiro porque a mulher dum “homem branco” é mais bem tratada e alimentada que as mulheres indígenas vulgares, e, em seguida, porque o baniane depressa voltará para casa que tem na Índia, e este gênero de casamento é tacitamente considerado temporário” (:256).

de imigração indiana, até então exclusivamente masculino, para o padrão familiar, o que fez com que se passasse a registrar a presença de mulheres indianas em Moçambique<sup>67</sup>.

Rita-Ferreira (1985), Zamparoni (2000) e C. Teixeira (2000) registram que o padrão de imigração indiano era tradicionalmente masculino. Mas algumas informações apresentadas indicam que essa prática pode ter sido recorrente até a passagem do século XIX para o XX, tendo, depois disso, sido modificada, em decorrência do processo de estabelecimento do Estado colonial português. Rita-Ferreira nota o número de nove agregados familiares na Ilha de Moçambique nos anos 40; Zamparoni apresenta dados gerais sobre o aumento do número de mulheres em Lourenço Marques entre 1890 e 1940; Pereira Leite (1996) registra que em 1930 teria se estabelecido uma mulher – a primeira da família analisada – em Moçambique, e C. Teixeira (2000) é quem anuncia claramente que há, nesse período, a mudança de padrão migratório.

O estudo deste último autor relaciona as mudanças que aconteceram no final do século XIX com mudanças nas estratégias de imigração indiana. Através de entrevistas com integrantes da comunidade hindu de Inhambane, ele percebeu que foi também no início do século XX que começaram a chegar as mulheres àquela localidade. O autor indica a data de 1920 para o estabelecimento da primeira mulher indiana hindu na cidade de Inhambane. A migração, até então individual e masculina, passara a ser familiar.

C. Teixeira registra que os primeiros migrantes chegavam sem família, sendo de 1920 a data da chegada da primeira mulher. Também Pereira Leite (1996) registra que seus informantes do norte de Moçambique, atestam que em 1930, teria acontecido a primeira viagem de uma mulher hindu para Moçambique<sup>68</sup>.

---

<sup>67</sup> Na literatura brasileira sobre migração encontrei uma série de reflexões que inspiraram a ordenação dos dados e questões que levantei sobre a migração indiana para Moçambique. Tais estudos mostram que a) a família é uma categoria de relações que constitui e nomeia a rede de sustentação da migração; b) que a família, embora não participe explicitamente da migração (como foi por exemplo no primeiro período da migração palestina para o Brasil) é considerada a instituição que aciona a migração. Os estudos revelam que a mulher que fica na origem é uma agente fundamental na proposição da migração como forma de ascensão; c) que a família é uma alavanca para a manutenção, perpetuação e ampliação das posições sociais na sociedade de acolhimento; d) que a família constitui uma rede que reproduz posições sociais heterogêneas por gênero, idade, situação econômica e social, posição na sociedade de acolhimento e na sociedade de origem; e) que a família na migração pode ser pensada não como a reprodutora de uma rede étnica, mas como a reprodutora de uma rede que, a depender dos contextos, pode se requerer ou ser classificada como étnica, profissional, religiosa, etc. (ver: Knowlton, 1960; R. Cardoso, 1972; Truzzi, 1992; D. Jardim, 2000; E. Durham, 2004).

<sup>68</sup> Outros estudos atestam que o início do século XX marcou o aumento geral do número de mulheres (Zamparoni: 2000). Galvão demonstra em números o aumento da presença de mulheres entre os anos 40 e 50. Os dados mostram que enquanto em 1940, das 9.147 pessoas classificadas indianas em Moçambique, 6.490 eram homens,

O anúncio da mudança no padrão migratório não é motivo de pesquisa e nem parece modificar a opinião dos autores no que diz respeito à vinculação da família ao sistema de castas e ao hinduísmo. Pensadas como estáticas, a família, o sistema de castas e o hinduísmo não se modificariam intrinsecamente – ou seja, não teriam em si mecanismos de mudança – e também não se modificariam frente a mudanças de contexto. Rita-Ferreira (1985), absolutamente convicto de que a instituição das castas regula as práticas sociais dos hindus, observa como um lapso do historiador Lobato a afirmação de que na Ilha de Moçambique, em 1945, os alfaiates e ourives eram identificados como “baneanes”. Ele também considera duvidosa a afirmação do mesmo historiador de que os hindus, na Ilha de Moçambique, não observavam regras de casta (:632).

Também na análise que os autores fazem das relações conjugais e filiais entre hindus e não-hindus em Moçambique, nota-se a tendência a considerar que as práticas familiares hindus são um produto inequívoco da obediência às regras de casta, que por sua vez são um código rígido de definição de lugares e práticas sociais.

Os estudos registram que o período da migração exclusivamente masculina foi marcado pelos casamentos e / ou pelo nascimento de filhos mistos, ainda que os hindus, ao contrário dos muçulmanos, não reconhecessem os descendentes. C. Teixeira observa que havia uma regra entre os hindus para não deixar os filhos sem religião, embora não pudessem assumi-los, tendo em vista as regras de casta: “durante a primeira fase de sua permanência, vários hindus constituíram família com mulheres muçulmanas, cujos descendentes se incorporaram na comunidade muçulmana mantendo até hoje o nome de origem hindu” (2000:56).

Zamparoni (2000) encontra uma razão instrumental para que os indianos, apesar de suas regras de casta, casassem com mulheres locais. As razões estariam relacionadas à necessidade de fazer frente aos dispositivos legais com que tentavam coibir a prostituição nas cantinas ou ainda para “ampliar o leque de vínculos familiares, estendendo-os em consonância com a extensão territorial de seus empreendimentos comerciais” (: 212).

#### **1.2.4. A família é a marca do hindu: endógamo e racista**

Thomaz (2004), no estudo já anteriormente mencionado (1.1.1.3), apresenta algumas representações de não-indianos na cidade de Inhambane sobre a rede transnacional econômica e

---

em 1950, das 12.604 pessoas classificadas indianas, 7.722 eram homens, ou seja em dez anos, a população feminina era mais da metade da população masculina indiana (1957:137)

familiar a que as populações de origem indiana são associadas: o fato de estarem fazendo o comércio pequeno e grande da região de Inhambane, o fato da maior parte dos indianos de Inhambane ter ficado na condição de estrangeiro residente-, com passaporte português e indiano-, fator que favoreceria a importação e exportação de produtos; e, por último, a característica endógama a que tal organização familiar é reduzida; sustenta uma acusação de prática *racista* e *antinacional*. O estudo mostra que a conexão entre rede familiar e rede comercial seria um dos aspectos lidos negativamente e que, somado a representações sobre a capacidade dos baneanes de usar a língua local para lucrar mais, sustentaria uma visão que coloca os indianos sob suspeita permanente.

A organização familiar indiana é vista como uma organização que se estende paralelamente aos seus interesses comerciais em Moçambique e em diferentes cidades na África, na Europa e na Ásia. Espalhados por Moçambique, entre pequenas e grande lojas, armazéns e escritórios de exportação e importação, as famílias indianas controlariam a circulação de mercadorias. Conectados a outros estabelecimentos e outros países, garantiriam não apenas o abastecimento, mas também o apoio político, frente a adversidades. Desta forma enriquecem e mantêm esta rede em detrimento de solidariedades nacionais. A associação entre redes familiares, comércio e enriquecimento e o desprezo às comunidades políticas territoriais seriam os conteúdos que sustentam a noção de que os indianos são traidores. Endogamia, relações internacionais, crescimento econômico, situação de estrangeiro, seriam aspectos sustentadores da atribuição deste lugar.

No contexto africano estas caracterizações das populações indianas foram sublinhadas em diferentes contextos. Antes de retomar o comentário final deste capítulo sobre algumas das tensões que envolvem os indianos em Moçambique examino aqui ainda duas outras análises sobre a presença indiana no continente africano (na África do Sul e em Uganda). O objetivo aqui é explicitar a conduta que guiou minha análise e, com isto, destacar o aspecto que considero problemático na postura política do discurso produzido pelo historiador Rita-Ferreira.

A conduta que guiou minha análise é informada pela perspectiva que concebe que o papel político das Ciências Sociais (Bourdieu, 1995) ou da Antropologia (Debert, 1998) não se processa na prática em torno de um determinado problema social, mas no colocar em questão os termos que o formulam. Considero, seguindo também Bourdieu (1980) nas análises de parentesco, que as categorias de referência e endereçamento demarcam fronteiras e constituem

grupos, instituindo realidades políticas. Nesse sentido, a desnaturalização das categorias utilizadas no contexto de um determinado problema social é uma das maneiras pelas quais as Ciências Sociais cumprem um papel político ou politizador (cf. Debert). Nesta tese, a partir do exame dos pressupostos que sustentam os termos usados para explicar as relações familiares hindus, aponto os limites de uma conduta de análise que não confere historicidade à categoria “casta” ou “sistema de castas”. À ausência de historicidade destas categorias soma-se a noção de que elas apenas reproduzem um código classificador, sem, todavia reconhecer que toda taxonomia social é um espaço de enfrentamentos (Cunha, 1985). Como tal, esta taxonomia estabelece distâncias não para evitar relações, mas, ao contrário, para regular as relações estabelecidas por meio de uma luta em que se disputa, inclusive, os termos da questão (cf. Bourdieu, 1995).

\*\*\*

### **1.3. A questão indiana na África do Sul e em Uganda**

Uma das sugestões de Tereza Cruz e Silva, co-orientadora da pesquisa que gerou esta tese, foi a de que eu identificasse publicações sobre a presença indiana na África. Ela sugeriu e ofereceu-me contatos eletrônicos na África do Sul e insistiu para que eu procurasse estudos também sobre o Quênia e Uganda. Minhas tentativas de localizar este material sem sair de Moçambique não foram suficientes e nada identifiquei de significativo. Mas eu já tinha tido acesso a uma monografia de H. Kuper (1960) que Omar Thomaz encontrara na biblioteca de Cape Town e, na biblioteca da Unicamp e ao livro de Prunier (1990) analisando a expulsão dos indianos de Uganda. A seguir examino estes dois estudos tendo como base a leitura de Dumont sobre a categoria “casta” ou “sistema de casta”. Por meio desta análise pretendo explicitar as conseqüências embutidas na conduta que naturaliza as categorias envolvidas através do obscurecimento de seu caráter histórico e da resistência a conferir-lhes função classificatória e, portanto, relacional, constituída e constituidora de um jogo político (cf. Cunha, 1985).

#### **1.3.1. Os South Africans Indians de Durban**

O objeto de estudo de H. Kuper (1960) é definido pela autora como a estrutura e valores da “família indiana sul-africana”. O tema resultou da associação da pesquisadora a uma instituição de Saúde da Comunidade e da Família (*Institute of Family and Community Health*), cujo diretor preocupava-se em desenvolver estudos sobre o “crescimento e desenvolvimento de diferentes “grupos raciais” na África do Sul. Os estudos indicavam diferenças significativas

entre as “raças” por meio de índices estandardizados pela medicina: peso, estatura, maturidade, incidência de doenças e taxa de mortalidade. Comparando os “grupos raciais”, identificou-se o que foi chamado de “anomalia indiana” (*Indian anomaly*). As pesquisas mostravam que os indianos, muito embora vivessem em “desvantagens ambientais básicas, em residências pobres e de renda baixa” semelhantes às dos classificados como africanos e *coloureds*, apresentavam taxas mais baixas de mortalidade (geral, neo-natal e infantil)<sup>69</sup>. A família é tematizada como problema de saúde pública, mas a principal contribuição da autora é ao campo antropológico, já que o estudo não responde às perguntas levantadas pela Unidade de Pesquisa em Família do Instituto, que eram as seguintes: “haveriam fatores genéticos envolvidos? Trataria-se de séculos de adaptação à malnutrição? Ou fatores culturais específicos, como cuidado das crianças, seleção do alimento, controle do corpo pela religião e outras técnicas de condicionamento funcionariam como ação compensatória de equilíbrio da saúde?” (H. Kuper, 1960: XV- XVI).

O estudo de H. Kuper baseou-se num trabalho de campo em três áreas periféricas na cidade de Durban, Província de Natal, no período em que o que hoje se chama África do Sul chamava-se União Sul-Africana, e era constituída ainda por outras três Províncias (Transvaal, Cape e Orange Free State)<sup>70</sup>. A autora concentrou-se nos indianos hindus (74% da população de Durban)<sup>71</sup> e estudando a situação de migração, a reorganização do sistema de castas, a

---

<sup>69</sup> As classificações utilizadas aqui são aquelas que a autora menciona em seu estudo. Sigo o padrão da tese, deixando em itálico as palavras não portuguesas e sem destaque as palavras portuguesas. Assim que *coloured* estará em itálico e africano não terá destaque, a não ser em situações que esclareçam o uso das categorias.

<sup>70</sup> O estudo foi realizado no período do *apartheid* sul-africano, que por meio de um corpo legal definiu o lugar social e político das diferentes categorias classificatórias definidas pela minoria branca. Moutinho descreve as principais leis estruturadoras do *apartheid* sul-africano (1948-1994), “a lei de Registro da População” (*Population Registration Act*), que definia a população dos grupos “raciais” (“*white*”, “*coloured*” e “*native*”) e a “Lei de Áreas de Grupo” (*Group Areas Act*), que fixou as áreas residenciais com base na “raça”, criando os chamados bairros étnicos. Ambas foram promulgadas em 1950. Uma terceira lei (datada de 1953), da “Conservação das Diversões Separadas”, instituiu a separação espacial das categorias “raciais” em relação ao lazer, por exemplo, em praias, piscinas, banheiros públicos, teatros, cinemas, ginásios de esportes, e também transportes, bibliotecas e outros serviços (cf. CONGE, 1991). Isto sem contar com o *Mixed Marriage Act*, de 1949, e o *Immorality Act*, de 1950, que visavam regular as relações sexuais-afetivas através da proibição de relacionamentos inter-raciais” (2003: 382) (grifos da autora).

<sup>71</sup> H. Kuper computou 366,664 indianos na União Sul Africana, sendo que 80% estavam em Natal, e destes, 40% em Durban (onde havia meio milhão de pessoas). A autora afirma que a concentração de indianos não é espontânea, mas reflete a legislação que restringe os seus movimentos. Os indianos representavam 3% da população da União Sul Africana, divididos entre hindus, muçulmanos, cristãos, budistas, jainistas, zoroastrianos e agnósticos. Falantes de Tamil, Telugo, Gujarati, Hindi e Urdu. Há uma elite intelectual e várias centenas de iletrados, homens de negócio, profissionais, jardineiros, trabalhadores qualificados, semi- qualificados e não qualificados.

organização do parentesco e os rituais, descreve o campo de relações em que os indianos estão situados e o debate de que participam.

Para compor esta descrição, H. Kuper considera os problemas colocados no campo antropológico. O desafio é o de adequar os conceitos e ferramentas desenvolvidas em “sociedades homogêneas de pequena escala” para o estudo dos indianos em áreas urbanas. A autora considera que analisar os indianos comparando-os às aldeias na Índia ou a tribos na África pode provocar distorções no material e decide não estudar a cultura da Índia, mas os indianos sul-africanos (*South African Indians*), que embora não possuíssem o mesmo valor dos grupos dominantes na África do Sul, estavam em relação com um meio em que a estrutura de classes e a economia competitiva individual constituía um meio comum às suas interações. Com esta perspectiva, embora o estudo examine os aspectos particulares da família hindu, estes são apresentados na relação que estabelecem com o contexto sul-africano. A descrição da família é feita tendo como parâmetros, de um lado, alguns indicadores legais sul-africanos que dizem respeito à família e, de outro, a relação da família indiana e da família africana com o governo branco.

A família indiana sul-africana é descrita em dois capítulos em que a autora desenvolve os seguintes aspectos de caracterização da família indiana, que é diferente das famílias européias, africana e *coloured* urbanas, embora todas tenham equivalente situação econômica. Embora heterogênea internamente, a família indiana apresenta: (a) fortes laços da *joint family*, (b) ênfase nos casamentos arranjados, (c) tendências das *households* a abrigar mais de uma unidade familiar<sup>72</sup>, (d) pequeno número de viúvas ou separados vivendo sós e (e) virtual ausência de pessoas vivendo só.

Além de apresentarem indicadores médicos semelhantes aos apresentados pelos demais grupos urbanos sul-africanos, os indianos também equiparam-se economicamente aos “europeus (brancos), *coloureds* (descendentes da miscigenação de brancos e não-brancos) e africanos (nativos da África) urbanos”. Todavia, apresentam índices de crescimento populacional maiores que os de africanos e europeus. Esse fato é usado como base para a

---

<sup>72</sup> Nas palavras de H. Kuper: “*the higher proportion of Indian households occupied by more than one related family*” (1960: 96)

propaganda anti-indiana dos europeus<sup>73</sup>. Esta tensão é especialmente sentida em Durban, onde existe relativo equilíbrio entre os três grupos e onde era evidente o crescimento populacional dos indianos.

Em Durban, como em outras cidades sul-africanas, o contato entre as “raças” é restrito primeiramente aos negócios, situação favorecida pela separação residencial. Os classificados africanos, morando em áreas da periferia, os *coloreds* vivendo com os indianos ou na periferia dos classificados europeus e os europeus tentando viver sós. Os europeus são caracterizados como o grupo politicamente dominante e isto reflete na forma de ocupação do território, que garante-lhes as melhores áreas, o que significou inclusive, depois de uma legislação específica (*Group Areas Act* de 1950), a remoção de indianos e *coloureds* de uma área privilegiada, para que europeus a ocupassem.

Os europeus, inclusive os que não estavam no governo, consideravam os indianos inassimiláveis, enquanto que os indianos consideravam-se parte integral da sociedade sul-africana. H. Kuper considera que estes dois discursos são politicamente motivados, o primeiro no sentido da exclusão e da repatriação e o segundo, no sentido da segurança e da adaptação.

A comparação da família indiana com a família africana e não com a família européia é justificada pelo fato de que as duas famílias migrantes (europeus e indianos) possuem status diferentes na relação que estabelecem com o Estado, dominado pelos europeus. Na África do Sul, somente os europeus podiam naturalizar-se e serem incluídos no sistema de responsabilidades e privilégios da cidadania. Os indianos eram classificados como *non-whites* e, nesta condição, equiparáveis aos africanos. Embora equiparáveis a estes pela relação política que têm com o Estado, os indianos ainda apresentam uma vulnerabilidade particular na medida em que são numericamente inferiores aos africanos e são estrangeiros. Os africanos, diferente dos indianos, podem requisitar legitimamente o direito à terra. Entre um grupo e outro é que H. Kuper descreve a tensão que experimentam os indianos na sociedade sul-africana na década de 60.

---

<sup>73</sup> Pereira Leite afirma que, desde 1895, a União Sul Africana publicou uma série de leis que restringiram a presença da população indiana em seu território: “*Indian immigration (amendment) Act*”, de 1895, “*Cape Immigraton Act*”, de 1902 e 1906; “*Transvaal Immigrants Restriction Act*”, de 1907; “*Immigrations Act*”, de 1908 e as emendas de 1911; “*Union Immigrants Regulation Act*”, de 1913 e as emendas de 1921 e 1922 (cf. Pereira Leite, 1996).

Num certo sentido, os indianos não eram contemplados no reconhecimento legal das diferenças culturais. Enquanto que desde 1891 o Código Nativo definira-se pela preservação legal da cultura nativa, os indianos eram julgados com o mesmo código de leis que os europeus. Embora os indianos possuíssem, frente aos africanos, maior margem de movimentação - uma vez que não estavam submetidos à lei do passe, toque de recolher, leis de controle e de exclusão - quando comparados aos europeus, sofriam restrições e não havia expectativa legal de assimilação e nem de poderem expressar a sua própria cultura. Entre eles e os africanos urbanos acontecia um conflito de lealdades expresso no fato de que os moradores da cidade concebiam secundariamente a estrutura de chefia tradicional. Entre os indianos, o “sistema de castas” entrava em crise na relação com a sociedade capitalista. Os africanos não podiam investir em negócios, os indianos podiam investir com restrições em negócios, mas sua propriedade não estava garantida, em função da situação permanente de estrangeiro.

A família elementar e a unidade de parentesco eram o centro de inculcação das normas sociais tanto para a família indiana quanto para a família africana, mas taxas de divórcio, casamento ilegítimo e delinquência mostravam maior estabilidade na família indiana do que na família africana. Esta diferença H. Kuper explica mostrando que a família indiana que migrava da zona rural para a urbana na África do Sul o fazia associada à família, enquanto a família africana não podia mudar-se da zona rural para a urbana. O migrante africano era masculino e sem família, o que favorecia sua desagregação. Migrando com a família, os indianos mantinham o prestígio feminino de manutenção e conservação da família. De outro lado, enquanto os africanos sofriam com o processo de secularização que acompanhava a urbanização, os indianos mantinham sua vinculação à religião hindu, o que era favorecido pelo fato de esta ser uma religião escrita.

H. Kuper analisa a tensão que os indianos experimentavam na sociedade sul-africana enquanto um grupo estrangeiro concebido como bode expiatório dos dilemas vividos por dois nacionalismos, o africano e o europeu. A autora os considera em situação semelhante à dos judeus na Europa, cuja posição intermediária e não precisamente definida vulnerabilizou-os politicamente. Entretanto, a vulnerabilidade indiana aqui não está relacionada à endogamia, uma vez que no contexto segregacionista sul-africano, em que um aparato legal tratava das separações, coibindo as existências separadas, a prática do casamento fechado não se destaca como problema que culmina em vulnerabilidade. Pelo contrário, no contexto sul-

africano a endogamia indiana corresponde a uma expectativa e a uma legislação anti-miscigenatória. Os indianos aqui não são considerados racistas. H. Kuper destaca que as restrições que os indianos apresentavam aos casamentos mistos não se explicavam pela diferença racial, mas pelas barreiras de língua, de religião e de comportamento. Entretanto, o fato é que este comportamento restritivo dos indianos sul-africanos coincidia com o princípio legal sul-africano que impedia os casamentos mistos. A tensão dos indianos não se expressaria e não se compreenderia apenas pela relação que estabeleciam com o Estado sul-africano, mas na relação entre pelo menos dois grupos, os europeus e os africanos, e o Estado, que pretendia regular estas relações e que era dominado pelos europeus.

Embora a família não fosse objeto de acusação e nem sua organização estivesse associada a práticas consideradas indesejáveis no contexto segregacionista sul-africano, o estudo de H. Kuper apareceu para responder a uma série de preocupações que buscavam indicar a especificidade indiana para enfrentar, em aparente situação de equivalência econômica com outros grupos urbanos, diferentemente o contexto sul-africano em Durban. Frente a este problema social enunciado em termos médicos pelo Instituto a que a autora estava vinculada, H. Kuper formulou uma questão informada pela literatura antropológica.

Considerando os limites de um estudo que utilizava as ferramentas e conceitos produzidos em estudos de sociedades consideradas homogêneas e de pequena escala para compreender grupos urbanos em interação, H. Kuper propôs-se estudar a interação dos indianos na sociedade sul-africana. Estudando a interação e não a forma específica como os indianos respondiam ao contexto urbano sul-africano, H. Kuper descreveu a tensão que os tornava vulneráveis. Antes de identificar traços próprios aos indianos que explicariam suas diferenças, o estudo mostra, na composição do campo de relações que os indianos estabeleciam, o conteúdo que tematiza a sua posição na sociedade sul-africana. No contexto sul-africano a vulnerabilidade dos indianos estava vinculada ao não-lugar que ocupavam na relação com dois nacionalismos aos quais não se vinculavam.

O caminho de análise proposto é bastante distinto daquele usado por Rita-Ferreira e seus seguidores no estudo dos indianos em Moçambique, sobretudo em relação à família. Primeiro, enquanto em Moçambique não há estudo sobre família indiana, o livro de H. Kuper é resultado de uma pesquisa específica sobre o tema. Também, a autora inicia o livro apresentando a decisão metodológica que o conduziu. Ao invés de procurar aspectos que expliquem a

especificidade dos indianos e de sua família, o estudo investigou os sentidos construídos pela família indiana sul-africana. Esta decisão foi fundamental para que a autora tivesse um caminho de análise contrário aos estudos realizados em Moçambique que interrogaram sobre a família.

H. Kuper, ao contrário de Rita-Ferreira, não considerou que para entender a família indiana sul-africana fosse necessário antes de tudo compreender os princípios do hinduísmo. Ela optou por considerá-los desde o início como sul-africanos e fazendo isto é que abordou temas que podem ser considerados como tipicamente indianos. Depois de traçar o processo de migração dos indianos para a África do Sul, H. Kuper estudou as castas, mas o fez analisando o significado delas na sociedade sul-africana.

Num capítulo intitulado “Mudanças na casta”, a autora parte da aceitação de que as castas são concebidas geralmente como a mais importante característica social tradicional da Índia e parte fundamental do *background* dos imigrantes indianos. Ela então apresenta seis características que considera básicas para a compreensão da categoria: (a) unidade social adquirida no nascimento, (b) endogamia, (c) identificação de leis que impõe restrições ao contato social, (d) origem ou ocupação comum, (e) em qualquer local as castas têm posição de relativo prestígio e (f) o sistema de castas tem sanção religiosa. Embora considere que estes princípios se mantinham relativamente atuantes na sociedade sul-africana, H. Kuper considera que o sistema de castas não se pode manter depois da viagem, sobretudo para os indianos contratados. Também o contato com a sociedade branca européia e a influência ocidentalizante teriam enfraquecido a importância do sistema na sociedade sul-africana.

Identificando como a mais importante diferença que se observa entre os indianos migrantes a que diz respeito à forma de migração, se por contrato ou se por iniciativa e financiamento próprio, H. Kuper mostra como, cada um a seu modo, estes dois grupos se relacionam com as “mudanças na casta”. Diferente dos indianos que já migraram na qualidade de comerciantes, na maioria originários do Gujarat, os demais indianos que migraram na condição de contratados para as plantações vieram em navios e foram alojados em barracas que não levaram em consideração as separações por casta. O cálculo do número de pessoas por espaço a ser ocupado prevaleceu, fazendo com que indianos que se reconheciam em uma determinada casta fossem constrangidos a dormir e comer nos mesmos espaços que indianos de outras castas. Também a ausência de um número equilibrado de mulheres por casta teria impedido a endogamia de casta naquele contexto. H. Kuper considera que o sistema social da

Índia foi substituído pelo sistema social mais imediato do contexto sul-africano, seja em função destes aspectos que afetaram especialmente os contratados, seja porque a estrutura de classes e a economia individual competitiva abarcaram os dois grupos, impondo-lhes outras formas de organização no mundo do trabalho e das relações entre os indianos e não-indianos. O sistema de castas, ainda que opere em alguns aspectos, não é o que define, no interior do grupo de indianos, os marcadores fundamentais da hierarquia.

O conceito de castas que H. Kuper utiliza para basear seu estudo sobre os indianos sul-africanos apresenta aspectos criticados em estudos posteriores. O de Dumont (1992) é o mais importante e foi publicado na França seis anos depois do de H. Kuper (1960). No entanto, pela precedência do contexto sul-africano na análise da autora, –a categoria perde o caráter de anterioridade e substantividade que lhe deu Rita-Ferreira (1985) no estudo da sociedade moçambicana. Partindo da crítica de Dumont a algumas atitudes analíticas com relação às “castas” ou, em seus termos, ao “sistema de castas”, examinarei o modo pelo qual H. Kuper conceitua o sistema de castas.

H. Kuper, no esforço de compreender os significados produzidos na família sul-africana indiana chega a propor que o termo casta, analiticamente, seria mais aplicável à estrutura social da África do Sul do que à comunidade indiana em particular. A autora considera que quase todas as características do sistema de castas tradicional são evidentes na relação chamada de “entre raças” na África do Sul.

Dumont publicou em 1960 - mesmo ano da publicação de H. Kuper-, no *Cahier international de Sociologie* (XXXIX), o texto “Casta, racismo e estratificação”. Dedicado a Evans-Pritchard, o artigo é o resultado da preparação do verbete casta para um Vocabulário das Ciências Sociais da Unesco (cf. Dumont, 1997: 303). Neste texto, o autor analisa a possibilidade do uso da categoria “casta” para o contexto não-indiano e considera que esta possibilidade sustenta-se na concepção de casta como “um grupo de estatuto permanente e fechado”. Então, comenta: “encontram-se castas um pouco por toda parte, até mesmo na sociedade moderna, na África do Sul e nos Estados Unidos” (:274). Analisando o que chama de escola americana de estratificação social, Dumont critica esta perspectiva por supor a casta como “um resíduo, de precipitado ou de legado geológico” (:311). Sigo a posição de Dumont, uma vez que o debate que ele explicita a partir da análise de argumentos semelhantes ao de H. Kuper permite abordar os limites de uma noção que, se mais interessante que aquela utilizada

nos estudos sobre indianos em Moçambique, ainda se mantém dentro do argumento que supõe o sistema de castas como um conjunto de regras que regulam rigidamente o comportamento social.

O texto “Casta, racismo e estratificação social” é um debate explícito que Dumont propõe, assumindo-se no lugar de um antropólogo que apresenta, a partir do acúmulo desta disciplina, os limites de modelos propostos pela sociologia. O subtítulo do texto é “reflexões de um antropólogo social”. O debate ali proposto não é aquele que terá Leach, estudando o Ceilão, como interlocutor<sup>74</sup>. O debate de Dumont é com os “sociólogos americanos” e faz referência à pergunta sobre a possibilidade de se falar de “castas” fora da Índia e “em particular, pode-se aplicar o termo à divisão entre Brancos e Negros nos Estados Unidos do Sul” (:303). Para Dumont, enquanto os sociólogos seguem o senso comum e dizem que sim, os antropólogos que conhecem a Índia dizem que não. A crítica de Dumont à resposta afirmativa mostra os supostos sociocêntricos que sustentam a noção de “casta” usada por estes estudos, que associam “casta” a “classe” e “desigualdade”. E, destacando os aspectos que configuram o que ele toma como modelo hierárquico da Índia tradicional, evidencia a impossibilidade desta associação. Por fim, ainda afirma que para uma teoria geral da desigualdade, não se deveria buscar na sociedade indiana uma categoria, depois de compreendido o lugar desta em sua estrutura de relações.

Dumont mostra como autores como Kroeber e Weber concebem “castas” como um caso limite do conceito de “classe” e como uma instituição rígida e raramente encontrada. A “casta” aparece como caso limite da “*classe*” na medida em que, diferente desta, que é flexível e mais difundida, a “casta” aparece como um resquício. Weber, por exemplo, a compara a um “grupo de estatuto no sentido da França no antigo regime”. Analisando os trabalhos sobre as relações raciais nos Estados Unidos, Dumont percebe que é este suposto que carregam os estudos onde se nota que:

a casta é concebida como uma variedade da classe, que dela difere na interdição da mobilidade tanto para cima quanto para baixo. O argumento central é o seguinte: nos Estados do Sul, além das incapacidades impostas aos Negros e da impossibilidade para eles de “passar”, não existe entre Brancos e Negros nem casamento nem comensalidade; a mesma coisa acontece na Índia entre castas diferentes. (Dumont, 1992: 307).

---

<sup>74</sup> Leach, E. R., 1969, *Aspects of caste in south India, Ceylon and North-west Pakistan*. Cambridge University Press. O livro, introduzido por Leach com o texto “*What should we mean by Caste?*”, apresenta quatro análises do uso da categoria em territórios que se supõe compartilhar com o indiano em aspectos culturais.

Na opinião de Dumont, esta escolha de análise (:308) não deve ser seguida se a pretensão for comparar ao sistema de castas indianos, porque a simples reunião de aspectos não é suficiente para dar conta do sistema. O fato de se encontrar na sociedade norte-americana os traços de endogamia, interdição de comensalidade e mobilidade não é suficiente para afirmar a existência do sistema de castas, em que o princípio hierárquico não está presente. A concepção criticada está baseada na idéia de que as “castas” são uma forma rígida de estratificação, mas Dumont insiste que esta noção não condiz com o conceito de sistema de castas que ele identifica na sociedade tradicional indiana.

Dumont recupera este conceito mostrando que as análises que aproximam castas dos conceitos de “classe” e de “estratificação social” mais não fazem do que usar sua concepção equivocada de hierarquia para compreender um sistema hierárquico. Partindo do conceito de Bouglé<sup>75</sup>, destaca o aspecto estrutural do sistema:

A sociedade é dividida em um grande número de grupos permanentes que são ao mesmo tempo especializados, hierarquizados e separados (em assunto de casamentos, alimento, contato) 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 ela opõe** (o que dá conta do caráter estrutural desses grupos, sendo casta e subcasta a mesma coisa vistas de ponto de vista diferentes) (Dumont, 1992: 311). (grifos meus)

A ênfase de Dumont no caráter estrutural do sistema de castas aponta à necessidade de ter em conta a centralidade da hierarquia para o estabelecimento das relações entre os elementos que são separados. A separação de que trata o sistema de castas tal como proposto pelo autor não determina a impossibilidade de contato, mas define as oposições que indicam o tipo de relação a ser estabelecido. Mais uma vez, o que Dumont mostra com esta crítica é o sociocentrismo subjacente às análises que utilizam o conceito de castas para explicar relações de desigualdade fora da sociedade indiana.

As críticas aqui levantadas servem como indicadoras dos problemas enfrentados no estudo sobre a família indiana em Moçambique. Analisando a forma como outros autores

---

<sup>75</sup> Bouglé, Célestin (1927). *Essais sur le régime des castes apud Dumont*, 1997.

enfrentaram o problema, sinalizo as balizas que orientam a minha análise. No caso do estudo de H. Kuper, não é o uso da categoria casta para compreender os indianos o que se coloca como caráter problemático, uma vez que a autora- diferente de Rita-Ferreira (1985) - entendeu que esta categoria não seria útil para compreender os indianos no contexto sul-africano. O problemático neste é a tentativa de usar a categoria casta para explicar a desigualdade na sociedade sul-africana. A seguir, com Prunier, examino o limite de uma análise que, mantendo a casta como traço profundo dos indianos, identifica nela aspectos permanentes<sup>76</sup>.

### 1.3.2. As comunidades indianas em Uganda

Prunier (1990) debruça-se sobre o evento que desencadeou na expulsão, por Idi Amim Dadá, dos indianos de Uganda em 1972<sup>77</sup>. O propósito do autor, realizado por meio de uma pesquisa histórica, foi o de enfrentar os clichês publicados por jornalistas que mais não fizeram do que afirmar a expulsão como um ato anti-imperialista – pois expulsaria um resíduo britânico

---

<sup>76</sup> Ainda seguindo Dumont pode-se fazer mais um comentário crítico ao estudo de H. Kuper no que diz respeito à hipótese de que a sociedade organizada por “classes” e baseada na ideologia ocidental configura uma força que enfraquece o “sistema de castas”. A este respeito há um debate de Dumont com Ghurye (Ghurye, G, 1932, *Caste and Race in Índia*. Kegan Paul. New York e, do mesmo autor, em 1950, *Castes and Class in Índia*. Bombay, Popular Book Depot) sobre a hipótese de que o contexto urbano e os movimentos nacionalistas e anti-bramânicos (entre meados do século XIX e XX) teriam atacado fortemente a hierarquia, enfraquecido as noções de pureza e de impureza e as regras relativas ao alimento e à bebida. Haveria maior liberdade na escolha das profissões e o único traço mantido seria a endogamia de “casta”. A organização em “castas” se imporá, todavia, na organização dos bairros urbanos por meio de casas e instituições específicas (bancos, cooperativas, hospitais e associações), o que configuraria outras formas de solidariedade e de consciência de “casta”. Na opinião de Dumont, esta hipótese baseia-se numa noção de “sistema de castas” como “indivíduo coletivo” (:282). Utilizando estudos feitos nos anos 40 e 50 em Bombaim, Dumont mostra que as modificações advindas do processo de urbanização e que envolvem as “castas” altas em contexto urbano “não alteram o sistema em seu conjunto” (:284). Os fatores que indicam modificações no “sistema de castas” na Índia, “aparecimento e desenvolvimento de profissões modernas (...) desenvolvimento urbano, unificação territorial e mobilidade espacial nova; emancipação do econômico e desenvolvimento da economia de mercado” (:291), são compreendidos do ponto de vista da comparação que o autor se dispõe a fazer entre o sistema de valores em que o indivíduo é o fundamental e o sistema de valores em que é a hierarquia o valor supremo de ordenação. Partindo daí, diz que as novas profissões que foram introduzidas não comprometeram o sistema de trocas de funções garantido pela manutenção da distribuição tradicional das profissões. No que diz respeito aos aspectos políticos e econômicos, Dumont considera que eles ocupam um lugar relativamente secundário no “sistema de castas” - em que a separação entre estatuto e poder é o diferencial da hierarquia indiana - e por isto foram tolerados e combinados sem rejeição. Por último, tomando a mentalidade que permite a ação do renunciante “(introdução da religião de escolha e do amor, relativização da religião de grupo, moralidade subjetiva)” (:297), ele considera que antes do impacto ocidental a sociedade indiana já se relacionava com o valor indivíduo, “em suma, a sociedade estava aberta à influência ocidental por duas razões principais: o domínio em que ela se refugiava era relativamente neutro do ponto de vista dos valores, e o espírito em que ela se exercia não era absolutamente desconhecido” (:298).

<sup>77</sup> Em torno de 53.000 indianos foram expulsos em outubro de 1972. Prunier registra que os dados para 1969 apresentavam em torno de 74 mil indianos em Uganda. Eles representavam, nesse ano, 0,83% da população africana um número 7,8 vezes maior do que o de europeus. Os indianos também não eram uma comunidade homogênea, distinguindo-se por religião (hindus, muçulmanos, sikhs, goeses e jainistas) e com diversificado papel econômico.

-, realizado por um governo exótico de um ex-lutador de boxe. Também os clichês tomaram a ação de Idi Amim Dadá como um exemplo de ação racista não-européia.

Para opor-se a esta idéia considerada simplista, Prunier examina a migração para África Oriental, os fatores da migração que provocaram mudanças e por último, as razões pelas quais, embora os indianos não sejam representados positivamente em toda África Oriental, vieram a ser expulsos apenas de Uganda. Para responder essa questão, Prunier destaca a particularidade do jogo político armado em Uganda, que se faz num campo de relações étnicas, culturais, políticas e econômicas distinto do dos demais países africanos que receberam indianos.

A especificidade da complexidade étnica ugandense é explicada pelo autor na montagem do sistema colonial. Os “ingleses” teriam se aliado com uma das etnias (os *Baganda*), que representavam 20% da população, e com base em sua organização de governo dominaram os 80% restante da população. Este fato criou uma oposição *Baganda*” x não-*Baganda*, posicionando todas as etnias em relação ao Governo. Os indianos são tomados também como uma etnia, uma vez que no contexto ugandense não há neutralidade possível frente ao ordenamento de um Estado e de uma burguesia que não é pluriétnica (como no Quênia). Ao mesmo tempo em que os indianos eram uma etnia, não tinham dimensão política e precisavam de proteção. Tal proteção existia sob autoridade do Governo Britânico e sua saída constrangeu os indianos a associarem-se às etnias minoritárias, cuja unificação estava estritamente ligada a sua relação de oposição ao Estado. Neste contexto, Idi Amim Dadá associou-se ao governo da Líbia, projetando uma política claramente islâmica de origem árabe e anti-imperialista. Por fim, Prunier levanta aspectos da personalidade de Idi Amim Dadá que favoreceriam uma idéia de cidadania vinculada à raça.

Neste contexto, os indianos aparecem como resquício do Estado colonial. Ocupando o lugar de estrangeiros, se opõem aos “*Bagandas*” – etnia considerada nativa que foi aliada ao poder colonial britânico – e, nesta posição, representam um bode expiatório à guerra de libertação econômica nacionalista ugandense.

A organização da família indiana não é objeto de estudo de Prunier, embora o autor lance mão de uma reflexão em torno da organização da família para explicar parte de seu argumento. Num capítulo em que apresenta o que chama de “retrato social dos indianos”, depois de apresentar dados demográficos que registram a presença indiana em Uganda no período entre 1911 e 1969, Prunier apresenta o que ele considera, “sem dúvida, o traço mais

original e menos conhecido do fundo cultural indiano” (1990: 69), qual seja, o sistema de castas. Seu estudo parte da consideração de Dumont, baseada num estudo de Pocock, que afirmou que existem castas, mas não o sistema de castas na África Oriental<sup>78</sup>. Prunier tenta responder a pergunta de Dumont sobre o que teria restado do sistema, então, em tal contexto.

A resposta de Prunier é que a ausência de castas de sacerdotes na migração teria feito com que a aquisição de dinheiro e a ascensão econômica perdesse o conteúdo religioso que a justifica na Índia. Em Uganda os indianos estariam sem castas – com exceção de uma minoria dos de castas mais baixas – porque todos passaram por modificações profissionais.

Sem explicitar os dados em que baseia sua conclusão, Prunier afirma que o único traço do sistema de castas que se mantém para todos os indianos em Uganda é o da separação: “L’Indien d’Afrique, plus encore que son parent resté en arrière, va devenir un passionné de l’exclusion. Particulièrement de l’exclusion matrimoniale (même d’une communauté indienne à l’autre)” (1990: 72). O autor considera que o critério da separação é sustentado pela fobia do contato com o impuro, que, de um lado, está enraizada na cultura tradicional e, de outro, é exacerbada pela “ruína modernista dos outros critérios do sistema de castas”. Assim, sem motivação religiosa, pela ausência de sacerdotes, e mudando de profissão, para se adequar ao mercado africano, o único aspecto que sobraria do “sistema de castas” seria a separação (por casamento) justificada por uma “fobia” do contato impuro:

S’appuyer sur son groupe, commercialement et matrimonialement, exclure les autres (tout en collaborant avec eux de préférence à un rapport avec un Africain ou un Européen, si l’on ne trouve pas de partenaire économique dans sa caste) c’est la règle des rapports socio-économiques indiens en Afrique de l’Est (Prunier, 1990: 80).

A organização da família indiana em Uganda aparece no texto de Prunier antes ainda dele oferecer o contexto de relações em Uganda, no capítulo em que o autor apresenta dados socioculturais dos indianos. Não são apresentados dados sobre a família indiana em Uganda, ao contrário, parte-se da problematização do “sistema de castas” - instituição considerada a mais importante da sociedade indiana - para chegar ao casamento e, então, a única informação que se recebe é de que ele é endogâmico. O caminho é dedutivo, parte da aceitação de que há uma instituição fundamental, sem a qual a sociedade indiana não pode ser entendida. Reconhece,

---

<sup>78</sup> Trata-se do artigo de David Pocock (1957). “Difference in East Africa”. *Southwestern Journal of Anthropology*. Vol XIII, nº 4.

usando Dumont e Pocock, que esta instituição não existe em África e busca identificar o que teria restado dela para concluir que apenas um aspecto da instituição teria sobrado, aquele que define a separação por razão de casamento:

La question fondamentale, c'est souvent l'endogamie, symbole autant que cause pratique de la nonmixité culturelle. Riche, lointain, inépousable, bizarre linguistiquement, incompréhensible, non porteur des valeurs civilisatrices de l'occident, l'Indien était l'élément irritant par excellence d'un système générateur de bien des frustrations (Prunier, 1990: 94).

Prunier anuncia assim que a família indiana é um dos aspectos a serem considerados na tensão que envolve os indianos em Uganda. Como em Moçambique e diferente da África do Sul (H. Kuper), a endogamia indiana é representada em Uganda como um traço do racismo indiano. Prunier comenta que Idi Amim Dadá, no processo que resultou na expulsão dos indianos, escreveu uma carta onde destacou, além de preocupações com a postura comercial e política dos indianos, o fato deles terem feito poucos casamentos mistos. O que se sabe, portanto, é que do ponto de vista *ênico* ou do problema social em que Id Amim Dada e os indianos estão em relação, sendo daquele o poder, os indianos em Uganda eram caracterizados como endogâmicos e, por isto, *racistas*, o que os fragilizou ainda mais frente ao rearranjo da comunidade política ugandense.

O problema com o argumento de Prunier é que - diferente do movimento analítico que ele faz, frente aos “clichês da imprensa”, de enfrentar as teses que reduzem a expulsão indiana a um ato de “anti-imperialismo, fundamentalismo e personalismo”-, no aspecto da caracterização da família ele busca razões que justificam o conteúdo com que ela é caracterizada no debate político ugandense. Esta atitude ilustra dois problemas que estou sinalizando na literatura sobre indianos em Moçambique. Um problema diz respeito à forma como se estuda os indianos em geral e como se os representa fora da Índia. O outro problema seria o lugar que a categoria família ocupa na produção das análises contemporâneas em contextos urbanos.

Prunier parte da aceitação de que o sistema de castas é a principal instituição indiana. O autor chega neste ponto não nos capítulos em que está oferecendo o caráter histórico de formação do que se chama “etnias” em Uganda. Ou seja, embora considere que os indianos são concebidos como uma etnia frente ao Estado Colonial que se estabelece em Uganda, trata da “etnia indiana” em separado, descrevendo uma instituição fundamental e anterior ao contexto ugandense que a explicaria. Esta decisão, em si, afasta a possibilidade de compreender o que se

chama de indianos no contexto ugandense e, mais do que isto ainda, constrange o autor a investigar a literatura sobre os indianos na Índia. É uma decisão semelhante àquela de Rita-Ferreira para o contexto moçambicano.

Prunier, todavia, não busca na literatura sobre indianos na Índia - como fez Rita-Ferreira - a compreensão deste grupo. O autor apóia-se, ao contrário, na pergunta que faz Dumont sobre a presença do sistema de castas fora da Índia. Com esta decisão, diferente de Rita-Ferreira - que usa as informações e conclusões do estudo sobre os indianos na Índia para dizer como são os indianos em Moçambique -, toma uma indagação dos estudos sobre indianos na Índia para indagar sobre os indianos em Uganda. Esta decisão, por comparação à atitude de Rita-Ferreira, é interessante porque permite a Prunier voltar ao contexto africano para investigar nele a presença da instituição fundamental da sociedade indiana. Com este movimento de análise, afasta-se a possibilidade de compreender os indianos em Uganda como se fossem cópias dos indianos na Índia, como faz Rita-Ferreira. Este explica os indianos em Moçambique através das explicações sobre os indianos na Índia, aquele se pergunta o que resta dos indianos da Índia nos indianos de Uganda.

Se por um lado esta atitude de Prunier é mais rica pela opção de compreender o sistema local que oferece sentido à sociedade indiana em Uganda, ela apresenta outros dois problemas. Primeiro, ela desconsidera o debate entre Dumont e Srinivas a respeito da instituição fundamental indiana (Cohn, 1969; Vertovec, 2000; Bastos, 2000 e 2001). Enquanto para Dumont é o “sistema de castas” a instituição por meio da qual a sociedade indiana pode ser compreendida, para Srinivas, a unidade fundamental de compreensão da Índia são as aldeias. Este debate - que rendeu inúmeras publicações e que, tal como mostra Peirano (1992) ao analisar a Revista *Contribution to Índia Sociologist*, foi o mote de constituição editorial da revista nos anos 50 - ilustra a necessidade de se colocar em questão o suposto de que o sistema de castas, mesmo no contexto indiano, seja o aspecto explicativo fundamental da sociedade indiana.

Ignorando este debate e, portanto, tomando como imprescindível um aspecto que é questionado, Prunier tenta dar continuidade à reflexão de Dumont sobre o sistema de castas fora da Índia. Aí se nota o segundo problema da escolha de Prunier. O autor aceita a hipótese de

Dumont, baseada em Pocock, de que o sistema de castas não se mantém fora da Índia<sup>79</sup>, mas não segue com Dumont e sim com Pocock. Dumont aceita a hipótese do estudo de Pocock sobre os indianos do Gujarat no “Estado Africano” de que entre eles não há sistema de castas. Todavia, considera equivocada a afirmação de Pocock, de que não há sistema de castas, mas há castas. Para Dumont não é possível, na ausência do sistema, continuar tratando de suas partes como partes do sistema. Em sua perspectiva, se o sistema é explicável na função que ocupam suas partes inter-relacionadas, sem o sistema estas partes não podem ser pensadas da mesma forma. Aí pode restar o nome, mas o sentido não é o mesmo. Dumont pergunta “como os componentes do sistema podem sobreviver a ele enquanto tais” (1997: 288). A conclusão deste autor é de que não existe sistema de castas fora da Índia, mas é também de que o que se mantém fora não pode ser compreendido por meio do “sistema de castas”.

Prunier não observa esta consideração de Dumont e, ao contrário, busca descrever o que teria “sobrado” do sistema de castas fora da Índia. Assim, utiliza a mesma idéia de sistema, partindo de um mesmo conceito que Dumont usa para descrever o que seria o sistema completo de castas. Prunier - como Dumont - parte do conceito de Bouglé que define três aspectos fundamentais do sistema de castas: a separação em matéria de casamento e de alimento, a divisão do trabalho e a hierarquia. Concebendo o sistema menos pelas relações que estabelece e mais pela composição de suas partes - o que também é motivo de crítica de Dumont - Prunier identifica aquela parte do sistema que teria permanecido em Uganda. Aí é que chega à identificação da “separação em matéria de casamento” como o aspecto que a um só tempo resulta da “cultura indiana” e afirma-a, identifica-a. O retrato sócio cultural dos indianos em Uganda é explicável a partir da aceitação de uma instituição que o fundamenta desde a Índia e que em Uganda se mantém pela prática do casamento endogâmico. Um outro problema de análise, que diz respeito à atitude do autor frente ao conceito de sistema de castas, surge aqui, mas antes recuperemos o caminho seguido até então por Prunier.

Já se viu que o autor, diferente de H. Kuper, estabeleceu diálogo com Dumont e portanto, com a crítica que este autor faz às atitudes ocidentais em relação à categoria. Todavia, ele não incorpora a crítica de Dumont ao fato de que os estudos sobre o sistema de castas tendem a cair na armadilha do sociocentrismo. A primeira parte do estudo de Dumont analisa a dificuldade do pensamento ocidental em compreender a categoria, porque a existência deste

---

<sup>79</sup> O estudo de Pocock citado por Prunier é o mesmo artigo mencionado por Dumont (1992).

sistema está articulada a um conjunto de valores que no Ocidente é minoritário e desvalorizado. O valor indivíduo, que conduz e amarra o sistema classificatório ocidental, impediria a compreensão do sistema de castas, já que está amarrado ao valor hierárquico.

Poderia-se pensar que Prunier junta-se aos estudos que criticam o chamado “modelo hierárquico” (Srinivas,1962; Conh, 1969; Appadurai, 1986; Perez, 1994; Vertovec, 2000; Bastos, 2000 e 2001) como modelo explicativo do sistema de castas. Estes estudos, críticos da perspectiva dumontiana, de um lado, propõem conteúdos distintos da oposição puro-impuro centrada na dimensão religiosa, sugerindo oposições localizadas no campo político e econômico. De outro lado, as críticas sugerem que o modelo dumontiano é generalizador, baseado na experiência e concepção bramânica e abstrato o suficiente para que seja inútil para compreender a realidade empírica indiana. Todavia, Prunier não faz qualquer menção a estas críticas e nem mesmo ao “modelo hierárquico”. Prunier abandona Dumont desde o momento em que continua a procurar as castas sem o sistema, não por se opor a Dumont, mas, aparentemente, por deixar de lado a diferença que este faz em relação a Pocock. Embora, ao fazer isto, volte a usar o conceito em que Dumont baseia-se para construir o “modelo hierárquico”, o faz de forma distinta da de Dumont e ainda ilustra um dos movimentos analíticos que Dumont critica.

Prunier, como Dumont, usa o conceito de Bouglé, anteriormente referido. Dumont parte deste conceito para dizer que os três aspectos só fazem sentido quando inter-relacionados e que são constrangidos pelo valor hierárquico, que define o lugar das diferenças e estabelece a hierarquia que direciona as regras de separação por alimento, casamento e a especialização profissional. Compondo este modelo para pensar o sistema de castas, Dumont mostra o limite das análises que desconsideram a predominância do valor hierárquico - atitude que resulta do sociocentrismo anteriormente indicado. Seu estudo analisa a literatura e mostra que a dificuldade de compreender a hierarquia faz com que as pessoas, primeiro, tomem uma parte do sistema como o todo (as castas, pelo sistema) e, segundo, notem no sistema os dois aspectos que não a hierarquia, seja a separação, seja a especialização profissional. Para Dumont, a hierarquia é o valor englobante do sistema de castas e esta hipótese é fonte de inúmeros debates na literatura indiana, mas Prunier não leva em consideração nem a hierarquia, nem a crítica a ela como modelo explicativo da sociedade indiana.

Prunier, ignorando a reflexão de Dumont, os limites deste modelo levantados por estudos empíricos na Índia e fora dela e a crítica de Dumont ao uso do conceito de Bouglé, destaca - já livre de ter de procurar um sistema -, justamente a partir do conceito de Bouglé, o aspecto da separação e apresenta por este ponto de vista o “retrato sócio-cultural dos indianos” em Uganda.

É neste ponto que Prunier chega à família, que reproduz os indianos em Uganda como indianos. Eles, pela forma como sua família é vista, são tomados por racistas, o que constitui a visão negativa que se constrói deles. O que vale a pena destacar aqui é que as escolhas que o autor fez para compreender a acusação de endogamia indiana estão desequilibradas em relação ao movimento que o autor faz para compreender as demais acusações, que junto com a acusação de endogamia, culminaram na expulsão. A endogamia é explicada no âmbito das relações locais do sistema político ugandense, ao lado da acusação de os indianos serem ricos e de representarem o domínio inglês, mas estas últimas são lidas como acusações frágeis em função de sua relação com o contexto de organização da comunidade política ugandense. Já a endogamia é explicada em um capítulo separado, associada ao território indiano e a uma instituição que alguns autores consideram fundamental para compreender os indianos.

O exame dos estudos de H. Kuper e de Prunier sob a perspectiva do estudo de Dumont (1992) teve por objetivo questionar os usos da categoria casta e-ou sistema de castas na análise do território africano, seja para explicar as instituições indianas (cf. Prunier), seja para explicar noções de separação no ambiente político do *apartheid* (H. Kuper).

O estudo de Prunier e o de Rita-Ferreira partem do pressuposto de que a casta é uma instituição imprescindível para compreender as populações de origem indiana. Tal literatura foi uma das fontes que utilizei para estudar o conceito. Entretanto, foi a partir de Marriott (1969), Srinivas (1970), Weber (1987), Raheja (1988), Dumont (1992) e Bastos (2000 e 2001) – autores que se debruçaram sobre o contexto indiano ou a diáspora - que orientei minhas escolhas para estudar a forma como o conceito é usado no contexto moçambicano. Estes últimos autores conduziram-me por um caminho diverso daquele encontrado nas conversas com meus interlocutores não-hindus, na literatura sobre indianos em Moçambique e nos estudos examinados sobre indianos na África do Sul e Uganda.

Com os estudos sobre o contexto indiano ou a diáspora, percebe-se o caráter histórico da categoria casta, o debate sobre o lugar que ela ocupa para compreender a Índia e / ou os

indianos, bem como a ausência de consenso sobre os conteúdos classificados pelo sistema de castas. Ao contrário do que concebe Rita-Ferreira, o sistema de castas é um fenômeno histórico cuja unificação com o todo indiano está também associada ao período de colonização britânica. Weber e Dumont notam que a categoria casta foi utilizada nos censos britânicos para homogeneizar o entendimento das relações sociais em toda a Índia. Estes mesmos autores foram também objeto de crítica (Marriot, Raheja) por serem considerados co-responsáveis pela estandarização e generalização do sistema de castas e do hinduísmo como forma de explicação da Índia e dos indianos. No debate entre Srinivas e Dumont é a própria categoria casta que é questionada como categoria fundamental para compreender a Índia em oposição à categoria aldeia.

Também o próprio Dumont considera que o sistema de castas está mais preocupado em classificar hierarquicamente as possibilidades humanas do que excluir ou oprimir. O autor critica os estudos que, presos às noções de hierarquia submetidas ao valor indivíduo, tomam a “separação” como o contrário da “relação”. E, na perspectiva de Dumont, o sistema de castas menos do que separar, excluir e punir, serve mais a permitir determinadas relações. A ausência de consenso com relação ao conceito também se expressa nos estudos que confrontam diretamente os conteúdos do sistema, o “modelo hierárquico” (Perez, 1994), e nos estudos sobre a diáspora indiana (Bastos, 2000 e 2001) que assinalam os limites de supor o “sistema de castas” como uma instituição unívoca, abrangente e anterior às práticas dos indianos no contexto indiano e fora dele.

É baseada neste ponto de vista que considero que os estudos de Rita-Ferreira e de Prunier contribuem ao processo de naturalização da categoria casta expressa no obscurecimento de sua historicidade e na resistência a conferir-lhe uma função classificatória que, como toda taxinomia, é relacional, constituída e constituidora de um jogo político. A seguir apresento um comentário sobre o que considero uma coincidência entre um tal discurso produzido com repertório acadêmico e um outro discurso produzido em repertório contíguo.

#### **1.4. Da coincidência entre o discurso acadêmico e o senso comum moçambicano acerca da família hindu em Moçambique**

Mantendo em perspectiva o estudo das representações de não-indianos sobre a família indiana hindu e as hipóteses sugeridas por Thomaz (2004) de que tais atribuições sustentam a alocação dos indianos no lugar estrutural de inimigos da nação, não posso deixar de observar

uma coincidência entre o discurso acadêmico e o discurso dos não indianos urbanos que diz respeito à família indiana (hindu) em Moçambique<sup>80</sup>.

Se de fato os indianos não se apresentam como particularmente importantes no conjunto das inquietações sobre processos contemporâneos em Moçambique, também há que se reconhecer que quando objeto de investigação, há um notável privilégio em investigar as relações dessas populações com o Estado moçambicano, seja o colonial, seja o pós-colonial. Também é digno de nota que alguns desses estudos fazem afirmações que partem de um ponto de vista externo às próprias representações hindus quando caracterizam a família hindu com base na relação que supõem que haja entre ela e o sistema de castas e o hinduísmo, ambos caracterizados como códigos de classificação rígidos e estáticos.

Chamo a atenção aqui para o fato da literatura sobre a presença indiana silenciar sobre ou reproduzir aspectos da idéia de que se trata de uma família conservadora e associada a uma instituição classificatória concebida como rígida. Se isso não alimenta, pelo menos corrobora a representação pejorativa que o senso comum de cidades do sul de Moçambique expressa sobre as populações de origem indiana.

Segundo a perspectiva de Thomaz (2004) no que diz respeito às representações sobre os indianos – segundo a qual, a acusação que paira sobre a presença indiana em Moçambique localiza os indianos no lugar de um traidor da comunidade política em formação – é possível associar o pensamento que sustenta a perspectiva assumida pela literatura – seja no silêncio de estudos sobre a família, seja na reprodução de uma afirmação já reificada - a um pensamento defendido por Gilberto Freyre. Num artigo publicado, em 1963, no jornal moçambicano Notícias, no contexto da retomada do Estado da Índia Portuguesa pela União Indiana, o autor trata do “caráter anti-moderno das castas”. Sugiro que a coincidência entre o discurso de não-indianos e o silêncio ou reificação da literatura acadêmica sobre a família indiana em Moçambique são sustentados pela aceitação do pressuposto de que o sistema de castas é um sistema não-moderno e, portanto, tradicional, conservador, estático e permanente.

Segundo a perspectiva de Debert (1998), há uma função politizadora na pesquisa antropológica na medida em que ela exhibe os pressupostos que guiam discursos científicos, supostamente neutros, sobre determinados fenômenos sociais. A autora apresenta essa reflexão

---

<sup>80</sup> No capítulo 5, no exame do debate sobre o suposto racismo dos indianos, busco identificar aspectos do que chamo de senso comum urbano.

a partir do estudo dos pressupostos que guiam as pesquisas sobre o envelhecimento nas sociedades contemporâneas. A reflexão de Debert é particularmente interessante aqui, pois trata-se da análise de um fenômeno que, tal como o que estou examinando, é concebido como um problema social. Na opinião de Debert, a crítica aos pressupostos que sustentam as pesquisas sobre envelhecimento se faz ainda mais importante na medida em que tal fenômeno é tomado como um problema social, ou seja:

como um problema que coloca em causa a reprodução da sociedade e do grupo nacional. Concebido como perigo, o envelhecimento (...) oferece a certos agentes a oportunidade de exercer uma magistratura meta-política em um domínio ainda pouco constituído politicamente (Debert, 1998: 26).

Debert lembra que o saber científico produz fatos normativos e que uma das tarefas da pesquisa antropológica é justamente a de politizar esses domínios supostamente neutros, evidenciando seus aspectos históricos, que deixam ver os agentes envolvidos na luta pelas definições, os tipos de arma e de estratégias que utilizam, bem como as representações dominantes na organização das práticas consideradas legítimas. A autora, em consonância com o raciocínio de Bourdieu (1985), afirma que, frente a um problema social, a tarefa da antropologia (ou da ciência social, de forma mais abrangente) é a de compreender a sua constituição, inquirindo sobre o “conjunto de representações que orientam as práticas destinadas a solucioná-lo. O trabalho do antropólogo envolve um rompimento com as definições dos fenômenos socialmente admitidas” (:21).

Tendo em vista essa perspectiva sobre a pesquisa antropológica, sugiro que as representações veiculadas - ou silenciadas - pelos estudos sobre a presença indiana em Moçambique no que diz respeito à família hindu se alimentam, são favorecidas e favorecem o contexto sóciopolítico em que são enunciadas e no qual as populações de origem indiana são supostamente um “corpo à parte”. Os capítulos seguintes, através da descrição da dinâmica da família hindu em Inhambane, vão de encontro à descrição do caráter conservador e estático da família indiana hindu e ainda mostram os limites de uma perspectiva que supõe que a família hindu é o resultado da obediência às regras estabelecidas por um certo sistema de castas e pelo hinduísmo. Antes, porém, é necessário indicar que, para além do contexto moçambicano, outros fatores – localizados no nível teórico e metodológico – participam da constituição da categoria família e, em especial, da categoria família indiana hindu como lócus da permanência.

Há uma vasta literatura que analisa o fato da categoria família ser considerada desinteressante para o estudo de processos contemporâneos (Viveiros de Castro, 1995; Bestard, 1998; Goody, 1998; Collard, 2000; Ouellette et Dandurand, 2000 e Barry, 2000). Na opinião de Bestard (1998), a marginalidade do parentesco em relação aos aspectos privados da sociedade moderna e seu papel central nas sociedades tradicionais são um índice dos limites da conceitualização do social no pensamento moderno. Na opinião do autor, a família e o parentesco são preteridos na análise de processo sociais na modernidade, cujos principais objetos de investigação estão no campo da política e da organização do Estado, nas esferas públicas e na economia. Goody (1998) observa que a organização familiar hindu é tomada no senso comum intelectual como o aspecto que trava a modernidade das empresas capitalistas desprovidas de interesses dinásticos. Os dois autores exibem o conteúdo equivocado destas suposições e é com esta reflexão que concluo o capítulo, buscando situar os pressuposto que guiam a descrição da família hindu em Moçambique.

Bestard destaca que o fato das relações de parentesco referirem-se a uma experiência imediata que está na base da experiência e da visão de mundo dos cientistas sociais torna ainda mais difícil a análise do fenômeno<sup>81</sup>. Na opinião deste autor, a linguagem supostamente técnica dos estudos de parentesco não deixa de evidenciar os pressupostos culturais do pesquisador. Ao examinar a história da família européia, ele nota que os estudos tenderam a insistir nas idéias de persistência e continuidade, deixando de lado os aspectos que mostram a mudança das formas familiares, o que está relacionado ao fato de relegarem a família ao terreno da homogeneidade, da continuidade e da intemporalidade, enquanto a inovação, variação, mudança e diversidade são situadas nas esferas da economia, da política e da cultura: “Las relaciones de parentesco se han convertido así en el soporte de una identidad continuada sobre la que ha sido posible construir los diferentes cambios históricos” (1998: 22).

Berstard e Goody resgatam os estudos sobre família na Europa, os quais já admitem que a família nuclear não é modelo exclusivo da sociedade moderna. Goody mostra que os laços de parentesco são frequentemente essenciais às atividades de natureza capitalista, tanto na Índia (onde nota que o crescimento do domínio burocrático não declina a UHF (*Hindu Undivided Family*), quanto na Europa (onde, apesar das sociedades das ações, o capital dinástico continua

---

<sup>81</sup> Também em estudos sobre família no Brasil, Fonseca (1995) e Durham (2004) apresentam reflexões semelhantes, identificando na família um locus privilegiado de naturalização.

a ser fundante e estruturante na formação de capital). Segundo Goody: “a família permanece intensamente envolvida no funcionamento do comércio e dos negócios, onde quer que estas atividades estejam dependentes da iniciativa privada”(1998: 279).

Para Goody, que questiona o Oriente que o Ocidente criou, as redes alargadas de parentesco não obstaram a modernidade econômica. Num estudo em que revê elementos que compõem as diferenças entre a racionalidade econômica européia e a racionalidade econômica asiática e a organização familiar européia e a organização familiar asiática, Goody defende que estas diferenças servem para a teoria ocidental justificar a recente superioridade econômica do Ocidente sobre a sociedade asiática. Goody diz que estas diferenças são assentadas numa idéia de “traços culturais profundos” e baseadas em pesquisas que ignoram que a suposta superioridade econômica ocidental é apenas um momento de um processo que, pensado em sua longa duração, inclui tanto o passado de dominação do Oriente pelo Ocidente, quanto os emergentes sucessos capitalistas no Japão e na China:

como referimos em diversas ocasiões, as causas das diferenças de evolução dessas sociedades foram atribuídas pela maior parte dos investigadores a toda uma série de factores definidos como exclusivamente ocidentais: a racionalidade (ou pelo menos uma racionalidade específica), o individualismo, o espírito de iniciativa empresarial e até mesmo um certo tipo de estrutura familiar, cuja ausência terá penalizado o Oriente. O tema da família é paradigmático: quando a economia japonesa conheceu seu arranque, os investigadores ocidentais tiveram de adaptar os seus argumentos de forma a poderem introduzir o novo participante nos seus discursos. O problema é que mal essa adaptação ficou concluída, e descobertas que estavam as analogias entre as famílias européias e japonesas, por oposição às famílias chinesas, a própria China deu início ao seu arranque! Tiveram então de orientar as suas esperanças para uma versão confucionista do capitalismo, estreitamente ligada ao horizonte familiar (como era o caso do Japão). Também a Índia está prestes a fazer o mesmo: ter-se-á então de fazer novo ajustamento de forma a entrar em linha de conta com o hinduísmo e com a comunidade familiar hindu? (Goody, 1998: 334).

Goody (1998), partindo também de uma reflexão que critica a suposição de que há uma oposição entre modernidade e família, critica a conclusão de Weber de que a importância das castas na Índia teria inibido o capitalismo. Segundo Goody, para Weber o capitalismo seria uma organização burocrática, livre de determinações nepotistas, sustentado no valor individualista da iniciativa empresarial. Na opinião de Goody, vários estudos que seguiram a tradição weberiana, afirmam que a UHF é o oposto do sistema familiar europeu, nuclear, industrial e moderno.

\*\*\*

Ao destacar a semelhança entre os discursos do senso comum e os discursos acadêmicos, pretendo evidenciar o contexto de vulnerabilidade a que os indianos estão colocados em Moçambique, sublinhando que se esse contexto favorece que os estudos sobre a presença indiana busquem traços explicadores de determinadas posições ocupadas por esse grupo na sociedade moçambicana. É também na literatura mais abrangente sobre a categoria família e sobre o sistema de castas e o hinduísmo que é possível identificar o contexto que constrange a postura analítica que opõe família e modernidade (ou ainda a classificação do sistema de castas e a relação entre antropologia e história). Ou seja, se é possível dizer que a literatura que estuda a presença indiana em Moçambique ignora a literatura crítica sobre o hinduísmo e o sistema de castas - e é isto que permite que ela faça afirmações sobre tais instituições e a família indiana essencializando um símbolo identitário -, também é preciso levar em conta que os estudos sobre relações familiares já, classicamente, não são considerados adequados e nem forneceram as categorias centrais para o estudo de fenômenos considerados modernos, ainda que os estudos sobre família indiana tendam a tomá-la como exemplo da oposição tradicional versus moderno.

O que a tese que segue apresenta, é uma discussão que evidencia que a vinculação da família indiana hindu ao sistema de castas está informada (e participa dele, favorecendo-o) pelo contexto de acusação que paira sobre as populações de origem indiana em Moçambique e se sustenta numa atitude analítica que: a) ignora o aspecto histórico tanto do sistema de castas quanto do hinduísmo (Weber, 1987); b) ignora as problematizações teóricas que suspeitam da associação entre estas duas instituições (sistema de castas e hinduísmo) (Bastos, 2001); c) ignora os debates que interrogam sobre se o sistema de castas é a fundamental instituição indiana (Srinivas, 1970); d) ignora os debates que interrogam sobre a possibilidade de encontrar as instituições, supostamente indianas, fora do território indiano (Dumont, 1992 e Bastos, 2001) e e) ignora as críticas que foram feitas ao olhar ocidentalizado sobre o sistema de castas e o hinduísmo, em especial a crítica de Dumont à atitude explicativa que supõe o sistema de castas como um sistema que classifica sem colocar em relação (Dumont, 1992).

No contexto teórico-metodológico, o objetivo da tese é criticar os estudos sobre a presença indiana em Moçambique que supõem a família como uma instituição desinteressante para a compreensão de processos contemporâneos e, com esse suposto abrem mão de pesquisar

(indagar) a seu respeito, reproduzindo uma visão estereotipada, que se reproduz no senso comum. No contexto político, o objetivo da tese é historicizar (ou criticar) os termos do debate em que a família indiana – e especial a hindu – é tomada como uma instituição que reproduz um caráter, o caráter *racista* que é suposta pelo hinduísmo e sistema de castas.

## Capítulo 2. Cozinhar, adorar e fazer negócio: a Casa hindu em Inhambane

### Introdução

Aprendi a dizer em gujarati: *hum Manishankar naghare jaum chum*: Eu vou à Casa Manishankar ou à casa de Manishankar. A Casa Manishankar indica diferentes unidades de relação que podem envolver a coabitação, a comensalidade, a sociedade econômica, a co-participação de crença em determinados *deuses*. Posso dizer que vou à casa de Manishankar porque é lá que mora uma pessoa que usa esse nome. Posso dizer que vou à Casa Manishankar para dizer das pessoas que coabitam com Manishankar. Alguém com onze anos que mora lá é um *Manishankar dicro*, um filho da Casa Manishankar. Posso dizer de pessoas que não coabitam com Manishankar (seus filhos, um solteiro e um casado, vivendo em Maputo, que são *Manishankar dicro* também). Posso dizer das pessoas que coabitam com Manishankar, mas que não compartilham comensalidade. Posso dizer da Casa Manishankar os que compartilham um conjunto de práticas de adoração e não coabitam (como é o caso do filho do irmão do pai de Manishankar, que tem uma loja e residência quase ao lado da sua) e ainda os que não vivem no mesmo território nacional (como é o caso dos irmãos de Manishankar e seus descendentes, que moram em Diu, Lisboa e Londres). Também posso dizer que vou à Casa Manishankar porque esse é o nome do estabelecimento comercial. Posso ainda dizer dos da Casa Manishankar que não coabitam, não compartilham práticas de adoração, mas têm sociedade econômica (filho em Maputo).

A palavra *ghar* é traduzida do gujarati como casa, mas o sentido dessa palavra não está restrito a uma edificação. Foi no relacionamento cotidiano que experimentei e aprendi sobre as práticas que definem os diferentes conjuntos de pessoas aos quais se refere a palavra *ghar*. Neste capítulo indico alguns desses conjuntos, esclarecendo as circunstâncias em que *ghar* indica grupo de coabitação, grupo de comensalidade, grupo de crença comum e grupo de sociedade econômica. Esta descrição resulta das minhas experimentações da palavra *ghar* no relacionamento com os hindus. O esclarecimento dessa categoria se faz na descrição de alguns dos sentidos que configuram as relações familiares dos hindus em Inhambane.

Busco organizar os dados que informam o sentido que os hindus de Inhambane atribuem à categoria família, onde a Casa figura como um dos conjuntos privilegiados que nomeiam tais relações. A descrição, informada pela literatura antropológica sobre família, examinará as relações concebidas como familiares que são construídas na coabitação, na comensalidade, na crença comum em deuses e na sociedade econômica. Notar-se-á que há uma variedade de combinações, as quais, embora constituam um modelo referencial, apresentam variações que indicam a dinâmica dos limites estabelecidos para as relações consideradas familiares nas Casas hindus em Inhambane.

Alguns dos estudos sobre a presença hindu em Moçambique (Zamparoni: 2000; C. Teixeira: 2000) utilizam a caracterização de Rita Ferreira (1985) para as relações familiares. Esse autor define a família hindu conforme o que ele chama de “costumes tradicionais”, afirmando que:

Os descendentes por linha varonil ficavam a viver na mesma casa grande, o que conduzia à formação de agregados enormes. A propriedade pertencia coletivamente a essa família agnática e as refeições eram preparadas para o conjunto de seus membros. Todos se consideravam sujeitos à autoridade do patriarca que regulava as despesas e necessidades de cada qual. Para este sistema, terrivelmente conservador, funcionar efectivamente, era indispensável elevado espírito gregário, e, ainda que se exigisse o cumprimento de códigos imperativos e minuciosos de disciplina, possibilitando a convivência harmoniosa.(1985: 625)

Se de forma geral pode-se aceitar tal caracterização, que identifica a valorização da “linha varonil” e / ou “família agnática”, da “propriedade coletiva” e “das refeições conjuntas”, a descrição peca pelo formalismo e não deixa compreender, no processo de reprodução das práticas consideradas familiares, a dinâmica envolvida. Não percebendo a dinâmica, tal descrição considera o sistema de reprodução da família hindu como “terrivelmente conservador”. Para enfrentar os limites desta caracterização e ao mesmo tempo esclarecer as práticas consideradas familiares e os processos de significação a elas associados descrevo três atividades realizadas em nome da *ghar*: o cozinhar, o adorar e o fazer negócio. Embora um modelo desenhe-se nessa descrição, o que se pretende, sobretudo, é mostrar que a estrutura das relações concebidas como familiares faz-se num processo de reprodução que permite aos agentes nele inseridos operar determinadas manipulações e com isto revelar a dinâmica da reprodução das práticas familiares hindus em Inhambane.

A palavra Casa, grafada com a inicial maiúscula, será usada para indicar as relações concebidas como familiares que congregam duas gerações ou colaterais que supõem um antepassado comum, associados por linha paterna e virilocal. Ou seja, a Casa compreende relações de pais, filhos solteiros, filhos casados e suas esposas e seus filhos. Um dos objetivos do capítulo é indicar quais unidades são reconhecidas como parte da Casa. Descrevendo as práticas de cozinhar e habitar, adorar e fazer negócios, pretendo expor alguns dos sentidos que definem um dos níveis de trocas concebidas como familiares entre os hindus em Inhambane.

Cozinha-se de acordo com o calendário hindu. A cozinha é suprida a partir dos negócios realizados nas lojas. Cozinhar, adorar e fazer negócio são três práticas articuladas que compõem o cotidiano das Casas. A descrição do que acontece na cozinha e no *mandir* mostra o processo de afirmar-se reproduzindo uma tradição, fazendo-a, ao mesmo tempo e pouco a pouco, diferente. O que acontece na loja, que se mistura à residência compondo também a Casa, motiva debates sobre a Casa hindu fora da loja. A descrição que segue descreve separadamente esses três aspectos do cotidiano para melhor esclarecê-los e mostrar os debates que eles suscitam.

Ao mesmo tempo em que destaco o caráter processual do modelo, uso as descrições também para enfrentar a noção, subjacente à idéia de que a família hindu é conservadora, de que a família hindu é o resultado da obediência às regras de “casta” e do “hinduísmo”. Descrevendo práticas, discursos e sentidos locais atribuídos a tais instituições, trago o argumento dos estudos que mostram o caráter histórico do “sistema de castas” e do “hinduísmo” (Weber: 1987), o argumento de Dumont (1992) com relação aos limites do pensamento moderno para pensar tal instituição e ainda o estudo de S. Bastos (2001) que defende a noção de “hinduísmos” no plural para compreender o sistema de “castas”.

### **2.1. As cozinhas das Casas**

Nas cozinhas hindus em Inhambane chama atenção o fato de se encontrar mais de um tipo de fogão. Há, no mínimo, um fogão à gás e um fogão à lenha ou carvão. A presença de mais de um fogão não é exclusivo das cozinhas hindus, também não é incomum encontrar o uso do fogão a carvão ou lenha nas cozinhas de não-hindus moradores das cidades. Em Maputo e em Inhambane, várias foram as cozinhas de não-hindus em que encontrei um uso associado ou paralelo de fogão a gás e fogão a carvão ou lenha. A justificativa enunciada é de que o período socialista e a guerra dificultaram a circulação do gás, o que habituou as famílias ao uso

cotidiano do fogão a carvão ou lenha. O uso destes combustíveis permite tanto economizar na compra do gás de cozinha, quanto ter alguma forma de fogo quando não se encontra o produto no mercado. As cozinhas nas cidades usam o fogão à lenha ou carvão em caráter excepcional, marcando esta prática como própria do interior, onde oitenta por cento dos habitantes de Moçambique moram e as cozinhas funcionam à base da energia gerada com a queima de lenha.

Nas Casas hindus, creio que as mesmas razões expliquem genericamente o uso de mais de um fogão em suas cozinhas. Todavia o exame do uso desses diferentes fogões informa, além de aspectos da hierarquia interna, que serão mais detalhadamente estudados no capítulo 3, também, no nível das práticas de compartilhar a comensalidade, distintas unidades familiares. Observando estas distintas unidades, nota-se os limites da descrição de Rita-Ferreira, que identifica um conjunto de membros da “família agnática” que compartilha refeições. A descrição que segue mostra, em primeiro lugar, que uma Casa, que genericamente pode ser considerada como um “agregado agnático”, divide-se em unidades domésticas distintas e por consequência em unidades de comensalidades distintas; segundo, que em uma mesma unidade doméstica, ou seja de uma mesma Casa, pode haver unidades distintas de comensalidade; e, por último, que Casas diferentes podem compor uma mesma unidade de comensalidade.

A descrição do uso dos fogões, inspirada na literatura antropológica sobre família, vai explorar os distintos sentidos atribuídos às relações construídas como familiares. Este tópico é finalizado com a descrição de uma cerimônia que preconiza que não se utilize o fogão num determinado dia. Com a descrição das práticas deste dia pretendo indicar alguns dos aspectos que informam, no processo de reprodução das práticas de afirmação da tradição das cozinhas das Casas hindus, a capacidade potencial de modificá-la. Com isto, a descrição da cozinha das Casas serve a dois objetivos da tese, o de evidenciar os limites da descrição utilizada pelos estudos sobre a presença indiana em Moçambique e o da identificação de traços da dinâmica de reprodução das relações familiares hindus, as quais são representadas, na mesma literatura, como “conservadoras”.

### **2.1.1. Os fogões**

Todas as cozinhas que eu visitei tinham mais de um fogão. Os fogões que observei funcionam à lenha ou a carvão, gás ou eletricidade. Pode-se fazer no quintal um fogo com um caule de uma árvore inteiro ou partido em vários pedaços. Pode-se colocar sobre essa lenha uma pequena grelha ou simplesmente colocar a panela ao lado do fogo ou usar uma panela com

pés. Há também estruturas de pedra ou tijolo sobre as quais se faz um fogo à lenha ou carvão. Há inúmeros modelos de fogão para carvão: artesanais com lata reaproveitada e solda doméstica (o que amplia a variedade) e industrializados. Entre os fogões a gás ou elétricos há variação no número de bocas (1, 2, 3, 4, 6 ou 7 bocas), nas combinações de saídas (à gás ou elétricas, sendo estas normalmente para bocas chapadas), na idade dos fogões e no material de que são feitos (metal, inox, pedra, tijolo e lata)<sup>82</sup>.

As senhoras casadas e com filhos se ocupam dos fogões. Os fogões são utilizados para cozinhar para pessoas que coabitam e também para aqueles que não coabitam. Também numa mesma unidade doméstica pode haver dois grupos de fogões distintos, que cozinham para unidades distintas no interior da unidade doméstica. Os fogões são utilizados de acordo com a leitura que se faz do calendário hindu<sup>83</sup>. Noras, filhas e empregadas - nesta ordem - executarão tarefas coordenadas pela sogra, mãe e/ou patroa.

Um grupo de pessoas que se alimenta de um mesmo conjunto de fogões será chamado aqui de fogo. Um fogo – diferente do instrumento fogão – é formado por mais de um fogão, pelas pessoas que cozinham neles e pelas pessoas que são por eles alimentadas.

## **2.1.2. O fogo**

### **2.1.2.1. Dois fogos, duas unidades domésticas, uma Casa**

Irmãos homens ou pais e filhos homens casados são identificados como da mesma Casa, *a casa de pai*, embora possam ou não coabitar. Nas cozinhas, a sogra é a idealizadora do cardápio e define o tempero, enquanto a nora, a filha não casada e os empregados o executam. Unidades domésticas separadas atualizam tal hierarquia. Estando uma Casa dividida em duas unidades domésticas e tendo dois fogos, estes cozinham de acordo com a tradição da Casa do homem (pai ou sogro), definida pela mulher (mãe ou sogra).

Reconhece-se como da Casa Nikunj, o senhor Nikunj e sua esposa Nimisha. O filho Visarjan, sua esposa, Radha e as três filhas do casal. Também é da Casa a irmã solteira de Nikunj, Nayana. Eles possuem uma loja em um distrito no interior da Província de Inhambane.

---

<sup>82</sup> Entre as Casas o fogão funciona como um indicador de status econômico. As cerimônias de nascimento, casamento e morte podem ser razões suficientes para que os responsáveis pela cerimônia façam uma reforma nas residências envolvidas, que pode ser uma simples renovação da pintura ou uma reformulação dos espaços da sala usada como cozinha, incluindo a troca de equipamentos, especialmente o fogão. O fogão de 6 bocas feito de aço inoxidável era, em 2003, o modelo mais moderno e indicador de sucesso econômico.

<sup>83</sup> Os hindus em Inhambane estão submetidos ao calendário oficial do governo moçambicano. Mas, assim como os muçulmanos, têm reconhecido, como ponto facultativo, o dia apontado em seu calendário como dia de mudança de ano.

Durante a semana ficam ali o casal mais velho, a irmã de Nikunj e Visarjan. Na cidade de Inhambane ficam, durante a semana, Radha e as três crianças. Nos finais de semana, Visarjan vai para Inhambane e fica até segunda-feira. Seus pais e sua *foibá* (irmã do pai) muitas vezes o acompanham. Cada unidade doméstica configura um fogo, sem que seja possível definir fixamente as pessoas que se alimentam dele, pois o grupo varia de acordo com a movimentação entre as duas cidades. Muitas vezes, Nayana fica durante a semana ajudando a esposa do filho de seu irmão com as crianças em Inhambane. Outras vezes é Nimisha que fica em Inhambane com as crianças, e a nora fica com o marido na loja. Mas também acontece de ser Nikunj quem acompanha a nora e as crianças em Inhambane e ainda, às vezes, é Visarjan que vai ficar com a esposa e filhas.[Fig. 9] Apesar de haver duas unidades domésticas, os alimentos produzidos seguem a orientação dada por Nimisha, a partir de sua interpretação do calendário hindu e da forma que aprendeu com sua sogra a temperar os alimentos. Quando todas as mulheres da Casa Nikunj estão juntas para cozinhar, é Nimisha, casada com o irmão de Nayana, sogra de Radha, que define o que será cozinhado e o tempero. O almoço corriqueiro tem *carril* - uma espécie de refogado que pode ser de peixe, camarão, caranguejo, cabrito, frango ou só de vegetais, *apas* (uma espécie de pão), *dal*, uma sopa com feijão (*mogni dal*), salada de tomate, cebola e alface e arroz. Come-se inicialmente *apas* com *carril* e a salada, bebendo o *dal*. O almoço encerra-se com o arroz sendo banhado de *dal* e *carril*. E a boca é limpa com *variari*: uma seleta de grãos secos e temperados. Esta refeição básica é acrescida alternativamente de outros complementos: batata frita, pão de padaria, *chutnei* (algum fruto temperado com temperos picantes). A questão fundamental a definir nos pratos é se o *carril* terá ou não cabrito, frango, peixe, camarão, caranguejo ou lula. Este é o conteúdo fundamental a ser definido num cardápio, comer ou não alguma destas carnes é o tema central do debate sobre o cardápio, ainda que haja outros temas. Quando não há nenhum destes itens, é um dia de jejum<sup>84</sup>. A decisão de fazer *carril* de hortaliças

---

<sup>84</sup> Com exceção de Senhor Vipret que um dia afirmou ter comido carne de vaca, mas antes de casar, condena-se esse consumo. A carne de porco parecia estar sendo introduzida recentemente, mas não havia receitas que a utilizassem. Ela era consumida em chouriço, ou seja, pedaço de tripa cheio de sangue e carne de porco com temperos. Onde fui convidada a comer, espontaneamente foi-me dito que introduziram esse alimento quando, em visita a Lisboa ou Londres, comeram a convite de patrícios. Também comentam que enquanto a carne de vaca não pode ser introduzida porque a vaca é a Casa dos deuses, a carne de porco não tem impedimento religioso, trata-se de uma questão de hábito. Não-hindus em Inhambane e Maputo com quem conversei sobre a pesquisa espantaram-se ao saber que os hindus comem algum tipo de carne, ou seja, de que não são exclusivamente vegetarianos. Algumas dessas pessoas tinham absoluta convicção de que os hindus em Moçambique eram vegetarianos. Já os hindus em Inhambane, quando conheceram um colega brasileiro vegetariano que me visitou, mostraram muita curiosidade e foram incansáveis em indagar sobre as razões para tal atitude. Já em Maputo, os indianos

ou não está a cargo de Nimisha, a maior autoridade na cozinha. Ela decidirá, com base na *tradição* ou *sistema* da Casa. A *tradição* ou *sistema* indica os *dias grandes*, dias festivos relacionados à prática de adoração de algum *deus*. Nestes dias, o prato preparado tem apenas hortaliças porque ele é oferecido aos *deuses*, que não comem carne, e porque é uma forma de sacrificar-se, de abrir mão de algo que se aprecia. Faz parte da tradição de uma Casa sua interpretação do calendário hindu e as Casas reconhecem e aceitam que cada Casa tenha uma interpretação própria.

Definido por Nimisha, o prato pode ser executado por ela, mas será preferencialmente executado por sua nora, Radha, que terá o apoio de Nayana, a irmã solteira do marido de Nimisha. Todas estas mulheres terão no empregado ou empregada o apoio para atividades como matar, limpar e picar o animal que será cozido, descascar vegetais e lavar a louça<sup>85</sup>. Os empregados não usam o fogão. São Nimisha, Radha e Nayana que cozinham os alimentos e apenas Nimisha os tempera. Depois do almoço, essas três mulheres definem o que será feito com o que sobrou de alimento pronto e servem o prato do empregado (a). Chamam o empregado para que tire a mesa e comece a lavar a louça. O fogão é limpo por Radha ou Nayana.

Durante a semana, quando as duas unidades domésticas estão com seus fogões ligados e alimentando dois grupos diferentes de pessoas, também é Nimisha que define o cardápio. No interior da Província, geralmente, ela e a irmã de seu marido cozinham para seu marido e filho. Em Inhambane, Radha cozinha para si e para as filhas, de acordo com o cardápio de sua sogra. São duas unidades domésticas, dois fogos e uma Casa.

---

identificados como lohanas de origem em Fudan, território de Diu, identificam-se como vegetarianos. S. Bastos (2000:105) observa que os migrantes hindus lohanas da diáspora Diu-Moçambique-Lisboa, em Lisboa, consideram que os hindus de Diu (*diveshas*) são inferiores pois consomem carne e bebem álcool. O dicionário Houaiss define jejum, como: “privação parcial ou total de qualquer alimento, mais raramente até de água, por vontade própria ou não, durante um certo tempo; abstinência de alimentos como forma de penitência durante um determinado tempo, que varia de acordo com as religiões ou seitas; prática na religião católica que consiste em fazer apenas uma refeição diária da qual não consta carne, durante certos períodos fixados pelo calendário litúrgico”.

<sup>85</sup> Nas residências urbanas de Inhambane e de Maputo é mais comum haver um empregado doméstico e não empregada doméstica, como é o mais comum no Brasil. Zamparoni (1999) analisa essa situação identificando nas relações de trabalho que predominaram no período inicial do colonialismo português (de 1891 em diante) as razões para tal configuração. Nas Casas hindus a maior parte dos empregados domésticos, ou seja, os que não trabalham nas lojas, são homens. Alguns moram em dependências das residências ou ficam ali durante a semana e vão para o mato no final de semana. O pagamento pode variar entre 20 mil meticais (são necessários 23 mil meticais para comprar um dólar) e cem mil meticais, por um trabalho doméstico de rotina o que pode incluir, sábado e domingo e cujas tarefas incluem todo o serviço de limpeza e manutenção das residências, fazer as compras na rua e carregá-las, a busca e entrega de encomendas e recados, o auxílio na loja.

Uma situação semelhante acontece na Casa Bradu, integrada pela viúva Abany, que habita com um filho solteiro em outro distrito no interior da Província de Inhambane – distrito do interior da Província de Inhambane -, onde também possuem uma loja. Em Inhambane, seu filho casado, Girilal, esposa e as filhas, constituem outra unidade doméstica e possuem uma loja. Diferente de Nikunj, que tem uma loja, a viúva de Bradu tem duas lojas e duas unidades domésticas, dois fogos e uma Casa. Sendo uma Casa, é Abany que define o cardápio e os temperos e é Aadhi, sua nora, quem executa e limpa o fogão.

Esses são exemplos que mostram mecanismos que permitem manter associados os que se reconhecem como descendentes de um mesmo homem. Uma Casa não coincide necessariamente com as unidades domésticas, com a unidade de comensalidade e nem mesmo de co-territorialidade. A Casa Trabesh, em Inhambane, tem duas unidades domésticas onde moram, respectivamente, os irmãos, Shrimate e Rakesh, suas esposas e filhos. Cada unidade doméstica tem seu próprio fogo. O cardápio é definido pela mãe dos irmãos, que mora em Diu há 4 anos [Fig. 10]. Olhando do ponto de vista das relações sociais estabelecidas nas cozinhas, uma Casa é constituída pelo consenso com relação ao cardápio e este consenso é nomeado pela sogra. A sogra é a pessoa que nomeia a tradição e quando a sogra não coabita – ou mesmo nunca coabitou, e ainda mora em outro país – é em nome do que a sogra diz – ou supostamente diria – que o calendário se efetivará.

#### **2.1.2.2. Dois fogos, uma unidade doméstica, uma Casa**

Uma Casa pode, em Inhambane, indicar apenas irmãos homens ou pais e filhos que coabitam, apesar de não compartilharem o fogo. É o caso da Casa Manishankar, onde em uma unidade doméstica habitam Achartajee e a esposa, Deepti, o filho casado, Rajiv, a nora, Tanvi, os dois filhos desse casal e Dilá, a filha solteira. Desde que Rajiv abriu uma outra loja, há dois fogos e, na mesma cozinha, as três mulheres cozinham separadamente. Deepti, sogra de Tanvi e mãe de Dilá, define o cardápio, ou seja, se haverá ou não alguma carne. Dilá o executa servindo o pai, a mãe e a si. Tanvi executa em seu conjunto de fogões os pratos que servirão seu marido, seus filhos e a si.[Fig. 11]

A outra situação é em Casa Maitri. A Casa em Inhambane está toda numa mesma unidade doméstica, onde residem: Harsad, que é solteiro, e a esposa de seu marido falecido, a viúva Namya. Com eles habitam Samrat, filho de Namya, a esposa e os dois filhos deles. Namya define o cardápio que será executado por Dalaja, sua nora. Mas o prato preparado não

servirá Harsad. Este senhor faz suas refeições num Restaurante ao lado do Mercado Público. Ele recebe um dinheiro de seus irmãos, também integrantes da Casa Maitri, que habitam em Lisboa. Senhor Harsad, depois de ter participado da guerra de libertação de Moçambique, ao lado do governo português, foi considerado *doente*. Nunca mais trabalhou e vive em permanente tensão com os demais descendentes de seu pai. No momento da pesquisa o conflito se resolvia com o patrocínio do alimento de Harsad pelos seus irmãos que moram em Lisboa, enquanto Harsad divide o teto com o filho do irmão morto em *casa de pai*.

Nas duas situações há uma Casa, uma unidade doméstica e dois fogos. Nas duas situações há um cardápio comum. E embora o cumprimento de Harsad do cardápio seja bem mais flexível, é preciso ter em conta que é muito próximo da forma como os outros homens cumprem o cardápio. Ou seja, Harsad, como outros homens, não reproduz o cardápio tal como as mulheres o fazem. O cumprimento relativo do cardápio por Harsad não resulta do fato de que ele não tem mãe viva e nem esposa, tampouco sua condição de *doente* basta como justificativa. A relação de Harsad com o cardápio é semelhante à de senhores casados e com filhos. Isto porque homens, diferente de mulheres, possuem justificativas distintas para explicar a sua adesão ao cardápio, que reproduz a tradição de seus antepassados. Ainda que Harsad tenha, no conflito com a esposa de seu irmão, uma razão suficiente para não cumprir o cardápio, o não cumprimento dos dias de jejum por parte dos homens não é tomado genericamente como descumprimento, como se verá na descrição das práticas de adoração.

O importante aqui é destacar que tanto Harsad, *dicro* (filho) da Casa Maitri, quanto Rajiv, *dicro* da Casa Manishankar, embora compartilhem a mesma unidade doméstica que seus *bais* (irmãos), compõem unidades de comensalidade distintas.

### **2.1.2.3. Um fogo, duas unidades domésticas, duas Casas**

Nas duas situações anteriores, notamos que a Casa reúne pessoas que se reconhecem unidas por um antepassado comum e que respeitam o mesmo cardápio, ainda que não coabitem ou compartilhem o fogo. Mas também acontece de duas Casas distintas - ou seja, descendentes de antepassados distintos - compartilharem a comensalidade. Quando um fogão é usado para alimentar pessoas que moram em unidades domésticas diferentes e são de Casas diferentes, constitui-se um arranjo tomado como esdrúxulo e que precisa ser justificado e explicado pelos próprios usuários. As situações abaixo me foram apresentadas em meio a uma série de explicações que sublinhavam que a diferença das Casas é mantida apesar do fogo comum. A

diferença das Casas é lembrada quando se afirma que o almoço é compartilhado, mas o *pequeno almoço* e o chá da noite são realizados em cada unidade doméstica e com seu próprio fogo.

Uma situação reúne duas mulheres viúvas, mãe e filha que fazem parte de Casas diferentes. Elas já foram da mesma Casa - do marido de Namrata - e são de Casas diferentes hoje, porque a filha, Sabindra, casou, ainda que hoje esteja viúva. Elas estão filiadas às Casas de seus sogros e moram em unidades domésticas diferentes, cada uma com seus filhos. A mãe coabita com um filho solteiro de 37 anos. A filha coabita com um filho de 12 anos. As duas unidades domésticas possuem uma loja comum. Namrata e Sabindra preparam o almoço na unidade doméstica de Sabindra em nome da tradição da sogra de Sabindra, que habita em outro distrito da Província de Inhambane. Almoçam juntas todos os dias, mas à noite preparam o chá separadamente. Dois irmãos de Namrata fazem um arranjo semelhante

Outra situação envolve dois irmãos que não coabitam e que são de Casas diferentes. Lokesh é solteiro e tem mais de 40 anos. Depois que a mãe morreu, há 3 anos, continuou morando na mesma unidade doméstica, ao lado de sua irmã viúva, Deepti. Deepti mora com o filho separado e um neto de onze anos. É Deepti que prepara todos os dias o almoço que serve a seu irmão solteiro, seu filho separado e o filho dele. Deepti e o irmão moram separados e pertencem, desde o casamento da irmã, a Casas distintas. A irmã cozinha para ambos e cada um faz seu próprio chá à noite. [Fig. 12]

A terceira situação é a da Casa Olho do mar, em que numa unidade doméstica mora a viúva de Amirthalingan com três filhos solteiros, dois homens e uma mulher, e numa outra unidade doméstica separada mora Mahima, sua filha casada com um homem muçulmano. Mahima é quem faz seu próprio almoço e o da unidade doméstica da mãe e irmãos solteiros. As duas unidades domésticas são separadas por aproximadamente 2 km e o almoço é levado diariamente por um empregado. Mahima segue a tradição da Casa de seu pai, cozinhando ao gosto dele, segundo a sua opinião, mas como morou durante um período com a sogra, que é muçulmana, incorporou alguns de seus hábitos culinários e faz uma combinação de tradições.

\*\*\*

Os fogões são usados diferentemente nessas Casas. Aqueles que ficam no quintal, de carvão ou lenha, são usados para cozinhar o arroz e para fritura de peixes ou batatas, por exemplo. Também servem para cozinhar o *dal*, depois de temperado. O fogão de dentro da

unidade doméstica é usado para fritar os temperos e preparar o *carril*. Diferentes fogões compõem um fogo que alimenta pessoas que coabitam e pessoas que não coabitam. Numa mesma unidade doméstica pode haver mais de um fogo. Por último, Casas diferentes podem ser alimentadas por fogos comuns em alguma das refeições diárias. Os fogões são usados pelas senhoras casadas e com filhos. As senhoras casadas que têm filhos casados são a principal autoridade dos fogos, definem o cardápio e os temperos, mesmo em unidades domésticas (e territórios) separadas. Noras e filhas, com o auxílio de empregados, executam o almoço. Os fogões são limpos por noras e filhas.

Os três conjuntos de fogos descritos (dois fogos para duas unidades domésticas e uma Casa, dois fogos para uma unidade doméstica e uma Casa e um fogo para duas unidades domésticas e duas Casas) indicam três sentidos diferentes para as relações tomadas como familiares. Quando não se coabita, mas o cardápio é compartilhado, quando se coabita, mas o fogo não é compartilhado e quando não se pertence (mais) à mesma Casa e se compartilha o cardápio, a justificativa para estas práticas é a relação familiar. É porque uma mulher se reconhece submetida à autoridade de sua sogra que faz coincidir seu cardápio com o dela. É porque os descendentes masculinos de um homem devem uns aos outros apoio e consideração que se coabita, embora o fogo não seja um só. E é porque senhoras casadas, embora mudem de Casa, mantêm suas lealdades com as Casas de seus pais, que compartilham o fogo com os descendentes deles. Na identificação das pessoas que compartilham comensalidade percebe-se a insuficiência da identificação do “agregado agnático” para compreender as práticas familiares dos hindus em Inhambane.

Se de forma geral pode-se dizer que a *ghar* ou Casa congrega os descendentes masculinos de um homem, ou seja, é um agregado agnático, no âmbito das práticas, este agregado se expressa de forma a reduzir e ampliar as fronteiras de reconhecimento e valorização da linhagem masculina. Em outras palavras, as práticas (cf. Bourdieu: 1980) põem em ação estratégias que dão sentido à valorização das linhagens masculinas, evidenciando relações familiares que não mero são resultado de obediência às regras. A análise das práticas que dão efetividades às regras indica a dinâmica da reprodução das Casas. O destaque às estratégias permite que não se perca a dimensão de negociação que os agentes fazem entre o que eles consideram que é a regra e as dificuldades de colocá-la em prática nos contextos a que

estão relacionados. Assim é que se pretende enfrentar a tese de que a família hindu segue um modelo de relações estático.

Para evidenciar os aspectos que dinamizam a reprodução dessas relações, examino – ainda no âmbito das cozinhas – o dia de *Sitar saitam*, dia de não usar o fogão. Há um dia no ano em que o calendário hindu determina que os fogões não sejam usados. É dia de *Sitar saitam*, em que apesar de não se usar fogo, serve-se refeições, e para o qual dias antes, as senhoras casadas e com filhos preparam o cardápio. No dia há troca de pratos entre unidades domésticas diferentes, senhoras casadas e com filhos lêem histórias e fazem *pujá* no seus *mandires* antes de suas próprias refeições. E, como tantos outros dias, debate-se sobre o jejum. Nesse dia, a polêmica entre homens e mulheres coloca as mulheres no lugar de mantenedoras e reprodutoras da tradição da Casa do pai de seu marido. Mas também mostra que, se o fogo deve ser guardado pela mulher casada e com filho, esta atitude de guardar o fogo se dá de forma diversa, mostrando a dinâmica da reprodução das cozinhas das Casas hindus em Inhambane.

### **2.1.3. *Sitar Saitam*: dia de não usar o fogo**

O dia em que não se usa fogo nas Casas hindus em Inhambane, quando eu lá estive, foi polêmico e tenso. Ele aconteceu em 2003 na seqüência de vários *dias grandes*. Tais dias são dias de jejum. Como já mencionei anteriormente, dias de jejum são dias de restrição de alguns alimentos. O normal é o impedimento do consumo de cabrito e de frango. A proibição pode chegar também a outros tipos de carnes: peixe, camarão, lula e caranguejo<sup>86</sup>. Além da proibição desses alimentos, ainda pode restringir-se o consumo de cebola e de alho. Mas a restrição mais polêmica é a de cabrito, frango e peixe. Os homens respeitam tal restrição, que está estabelecida rotineiramente, ao menos uma vez por semana. Mas quando acumulam dias de jejuns, há muita reclamação e as mulheres muito comentam esta queixa, dizem que os homens ficam fracos. Também incluem aí as crianças que vão para escola, considerando que ambos podem se enfraquecer por falta de carne.

Por conta da alegada fraqueza, em algumas Casas apenas as mulheres casadas e com filhos é que cumprem jejum. Em algumas destas, as noras ou filhas ou empregado é que prepara carne para os homens. Também pode acontecer da mulher viúva ou mesmo o homem preparar sua refeição contendo carne. Os homens que estão em Londres almoçam fora e assim estão menos constrangidos ao cardápio, longe da interferência de suas mães e esposas. Mas mesmo

---

<sup>86</sup> Em algumas Casas, considera-se que o peixe, o camarão e a lula não são seres vivos.

os homens que estão em Inhambane, atendendo em lojas que ficam no mesmo espaço das unidades domésticas, são menos constrangidos aos dias de jejum do que as mulheres. Apesar da expectativa de que os homens cumpram o jejum, há uma série de alternativas que são usadas e consideradas aceitas para que os homens não o cumpram.

Já às senhoras casadas e com filhos, resta-lhes o compromisso de seguir a tradição de seus sogros e jejuar em *dias grandes*. São concebidas como as guardiãs da cozinha e devem respeitar a tradição. No dia de *rezar para o fogão*, como me foi traduzido o *Sitar Saitam*, as senhoras casadas e com filho mandam, por meio de suas noras, filhas ou empregados, os pratos que prepararam dias antes. O cardápio desse dia, preparado durante várias tardes anteriores, é composto de *mothá* (feijão cozido e temperado com pimenta), *ladua*, (um bolo frito e pilado do tamanho da palma de uma mão, composto de farinha, óleo, água morna, manteiga e cardamomo), *bajia* (fritura de massa de farinha de grão-de-bico com batata, batata e cebola, só cebola ou batata e pimenta ou só pimenta), *chambar* (refogado, sem cebola, de berinjelas e batatas) e *lassi* (bebida com iogurte temperado). [Fig. 13]

Na noite que antecede *Sitar Saitam*, as senhoras casadas e com filhos limpam da melhor forma que podem os fogões, os besuntam com *ghee*, salpicam *cançu* e os envolvem com várias voltas (de um número ímpar) de fios de algodão [Fig.14]. No dia de *Sitar Saitam*, além da troca de pratos entre as Casas, ouve-se diferentes histórias<sup>87</sup>. Em *Sitar Saitam*, enquanto eu passava para visitar as senhoras, cruzava com as noras, filhas e empregados nas ruas, com bandejas, entregando os pratos para Casas de mesmo *gotra* - aqui considerado como linhagem exogâmica (cf. H. Kuper, 1960; Dumont, 1997; S. Bastos, 2001) - e aliadas. *Só para família*, me dizem quando pergunto para quem estão entregando. A análise das prestações indica, para o dia de *Sitar Saitam*, que família, nesse dia, são aqueles relacionados por serem do mesmo *gotra*, um grupo que resulta de aliança matrimonial e de vizinhança.

Senhora Harini, da Casa Locknath, que possui duas unidades domésticas em Inhambane, reuniu as duas cozinhas durante as três tardes anteriores a *Sitar Saitam* para preparar os pratos. As duas noras de Harini, Aakrit e Vabhijna, prepararam os pratos que foram entregues pela nora mais jovem, Vabhijna, acompanhada da filha ainda não casada de Aakrit. Harini enviou,

---

<sup>87</sup> Suzana Bastos (2001) registra em dia de Shitara Sapan (como ela descreve) uma das histórias que ouvi em Inhambane. Trata-se da história de uma mulher que tem um bebê queimado. Também S. Bastos apresenta alguns dos sentidos que foram atribuídos a esse dia pelos hindus por ela entrevistados (S. Bastos, 2001: 70). Em Inhambane, além dessa história eu ouvi também a história de uma mulher que nunca fica viúva.

em nome da Casa Locknath, os pratos para as Casas de suas filhas casadas, que são aliadas. Elas entregaram pratos também a um vizinho de porta, Rakesh. Ele é da Casa Trabesh, cuja *casa de pai*, não possui com a Casa Locknath, relação nem de mesmo *gotra*, de aliança ou de vizinhança. Mas a unidade doméstica de Rakesh se relaciona por vizinhança com a Casa Locknath e também por relações familiares que passam pelas senhoras das duas Casas. Esta Casa trocou também com a Casa Madhukar, dos descendentes do irmão da viúva de Locknath, ou seja de casa aliada. As práticas que associam as Casas por meio de redes femininas serão analisadas no capítulo 4, mas aqui é importante deixar claro que as prestações indicam ainda outros sentidos atribuídos às relações familiares.[Fig. 15]

Acompanhei o dia passar fazendo a lista de prestações. Passando nas Casas foi notável que o dia perturbou mais às cozinhas e aos *mandires* do que às lojas. Os homens, para além de não terem se ocupado da confecção dos pratos desse cardápio, não se ocuparam diretamente da distribuição deles, ainda que o ato da entrega aconteça na loja e seja uma oportunidade para conversar sobre negócio, *mandir*, cozinha e outros assuntos. As mulheres, entretanto, estiveram envolvidas no preparo e nas atividades do dia, que reproduziam o dia *de Sitar Saitam*. Para além de ser um dia de jejum, i.é., de restrição de carne, em *Sitar Saitam* não se come nada cozido no dia e nenhum prato quente, e se alguns homens saíram para comer em restaurantes ou fizeram sanduíches, por exemplo, as mulheres ficaram entre lojas e cozinhas, recebendo e entregando pratos que comeram, reproduzindo a tradição de seus sogros de receber *Sitar Saitam*.

Mas algumas atitudes no dia *de Sitar Saitam* mostram que, mesmo as senhoras casadas e com filhos, para efetivá-lo, lançam mão de algumas variações, que indicam a heterogeneidade de significados negociados no interior da reprodução desta tradição. Visitei uma senhora que estava bebendo chá quente, lhe perguntei como bebia chá quente em dia de *Sitar Saitam* e ela diz que limpou o fogão a gás para *Sitar Saitam*, mas não o fogão a lenha. Disse também que nada preparou de pratos quentes para comer, mas que não pode passar o dia sem seu chá. Em outras Casas observei justificativas semelhantes: água e leite guardados em garrafas térmicas, fornos de microondas e fornos elétricos, mantendo a tradição de não ter fogo em dia de *Sitar Saitam* e permitindo que as mulheres não *enfraqueçam* sem chá.

A reprodução do calendário hindu na realização do dia de *Sitar Saitam* está atrelada à leitura que dele fazem os integrantes das Casas e também esta associada às atribuições e *status*

conferidos aos homens e mulheres que se reconhecem hindus nas cozinhas de Inhambane. No terceiro capítulo examino tais atribuições e os *status* correspondentes. Mas antes disto é ainda preciso examinar as práticas que consolidam o calendário hindu e que se dão em torno de mais um espaço valorizado no interior das Casas, o *mandir*.

## 2.2. Os *mandires* das Casas

O verbo *rezar* não era usado para dizer das ações no *mandir*. Em português, o verbo que mais freqüentemente ouvi foi o *adorar*. Adoram-se determinados *deuses* e, em nome dessa adoração, as cozinhas e as lojas são ordenadas. No que diz respeito às práticas em torno do *mandir*, os hindus em Inhambane parecem ter encontrado no cristianismo, mais do que na língua portuguesa, termos de comparação e tradução. Palavras como *mandir*, *arti* e *maharati* são traduzidas como igreja, missa e padre respectivamente. Ao acompanhar a rotina das Casas, não pude ignorar a quantidade de práticas que foram sendo associadas pelos próprios hindus a uma forma de expressão que se nomeia religiosa<sup>88</sup>. Tais práticas são por eles comparadas a outras práticas religiosas, como as que se considera cristãs ou islâmicas.

As práticas do *mandir* são organizadas tendo por base o calendário hindu e definem a organização da cozinha, bem como sinalizam as estratégias da loja. Descrevendo alguns elementos que compõem as práticas de adorar, indico que a Casa é também definida em nome de práticas concebidas como religiosas. A descrição das atividades no espaço do *mandir* serve para indicar, ao lado das práticas de comensalidade, um outro aspecto que dá sentido à Casa. Os *mandires* são abrigos para guardar os *deuses*, incluindo a *deusa* que teria sido a fundadora de determinado *gotra* e, por conseqüência, das Casas. Procuo evidenciar que, embora a Casa possa ser pensada como uma unidade que reúne os descendentes masculinos de um homem – que, por sua vez, vinculou-se a uma determinada *deusa* e, portanto, define-se a Casa pelo lugar que ela ocupa num sistema concebido como religioso –, os laços familiares não são produtos inequívocos de pressupostos tidos como religiosos.

Ao descrever a reprodução de práticas em torno do *mandir*, pretendo mais uma vez sublinhar a dinâmica de reprodução das Casas. Como resultado, a descrição do *mandir* desafia a idéia de que há “princípios fundamentais do “hinduísmo” (Rita-Ferreira:1985) que regem o

---

<sup>88</sup> Weber (1987), ao pesquisar - num estudo classificado como de religião comparada (cf. Cohn:1991 e Geertz: 1994, por exemplo) - a implicação do “hinduísmo no fato do capitalismo ser um produto de importação na Índia, considera que, em termos ocidentais, o “hinduísmo” é algo distinto de uma religião.

comportamento dos hindus. Esse item é encerrado com uma revisão que passa por Weber (1987), Dumont (1992) e S. Bastos (2001), autores que são trazidos para colocar em suspeita a noção – presente em alguns estudos sobre a presença indiana em Moçambique (Rita-Ferreira, 1985; C. Teixeira, 2000; Zamparoni: 2000) – de que por trás das práticas familiares há um fenômeno a-histórico. A reflexão, embora desfoque o ponto fundamental do capítulo – que é a descrição da Casa –, serve para sustentar a noção, defendida nessa tese, de que o “hinduísmo” é um fenômeno historicamente constituído, heterogêneo e flexível. Uma tal compreensão do “hinduísmo” contribui para que se possa suspeitar da noção de que as relações familiares sejam o resultado da obediência às regras de tal modo que a dimensão da historicidade não tenha lugar nas análises.

### **2.2.1. O *mandir* e o *arti***

O *mandir* é um espaço onde se guardam os *deuses* que se adora, ou melhor, onde se guardam os seus *murtis*. Um *murti* é uma imagem de papel, tecido, cerâmica, plástico, madeira, bronze, ouro, etc. de um dos *deuses* adorados. Esses *murtis* podem ser comprados, podem ser artesanalmente produzidos ou podem ser encontrados prontos, deixados pelos próprios *deuses*. Uma pedra encontrada no chão pode vir a ser adorada. Também pode-se fazer *murtis* com cascas de coco, coladas e maquiadas ou moldadas em cerâmica [Fig.16]. Integra-se ainda aos *mandires* fotografias de imagens de *deuses* adorados, imagens de *mandires* na Índia, Portugal e Inglaterra. Fotografias de pessoas falecidas também são incluídas nos *mandires*. O *mandir* guarda algum *murti* que representa a *deusa de apelido*. Depois de descrever o *mandir* e o *arti*, explicarei o que se compreende por *deusa de apelido*. A compreensão de tal expressão é fundamental para compreender a co-participação em crenças que indicam unidades de relações concebidas como familiares.

Em geral, todas as unidades domésticas têm seu *mandir* formado em uma espécie de caixa – do tamanho de uma caixa para 12 garrafas de 650 mg – onde se guarda estes *murtis*. [Fig. 17]. O *mandir* pode ficar em cima de um móvel de aproximadamente um metro e dez, dentro de uma das prateleiras da estante onde também se coloca a tv e aparelhos de som ou numa das prateleiras do quarto e em algumas unidades domésticas, uma sala é usada unicamente para o *mandir*. Mas assim como algumas residências ocupam espaços amplos para o *mandir*, há outras que primam por limitá-lo. Mas em todas as unidades domésticas há *mandir* na parte do edifício onde é a loja e na parte da residência. Cada morador pode ainda eleger um

espaço próximo de sua cama e constituir um espaço equivalente a um *mandir*<sup>89</sup>. Os *mandires* possuem algum mecanismo (porta ou cortina) que permite que seja fechado. Um *mandir* é fechado quando alguma mulher menstruada ou quando todos os integrantes da Casa, em razão de nascimento ou morte, estão proibidos de se aproximar dos *deuses*<sup>90</sup>. É em frente aos *mandires* domésticos que se faz os *artis*.

Nas unidades domésticas, o *arti* consiste em acender um *divu* – uma espécie de vela feita de gotas (moldadas à mão) de algodão, embebidas em óleo de coco ou *ghee* – e passá-lo frente a cada uma das imagens dos *deuses* adorados. O *arti* é feito com um incenso aceso também. Senhoras casadas e com filhos é que cuidam diariamente do *mandir*, limpando as imagens com pano úmido, substituindo flores, frutas e arroz cru que são colocados ali diariamente. É comum haver no *mandir* uma imagem específica a que se dedica o *pujá*, o lavar com leite e água um determinado *murti*. Depois disto é que se faz o *arti* com todos os moradores que estiverem na unidade doméstica e que já tenham tomado banho. Aqueles que não participam deste momento do *arti*, em outro momento acendem um incenso em frente ao *mandir*, fazendo assim o seu *arti*. Pode-se chamar de *arti* (ou *bajan*) também a música cantada

---

<sup>89</sup> A maior parte das unidades domésticas possui *mandires* bastante coloridos (predomina o vermelho, acompanhado por amarelo e verde), com inúmeros *murtis* de diferentes deuses e ilustrando os deuses de diferentes formas (um *Krishna* de tecido, de bronze, de plástico, etc.). O *mandir* da Comunidade de Inhambane também é assim, muitas cores e muitas imagens. Mas há unidades domésticas que preferem *mandires* menores e mais sucintos, como em senhora Pakhi, cujo *mandir* tem apenas três *murtis* expostos sobre uma estante na sala de estar. Há senhoras que vem conversando sobre isso essas diferentes formas de conceber um *murti*. Senhora Netra, voltando de uma temporada em Lisboa, trouxe como oferta para o *mandir* da Comunidade colares de bolinhas douradas para colocar nos *murtis* já existentes. Disse que tem considerado um absurdo trazer mais e mais *murtis* para a Comunidade. Compara o *mandir* de Inhambane com o *mandir* de Maputo e de Lisboa, dizendo que a tendência atual é usar tons mais claros e apenas um *murti* de cada deus principal. Efetivamente o *mandir* de Maputo, inaugurado em 2002, prima pelo uso de cores básicas e pela utilização de um número reduzido de *murtis*.

<sup>90</sup> Usa-se o verbo sentar para dizer de uma mulher menstruada. Tal verbo é usado em diferentes sentidos e alguns deles precisam ficar claros para que se compreenda a sua menção mais adiante no texto. Usa-se o sentar para dizer que uma pessoa está restrita a determinadas ações ou espaços: uma mulher senta quando está menstruada: fulana *sentou* e, sendo assim, não poderá ajudar na cozinha, por exemplo. Quando há algum impedimento para entrar no *mandir*, mas se pretende ficar próximo à atividade, diz-se: viemos ou vamos apenas sentar. Em outras ocasiões, sentar indica uma ação prestigiosa. Nas cerimônias de casamento, no *saptaha* e em *awans* (que me traduziram como *missas grandes*), há sempre a escolha de um casal que *senta* e há disputa e ansiedade pela definição desse casal. Casas de outros países podem deslocar-se para uma cerimônia porque irão *sentar* nesta cerimônia. Mas sentar pode ser ação desprestigiada, ainda que não impura: quando dizem algo sobre ir a alguma atividade que não lhes aparece animada, dizem: estivemos só a sentar. Quando comentam do movimento ruim das lojas, dizem: é só sentar e sentar no meio de mês. Várias histórias de mulheres que separaram-se da Casa do pai do marido são contadas dizendo que o irmão mais velho e a sua esposa queriam que o irmão mais novo e a esposa (os que saem e que contam esta história) só sentassem na loja. No decorrer do texto, usarei o verbo “sentar” em itálico quando ele estiver fazendo menção a algum destes sentido aqui descritos.

durante o *arti*. Depois do *arti* da manhã, faz-se o *pequeno almoço*. Depois do *arti* da noite, serve-se o *chá*.

Além dos *artis* realizados nas respectivas unidades domésticas, cada Casa está comprometida com a realização dos *artis* diários (à noite) na Comunidade Hindu de Inhambane<sup>91</sup>. Na sede da Comunidade há uma sala específica para o *mandir* [Fig. 18]<sup>92</sup>. Para os *artis* da noite há uma lista administrada pela Comunidade e exibida no mural das lojas que indica a Casa responsável pelo *arti* em cada dia. Aí se percebe que unidades domésticas que compõem uma mesma Casa podem ter dias diferentes de *arti*. A regra geral é que cada Casa tenha seu dia único de realização do *arti* da Comunidade, mas as tensões que envolvem a separação das unidades domésticas podem estar favorecidas por outras circunstâncias que fazem cindir este nível de solidariedade, fazendo com que cada unidade doméstica assuma um dia próprio para a realização do *arti*.

Dois irmãos que separaram suas unidades domésticas há menos de dois anos já possuem, cada qual, o seu dia próprio de *arti*. Já em outra Casa em que houve separação de unidades domésticas dos irmãos há mais de 7 anos, mantém-se um mesmo dia de *arti*. Neste último caso, na *casa de pai*, ou seja, na residência onde está morando a sua viúva e, em geral, o filho mais velho, ainda vive a mãe dos irmãos e provavelmente em função de sua presença – tal como desenvolvo no próximo capítulo – a desintegração em duas unidades domésticas não resultou na desunião da Casa frente ao *arti* da Comunidade Hindu de Inhambane. Na outra Casa, a viagem dos pais para fora de Inhambane permite aos irmãos apresentarem-se separados

---

<sup>91</sup> A Comunidade Hindu de Inhambane foi oficializada em 1928, como Associação Hindu *Sarvajanique Sabath* (traduzido como toda gente junta, sendo *samaj*: toda gente. Bastos (2001) traduz *Sabha* como sociedade e *Samaj* como comunidade). Em 1962 a instituição teve de tirar o nome de sua fachada, pois a partir da inclusão dos territórios de Diu, Damão e Goa à União Indiana – que configurou para Portugal a perda do Estado da Índia Portuguesa – foi proibido o uso de palavras não portuguesas nos territórios sob domínio português. A sede da Comunidade foi estatizada e transformada em Biblioteca Pública durante o período socialista, mas o espaço do *mandir* foi preservado ao uso dos hindus. Nos anos 90 a sede da Comunidade foi reintegrada. Nesta tese uso a palavra Comunidade, para referir-me ao prédio nomeado na fachada Comunidade Hindu de Inhambane, onde fica o *mandir* do *sabath*, ou seja para referir à sede da Comunidade Hindu.

<sup>92</sup> Embora date de 1981 a inauguração do *mandir Radha Krishna* de Inhambane, desde a inauguração da sede da Comunidade em 1928, em torno a um armário que tinha coladas em suas portas imagens de deuses adorados, é na cidade de Inhambane que se celebraram as cerimônias que envolvem os hindus de toda a Província de Inhambane. Além da cidade de Inhambane, apenas em 2002, na cidade da Maxixe, inaugurou-se um *mandir*, na sede de sua Comunidade. Nos demais distritos da Província de Inhambane há apenas *mandires* domésticos. Em algumas dessas Províncias, como Homoine e Massinga, há determinadas Casas que agregam outras Casas para cerimônias de caráter mais amplo. Mas geralmente as Casas hindus de toda a Província se reúnem em Inhambane.

no *arti* da Comunidade Hindu de Inhambane, mas ambos carregam o nome da mesma Casa Trabesh.

A Casa, frente aos *artis* da Comunidade Hindu de Inhambane, não se apresenta como um conjunto inequívoco de descendentes de um homem, embora suas unidades domésticas se reconheçam reprodutoras da mesma tradição e estejam relacionadas à mesma *deusa do apelido*. Também frente a relação que estabelecem nas práticas de adoração mais controversamente legitimadas, revela-se outras cisões da Casa. Em três residências, espaçosos *mandires* são palco para consultas aos deuses, diagnósticos de problemas de saúde e elaboração de cerimônias. Em cada um destes *mandires*, acredita-se que a senhora que o representa recebe *deus*<sup>93</sup>. Há unidades domésticas relacionadas a essas Casas que não compartilham tais práticas, ainda que estas unidades, frente ao *arti* da Comunidade Hindu de Inhambane, assumam-se como Casa. Também em cerimônias percebe-se mais algumas cisões no interior da noção de Casa. A Casa Locknath, organizada em duas unidades domésticas na cidade de Inhambane, possui um dia de *arti* na Comunidade Hindu de Inhambane e também, em alguns dias de jejum, reúne-se num fogo só. Geralmente nas cerimônias em que há troca de pratos entre Casas. Já na Casa Chanakya, os irmãos separaram-se há 5 anos em duas unidades distintas, têm *artis* em dias diferentes na Comunidade e não reúnem seus fogões em dias de jejuns, embora troquem alimentos em dias determinados.

Os *mandires* doméstico e público reúnem práticas sistemáticas do cotidiano das trocas, participando dinamicamente no processo de reprodução dos laços concebidos como familiares.

### **2.2.2. O *gotra* e a *deusa do apelido***

Os *mandires* guardam *murtis* para os quais se faz os *artis*. Os *murtis* são as imagens dos *deuses* adorados. A Comunidade Hindu de Inhambane chama-se Radha Krishna. O *murti* desses deuses e de *Ganebhapá* são encontrados em todos os *mandires* domésticos. Outros tantos deuses são adorados: *Shankar*, *Rada*, *Ram*, *Hanumandi*, *Jialarambhapá*, *Ambagi*,

---

<sup>93</sup> Bastos (2001) dedica-se ao estudo de situações de posse das mulheres em Lisboa. A autora estabelece um debate com as teorias antropológicas indianistas que afirmam que a constituição e consolidação de elites hindus se fizeram concomitantemente ao processo de marginalização das performances de posse. Buscando ultrapassar essa interpretação, Bastos defende que as performances de posse podem ser pensadas como reservatório de saberes identitários e espaço de contestação de relações de poder excessivas (:242). Também Macagno (2004a), analisando performances de posse entre muçulmanos no norte de Moçambique, enfrenta, a partir da descrição de um de seus rituais, as teorias que associam mecanicamente posse e precariedade material. Apoiado em Dumont, Macagno sugere que é a posição dos Homens do Maulide (de auto-abandono e de auto-destituição) que, se opondo a aspectos valorizados pela modernidade, delega-os à marginalidade e ao folclore.

*Sarasuati* e a correspondente *deusa de apelido* de cada Casa. *Deusa do apelido* é mais uma tradução para o português-católico das palavras *gotrege*, *cordevi* (*kul-devi* em S. Bastos: 2001) e *attack*<sup>94</sup>. É controversa a tradução da *deusa* do “sobrenome”, traduzindo “apelido” do português de Portugal ou Moçambique para o português do Brasil. O *gotra* é concebido como um conjunto de homens que descendem de uma lista de seis a nove gerações de descendentes do adorador de uma *deusa do apelido*. Cada *gotra* tem um nome. Em Diu, os nomes das pessoas terminam com o nome de seu *gotra*. Em Inhambane diz-se que não se usa tal nome, pois todos se conhecem e sabem a que *gotra* pertencem. Homens de mesmo *gotra* não podem casar os filhos, pois todos são *bais* (irmãos e filhos dos irmãos do pai). Não se casa dentro do *gotra*, ele é uma unidade exogâmica.

O *gotra* é um conjunto que reconhece laços que se fazem em nome de lealdades compartilhadas em ações reconhecidas como religiosas. Em nascimentos, casamentos e mortes que envolvam pessoas de um *gotra*, todos que neles se reconhecem - morem na mesma cidade ou em cidades ou países diferentes - poderão ser proibidos de fazer determinadas práticas de adoração ou, ao contrário, constrangidos a realizar outras. Cartas, telefonemas, e-mails, encomendas de presentes e viagens são alguns dos instrumentos utilizados para manter as pessoas informadas destas situações e, portanto implicadas em sua reprodução.

Nos *mandires* das unidades domésticas guarda-se algum *murti* da *deusa do apelido* e há um *mandir* dela em Diu. Senhor Chakri apresentou-me uma lista com os nomes dos *gotras* onde há a data que registra o ano em que a *deusa* chegou em Diu, vinda do norte da Índia. De Diu, nunca saiu, e é por isto que é preciso ir até ela para mostrar os filhos e para mostrar que os filhos foram casados. Os filhos, por último, mostram à *deusa* que os pais morreram.

A pertença a um *gotra* é uma herança passada de pai para filho. Cada Casa é um dos nomes do interior de um *gotra* e herda os compromissos do *gotra*. É em nome do reconhecimento dos *gotras* que as Casas, embora possam ter dias diferentes de participação dos *artis* da Comunidade Hindu de Inhambane, afirmam reproduzir a mesma tradição. O *gotra* tem uma tradição de trocas com Casas de outros *gotras* que precisa ser lembrada e é conhecido por determinadas atitudes, histórias, práticas. Ao avaliar um pedido de casamento, as Casas levam em consideração não apenas a avaliação que fazem do provável noivo, mas também de seus

---

<sup>94</sup> Não foi possível durante o campo compreender se há um uso unificado e estabelecido dessas categorias. Numa mesma Casa pessoas usam diferenciadamente essas palavras. Alguns consideram todas iguais, outras diferenciam *kul-devi* de *gotrage* e de *attack* e de castas.

pais, dos irmãos do seu pai, da *sograria* futura que se constituirá. Fazendo isso, remontam conhecimentos que têm das pessoas que moram em Inhambane e também de moradores de outros países que estão relacionados à Casa que fez o pedido e também pela identificação dessa a um *gotra*. No capítulo 4, a descrição da relação entre as Casas relativizará a noção de que o *gotra* é uma instituição que se coloca antes das práticas das famílias. Será levado em consideração o aspecto histórico que, mesmo na Índia, projeta a valorização e o reconhecimento da linhagem como um processo histórico de recente configuração, tal como sugere Shah (1998). Também serão levado em consideração as tensões que se processam nas unidades domésticas e que resultam no desdobramento das Casas em unidades domésticas distintas.

Toda a tradição do *gotra* - tendo em vista que sua própria unidade conceitual é controversa – processa-se e reproduz-se por meio de laços construídos, mais do que por laços impostos às Casas. Os *artis* são feitos para continuar uma tradição de adorar uma *deusa* – a correspondente *deusa do apelido* – e também para seguir adorando os *deuses* comumente adorados por todos em seus próprios *mandires* e no *mandir* da Comunidade. A adoração dos *deuses* expressa-se na cozinha e na loja e é feita em nome de uma tradição de adoração, que pode ser muitas vezes a identidade com o *gotra* ou a Casa ou a unidade doméstica. A interpretação do calendário hindu é também um marco diferenciador entre Casas e no interior delas.

### **2.2.3. O calendário**

Os hindus, na condição de grupo minoritário, são reconhecidos no Estado moçambicano pela Diretoria de Assuntos Religiosos (DAR), que guarda uma pasta com comunicações trocadas com as Comunidades Hindus espalhadas pelo território. Através desta relação é que se dão as tratativas que permitem, por exemplo, que o calendário hindu seja reconhecido e que a mudança de ano seja comemorada na data correspondente. Em Moçambique é feriado nacional o dia 31 de dezembro, segundo o calendário romano que registra a mudança de ano e os hindus fecham suas lojas neste dia. Mas eles também fecham suas lojas no dia, considerado feriado facultativo, que corresponde ao seu último mês, *asso*. Em 2003 acompanhei a mudança do ano 2059 para o ano 2060 e, além desta data reconhecida pelo Estado moçambicano, o calendário hindu que acompanhei foi pleno de *dias grandes*. Descrevo a seguir algumas práticas organizadas em relação ao calendário.

O calendário utilizado tem doze meses - sendo que a cada três anos mais um mês e a cada 51 anos mais dois meses – e teve início no ano 57 antes de cristo. Cada mês é dividido em duas quinzenas<sup>95</sup>. A primeira quinzena de cada mês chama-se *sud* e a segunda, *vad*. Cada quinzena possui os mesmos nomes de dias, com exceção do nome do último dia de cada quinzena. A primeira quinzena termina em 15, e o dia chama-se *poonam-sud*. A segunda quinzena termina em 30, *amass-vad*. Os catorze dias que antecedem estes dias têm os mesmos nomes<sup>96</sup>. O dia onze – que se repete nas duas quinzenas – chama-se *aguiarras (sud e vad)* e é dia de jejum. Não conheci unidade doméstica que não deixe de lembrar *aguiarras*. Todos os meses, em todas as unidades domésticas, dois dias – os *aguiarras sud e vad* – são de jejum. Apesar disto, as práticas culinárias para reproduzi-lo podem não ser as mesmas no interior de um mesmo *gotra*, podem não ser as mesmas em uma Casa e podem não ser as mesmas numa unidade doméstica.

Ainda que o calendário se apresente como um quadro quase cartesiano indicando aparentemente referências objetivas e fixas, as práticas referidas a ele deixam ver a legitimidade de tradições particulares de interpretação de dias de adoração, de nomes dos *deuses*, de razões e dias para promessas de senhoras<sup>97</sup>, de definição de *dias grandes* do ano, de atividades domésticas que envolvem os momentos do ciclo vital (nascer, casar e morrer)<sup>98</sup>. A interpretação

---

<sup>95</sup> Em campo, enquanto estudava o calendário, consultei Enciclopédias da Biblioteca Municipal de Inhambane, jornais da Embaixada da Índia em Maputo e páginas da internet sobre calendários. A investigação rápida serviu apenas para situar a diversidade de calendários, os critérios distintos usados na sua configuração e algumas polémicas legais em sociedades em que há mais do que um tipo de calendário instituído. Segundo Chhagan (2003), o calendário que seguem os hindus em Moçambique chama-se Vikran Savant e teve seu início no ano 57 antes de Cristo.

<sup>96</sup> Os nomes dos números 1, 2, 3, 4, etc. são diferentes das palavras que se utilizam para se referir a estes números quando se fala nos dias de uma quinzena. Os nomes dos dias da quinzena foram-me ditos assim: 01, *porvó*; 02, *bij*; 03, *trij*; 04, *chot*; 05, *pancham*; 06, *that*; 07, *satam*; 08, *aitham*; 09, *nom*; 10m *daisam*; 11, *agyarras*; 12, *barass*; 13, *terass*; 14, *tchawdás*; 15, *poonam* e 30, *amáss*. A escrita destes nomes foi feita junto às minhas professoras de *gujarati* em Inhambane.

<sup>97</sup> Essas cerimônias talvez sejam equivalentes ao que S. Bastos identificou em Lisboa como *vrata cathá*. O termo foi glosado como ritual religioso feminino. Sobre ele, a autora comenta: “a ritualização em causa, exclusivamente feminina, motivada pela obtenção de um desejo (ou de uma vontade) da participante e implicando, da sua parte, a audição (individual ou em grupo) de uma história (*cathá*), actualizada por mulheres pertencentes a várias gerações, a todas as “castas” e posições sócio-econômicas nas comunidades *gujaratis* de origem, ocupa um lugar central no “hinduísmo” reconstruído em Portugal (tal como anteriormente, no “hinduísmo” vivido em Moçambique)” (2001: 242).

<sup>98</sup> Existem variadas formas de participar dos *dias grandes*, mas nos que assisti em 2003, todas as Casas estavam presentes. Nesses dias, Casas do interior da Província, onde não há Comunidade, se deslocam até Inhambane para participar da celebração. No ano de 2003 participei dos seguintes dias grandes: O *Tulsi Vivaha* ou Casamento da Tulsi (em que é celebrada a união conjugal de *Krishna* e *Tulsi*, a planta do manjeriço), O *Terás Mahan* (dia e noite de comemoração do aniversário de Shankar), O Navratri (nove noites, cujos dias são de jejum e as noites são de dança), o *Diwali* (festa da família, que se comemora na mudança de ano e envolve três dias e noites de

do calendário define a dinâmica da cozinha. As cozinhas funcionam para os *deuses* adorados de um *gotra*, para sua *deusa do apelido* (do sobrenome). No exame de um debate em torno da interpretação do calendário revela-se outras unidades concebidas como familiares que constituem tradições em nome das Casas.

Em julho de 2003, dois dias do calendário romano eram marcados com o nome do mesmo dia do calendário hindu. Dias 23 e 24 de julho, quarta e quinta-feira, em minha folhinha, constavam como, *daisam*, ou seja, marcava duas vezes o dia 10 do calendário hindu. E apenas 25 de julho, sexta, marcava, *agyarras*, o dia onze, em que todas as cozinhas fazem apenas *caril de hortaliças*. Já na folhinha do *mandir*, 23 de julho era *daisam* e 24 e 25 era *agyarras*. No que diz respeito a estes dias observei um debate em torno de uma decisão negociada, em que vários critérios diferentes foram usados para definir em qual dia se efetivaria o jejum. [Fig. 19]

O senhor Agrim disse que como em sua Casa costumam fazer o jejum no sábado por *deus Hanumandi*, decidiram fazer o *agyarras* na quinta-feira. Assim, na sexta comem carne e no sábado mais uma restrição. O senhor Achartajee, disse que fariam na quinta-feira, dia que já fazem jejum normalmente por causa de *deus Jialarambhapa*. Estas duas Casas são de *gotras* diferentes. Já o senhor Chaytania, pertence ao mesmo *gotra* de senhor Achartajee, embora fizesse o *agyarras* na sexta. A sua escolha do *agyarras* não estava vinculada exatamente ao fato de não comer carne, pois já não comia há quase vinte anos. Diferente de sua esposa, que por *receber deus*, não come nem carne, nem ovos, nem cebola e nem alho, senhor Chaytania precisava decidir o dia de *agyarras* para comer a mesma comida diária da esposa. A esposa também no dia deixaria sua comida diária e comeria apenas frutas e leite. Decidiram-se pelo dia 25, sexta-feira, por entender que todas as folhinhas marcavam a sexta com *agyarras*, ainda que se repetisse em outros dias ou que estivesse junto com o *daisam*. Já senhora Lavanji, que também *recebe deus* e faz com o filho primogênito Vandan, jejuns nas segundas, por *deus Shankar*, nas quintas por *deus Jialarambhapa*, no sábado por *Hanumandi*, definiu que o *agyarras* seria na quinta. Explicou-me que nestes três dias costuma acompanhar o filho no jejum, que se traduz na restrição de carne, de alho, cebola e ovos. Com exceção dos períodos de promessas das mulheres casadas, os demais moradores, com exceção de segunda-feira, de *deus Shankar*, comem carne, cebola, alho e ovos nos demais dias da semana. Em *agyarras* e *amáss*,

---

atividades), o *Holi* (concebido como carnaval), o *Bhol Cothé* ou *Pujá da Vaquinha* (apenas entre senhoras), o *Raksha Bandan* (dia dos irmãos), o *Janmashtami* (dia de aniversário de *Krishna*) e o *Gorbai* (exclusivo para mulheres ainda não casadas).

todos, em princípio, devem fazer jejum. Senhora Lavanji preferiu combinar o *agyarras* com um dia já estabelecido de jejum - ainda que não cumprido por todos - pois esperava assim contar com o comprometimento do filho mais novo.

As noções de forte e fraco estão no centro dos debates sobre o jejum. Já comentei que geralmente as senhoras casadas e com filhos consideram que os homens e os *miúdos*, em função do trabalho na loja e da escola, sentem-se fracos em dias de jejum e por esta razão limitam sua participação. No caso acima descrito, da decisão com relação ao jejum, outros elementos foram levantados: outros dias de jejum, tipos de alimentos variados que devem ser restringidos, pessoas da Casa às quais se atribui vinculação com a prática, atividades extra-domésticas, hierarquia entre as senhoras casadas. A realização de uma cerimônia chamada de *pujá da vaquinha* aponta soluções distintas para atualizar o calendário, permitindo mais uma vez notar a plasticidade de sua reprodução.

Numa manhã, quando acompanhava senhora Madhabe no preparo do *pujá da vaquinha*, ela me disse que teria muito trabalho para quase nada. Explicou que muitas Casas não viriam ao *mandir* para fazer o *pujá*, pois *teve parto* que afetou a Casa Manishankar. É a co-participação no mesmo *gotra* que define, em regra, quem estaria impedido de ir ao *mandir*. Do mesmo *gotra* do senhor Manishankar, e pelos registros que fiz, naquele dia estariam impedidos de ir ao *mandir* as Casas Nartan, Manindra e Chaytania. Também houvera parto do irmão da senhora Parnika, mas a Casa de seu marido (visto que seu sogro já é falecido), não estava impedida de ir ao *mandir*, pois dona Parnika, ao casar, abandonara o *gotra* do pai, a quem pertencia a criança nascida. O pai de senhora Parnika, senhor Devansi, é de *gotra* de nome distinto daquele a que pertence sua filha já casada, e com o nascimento do filho de seu filho, a Casa dele, a Casa Nadine, a Casa Madan e a Casa Chakri estavam impedidas de usar o *mandir* por onze dias.

Entretanto, naquela manhã, quando encontrei senhora Nana Chakri e sua nora Aashika com o bebê Chadna irem em direção ao *mandir* da Comunidade, perguntei-lhes sobre o impedimento em decorrência do parto. Elas responderam-me que iriam até o *sabha* apenas para *sentar*, ou seja, ficariam apenas nas dependências da sede da Comunidade e não entrariam no espaço do *mandir*. O mais importante para o dia era não cortar, isso é, não usar facas. Senhora Madhabe também considera que o mais importante do dia é que nenhuma senhora deve pegar em faca. O *pujá* pode ser feito no *mandir* doméstico - para quem tem *murti* da vaquinha - ou no *mandir* da Comunidade, e o alimento que cada Casa come também não tem impedimento. O

fundamental é que não seja cortado com faca. Senhora Madhabe exemplifica comentando que é proibido beber leite, mas sua sogra já falecida, que lhe passou a tradição que deve seguir, bebia leite em pó ou leite condensado.

Nesse dia também são feitas *apas* (massa de farinha de trigo e água, assada na chapa) de *meixoeira* em substituição do trigo, ingrediente também proibido para o cardápio do dia. Mas senhor Nikhat, da Casa Virudh, que nos auxilia na organização do *pujá*, interrompeu a conversa e disse que em sua Casa pode-se comer tudo e pilar e cortar. Afirma mais de uma vez que *cada grupo é um grupo*. Senhora Madhabe riu um pouco disto e depois me explicou que o senhor Nikhat é do mesmo *gotra* - repete *gotra* para demarcar com *grupo* - da senhora Panna, que é esposa do senhor Shrimate Trabesh, e que eles também não fazem o *pujá*. Enfatiza, todavia: *mas pode fazer, depende muito do que nossas sogras nos ensinam*.

Assim *o dia grande* que seria ritualizado no *mandir* público e/ou nas unidades domésticas vai ser atualizado, ao menos publicamente, por um reduzido número de Casas. Ainda que não houvesse razão para redução, este e outros rituais são feitos no *mandir* e/ou apenas nas unidades domésticas. A redução deste ano está relacionada aos dois partos que foram lembrados, ainda que não tenham ocorrido em Inhambane. Além disto, entre aqueles que fariam apenas o *pujá* no local onde moram, ainda se pode ver que a forma de realizá-lo e o jejum que o acompanha variam. A realização do *pujá da vaquinha* no *mandir* público ou no *mandir* doméstico são produto das tradições dos *gotras* atualizadas nas Casas e é nesta atualização que se vê sua reprodução modificada.

Adora-se porque se tem especial afeição pelos *deuses*. Alguns desses são adorados em nome de reunirem o laço chamado *gotra*. As Casas seriam unidades vinculadas a um *gotra* e as suas práticas culinárias reproduziriam tal tradição. As práticas culinárias se fazem em nome dessa tradição, mas ao fazerem-se revelam que não há uma tradição unívoca nem numa unidade doméstica, nem na Casa, nem no *gotra*, nem no conjunto de Casas hindus, concebidas emicamente como de *indianos mesmo* em Inhambane. Essa heterogeneidade resiste à noção defendida por Rita-Ferreira (1985) de que “princípios fundamentais do “hinduísmo” (1985: 624) estariam por trás das práticas familiares hindus, ou a idéia de que há “rígidos preceitos religiosos do “hinduísmo” que lhes condicionam a vida (:631), idéias que foram reproduzidas em outros estudos sobre a presença indiana em Moçambique (C. Teixeira, 2000 e Zamparoni:2000). O que teria acontecido com hindus de Inhambane? Eles teriam perdido, com

o tempo e em decorrência da viagem, a relação com o “hinduísmo” original e se transformado numa cópia mal feita? Ou ainda, a falta de brâmanes teria permitido uma flexibilidade sem igual em outros contextos e especialmente na Índia? Confrontando a literatura sobre indianos em Moçambique com os dados que apresento aqui sobre as práticas em torno do *mandir* doméstico e do *mandir* público, o que os hindus em Inhambane chamam de “hinduísmo” parece uma prática distorcida. É preciso superar os limites contextuais de produção desta literatura para oferecer ao “hinduísmo” praticado nas Casas hindus em Inhambane uma outra lente de análise. Por isso, num pequeno escape do foco do capítulo que descreve a Casa, antes de descrever a loja da Casa, faço uma rápida revisão da literatura que mostra os limites dos estudos que atribuem ao “hinduísmo” uma faceta vazia de história, o colocam numa posição de anterioridade às práticas e, em função disso, compreendem as práticas familiares hindus como o inequívoco resultado de obediência às suas supostas regras unívocas.

#### **2.2.4. Deus é um só mas tem vários nomes**

Uma das definições da Casa é justamente a unidade que ela reproduz de descendentes de um homem que adorou determinada *deusa*, a *deusa do apelido*, a *deusa* do nome de família. Todos da Casa Manishankar se reconhecem adoradores da *deusa do apelido* de seu *gotra*, embora, em nome dele, atualizem práticas de adoração expressas na interpretação do calendário, na execução de determinado cardápio e no consumo ou não de determinado alimento, de forma bastante variada. Na descrição acima tive intenção de mostrar que atividades de adoração, mais uma vez, indicam e afirmam unidades que também são concebidas como familiares que não são necessariamente idênticas às unidades de comensalidade ou coabitação doméstica. Também destaquei, por meio dessas práticas, as circunstâncias que permitem que se reproduzam criativamente, fazendo uso de mecanismos oferecidos pela própria tradição.

Antes de retomar as lojas das Casas, ainda é preciso fazer a revisão que segue para criticar os pressupostos dos estudos sobre a presença indiana em Moçambique e com isso sustentar a idéia de que as relações familiares hindus podem ser pensadas não como resultado de obediência às regras de um fenômeno concebido como a-histórico.

Inicialmente, na tentativa de compreender o que se chama de princípios fundamentais do “hinduísmo”, revisei a literatura histórica sobre a Índia, buscando identificar as fontes de tal manifestação. Um levantamento inicial (Weber: 1987; Hockings: 1992; Kulke e Rothermund:

1998) evidenciou a recorrente afirmação de que entre 1500 e 800 a.c. o que hoje se concebe como a Índia foi invadido por indo-europeus ou arianos que encontraram dravídeos e outros povos considerados nômades. Os tais invasores indo-europeus - designação extremamente genérica que indica, na distribuição lingüística, praticamente todas as línguas com exceção daquelas que deram origem contemporânea ao finlandês e ao húngaro (Dumézil: 1941 e Mallory: 1997) - teriam redigido, ainda no período de invasão, os *Vedas*. Esse texto é indicado por alguns autores como contendo os princípios fundamentais do “hinduísmo”, mas, como indica Dumont, por exemplo, nos *Vedas* nada se encontra sobre as “castas” (cf. Dumont: 1997:73).

Mas é num período bem menos remoto que Weber situa a organização de idéias e práticas unívocas a cerca do hinduísmo. Segundo Weber, a palavra “hindu” apareceu pela primeira vez no período de dominação “mahometana” (segundo a tradução espanhola) para indicar os nativos da Índia não convertidos ao Islão. As invasões muçulmanas no território indiano teriam iniciado-se, segundo informa Weber, ainda no século VIII d.c. Já um uso unificado do “hinduísmo” como religião nacional que incorpora diferentes práticas, começa, segundo o mesmo autor, apenas a partir dos censos do período da dominação inglesa, em 1901<sup>99</sup>. A palavra “hinduísmo” passou a ser usada de acordo com a compreensão inglesa da palavra alemã “brahmanismo”. Essa palavra indica “que una determinada classe de sacerdotes, los brahmanes, son los representantes de la mencionada religiosidad” (1987: 14).

A literatura contemporânea que trata do “hinduísmo” na Índia (Marriot, 1955; Cohn, 1968; Appadurai, 1986; Perez, 1994 e Sontheimer e Kulke, 1997), embora leve em consideração o aspecto histórico e recente de configuração do “hinduísmo”, tem se organizado em oposição aos estudos de Weber e de Dumont, os quais são tomados como textos acadêmicos que teriam, em consonância com as atitudes administrativas inglesas, estandardizado um modelo de “hinduísmo” marcado pela definição a partir dos brâmanes. Na opinião de Perez (1994), especialmente a partir de Dumont, instituiu-se na Índia um “modelo hierárquico” baseado na

---

<sup>99</sup> Weber registra em 1901 o primeiro censo. Perez registra que “a primeira tentativa, em dois volumes, de uma apreciação globalizante da sociedade indiana, inspirada fundamentalmente em fontes escritas, data de 1820 e deve-se ao britânico Hamilton, tendo como título *A Geographical, Statitcal, and Historical Description of Hindustani and Adjacent Countries*. A partir daí a administração britânica irá atribuir a seus funcionários a incumbência de realizarem, decenalmente e por Províncias, Censos capazes de identificar com a maior nitidez possível essa configuração sociológica a que os Portugueses tinham dado, dois séculos antes, o nome de casta” (1994:26).

concepção bramânica do “sistema de castas”, a partir do qual unificou-se o “hinduísmo” como sistema religioso identificado como religião nacional.

Também a literatura sobre a diáspora indiana tem questionado uma noção unívoca, homogênea e estandarizada do “hinduísmo”. S. Bastos (2000 e 2001), revisando diferentes posturas de análise com relação ao “hinduísmo” realizado dentro e fora da Índia, sintetiza algumas das que confrontam a noção de que existe um hinduísmo anterior e superior às práticas concretas de grupos sociais que se entendem hindus dentro e fora da Índia: a) a produção que reconhece heterogeneidade no campo *do* hinduísmo tão grande que impossibilita o uso desta categoria; b) a produção que reconhece a diversidade e a mudança, mas defende a unidade do hinduísmo; c) a produção que enfatiza as múltiplas manifestações e transformações dos hinduísmo; d) a produção, na qual se insere, que tem por base as “contribuições que não concebem o hinduísmo como um fenômeno localizável, seja ele o todo indiano, a região, a localidade, o grupo de brâmanes ou a casta inferior, o hindu nativo ou o hindu em diáspora, etc., nem como um fenômeno estruturado por um único modelo central, subordinante de todas as suas réplicas e exceções, nem mesmo como um fenômeno que procura atingir uma síntese harmoniosa entre componentes contraditórios. Ao contrário, visualizam-no como um sistema de tensionalidades, inlocalizado, entre uma pluralidade de sub-sistemas que traduzem, numa linguagem religiosa, as contradições posicionais entre várias alternativas identitárias (de sexo, de gerações, de sub-grupos identitários em competição, de ideais de salvação, etc.) (Bastos, 2000:25).

A posição de S. Bastos de ver o hinduísmo como um sistema de tensionalidades reconhece, para o contexto indiano, múltiplas relações entre o que se chama de hinduísmo textual e hinduísmo popular, hinduísmo do passado e hinduísmo contemporâneo, grande e pequena tradição, configurações regionais e configurações locais, o vivido pelas castas superiores e o pelas castas inferiores, de população urbana e de população rural. A posição defendida pelos estudos de S. Bastos revela a insuficiência de uma análise que busca encontrar um modelo unívoco e homogêneo, que se coloca como um fundo básico de onde os grupos sociais se alimentam para ordenar seu comportamento e suas relações.

Partindo do reconhecimento de que a palavra “hinduísmo” não corresponde a um *corpus* anterior e superior aos indianos e também de que tal palavra nomeia um conjunto de práticas heterogêneas, realizadas em diferentes regiões do que é hoje território oficial indiano, chega-se

aos estudos sobre diáspora indiana. Esses estudos, ao ver a diversidade de práticas e sua não adequação a *corpus* teóricos unívocos, caem na questão de se a viagem teria distorcido o “hinduísmo”. As respostas a esta questão são variadas e correspondem aos contextos de origem e de estabelecimento dos grupos em diáspora e também às propostas de análise dos estudos. Sigo o caminho já traçado nos estudos de S. Bastos (2000 e 2001), que analisa a diáspora Diu-Moçambique-Lisboa.

S. Bastos opõe-se aos estudos que consideram que o hinduísmo em diáspora é apenas uma importação da Índia e não consideram a idéia de um hinduísmo da diáspora. Tais estudos entendem que haveria um hinduísmo único, da Índia, que é simplesmente transportado para outros contextos. Outra postura criticada por S. Bastos é a que entende que, em diáspora, o hinduísmo tende a uma homogeneização baseada na idéia do brâmane como epicentro da organização<sup>100</sup>. Frente a estas duas posturas, a que defende que o único hinduísmo a ser considerado é o realizado na Índia e copiado na diáspora, e a outra, que considera que em diáspora o hinduísmo perde em heterogeneidade e ganha em estandarização e que esta estandarização tem como modelo o dominante (fenômeno chamado de bramanização), S. Bastos constrói seu modelo de análise da diáspora Diu-Moçambique-Lisboa.

O modelo proposto pela autora baseia-se no reconhecimento da heterogeneidade de práticas reconhecidas como hindus no contexto da Índia e questiona:

de que modo as múltiplas manifestações do hinduísmo reconstruído fora da Índia se relacionam (recriando, transformando, inovando) quer com o heterogêneo corpus de tradições textuais, quer com as múltiplas práticas (...) habitualmente englobadas sob a noção de hinduísmo popular? (2001: 311).

Ou seja, a questão para S. Bastos é entender os elos de sentido locais que são construídos pelos sujeitos na configuração do hinduísmo. Elos estes que produzem também novos sentidos do que se concebe como hinduísmo. A autora entende como praticantes do hinduísmo em Lisboa:

sujeitos migrantes (que) possuem competência interpretativa, manipulando diferenciadamente a sua cultura original e/ou as tradições culturais com que se confrontam em função de necessidades e estratégias identitárias, transformáveis ou mutáveis de acordo com diferentes situações interactivas (2000:72).

---

<sup>100</sup> Paresh (1994). “*Some reflections on the Hindu Diáspora*”. *New Community*, n. 20 e Nandhy, A. “*Dialoguean the diáspora*”. *Third text*, n.11 apud Bastos, 2000.

Neste sentido, seu estudo mostra que é possível aos hindus em diáspora manipular os diferentes repertórios disponíveis sobre hinduísmo produzidos dentro e fora da Índia, e não exclusivamente o bramânico, por exemplo. Para S. Bastos, o que acontece na diáspora é que os referenciais possíveis de serem utilizados em um jogo contrastivo de identidades são ampliados:

se bem que não possamos falar de um hinduísmo novo construído em viagem, os materiais etnográficos apresentados mostram que os migrantes não se resumem a importar. Seleccionam, privilegiam ou rejeitam soluções disponibilizadas no repertório referencial de partida, o que já constitui uma interpretação, como sobretudo recriam, orientados por estratégias supostamente vantajosas de promoção do narcisismo pessoal e grupal, construídas em novas situações interactivas e resultantes de uma outra geometria identitária (2000: 72).

A formulação que o estudo de Bastos oferece da diáspora Diu-Moçambique-Lisboa, no que diz respeito ao hinduísmo, é bastante útil para interpretar as práticas de adoração que observei em Inhambane. Ao invés de supor que exista um corpo teórico ou prático unívoco e homogêneo na Índia, o qual os hindus em Inhambane buscam para orientar e organizar suas práticas (ou perdem tal organização), o estudo de S. Bastos permite entender que o hinduísmo é produto da prática que resulta das interações concretas dos sujeitos historicamente relacionados com determinados contextos. Neste sentido, o que poderia ser interpretado – se mantida a hipótese de Rita Ferreira (1985) da existência de “princípios fundamentais do hinduísmo” – como fruto da adaptação em função da viagem, passa a ser considerado como seleção e interpretação.

Há um campo de referenciais que são seleccionados e esta seleção não resulta de escolhas espontâneas e aleatórias. Ao contrário, o jogo contrastivo que produz identidades e diferenças é contextual, relacional e situacional, o que significa dizer que não há um substrato anterior que será reproduzido em qualquer circunstância. A reprodução do *mandir*, tal como da cozinha hindu, exhibe em seus próprios mecanismos os aspectos que permitem que esta reprodução não seja lida como uma simples repetição de conteúdos anteriormente significados ou ainda como uma adaptação que resulta da viagem. O sentido local que os hindus constróem no preparo dos alimentos e na adoração dos deuses ressignifica, ao mesmo tempo em que reproduz, uma tradição que se nomeia hindu. Esta possibilidade de reprodução e modificação contrasta fortemente com as noções que sugerem que o hinduísmo é um código rígido de definição de papéis sociais que se reproduz de modo sempre idêntico e perene. A descrição do *mandir* revela

o caráter heterogêneo, criativo e seletivo que configura o hinduísmo, em forte contraste com a idéia de que o hinduísmo seja um sistema homogêneo, anterior e superior as práticas que o fazem acontecer.

As práticas de adorar, para além de informarem variadas perspectivas de relação entre homens e *deuses*, informam as relações entre homens. Pensando nas unidades domésticas, um *mandir* doméstico indica uma unidade de sentido concebida como familiar: todos os moradores rezam e cuidam do mesmo *mandir* (ou *mandires*). Mas um *mandir* doméstico pode ser também público como é o de senhor Nandakishor, com o *Ling do Shankar*<sup>101</sup>. Um *mandir* doméstico também pode ser pensado como um dos *mandires* que pertencem a uma Casa. Em *dias grandes*, as unidades domésticas de uma Casa procuram se reunir e fazer um *pujá* especial em frente ao *mandir* da residência que se considera ser a *de pai, a casa de pai*. Assim, o *mandir* atribui sentido às relações que se reconhecem entre os descendentes de um homem ou que se originaram em uma comunidade doméstica num período anterior. Outro nível de relações familiares nota-se naquelas que se dão em torno dos *mandires* de um mesmo *gotra*, que reúne Casas que podem estar em países diferentes e que terão tanto a relação com o seu *mandir* doméstico modificada, quanto a sua participação no *mandir* público restringida. Há ainda as relações que se estabelecem em nome da adoração de determinados *deuses*, que associam pessoas que podem ser de unidades domésticas, Casas e *gotras* diferentes. Há ainda a congregação de todos os hindus como adoradores de determinados *deuses* frente à não-hindus.

---

<sup>101</sup> A centralidade do *mandir* em uma Casa é tal que em 2003, embora o senhor Nandakishor, sua esposa e filhos tenham passado mais de 7 meses entre Londres e Diu, a residência tenha permanecido fechada durante todo este período e a loja durante 5 meses, em seu *mandir* doméstico foi feito *arti* diariamente pela Casa de seus compadres. Em todas as segundas-feiras o *mandir* foi aberto para o *pujá* do *Ling*. Portanto, em 2003, a Casa Nandakishor funcionou apenas três meses como unidade doméstica, funcionou por cinco meses como estabelecimento comercial, mas funcionou ininterruptamente como um *mandir* que congrega a Comunidade. Esta situação é justificada pela história do *Ling* que está neste *mandir*. O *Ling*, teria sido encontrado no final do século XIX, pelo pai do pai do pai do atual morador. Esse homem teria sonhado com o *Ling* e no dia seguinte o desenterrou de uma árvore no fundo de seu quintal. Achado, o *Ling* passou a ser adorado, até que em meados dos anos 60 o casamento de um filho da Casa com uma mulher muçulmana teria feito com que a sogra desta nora guardasse o *Ling* num armário, temendo que este fosse contaminado pela impureza de sua nora. Nos anos 80, quando o senhor Nandakishor – atual ocupante da residência – e sua mãe foram seqüestrados pela RENAMO na guerra civil, um sonho de senhora Lavanji tiraria o *Ling* do armário. Desde então, e tendo em vista que o senhor Nandakishor e sua mãe não foram mortos durante o seqüestro – o que estava marcado para acontecer na manhã seguinte ao sonho de senhora Lavanji e sua atitude de tirar o *Ling* do armário –, em todas as segundas-feiras todas as Casas fazem o *pujá* no *Ling*, e, todos os dias, alguém responsabiliza-se pelo cuidado do *mandir*, ainda que não haja moradores ocupando a residência onde ele está instalado.

### 2.3. As lojas das Casas

A descrição de práticas e debates que acontecem em torno da loja e do fazer negócio indica alguns dos termos pelos quais as relações familiares se processam enlaçadas nas relações econômicas. A descrição esclarece o que Rita-Ferreira concebe como “propriedade colectiva da família agnática” (:625) na medida em que, de um lado, diz quais conteúdos fazem parte da ideia de propriedade coletiva e, de outro, apresenta, do ponto de vista dos valores tidos como econômicos, as práticas que dão corpo à família agnática. A descrição da relação entre os laços familiares e os laços econômicos indica, como na cozinha e no *mandir*, as diferentes unidades que constituem laços considerados familiares.

Faz-se negócio entre pessoas consideradas da família. Em primeiro plano aparecem os laços familiares estabelecidos na Casa, ou seja, os laços que reúnem pais e filhos, suas esposas e filhos-filhas não casados e irmãos, suas esposas e filhos-filhas não casados, coabitem ou não, compartilhem ou não das mesmas práticas de adoração. Mas também no interior da Casa, na mesma unidade doméstica ou em unidades domésticas distintas, pode-se fazer negócios com relativa autonomia em alguns níveis e interdependência em outros. Faz-se negócios também com quem se tem relação familiar que não se referencia na Casa, mas no *gotra*. A descrição dos negócios evidenciará o entrelaçamento das atividades econômicas com as atividades das Casas e das relações entre Casas.

Outro aspecto que o exame da loja exhibe é que também se faz negócios com quem não é considerado da família. Trata-se dos negócios que se faz com os não-hindus em Inhambane, sejam as relações empregador-empregado da cozinha ou da loja, sejam as relações lojista-fornecedor ou ainda as relações, lojista-cliente. Aqui também ver-se-á o entrelaçamento das atividades econômicas com as atividades familiares, uma vez que faz-se negócio com não-hindus com quem se estabelece uma pauta nomeada como familiar. São relações econômicas que se articulam à relações sustentadas por indicadores concebidos como familiares.

Por último, na descrição da relação com os clientes, destaca-se a identificação da classificação utilizada pelos hindus para definir sua relação com os clientes e o conteúdo familiar que a informa. A descrição da loja permite mostrar os laços familiares que acontecem neste espaço – que não é o único onde se faz negócios, o que requer uma ampliação da noção de negócio – e em nome dele. Também a descrição do espaço da loja mostra que os hindus consideram-se, frente a não-hindus em Inhambane, uma só família. Mas apesar de, em

princípio, não estabelecerem relações familiares com seus clientes, empregados e fornecedores não-hindus, as relações que são estabelecidas fazem-se por meio de um repertório de famílias com as quais se enlaçam. Os empregados, fornecedores e clientes não-hindus que os hindus preferem são conhecidos como maridos, pais, filhos, esposas, mães, filhas, irmãs, cunhadas e sogras de outros, com quem se fez conhecimento porque trabalharam para os pais, irmãos, filhos, etc. dos atuais lojistas. Também dá-se preferência a relações limitadas pela experiência urbana, com ex-colegas de escola ou com o fiscal de impostos da prefeitura, ou o funcionário do correio ou da seção de serviços telefônicos, o vizinho, comerciante e a partir destes contatos com os seus irmãos, pais, filhos, cunhados, sogros e sogras. A relação lojista cliente é uma relação econômica de troca de valores – que podem ser dinheiro, serviços, mercadorias – mas esta relação se dá através do uso de um repertório de conteúdos nomeados como familiares.

O capítulo é encerrado com a descrição de alguns aspectos que sinalizam o ponto de vista dos clientes sobre os lojistas. Embora tal ponto de vista não se encerre numa visão exclusivamente negativa, está fortemente marcada por ela. A partir da distinção de duas categorias de acusação feitas pelos clientes das lojas, retomo os estudos sobre a presença indiana em Moçambique, apontando a coincidência da afirmação de que as práticas econômicas e familiares indianas são submetidas ao “código de castas”. A descrição das práticas em torno da loja expressa os limites de uma análise que considera o lugar ocupado no “sistema de castas” como o fator determinante para compreender as práticas econômicas hindus.

### **2.3.1. A loja é a sala de visitas da Casa**

As lojas não são apenas espaços onde se *faz negócio* para sustentar as famílias. Os objetos das lojas estão também misturados aos objetos das famílias. Funcionando no mesmo edifício ou em edifício separado de onde se habita, as lojas misturam-se às unidades domésticas. Mesmo as unidades domésticas mais espaçosas não deixam de ter, em algum cômodo, uma pilha de caixas de sucos ou um ou dois sacos de farinha ou arroz. Em unidades domésticas menores, pilhas de produtos podem compor divisórias internas, servir de balcão sobre o qual se colocam documentos ou louças ou mesmo enfeites. A geladeira da unidade doméstica pode ser a única a atender a cozinha e a loja. A residência serve de armazém da loja.

Por outro lado, no espaço da loja acontecem importantes atividades relacionadas aos moradores, para além do comércio. É nas lojas que, no período da tarde, as senhoras sentam-se para descascar alho, escolher feijão, pilar *piripiri*. Também ali fazem serviços para seu próprio

*mandir* ou para o *mandir* da comunidade, enrolando *divus*, cortando e costurando roupas para *deus*. Ali costumam cortinas, forros de colchão, forros de almofadas e fazem reparos nas roupas dos moradores. A loja é sala-de-estar da Casa e na loja, onde se passa a maior parte do dia, vê-se que a divisão entre público e privado, característica das relações de parentesco descritas para o modelo da família burguesa norte-americana (*cf.* Schneider: 1980), tem outras fronteiras.

Com as portas das lojas abertas, clientes entrando e saindo ou sem cliente nenhum, atrás dos balcões e escrivaninhas das lojas ou entre os bancos encostados nos balcões ou montras, pais e filhos, esposa e marido, sogra e nora, sogro e nora, irmão e irmã, cunhados, compadres, etc., estabelecem relações tão corriqueiras, quanto a entrada e saída de clientes e a compra e venda de produtos.

Homens e mulheres ensinam os *miúdos* a fazer o *dever* de casa e os *miúdos* guardam na prateleira da loja o seu material de estudar. Professores das escolas dos *miúdos* conversam com seus pais nas lojas e planejam atividades da escola e passeios. Esta conversa sobre escola e passeio reúne senhoras casadas e com filhos para conversarem e tomarem decisões sobre estes aspectos. Também os *miúdos* se encontram nas lojas para conversar ou encontrar-se para ir para alguma atividade comum e os pais orgulham-se de ter a loja cheia de *miúdos* de várias Casas.

Entre o balcão e a porta de entrada há cadeiras e bancos instalados em todas as lojas que servem para receber as visitas [Fig. 20]. É nas lojas que se conversa sobre pedidos de casamento e planeja-se cerimônias de noivado e de casamento. As comitivas das famílias do noivo e das famílias da noiva são recebidas nas lojas e neste encontro são entregues os convites para as cerimônias. Todos sentam, serve-se refresco e algum petisco e conversa-se sobre os preparativos. Também recebe-se nas lojas os anúncios de nascimento e falecimento. Quando alguma Casa está com hóspede, ela o leva em todas as lojas depois das 15 horas para sentar e conversar, ocasião em que fotografias são mostradas e notícias de outras Províncias, de Lisboa, Londres ou de Diu são dadas. Há visitantes não-hindus que são também clientes, mas que em muitas tardes chegam até a loja apenas para sentar e conversar um pouco. Ex-colegas de escola, amigos dos pais, pais de colegas de escola dos filhos, ex-empregados, vizinhos e ex-vizinhos. Professores dos filhos passam para fazer recomendações e comentários sobre a sala de aula.

Cerimônias podem acontecer no interior das lojas. Quando a loja está fechada, ela pode ser usada para auxiliar nas atividades dos moradores. Quando há várias pessoas para almoçar, as pessoas podem esperar pela hora do almoço na loja, conversando e bebendo uma destilada de

caju e depois do almoço o *variari* pode ser servido na loja. Também pode-se armar uma mesa grande na loja para servir mais pessoas. Nas residências com sala-de-estar (sofás em torno de uma mesa com televisão), esta é usada para sentar antes e depois do almoço, mas é comum usar a loja para estes momentos, ainda que não haja muitas pessoas para almoçar, pois as portas da loja serão abertas para atender clientes que batem nas portas. Aproveita-se o momento das portas fechadas para contar dinheiro e para responder as perguntas da pesquisadora, muitas respostas são buscadas nas gavetas e armários das lojas: fotos antigas e recentes da família, documentos de viagem (bilhetes, datas), cadernos de música e de receitas, passaporte dos pais e tios já falecidos.

Estas práticas mostram as relações familiares acontecendo na loja e uma cerimônia anual sela o elo entre família e negócios. A festa da família, como alguns traduzem o *diwali* (o ano novo hindu), é celebrada na loja, onde pessoas são recebidas. O cômodo onde funciona a loja é enfeitado, nos balcões, toalhas, e sobre elas imagens de *deuses* que durante o ano são guardadas em armários, assim como cristãos guardam enfeites de árvore de natal. À mesa estilo escrivaninha, que toda a loja tem entre seus balcões de atendimento, há especial atenção. Sobre a toalha são colocados os instrumentos para fazer um *pujá*: incenseiro, utilitários específicos para *cancu* e incenso, arroz e moedas ao lado o livro de contabilidade. No *diwali* faz-se o *pujá* do livro de contabilidade. Antes do *pujá*, as pessoas passam de loja em loja cumprimentando-se *boas saídas*. É a noite em que hindus se cumprimentam e celebram a afirmativa: *somos todos família*. Depois da troca de cumprimentos, cada um em sua loja fará o *pujá* do livro de contabilidade e dormirá. Na manhã seguinte, depois da rotina habitual de banho, *arti* e pequeno almoço, mais uma vez as lojas serão abertas para receber os cumprimentos de *boas entradas*. Há hindus e não-hindus e entre os hindus, que nesse momento também trocam pratos, as prestações indicam laços familiares afirmados. Clientes não-hindus vão até as lojas para cumprimentar, sentam e recebem comida e bebida da residência. Há clientes que chegam para comprar desavisados do dia de feriado hindu e, além de serem atendidos, são convidados a sentar e comer, há alguns que não aceitam e há os que não são convidados, mas todos os clientes são atendidos.

Estas situações deixam notar que as lojas não apenas sustentam economicamente as famílias, mas são também um espaço onde relações familiares acontecem e são celebradas. Práticas cotidianas e celebrações afirmam a complementaridade entre laços familiares e laços

econômicos, fazendo romper o suposto de que são domínios separados. A seguir descrevo as atividades de compra e venda que acontecem na loja e que envolvem todos moradores. Também descrevo práticas econômicas de quem não é proprietário de sua loja e trabalha na loja de uma pessoa de suas relações familiares. Mostro que, embora o empregado hindu tenha com o seu empregador um laço distinto daquele entre o empregado não-hindu e o empregador hindu, em ambas as situações afirma-se uma rede pautada por “elos de famílias”. As atividades de compra e venda também são feitas para atender necessidades dos moradores e a atividade de abastecer a unidade doméstica é cruzada àquela de abastecer a loja. Para além de revender produtos que chegam às lojas por meio dos armazéns, negocia-se uma infinidade de produtos que são vendidos num comércio considerado informal. A relação com este comércio não se chama uma relação de família, mas se dá por meio do reconhecimento de famílias conhecidas de não-hindus. Ainda será mostrado que os negócios que acontecem nas lojas não são os únicos que sustentam as Casas. Os negócios realizados fora das lojas podem ser ou não resultado de outros níveis de relações familiares, mas em todos os casos são feitas, em princípio, para compor o sustento das Casas.

### **2.3.2. Fazer negócio com e para a família na loja e fora dela**

As lojas resultam do trabalho coletivo de pessoas que se reconhecem da mesma família. Restringindo-se aos gastos cotidianos, as lojas normalmente sustentam uma unidade doméstica. Há coincidência aí entre família, grupo doméstico e sociedade econômica em diferentes combinações. Uma Casa em Inhambane pode ter duas lojas e duas unidades domésticas, como é o caso da Casa Trabesh. Quando estas duas unidades domésticas juntam dinheiro produzido nas duas lojas para realizarem uma cerimônia, o fazem por *serem família*, ainda que neste caso família não coincida com grupo doméstico e coincida apenas parcialmente com a sociedade econômica. Também uma Casa pode ter unidades domésticas e lojas ou outros negócios ou profissões em outras cidades ou países. Nestes casos, os frutos dos negócios serão utilizados seja para viabilizar cerimônias específicas, seja para sustentar os diferentes negócios e correspondentes unidades domésticas vinculadas. Um *miúdo* pode trabalhar em Londres e com seu dinheiro prover a loja do pai em Inhambane com produtos que melhor concorrem no mercado, o que proporciona à família a possibilidade de enviar outro filho para Londres. Também há quem trabalhe na loja de um familiar, ainda que a unidade familiar aqui não seja nem de unidade doméstica, nem de comensalidade, nem de sociedade econômica e,

provavelmente, seja estabelecida por meio dos *gotras*, e neste caso são consideradas relações entre patrícios<sup>102</sup>. A loja revela novas unidades familiares.

Descrevendo a diferença que se estabelece entre empregados hindus e empregados não-hindus, nota-se o privilégio que é dado às redes de relações familiares na escolha de um parceiro de sociedade econômica. Este privilégio dado ao laço familiar para dar conta dos negócios contribui para definir a quantidade de lojas e de outros negócios complementares. Mas também esta comparação entre empregados hindus e não-hindus mostra que os empregados não-hindus possuem com seus empregadores elos que passam por unidades concebidas familiares.

### **2.3.2.1. Quem faz negócios**

Todos os moradores, ainda que tenham outras ocupações, possuem atribuições nas lojas. Os homens, desde que começam a preparar seu casamento, respondem pela loja em primeiro lugar, mas sua ausência não impede o funcionamento do estabelecimento. Senhores e senhoras, *grandes e miúdos* sabem dar conta das lojas. Privilegia-se que a loja funcione apenas com os moradores a ela ligados, mas há lojas que têm empregados. O número de pessoas que se toma como responsáveis pelas lojas permite ter uma ou mais lojas. A maior parte dos empregados é não-hindu, mas há também empregados hindus. Comparando a relação estabelecida entre empregador hindu e empregado hindu e empregador hindu e empregado não-hindu, nota-se como a referência a laços familiares oferece o repertório para tratar das diferentes relações.

Apenas duas Casas não possuem lojas e seus homens adultos trabalham nas lojas de patrícios. Outra situação de empregado hindu que acontece é a de uma *miúda* trabalhar em loja de um patrício para preparar seu casamento, caso em que a loja de seu pai prescinde de seu trabalho por ter outros moradores e também por *ter pouco negócio*. Embora não se espere hoje em dia que um empregado hindu venha a ter sua própria loja em Inhambane, como já foi o caso quando da migração Diu-Moçambique, espera-se que os empregados hindus possam co-responsabilizar-se pelo negócio de seu empregador. Já dos empregados não-hindus é freqüente

---

<sup>102</sup> O uso da palavra patrício (glosada em dicionários da língua portuguesa, consultados no Brasil, como “que ou aquele que é compatriota, conterrâneo”, cf. Houaiss), entre os hindus em Inhambane muitas vezes refere-se apenas a relações familiares que acontecem entre empregador e empregado hindu. Ou seja, quando uma pessoa fala-me de sua relação com outro hindu para quem trabalha ou que é seu empregado, designa-o patrício, mas quando estas mesmas pessoas falam uma da outra e não estão vivendo uma relação de empregador e empregado, usam outras das designações-expressões possíveis para falar de relações familiares: *é família, é dos nossos, é filho do irmão de meu pai e ainda, pai de S e pai de T é que são irmãos legítimos*.

não se esperar que eles associem-se aos empregadores como membros co-responsáveis pelo negócio. Embora, como se verá no capítulo 5, os hindus se relacionem com não-hindus, inclusive em relações familiares, frente a eles, todos os hindus se reconhecem como família. Potencialmente, crê-se possível uma sociedade econômica com um hindu e não com um não-hindu, ainda que estas também existam.

Os dois homens que trabalham em lojas de seus patrícios são empregados registrados, como os demais empregados das lojas, mas estão numa situação diferente. Enquanto o empregado hindu assume a loja de seu patrício em caso de falta dele (por viagem, por exemplo), um possível não-hindu é considerado genericamente não-confiável. Ouvi algumas histórias de empregado hindu que roubaria o patrício, mas elas são narradas como excepcionais e inesperadas, já dos empregados não-hindus diz-se que é sempre preciso ter cautela. Em várias lojas contaram que o empregado fica na loja e vai *tirando aos pouquinhos* mercadoria e dinheiro. Considera-se que os empregados não-hindus não aprendem a trabalhar com suas famílias, que tiveram pais que não trabalharam ou que foram explorados no trabalho e que uma e outra razão faz com que eles não valorizem o trabalho. Considera-se também que o empregado não-hindu não tem visão de futuro e, não se contentando em esperar para acumular o dinheiro de seu trabalho - como se supõem que fazem os empregados hindus -, acaba com todo o dinheiro que tem e, em dívida, compromete o próprio emprego. Na hora do almoço, os empregados hindus vão comer em suas cozinhas. Muitos empregados não-hindus comem das cozinhas de seus empregadores, mas na hora do almoço eles saem da loja e da cozinha, esperando no quintal ou na marquise em frente à loja e só depois do almoço dos empregadores, eles entram na cozinha, pegam seu almoço servido pela senhora, almoçam no quintal e depois lavam os pratos. A porta do quintal para a residência é chaveada para que os donos possam dormir até a hora de abertura da loja<sup>103</sup>.

---

<sup>103</sup>. Pode-se também comparar os atuais empregados hindus com os *chamados*, termo utilizado em relação a *chamador* para dizer dos homens que saíram de Diu para Inhambane *chamados* por seus patrícios. Os termos parecem designar uma série de obrigações implícitas (informações, recursos materiais, apoio, etc) e revela aspectos da migração Diu- Inhambane. Os empregados hindus trabalham para seus patrícios como os antepassados trabalharam na condição de *chamados* (por um patrício). Todavia, diferenças importantes existem entre uns e outros. À diferença do *chamado*, o empregado hindu já está estabelecido em Inhambane e não tem a dívida inicial da passagem com o *chamador*. Tem sua própria residência e não mora com o patrício com quem trabalha. Também não recebe do empregador o corte de cabelo, nem a muda de roupa. Outra diferença é que ele recebe seu salário mensal, ao contrário do *chamado* que tinha o salário retido pelo *chamador* até que, passados mais ou menos 5 anos, tivesse acumulado o suficiente para à Índia casar e estabelecer-se lá ou em Moçambique. O estabelecimento

Os empregadores não demonstram apenas uma visão depreciativa sobre empregados não-hindus, também lhes creditam poderes e os temem. O empregador hindu reconhece a possibilidade do empregado não-hindu ser ou poder utilizar um poder sobre o qual o empregador não tem qualquer possibilidade de intervenção: a feitiçaria (cf. Fry: 2000). Uma senhora hindu queixava-se de uma empregada, mas para despedi-la teve especial cuidado, esperando pelo momento em que um filho de Maputo a visitava para dizer à empregada que o filho a levaria embora. Se a empregada achasse que estava sendo despedida para ser substituída por outra, poderia se zangar e fazer feitiço contra a Casa. Além da crença na feitiçaria dos empregados, os empregadores hindus acreditam na capacidade ervateira deles. Doenças de pele que aparecem em si, nas crianças, nos velhos ou no cachorro são mostradas aos empregados não-hindus da cozinha ou da loja. Compartilhando uma visão geral de que não-hindus não são família e, comparativamente aos considerados *indianos mesmo* seriam menos confiáveis e também manipuladores de códigos mágicos e de cura, os empregadores hindus se acercam de cuidados na contratação, buscando sempre atuar dentro de uma rede que permita um pacto por meio do qual, ainda que não se espere traçar “relações de família”, seja possível contratar não-hindus de quem se conhece a família<sup>104</sup>. Alimentando redes com descendentes de empregados de hindus ou, por meio deles, entrando em outras redes familiares, intermediadas por aquelas, os empregadores hindus, confiam na possibilidade de trocar com famílias que não são suas<sup>105</sup>. Os empregados não-hindus são conhecidos como pais, filhos, irmãos, etc. de outros que foram empregados de famílias hindus ou foram intermediados por famílias hindus ou por elos estabelecidos com elas. E, intermediados por estas relações, endereçadas por termos familiares, os empregados não-hindus, são considerados confiáveis e, portanto, possíveis parceiros econômicos.

Levando em consideração este cálculo, os proprietários de lojas hindus ampliam ou diminuem os negócios que fazem, tendo em vista o número de pessoas potencialmente capazes

---

de uma nova loja tinha o *chamador* como fiador, como repassador de mercadorias e outros bens que auxiliam no processo da nova loja.

<sup>104</sup> Este suposto contrato entre famílias permite que, por exemplo, na ausência de um empregado por motivo de doença, este seja substituído por outro de sua família neste interregno. O pagamento é um só.

<sup>105</sup> Ganhos indiretos (roupas de bebê, calçados, comida, morar na cidade, trazer crianças, ajuda em questões de saúde, transporte e intermediação) são, como se apresenta também na literatura brasileira que trata da relação entre empregador e empregado-doméstico (Koffes, 2001), moedas valorizadas e que permitem constituir pessoas constituidoras de redes de emprego e, por extensão ou combinação, de relações. Em nome da cumplicidades com estas pessoas, que estão aliadas aos possíveis empregadores e aliadas aos possíveis aliados é que se mantém uma rede fluída de trocas neste campo.

de, não apenas atender nas lojas, mas responsabilizar-se por ela enquanto um empenho econômico que faz referência a um conjunto de pessoas relacionadas por laços familiares. Analisando o número de lojas por Casa nota-se a articulação entre sociedade econômica e arranjo familiar nos diferentes momentos do curso da vida.

Quando há uma unidade doméstica e uma loja, mais freqüentemente se manda os filhos para Londres para complementar os custos que a Casa terá com cerimônias. Com uma unidade doméstica e uma loja em Inhambane, é possível juntar todos os braços para o trabalho coletivo na cidade e ainda liberar um jovem para que envie libras aos pais. Casas com duas unidades domésticas e duas lojas indicam separação recente entre irmãos, o que significa trabalho dobrado para ambos nas duas unidades domésticas e lojas em Inhambane, sendo mais raro nestes casos o envio de alguém para fora de Inhambane. Um terceiro arranjo é o de uma Casa com duas lojas e duas unidades domésticas em distritos distintos da Província. Também nestes casos é menos comum que se envie pessoas para fora da Província de Inhambane, pois isso diminui o número de pessoas para dar conta do trabalho nesta estrutura. Há ainda o arranjo de uma unidade doméstica e duas lojas, que acontece, geralmente, como fase preparatória de uma separação. Os irmãos que se separam, antes de fazê-lo, procuram ter um negócio próprio e apenas depois que se mostram relativamente firmes é que tentam ter sua própria unidade doméstica. Outra situação é quando há duas unidades domésticas e uma loja que resulta de famílias que tiveram mais moradores atualmente dispersos, o que acontece com a Casa Locknath. O filho mais velho saiu com a esposa no final dos anos 80 para uma unidade doméstica separada, depois de já ter aberto uma loja distinta da do pai. Anos depois, o pai faleceu e os irmãos mais novos resolveram fechar a loja do pai e tentar negócio em Maxixe e Londres, para onde foram, deixando em Inhambane a *casa de pai* com a viúva e a esposa de um dos filhos. Assim, o filho mais velho mantém sua loja e unidade doméstica separada e é a partir dela que sustenta sua mãe.

Há um cálculo que conduz as estratégias econômicas das Casas. O cálculo leva em consideração as pessoas com quem se pode contar para efetivar uma ação produtora de ganhos econômicos, as necessidades da Casa vinculadas ao seu ciclo de reprodução e as oportunidades de negócios que se apresentam. A descrição dos negócios que envolvem as famílias hindus exhibe os conteúdos do que se considera negócio, que dão visibilidade ao entrelaçamento entre Casa e loja, embora não se restrinjam a esse espaço. Vê-se também que negócios das lojas se

fazem com uma rede informal aliada à loja hindu por meio da identificação de famílias não-hindus.

### **2.3.2.2. Que negócios se faz?**

Nas lojas vende-se os produtos comprados dos armazenistas instalados na cidade da Maxixe. Esta transação é intermediada por dois lojistas de Inhambane, que além de trabalharem nas lojas de seus pais, são empregados dos dois maiores armazenistas da Província de Inhambane com os quais suas Casas possuem relações concebidas como familiares. Há também lojas que complementam o abastecimento indo a Maputo ou a África do Sul para trazer produtos específicos, procurados por determinados clientes. Geralmente são lojas que prezam a venda a clientes estrangeiros ou integrantes da elite político-administrativa, que consomem marcas específicas que mais raramente circulam pelos armazéns da Maxixe: o guaraná que tomam os brasileiros, os enlatados de repolho consumidos pelos alemães, chás ingleses, queijos e vinho sul-africano, por exemplo.

Outra forma de abastecer a loja é comprar produtos trazidos diretamente por vendedores ambulantes, como utensílios plásticos de cozinha e fogões artesanais para carvão. Eventualmente alguém pode passar com objetos usados: ferragens (torneiras, parafusos, maçanetas de portas) e roupas ou acessórios (grinaldas de noivas, luvas, sapatilhas, gravatas), por exemplo. A venda dos ambulantes para os lojistas acontece num palco de tensão onde o lojista diferencia-se do ambulante pelo fato do primeiro pagar tributos e estar à mercê da fiscalização e o segundo não. Os lojistas acreditam que o governo moçambicano persegue-os porque eles não são *pretos* e, ainda, que o governo quer mesmo é que eles fechem suas lojas e vão embora para dar lugar aos comerciantes *pretos*.

Apesar disto, os lojistas possuem relações de muitos anos com determinados ambulantes, aos quais fazem encomendas de produtos que sistematicamente são entregues. Os mais conhecidos são identificados por redes familiares: filhos de empregados, pais de professores, antigos fornecedores de produtos agrícolas, irmãos de alguém, etc. Há também relações mais esporádicas com ambulantes ou com pessoas que durante um período vendem determinados produtos ou mesmo produtos de sua própria residência. É nas vendas esporádicas que se vê melhor a tensão do negócio, mas mesmo nas vendas e compras com ambulantes com que se reconhece um laço – que é sempre nomeado por uma identificação de família (pai de, irmão do) -, há uma tensão, mas uma tensão que acaba em negócio. O comerciante ambulante

chega na loja com sacolas e oferece o seu produto ao lojista que automaticamente diz não estar interessado. É raro o ambulante ir embora depois do primeiro não, o mais comum é ele ficar e olhar nas prateleiras do lojista os produtos expostos. O ambulante pergunta os preços de alguns produtos e pergunta sobre a origem deles, o ambulante pode pedir uma água, cerveja ou um *refresco*. No meio desta conversa, um outro morador ou visitante pode se interessar por seu produto ou mesmo o lojista que a princípio lhe disse não. É desta segunda conversa que pode acontecer o negócio, com o produto anunciado a princípio pelo ambulante ou com outro produto. Se houve anúncio de preço no início, ele sempre será discutido e modificado, pode-se consumir a compra ou tratar de encomendas. O preço e a forma de pagamento, que pode ser em dinheiro, à vista ou a prazo, ou em mercadorias da loja, são sempre negociados.

Compra-se nessas ocasiões produtos para o consumo dos moradores. Ambulantes podem estar com os óculos ou relógio ou agenda de telefone que os filhos querem usar. Calças jeans e camisetas com estampas consideradas modernas podem chegar mais rápido ao ambulante do que ao comércio formal. Um presente de uma residência para outra pode ser comprado do vendedor ambulante (enfeites para cabelo de crianças, cadernos, brinquedos de plástico ou eletrônicos), assim como jogos de videogame e filmes em DVD, além de fitas cassetes e CDs de música. Patrícios indianos que voltaram há pouco da Índia podem passar um dia em Inhambane, passando de loja em loja para oferecer *saris* e outros trajés. Compra-se também peixe, camarão, caranguejo e lula - que os homens e mulheres que pescam ou que compram do pescador na beira da praia passam todas manhãs oferecendo - e também os produtos de *machambas*, como bananas, tomates, alho e cebola e ainda frango e cabrito. Os itens de alimentação são geralmente comprados para o consumo dos moradores, mas podem ser revendidos a familiares ou a clientes da loja.

As lojas vendem objetos que já foram usados pelos moradores: enfeites, sapatos, roupas de festas de meninas e crianças, utensílios de plástico, calçados, maquiagens, *saris*. Vende-se prêmios recebidos em rifas e que são repetidos. Uma equipe de produtores de uma novela gravada parcialmente em Jangamo - distrito do interior da Província de Inhambane-, por exemplo, comprou diversos *saris* e enfeites nas lojas. Os preços destes produtos raramente estão marcados e é mais provável que sejam guardados em uma gaveta e mostrados a pedido do cliente ou estejam guardados de forma a que se possa pensar que não estão expostos, pois a

fiscalização não permitiria sua comercialização. Nestes casos não há nenhum preço para começar o debate, mas ainda assim a decisão final sobre o preço passará por uma conversa.

Das cozinhas ainda saem gelo, água gelada, *gelados* caseiros e *sands*, produtos normalmente vendidos aos vendedores ambulantes que trabalham em pontos mais ou menos fixos, ao redor de algumas lojas. As meninas produzem sacos para fazer gelado (suco de fruta ensacado e congelado). Faz-se serviço de costura e reforma em roupas. Todos estes serviços não têm um preço pré-definido, são negociados no momento de se fazer o pedido e em todas estas situações está a se *fazer negócio*.

Mesmo quem não tem mais loja *faz negócios*. Apesar da senhora Harini ser sustentada pela loja do filho Manprasad, que possui unidade doméstica e loja em edifício separado, ela, em sua unidade doméstica, que abriga a nora Vabhijna – casada o com outro filho de Harini que está trabalhando em Londres - próxima ao Mercado Público, também *faz negócio*. Nos períodos de férias escolares sul-africanas, em setembro, e nas festas de final de ano cristão, elas preparam gelo em sacos e vendem aos turistas e a Senhora Harini costuma ser procurada pelas outras Casas para confeccionar as roupas de *deus*. É bastante comum uma Casa doar um *sari* ao *mandir* da Comunidade. O *sari* será cortado e costurado de forma a que todos os *murtis* do *mandir* recebam um traje, que normalmente é costurado por senhora Harini [21]. O preço a ser pago pelo serviço é negociado. Negociar não é apenas comprar e vender, é avaliar as oportunidades que envolvem o preço, a condição do pagamento e o período para entrega do produto. *Faz-se negócio* na loja e *faz-se negócios* também fora da loja.

Outras circunstâncias são produzidas para que outras atividades realizadas fora da loja venham a compor o negócio da família. Trata-se de atividades exercidas por pessoas que coabitam e que compõem com os negócios da loja um fundo econômico comum. Há também atividades de pessoas que nem mesmo moram em Inhambane, mas fazem parte deste fundo comum de produção e consumo. Aí mais uma vez ver-se-á outras unidades familiares sendo articuladas.

Há pessoas que, além de atender na loja, usam um período do dia para outras atividades remuneradas. Sachin Nadine, que tem o passaporte moçambicano, é professor de matemática na Escola Técnica. Nayan Ronak e Madhav Bradu são empregados dos dois maiores armazenistas da Província, situados na cidade da Maxixe. Ambos levantam os pedidos e fazem a entrega das mercadorias nas lojas de Inhambane. Hires Amirthalingan possui alguns *containers*, onde

vende cimento em pontos das praias de Inhambane. Galahiri Vipret trabalhou como balconista em loja de patrício até casar e Lushano Verid comanda uma frota de transporte coletivo para parte da periferia da cidade.

Apesar de no caso das mulheres ficar mais evidente que o trabalho tem como objetivo preparar o casamento, homens e mulheres saem das lojas de seus pais para trabalhar inicialmente com esta pretensão. Também *estão a fazer negócio*. O professor da escola ganha um salário fixo por seu trabalho, mas não se considera vinculado a esta atividade de forma permanente. Por enquanto, ele avalia a atividade de professor, associada à loja do pai, como um bom negócio. Os distribuidores do armazenista também ganham um salário fixo, mas podem receber este salário em mercadorias para suas lojas e consideram esta atividade associada à loja como um bom negócio, baseados em uma série de aspectos: o fato de ter flexibilidade de horário, o fato de estarem informados sobre preços e condições de pagamento e a relação que estabelecem com dois patrícios que participam do processo de circulação das mercadorias no país e com os quais possuem relação de mesmo *gotra*.

Outra forma de fazer negócio fora da loja – depois da abertura do mercado comum europeu e tendo em vista os indianos com passaporte português - que é bastante comum em Inhambane, dá-se através do envio de filhos para Londres, para onde são *chamados* por pessoas com quem possuem relações familiares. Lá podem lavar pratos, servir mesas, dirigir táxis, cozinhar ou encher salsichas, por exemplo, por uns poucos anos, para preparar o casamento seu ou de outro filho da Casa e / ou para estabelecerem-se lá. Os ganhos recebidos em Londres podem ser de uso comum de famílias que estão em Inhambane. Mais uma vez nota-se que enquanto para uma Casa o fruto do trabalho de seus homens é de uso comum de todos integrantes dessa, para outras, cada unidade doméstica fará um uso particular do ganho. Um exemplo é do Senhor Verid, que mandou dois filhos para Londres, onde trabalham numa fábrica de salsichas. Com o dinheiro arrecadado em Londres nos primeiros dois anos, Verid comprou dois carros, com os quais seu filho Lushano, com quem coabita, faz negócio de *chapas* (transporte coletivo). O dinheiro arrecadado com o *chapa* permitiu a Lushano comprar um carro para ser alugado para turistas em tempo de férias. O produto do trabalho da loja, dos *chapas*, dos aluguéis de carros e do trabalho das fábricas de salsicha em Londres estão sendo guardados para o casamento dos três filhos de Verid. Em outra Casa, com uma unidade doméstica, dois fogos e duas lojas, o empreendimento econômico rotineiro é separado, mas o

produto das duas lojas são reunidos para situações que envolvem nascimento, casamento e morte.

### **2.3.3. A relação com os clientes**

À primeira vista, as lojas me pareceram vender tudo misturado: confecções, armarinhos, tecidos, *capulanas*, produtos perecíveis (frango congelado, tomates), produtos não-perecíveis (enlatados, óleo), cereais, grãos, acessórios (enfeites para cabelo, calçados, gravatas), materiais de construção, gás de cozinha, material de limpeza e de higiene pessoal, utensílios domésticos, etc. Por não compreender exatamente o que era vendido em cada loja e intuir que todas vendiam os mesmos produtos, inquiria o que fazia com que um cliente comprasse em uma loja e não em outra. A rotina de campo me fez ver que mesmo aquelas lojas que têm todos produtos reunidos, organizam-nos e separam-nos entre prateleiras, cestas, potes e geladeiras seguindo uma ordem negociada com a fiscalização da comércio moçambicano. Também percebi que há lojas que vendem só alguns destes itens, ou seja, que se especializam. Há lojas que vendem apenas ferragens, outras que vendem apenas CDs, fitas-cassete e acessórios correspondentes, outras vendem apenas equipamentos eletrônicos e seus acessórios. Outras lojas vendem produtos de alimentação, tecidos e vestuário e entre estas há as que se especializam em vender material escolar, roupas de bebê e casamento, produtos importados. Também notei que tanto os lojistas quanto os clientes estabelecem alguns critérios para escolherem-se. A seguir descrevo alguns aspectos que mostram em que bases as relações lojista-cliente se estabelecem. Destacarei que é na loja que a Casa hindu aparece aos olhos não-hindus. Em seguida retomo a forma como os indianos têm sido notados na literatura que estuda sua presença em Moçambique.[Fig. 22]

#### **2.3.3.1. A classificação que as lojas fazem dos clientes**

O que se vende especialmente faz a clientela fixa, mas os hindus vendem também para uma clientela que não se fixa em uma ou outra loja, clientes que passam de loja em loja procurando um negócio. Para os hindus, os clientes que não são conhecidos e ainda não possuem dinheiro, são clientes com quem se relacionam de forma distante, embora aberta à negociação sobre preço. Com estes clientes não se negocia prazo, a venda só se faz se tiverem dinheiro na mão. O cliente entra, pergunta se há prego, o lojista diz que há, o cliente pergunta o preço e o lojista anuncia o preço. O cliente então vira as costas e o lojista lhe pergunta quanto tem em dinheiro, o cliente pode não responder e dando de ombros sair da loja, mas também

pode anunciar uma quantia e então o lojista poderá lhe vender o produto em quantidade que lhe pareça pagar o custo. O cliente eventual pode ser um ambulante eventual e quando o lojista lhe pergunta quanto tem em dinheiro, o cliente pode responder mostrando-lhe uma mercadoria, o que pode não resultar em negócio em uma loja, mas pode vir a resultar em negócio em outra loja.

Entre os clientes eventuais os que mais interessam aos lojistas são aqueles que estão preparando casamentos, pois podem ser moradores do mato, bastante afastados da cidade, que usam outras formas de se abastecer - por meio das lojas dos distritos, por exemplo - mas que frente à cerimônia de casamento vão até as lojas de Inhambane – capital da Província – para fazer as compras de roupas para os noivos e ainda das prestações relacionadas ao casamento. Senhor Manishankar, lembrando dos tempos de bom negócio em Inhambane, diz que bom negócio era feito com os *magaíças*, que vinham das minas sul-africanas com libras e compravam na loja tudo para o casamento, menos o boi. Considera-se que atualmente se gasta muito menos com os casamentos, mas ainda assim esse é um negócio valorizado e para o qual as lojas empenham-se em atrair clientes. Outro cliente esporádico e procurado é o que abre uma *barraca* - estabelecimento comercial que vende bebidas na periferia - e que pode tomar uma das lojas como seu distribuidor. As *barracas* são consideradas pontos de comércio efêmero, que hoje têm um dono e amanhã têm outro e por esta razão os lojistas relacionam-se com elas com relativa possibilidade de negociação de prazo, mas sempre com negociação de preço e forma de pagamento.

Entretanto, o comércio corriqueiro que garante entradas sistemáticas é feito com os clientes que são empregados na cidade de Inhambane. São professores das escolas, policiais, atendentes de estabelecimentos comerciais (farmácias, bares, restaurantes), burocratas, radialistas, enfermeiros, cooperantes internacionais e a elite política e administrativa local. Cada loja possui um número mais ou menos fixo de clientes deste tipo, muitos dos quais compram a prazo. As compras assim acontecem em meio a conversas sobre as famílias e trabalhos respectivos. Trata-se de uma compra de produtos e também de uma troca de serviços. Os clientes – como os empregados não-hindus e alguns dos ambulantes com quem se *faz negócio* mais sistematicamente – são identificados por relações de famílias: *pai de, irmão do*, etc. Muitos dos hindus foram colegas de algumas destas pessoas na escola ou se conhecem pelas instâncias de trabalho destes clientes. Tratam com eles sobre os filhos na escola, sobre a

segurança das lojas, sobre as formas de receber atendimento no hospital ou em posto de saúde, sobre encomendas do correio e outros assuntos cotidianos.

Assim, é notável a diferença de relação estabelecida entre os lojistas e seus compradores sistemáticos e com os compradores esporádicos. Com estes, da parte dos lojistas, há uma atitude de indiferença e desinteresse. Muitas vezes não se cumprimenta e nem se dirige o olhar para o cliente que entra, respondendo às suas perguntas com poucas palavras e só investindo numa conversa de negócio quando se tratar de compras para cerimônias ou para passar-lhe bebidas para *barracas*. Já com os compradores sistemáticos, a relação é de proximidade e troca de informações e serviços. Os compradores sistemáticos compram mensalmente itens como óleo, sabão, arroz e açúcar e pagam por eles em seus dias de pagamento.

É no dia de pagamento (no meio ou no final de cada mês) que se vê as lojas mais cheias e é também nestes dias que se assiste a situações de tensão envolvendo os clientes habituais e os lojistas. As tensões que acontecem nas lojas nos dias de pagamento dos cadernos evidenciam um debate que revela algumas das concepções que os não-hindus têm sobre os hindus. Trata-se da forma como os não-hindus pensam a atividade comercial dos hindus, bem como da relação entre esta atividade e a família.

O dia de pagamento dos cadernos é um dia de conversas longas em torno aos cadernos de anotação das compras. Alguns clientes podem suspeitar que as anotações nos cadernos incluem produtos que não foram comprados ou preços mais altos do que se supunha e por último acreditam que no mês anterior pagaram alguns itens que não foram computados como pagos. Os lojistas defendem seus registros, uma discussão acontece, uns concebem os outros como *confusionistas*, *espertos e malandros*. E a discussão é terminada com um acerto que depende da capacidade de cada um dos lados de argumentar em favor de sua interpretação sobre o que deve ser pago. A discussão é sistemática e faz parte do processo de negociação. Eventualmente acontece de um cliente sair e dizer que nunca mais colocará os pés numa determinada loja, mas o mais comum é que aconteça um acerto consensual e saindo desta loja é encontrado em outra. É uma tensão repetida e controlada, pois de ambos os lados há interesse em continuar negociando. Para além de reconhecerem-se como lojistas e clientes, há um reconhecimento pautado por relações de vizinhança, de escola ou de troca de serviços, e estas interações colocam os hindus frente a não-hindus, e vice-versa, como pessoas relacionadas às famílias.

A filha da professora de um dos filhos da Casa Maitri desentendeu-se com o senhor Samrat, que é o único homem casado e *filho da casa*, no dia do pagamento das contas. No outro dia sua mãe foi desculpar-se em nome da filha. A conversa aconteceu num contexto de visita, em que a professora sentou-se, bebeu um refresco e experimentou um pedaço de bolo preparado na cozinha. Em outra situação, um policial considerou confusas as contas da senhora Kahini e no outro dia, na loja de seu pai, reclamava das contas já pagas. Mais um exemplo é o do filho do empregado do Mercado Chanakya, que reclamou do preço de uma mercadoria na loja de senhor Darpak. Seu pai foi averiguar e observou que o mesmo produto era vendido em loja Manishankar por preço mais baixo porque os estoques eram velhos. Há uma rede de clientes, que ao mesmo tempo são empregados ou relacionados a eles e que também prestam serviços aos hindus, que respeita um código pautado por um repertório que identifica laços considerados de família de ambos os lados.

Há ainda outros clientes com quem os hindus possuem um tipo distinto de laço: os que ocupam os cargos administrativos e políticos na cidade e os europeus. Com alguns dos primeiros, os hindus utilizam o seu conhecimento sobre a cidade para indicar famílias e travam com estes relações semelhantes às travadas com os seus clientes preferenciais, descritos anteriormente. São, todavia, consideradas relações mais distanciadas e restritas às Casas economicamente mais fortes. Há também muitos casos em que os cargos políticos e administrativos mais elevados são ocupados por pessoas que são de outras Províncias, o que inibe a identificação das famílias às quais pertencem. Ao lado destes, estão os considerados *europeus*, categoria atribuída genericamente aos estrangeiros não indianos, pelos indianos. *Europeus* e elite administrativa e política raramente compram a prazo, no caderno. Na verdade, eles preferem comprar em Maputo e na África do Sul por considerarem que só nesse lugares conseguem satisfazer seus anseios de consumo na variedade e preço, mas também porque, embora alguns estejam filiados a laços de solidariedade com determinadas lojas, genericamente o comércio realizado pelos hindus é considerado um comércio desonesto.

Estes clientes – diferente dos professores, policiais, empregados da administração pública, empregados dos hindus e comerciantes – preferem fazer compras na África do Sul e Maputo, mas residindo em Inhambane, fatalmente precisam usar das lojas. São disputados por algumas lojas que procuram estar com seus estoques em dia para satisfazê-los. Os *europeus* e a elite político-administrativa também têm suas preferências e tentam comprar numa mesma loja

na tentativa de estabelecer um vínculo, mas que se restringe a estas compras esporádicas. Fora das lojas, raramente europeus e elite político-administrativa se encontrarão com os hindus. Alguns poucos foram colegas de escola da elite administrativa e os serviços prestados por esta não são diretamente relacionados às lojas hindus. Para além das lojas, os estrangeiros, geralmente vinculados à cooperação internacional ou a prestação de serviços de turismo, estão em relações indiretas com os hindus. Assim que estes clientes também manifestam, com relação aos hindus, um parecer que se expressa geralmente fora da loja e em outros termos que os dos clientes que descrevi acima.

A crítica que fazem às lojas hindus foi ouvida não em dias de pagamento, mas em conversas que aconteceram comigo sobre minha pesquisa. Neste contexto, os *europeus* e integrantes da elite político-administrativa local comentam sobre a *desonestidade* do comércio moçambicano em geral. Percebem que há preços diferentes para *pretos* e para *brancos*, para *nativos* e para *estrangeiros* e não estão de acordo com este procedimento, mas consideram que esta prática - quando feita por um *moçambicano* - é aceitável em razão da pobreza. Todavia, no que diz respeito aos lojistas hindus (ou mais genericamente, a indianos), acreditam que a oscilação de preços resulta de uma conduta desonesta e gananciosa, pois os lojistas hindus não seriam pobres. Examinando o ponto de vista manifesto por tais clientes, quero dar visibilidade a uma das representações correntes sobre a família hindu, de um ponto de vista externo a ela. Esses comentários serão mais uma vez aproximados aos discursos acadêmicos sobre a presença indiana em Moçambique.

### **2.3.3.2 O ponto de vista dos clientes**

Duas categorias diferentes são enunciadas por estes dois grupos de clientes: a acusação de *esperto-malandro* e a acusação de *desonesto*. Entre a acusação de *esperto-malandro* e a acusação de *desonesto* há diferenças de sentido. A acusação de *desonesto* não é feita na loja, frente a frente com o lojista, por exemplo, quando um cooperante *europeu* que se sente logrado numa loja sai dela sem reclamar. A acusação *esperto-malandro* é feita dentro da loja e assim como é feita ao lojista é também ouvida dele.

A categoria *esperto-malandro* é amplamente utilizada em diferentes contextos e pode indicar uma criança que fez algo inesperado para sua idade, como uma criança de dois anos que acompanhava sua mãe na loja pediu-lhe uma bala. A mãe pega uma bala da bolsa, que inclusive já havia sido parcialmente chupada, mas a criança nega esta bala e aponta na prateleira a bala

que quer. Todos a consideram *esperta*. Anjei Nayan, de 4 anos, me mostra o seu caderno com a letra de seu nome e ouço sua mãe dizendo-me: este está muito *malandro*. São categorias quase de elogio, na medida em que são afirmativas.

Já a categoria *desonesto* indica de forma menos ambígua uma postura considerada incorreta, pressupondo-se um código claro que define as relações de comércio ao qual bastaria seguir (preços nos produtos, produtos em prateleiras). O governo moçambicano é acusado de corrupto, porque está repleto de pessoas *desonestas* e este é um assunto que pode ter vários consensos entre não-hindus e hindus. A *desonestidade* atribuída aos hindus por europeus e pela elite político-administrativa é ilustrada em exemplos que dizem de preços alterados de um dia para outro, da indicação de posses dos hindus (carros) e do fato de, apesar de todo o processo de exploração pelo qual a sociedade moçambicana passou, os hindus jamais terem perdido o lugar que ocupam no comércio. Esse lugar é visto como um monopólio familiar internacional associado às máfias. O comprador que acusa o lojista de *esperto-malandro*, volta à loja para comprar em caderno ou à vista, e se não voltar à mesma loja, irá a outra e comentará: *seu tio é muito malandro*. Já, o comprador que supõe que o lojista é *desonesto*, evita voltar àquela loja e restringe seus laços.

Uns e outros consideram que o que os lojistas indianos querem é enriquecer suas famílias e ambos, apesar de usarem categorias distintas, para apontar as práticas dos lojistas hindus, atribuem a estas práticas uma especificidade. Os clientes que consideram que os hindus são *espertos-malandros* acreditam que no processo de negociação, que parecem sempre aptos a reiniciar, os hindus tendem a ganhar. Esta tendência é explicada como uma característica ou um traço próprio dos hindus (ou dos indianos em geral): *é próprio dos indianos*. Os clientes que os consideram *desonestos* acreditam que jamais se disciplinariam a uma lógica honesta, pois possuem outra forma de fazer o cálculo econômico, que é explicada também como um traço próprio dos hindus: *tem a ver com a casta e com a Índia e com seus compromissos com a Índia*.

O fato das lojas funcionarem nos mesmos edifícios que as residências, de as famílias estarem nas lojas, de se percebê-las comprando não apenas para as lojas, de notar que as lojas hindus possuem relações familiares entre elas e de conceber-se que o comércio em Moçambique está nas *mãos dos indianos*, confirma a hipótese corrente no senso comum urbano de que os indianos carregam uma capacidade inerente de fazer comércio. Essa capacidade

herda-se das famílias, que se reproduzem por laços amarrados na definição estabelecida pelas “castas”.

Tendo-se em conta os diferentes contextos que produzem e dão sentido para as duas categorias usadas na relação entre lojistas e clientes (*esperto-malandro e desonesto*), o que pretendo aqui é destacar que ambas apontam para o reconhecimento de uma especificidade, ou seja, de um traço distintivo atribuído aos *indianos*. Os *indianos*, do ponto de vista de alguns de seus clientes – que observei nas lojas e com quem falei sobre minha pesquisa – são diferenciados, no sentido de que são marcados, pela indicação de uma prática econômica cuja especificidade é apontada na relação entre o laço econômico e o interesse familiar.

#### **2.3.4. Os hindus em Inhambane são os *baneanes*?**

*Fazer negócio para fazer casar os filhos* é um objetivo importante das Casas hindus e, aos olhos de alguns clientes, esta associação, evidenciada nas lojas, aparece como marca de uma particularidade da forma indiana. Essa marca é geralmente nomeada *casta*. Tal conduta é também encontrada na literatura sobre a presença indiana em Moçambique que, tal como examinei no capítulo 1, também considera a categoria *casta* fundamental para compreender as práticas hindus. Os dados que seguem pretendem indicar os limites de tomar, desde a partida, a categoria *casta* como chave para compreender as relações familiares construídas pelos hindus. Sem aprofundar o tema, que será retomado na conclusão, o que proponho é apenas confrontar as descrições da literatura que supõem tal código com os usos locais da categoria em Inhambane. Fazendo isso quero destacar que, se existem práticas que atualizam tal categoria, é preciso que ela seja concebida não apenas como uma categoria que indica lugares a ocupar, mas também uma categoria, que como qualquer outra categoria classificatória, coloca em relação (*cf.* Durkheim, 1978 ).

Os hindus em Inhambane são os *baneanes*? Do ponto de vista dos hindus de Inhambane a palavra *baneane* é pejorativa e na escola os *miúdos* são ensinados a não aceitarem que os chamem assim. Na literatura, Weber (1987) sugere que o termo *vania*, comerciante em gujarati, teria sua origem na passagem de uma tribo migratória que controlava o comércio do sal e do grão nos estados do Oeste, seguindo os exércitos. Chamava-se *lamani* ou *banjari* e é provável que depois tenha recebido o nome de *vania* ou *vanija*. Zamparoni usa o Dicionário etimológico da língua portuguesa de J.P. Machado para a seguinte definição: “em sânscrito, *banij* significa comércio, *vani*, mercador e *vani-jana*, homem de negócios; em língua guzarate, *vāniyān*

significa comerciantes, que parece ser donde deriva o termo baneane” (Zamparoni, 200:192). Seu estudo também indica que a categoria foi utilizada em Lourenço Marques no início do século XX para indicar “hinduístas originários majoritariamente do Guzarate” (*idem*). Sendo os hindus de Inhambane comerciantes de Diu (território Guzarate) e tendo seus antepassados vindo com a expansão que se deu no sul de Moçambique no início do século XX, seria possível pensar que são eles os *baneanes* ou *vaniás*, para não usar o termo considerado pejorativo. Mas os hindus de Inhambane não são da casta *vania*, comerciantes, são da casta *vanja*, que em gujarati significa tecelão.

Embora alguns hindus de Inhambane traduzam, e outros aceitem que se traduza, *vanja* por comerciante, eles não se concebem comerciantes em função da sua *casta*. Os hindus em Inhambane concebem-se comerciantes em função das oportunidades que tiveram eles e suas famílias de passarem a exercer tal atividade profissional. Comenta-se que *antigamente os filhos deviam seguir a profissão dos pais* e esta atitude fazia com que a pessoa fosse de uma *casta*. A *casta* era hereditária porque o pai passava ao filho a profissão que herdara de seu pai. Trata-se disto como um assunto do passado, o que explica porque a maior parte dos hindus de Inhambane identifique-se como de *casta vanja* (tecelão), apesar de exercerem a profissão de comerciante. A palavra *vanya* (ou *vanysha*) é indicada para identificar o que se chama de uma *casta* de mercadores do Guzarate, com a qual hoje identificam-se 28 famílias em Maputo.

A conversa sobre *castas* com os hindus em Inhambane era invariavelmente introduzida por minhas perguntas. Embora eu não tivesse especial interesse por este tema, as *castas* tinham muita importância na conversa que eu tinha com não-hindus. Todavia, e apesar de minha insistência, não era conversa que rendesse muito, sobretudo, porque, explicavam-me, *a casta em Inhambane não vale nada, pois somos todos praticamente da mesma casta*.

O *praticamente* faz referência à explicação de que, com exceção de uma, todas as demais Casas são identificadas como de *casta vanja*. A única Casa não *vanja* é a Casa Nandakishor, onde se faz o *pujá* do *Ling* do *Shankar*, que é de *casta karvá*. *Vanja* é traduzido por tecelão ou comerciante e *karvá* por pescador ou marinheiro. Diz-se que são praticamente *vanjas* porque fazem comércio também e estão associados via casamento à *casta vanja*. Também valoriza-se o compartilhar de experiências em territórios comuns e ainda de crenças comuns. Embora o casamento que aconteceu nos anos 80 envolvendo esta Casa e uma Casa *vanja* tenha sido resolvido através de uma fuga, em 2004 aconteceria o casamento do filho

desta Casa com mais uma moça *vanja* e desta vez sem fuga<sup>106</sup>. Por outro lado, esta Casa indicada como de *casta karvá* é onde se adora o *Ling do Shankar*. O *Ling* encontrado em baixo de uma árvore é o segundo que foi encontrado em Moçambique e por ser do tipo que foi encontrado e não comprado, é especialmente prestigiado. Além disto várias histórias das Casas estão associadas às práticas de adoração a este *Ling*.

Diferente de Maputo, sobre o qual se fala como tendo uma Comunidade cindida pela questão das *castas*, Inhambane se orgulha de ter *praticamente uma casta*<sup>107</sup>. A diferença, portanto, entre *vanjá* e *karvá* parece minimizada pelo fato das Casas se igualarem na atividade profissional, no compartilhamento de crenças, no casamento dos filhos e no território compartilhado (Diu e Inhambane). A indiferença, sobretudo profissional, pode estar calcada no fato de que ambas as *castas* não são originalmente comerciantes, mas exercem esta profissão. S.

---

<sup>106</sup> A associação via casamento não foi um processo simples. A história que se conta é que o senhor Nandakishor – hoje com 50 anos aproximadamente – fugiu, no início dos anos 80, com Lalima, identificada como da *casta vanja*. A senhora Padmaja Shray é que intermediou junto às duas Casas para que a fuga se transformasse em casamento, o que aconteceu no mesmo ano. As duas Casas acabaram se acertando e Nandakishor levou, para a Casa de seu pai, a esposa com quem teve três filhos homens. Em 2004, o primeiro filho do casal Nandakishor e Lalima, foi casado com Nata Nikhat, identificada como de *casta vanja* também. Aqui não houve fuga. Os pais de Nata disseram que sua filha foi colega do filho de Nandakishor durante o período escolar e, na medida em que foram crescendo, os pais foram percebendo que um tinha apego pelo outro. No final dos anos 90, o filho de Nandakishor foi para Inglaterra com os filhos de Nikhat para trabalhar numa fábrica de salsichas. Um ano depois, Nata também foi para trabalhar e preparar seu casamento, que já havia sido acertado entre as duas Casas. Chamam-se de *cumpadre* e *cumadre* os casais que *fazem casar* os filhos. Nikhat diz que não vê diferença nenhuma entre a sua *casta* e a *casta* de seu *cumpadre*, Nandakishor, ambos fazem negócio. Considera que jamais impediria sua filha de casar com o filho de Nandakishor porque Nandakishor não é de *casta vanja*. Dois aspectos foram levados em consideração, o primeiro é que a Casa de Nandakishor é uma das mais antigas de Inhambane e contribuiu para que muitas Casas de hindus fossem estabelecidas ali. Outro aspecto considerado é que Nandakishor já casara com Lalima – e porque era nos tempos antigos precisou fugir – o que fez que seus filhos fossem *karvá* e *vanjá*. Segundo senhor Nikhat, embora quando uma mulher case com homem de outra *casta* ela passe a ser da *casta* do marido e os filhos também, tal como o *gotra*, ninguém esquece que ela era de outra *casta*. E ainda por cima a diferença entre *vanjas* e *karvás* não faz sentido, uma vez que ambos fazem negócio e se conhecem desde Diu.

<sup>107</sup> A lista telefônica da Comunidade Hindu de Maputo registra 25 *castas* para um total de 1406 pessoas. 282 pessoas são listadas como *Vanza Darji* (Diu) – onde se identifica os filhos das Casas de Inhambane - e 20 são indicadas como *Karva*. Mas a polêmica evidenciada em minhas conversas com hindus de Inhambane e de Maputo sobre a confusão entre as *castas* de Maputo, tem como opositores, os originários de Diu, de um lado, sendo identificados como de maioria *vanja* e, de outro, os originários de Fudam, um território da periferia de Diu, identificados como da *casta lohana*. Dois *mandires* públicos na cidade de Maputo resultam deste debate. Os *lohanas* adoram o *Radha Krishna Mandir – Lohana Samaj*. Este é considerado o *mandir* mais antigo de Maputo e até 2002 todas as *castas* reuniam-se nele. Em 2002 foi inaugurado o *Bharat Samaj Ved Mandir*. É neste último que por exemplo acontecem, desde então, as atividades que se quer que continuem comuns, como por exemplo, a cerimônia *Navrartri*. Apesar do debate e da identificação de 25 *castas* diferentes na lista telefônica, a confusão de *castas* em Maputo se expressa no debate que envolve duas delas, *vanja* e *lohana*. Quando pergunto sobre a posição das outras 23 *castas* a resposta é que quem é de Diu é do lado dos *vanjas* e quem não é de Diu é do lado dos *lohanas*. E *lohanas*, *vanjas* e todas as demais *castas* fazem indiferenciadamente negócio em lojas, tabacarias, armazéns, barracas, ambulante. S. Bastos (2001) registra esta polêmica a partir das entrevistas que fez com indianos da diáspora Diu-Moçambique-Lisboa.

Bastos (2001) observa que, com exceção dos *vanias*, as demais castas da diáspora Diu-Moçambique-Lisboa não tinham tradição comercial<sup>108</sup>. Isso poderia fazer pensar que a atividade do comércio tenha sido introduzida nestas *castas* na diáspora, o que pode explicar a insistente dissociação entre casta e profissão afirmada pelos hindus em Inhambane e ainda a indiferenciação entre os tecelões e os pescadores<sup>109</sup>. Mas além destas duas *castas*, eu soube, apenas nos últimos dias de pesquisa de campo, que pelo menos outras 4 Casas são identificadas, na própria lista da Comunidade Hindu de Inhambane, como de *casta darji*. Explicaram-me que o que acontece é que são todos da mesma *casta*, mas porque alguns exerceram a profissão de alfaiate no período em que se não tinha acesso a confecções prontas, ficaram identificados como *darji*. Na passagem por Maputo observei que na lista telefônica da Comunidade Hindu de Maputo, também separada por nomes de casta, os filhos das Casas de Inhambane, são identificados como *Vanza Darji* de Diu, ou seja, duas profissões e um território. Em Maputo, embora eu insistisse em notar que são nomes diferentes, disseram-me que não há diferença entre tecelão e alfaiate, afinal todos estão fazendo comércio.

Na literatura antropológica encontrei uma observação de Bayli (1991) sobre a diferença de estatuto atribuída às “castas” *darji* e *vanja* no século XVIII. Os alfaiates seriam classificados como de casta baixa porque, ao contrário do tecedor que cria, o alfaiate corta e destrói. Consideravam-se impuros alguns de seus hábitos de trabalho, como o de usar da própria saliva no fio e ainda o de prendê-lo entre os dedos do pé. Outra razão para o desmerecimento do *darji* seria o fato do *sari*, vestimenta considerada sagrada, dispensar a costura: uma vestimenta sagrada é uma vestimenta sem costuras.

---

<sup>108</sup> S. Bastos (2001), comparando a diáspora Índia Portuguesa-África Oriental, originada predominantemente do Gujarate, e a diáspora Índia Britânica-África Oriental, de origem mais heterogênea, sugere que há na primeira uma representação de homogeneidade. Considera que ambas diásporas recriaram diferenças onde se estabeleceram, mas identifica maior heterogeneidade no Leste africano anglófono do que no português. Seu estudo sugere que esta representação de homogeneidade relativa se deva ao fato de que há um compartilhamento de práticas religiosas e, ao mesmo tempo, uma tolerância à criação e manutenção de práticas religiosas diferenciadas entre as “castas” que são reconhecidas legítimas e também ao fato de que há um mecanismo comunitário que inibe desigualdades. Assim, encontrou em Lisboa, junto aos hindus com passagem por Moçambique, frases semelhantes às que ouvi sobre “castas”: “isso já não é tão importante; não fazemos diferença só porque se tem uma determinada casta...” (2001: 204).

<sup>109</sup> Num debate com Gurye, Dumont (1992) critica os estudos que afirmam que as mudanças nas profissões seriam um indicador da desintegração do sistema de “castas”. Em sua perspectiva, tal como assinalo na conclusão, o sistema e a ideologia que o sustenta, a hierarquia, é englobante, no que diz respeito à introdução de novas práticas profissionais.

Mas para que serve esta distinção se localmente ela não é valorizada? Pensando com S. Bastos (2000), seria improdutivo procurar num valor estabelecido na Índia do século XVIII a explicação para uma forma de classificação contemporânea no sul de Moçambique. Por outro lado, talvez as próprias relações entre as Casas em Inhambane pudessem sugerir razões para desvalorizar a distinção entre os identificados como *darji* e os identificados como *vanja*. Do ponto de vista econômico, os *darjis* são relativamente homogêneos e possuem lojas fortes e emergentes, mas do ponto de vista da reprodução de ideais de organização familiar são bem distintos. Há entre os *darjis* Casas cujos filhos casaram-se com não-hindus. Este comportamento era atribuído à *casta baixa* dessa Casa. Todavia as outras Casas jamais foram identificadas como de casta baixa e, ao contrário, eram associadas à *praticamente única* casta da cidade. Ou seja, há também entre os *darjis*, aqueles que representam padrões ideais de organização da família, os quais podem ser sustentados como ideais sobretudo em esquecendo-se de dizer que são casamentos entre *castas* diferentes. Ou seja, talvez a indiferenciação entre *vanja e darji* deva-se a uma tentativa de homogeneização em padrões de comportamento considerados aceitáveis.

Entretanto, todos estes raciocínios levam em consideração supostos sobre o que é “casta” que podem não ter nenhuma validade local. No argumento acima, mostro que me parece paradoxal que se reconheça a existência de duas *castas* em Inhambane - ainda que discretamente - e ignore-se a existência de uma terceira. Mas isto, que me parece paradoxal, serve para sinalizar os supostos diferentes sobre a categoria, i.é, o fato de que eu e os hindus de Inhambane estamos informados por raciocínios diferentes sobre a categoria casta.

O nome atribuído a *casta* faz diferença. A lista das Comunidades com os nomes é um dos indicadores que tal nomeação é uma forma de classificação. Mas quais conteúdos ela classifica é que é o problema. Um dia o senhor Nikhat perguntou-me se haviam *castas* no Brasil e eu então disse a ele que não. Ele disse que em Moçambique há várias *castas*: *bitonga*, *chopis*, *chonas*. Ele perguntou ao seu empregado não-hindu se é possível casar com *casta* diferente e o senhor Jorge respondeu afirmativamente. Há quem defina casta pelo lugar de origem e há quem atribua nomes utilizados nos *gotras* a nomes de *castas* (*solanki* em Maputo).

A diversidade de usos e significados da palavra casta mostrava, a cada conversa, que a centralidade que meus interlocutores não-hindus reservavam para esta categoria na vida dos hindus não se confirmava. Também informava que, se é certo considerar que a categoria casta

não ocupa o lugar de determinação sobre a atividade profissional, por exemplo, ela, frente a outros fatores, como co-territorialidade, aliança matrimonial e compartilhamento de crença, fica minimizada. Embora figure ao lado dos nomes na lista usada por integrantes da Comunidade, a identidade com determinada casta não impedia casamentos, não impunha profissões, não definia *deuses* exclusivos para adorar. A casta e a raça são palavras usadas para estabelecer diferenças que se pode identificar entre *vanjas* e *karvás*, mas também se pode usar *casta* ou *raça* para dizer da diferença entre muçulmanos e hindus ou entre *bitongas* e *chopes* ou *bitongas* e hindus. São conteúdos diferentes os que são apontados em cada uma destas oposições e eles estão mesclados a outros signos que indicam as relações possíveis.

De um lado, esta diversidade de significados poderia sugerir que se trata de pessoas afastadas de suas tradições, vivendo em uma sociedade onde casta não é uma categoria útil e a substituem outras semelhantes: *raça* ou *etnia*. Esta pode ser uma hipótese para compreender a nomeação de *bitonga* como *casta*. Mas, por outro lado, devemos notar que sobre o casamento *vanja-karvá* há uma narrativa que o justifica e que nos casos de casamento *vanja-darji* não há qualquer narrativa. Isso significa que há articulação entre nomes e identidades de casta e definições como a de casamento, profissões e práticas de adoração, mas estas articulações não resultam da noção de que participar de uma sociedade onde casta é uma categoria de classificação é estar submetido a um código restrito e unívoco das práticas sociais.

É esse pressuposto sobre a categoria casta que precisa ser posto em perspectiva. É por não ter colocado um tal pressuposto em suspeita que Rita-Ferreira (1985) considera um lapso do historiador A. Lobato a observação, na Ilha de Moçambique, em 1945, de que alfaiates e ourives pertenceriam à casta dos *baneanes*<sup>110</sup>. Para Rita Ferreira, a casta é o nome de uma profissão hereditária e, assim sendo, só pode interpretar a anotação do outro historiador como equívoco. O autor não suspeita de sua própria concepção sobre a categoria ao registrar, ainda sobre o texto de Lobato, que “merece-nos dúvidas a sua afirmação de não observarem distinções de casta” (:632). Para Rita Ferreira, as distinções estabelecidas através da categoria casta separam, definem fronteiras claras e intransponíveis, porque estáticas, por exemplo, entre comerciantes e alfaiates.

---

<sup>110</sup> LOBATO, Ferreira (1945). A Ilha de Moçambique – Monografia. “Moçambique – Documentário Trimestral”, L. Marques, 42. apud Rita-Ferreira, 1985.

A noção de que a sociedade de castas é uma sociedade rigorosamente separada foi criticada por Dumont (1997), que identifica nesta atitude analítica um exacerbado etnocentrismo, expresso na tendência a analisar a categoria “casta”, em detrimento do “sistema de castas” e, por consequência desta análise, identificar em cada uma das partes do sistema, os aspectos que identificam a separação em detrimento da relação. Fazendo isso, a tal atitude tende a explicar a categoria casta por meio de uma categoria já ocidentalizada, como a “raça” ou o “estamento”, ambas categorias de classificação rígidas. Na opinião de Dumont, “em nenhuma instância aquilo que aparece ao Ocidental provir da separação se deixa isolar perfeitamente da relação e da hierarquia” (:186). Para o autor, as regras de separação presentes no “sistema de castas” regulam relações, dão inteligibilidade ao ordenamento da hierarquia. A separação, antes que isolar, relaciona.

Conceber o “sistema de castas” como um código anterior às práticas e definidor de posições sociais rigidamente estabelecidas revela uma atitude analítica contrária à perspectiva, claramente estabelecida na tradição antropológica desde Durkheim (1978), de que todo sistema classificatório é um sistema de relações. Usando tais pressupostos, qual o sentido da suposição de que a casta é o código definidor da vida profissional e familiar dos hindus? Seguindo também a perspectiva de S. Bastos (2000 e 2001), considero que é preciso que se suspeite da ahistoricidade e homogeneidade deste conceito para compreender as relações que as pessoas, que se concebem *indianos mesmo* em Inhambane, atualizam na reprodução das Casas hindus. Tal tema, que vincula as práticas consideradas indianas ao sistema de castas, será mais uma vez recuperado na conclusão da tese. Aqui o importante de reter é que as práticas de fazer negócio não resultam mecanicamente da alocação nas posições definidas no sistema de castas. As práticas de fazer negócio afirmam relações concebidas como familiares em diferentes unidades de cooperação econômica.

#### **2.4. Considerações finais**

A descrição da cozinha, do *mandir* e da loja exhibe o limite de uma análise que supõe que a família hindu reproduz-se em subordinação a um código de inequívocos princípios fundamentais, sejam eles econômicos, familiares, religiosos ou sociais. A descrição apresentada não se opõe ao reconhecimento de um sistema de reprodução da família hindu e nem de referenciais que os alimentam, mas ressalta as práticas que, no processo de atualização do sistema e seus referenciais, produzem modificações.

A Casa – como conjunto moral que reúne os homens que descendem de um antepassado comum – revela os arranjos ambíguos e heterogêneos que constroem relações nomeadas familiares. O destaque de tais aspectos permite identificar a dinâmica na reprodução das Casas e, desta forma, confrontar a noção de um “sistema terrivelmente conservador”, utilizada por Rita-Ferreira (1985: 625) para tratar dos hindus em Moçambique.

A idéia de que a família hindu é uma instituição conservadora está difundida em Moçambique, tanto no senso comum das pessoas com quem os hindus se relacionam, desde suas residências e lojas, quanto na literatura que analisa a sua presença neste território. Neste capítulo apresentei algumas das práticas que informam aspectos da dinâmica da reprodução dos laços que os hindus constroem como laços familiares. O destaque para a dinâmica não obscurece a presença de um sistema que organiza os hindus em torno de uma referência precisa, qual seja, a *ghar* – Casa, relacionada ao *gotra*, que nomeia uma tradição de adorar. A Casa, como um agregado determinado pela descendência masculina reconhecida, é um modelo organizador em torno do qual várias unidades se ordenam, unidades de comensalidade, de coabitação, de compartilhamento de crença e de propriedade comum. A dinâmica é notável tanto na articulação destas unidades, que constituem os limites imprecisos da Casa, quanto na constante negociação dos supostos que dão referência à Casa, sejam aqueles relacionados ao “hinduísmo”, sejam os relacionados à “casta”. A Casa hindu, menos que uma estrutura repetida de si mesma, mostra ser um produto intermitentemente negociado nas cozinhas, nos *mandires* e nas lojas. No próximo capítulo examino a hierarquia interna às Casas, destacando a fluidez das unidades domésticas que, associada aos processos de reprodução do curso da vida, constitui a dinâmica da reprodução dos laços concebidos como familiares.

## Capítulo 3. As relações na Casa

### Introdução

O objetivo deste capítulo é descrever as relações estabelecidas no interior das Casas. Tal como foi descrito no capítulo 2, as Casas reúnem as relações concebidas como familiares que congregam pelo menos duas gerações ou colaterais que supõem um antepassado comum, associado por linha paterna e virilocal. A descrição dará visibilidade às unidades domésticas que constituem a Casa e às atribuições e *status* que os integrantes das Casas possuem. Pessoas, atribuições e *status* estão em movimento. Para sublinhar esse movimento, este capítulo pretende responder várias perguntas.

É preciso dizer como se organizam as unidades domésticas, indicando sua fluidez. As unidades domésticas estão em movimento e com isto configuram e reconfiguram a hierarquia das Casas. Os integrantes das Casas hindus passam dias da semana em habitações que ficam em distritos distintos da Província de Inhambane. Passam semanas em Províncias diferentes de Moçambique (Maputo, Quelimane, Nampula), participando ou fazendo cerimônias de nascimento (gravidez, parto, dar nome, cortar o cabelo), de casamento e de morte. Passam meses do ano em Diu, Lisboa e Londres, também para fazer ou participar de cerimônias. Passam anos em Londres, especialmente, fazendo negócio para casar a si próprios ou a um irmão. Cozinham, adoram e fazem negócios em movimento. Na primeira parte deste capítulo, algumas situações serão descritas para dar visibilidade a este movimento que configura a fluidez das unidades domésticas.

Esta fluidez não é estranha a outras famílias urbanas de Inhambane e parece também contribuir para configurar e reconfigurar a sua hierarquia. Os não-hindus em Inhambane também estão relacionados a distritos do interior, outras Províncias e países por laços econômicos, religiosos e culinários e estas ligações participam nos processos de constituição de suas hierarquias. A migração de homens não-hindus para as minas da África do Sul tem sido apontada como um elemento fundamental na reconfiguração do conteúdo da hierarquia das famílias envolvidas (Junod, 1996 e Lubkemann, 2004). Na primeira parte desse capítulo caracterizo a fluidez das unidades domésticas hindus, na segunda descrevo conteúdos da hierarquia.

Descreverei as atribuições e *status* relacionados ao cozinhar, ao adorar e ao fazer negócio, mostrando que estão constrangidos por aspectos como idade, gênero e situação conjugal. Dividindo os moradores em três grupos, de acordo com sua situação conjugal ver-se-á, de forma geral, confirmada a tese de H. Kuper, que observou junto aos indianos da África do Sul que as atribuições e os *status* são regulados por sexo e idade: “males exercising special privileges over women of their age group, but in turn submitting to the authority of males older than themselves and of women of senior generations” (1960:98)<sup>111</sup>.

Na descrição da Casa hindu, alguns detalhes mostrarão que, para compreender a sua hierarquia, é preciso lembrar-se: da importância da Casa para seus integrantes (sejam, solteiros, casados ou miúdos); de que a Casa relaciona pessoas cujos vínculos não se restringem a aspectos tidos como biológicos; de que, embora o casamento seja importante, não faz do casal a unidade mais importante da Casa e de que não-casados, bem como viúvas, solteiros e separados, não necessariamente ocupam o pior lugar nesta hierarquia. Mas o fundamental neste capítulo será notar que o *status* de um sujeito não depende apenas de seus atributos individuais (sua idade, seu sexo, sua situação conjugal), mas também da articulação destes com os dos demais sujeitos no conjunto da Casa e do curso da vida, que os modifica. Através do exame da relação estabelecida entre nora e sogra, pretendo mostrar o aspecto relacional dos atributos e *status* (uma nora é nora de uma sogra, que por sua vez é sogra de uma nora) e o caráter situacional que no decorrer de um processo define atributos e *status* específicos a cada uma dessas mulheres (a nora quando entra na Casa do marido é uma estrangeira, mas quando *faz* casar seu filho é a representante maior da Casa e do *gotra* de seu marido).

O exame da trajetória que percorre, idealmente, uma mulher - desde o momento em que a Casa de seu pai aceita um pedido de casamento até que, na Casa de seu sogro, *faça casar* o seu filho e receba então, em *sua* Casa, a filha de outra Casa - dará visibilidade à constituição da *sograria*, mecanismo através do qual a tradição de um *gotra* e de uma Casa são passados de uma geração à outra. A escolha do exame do processo de constituição da *sograria* de uma mulher, e não de um homem, deve-se, por um lado, à posição em que eu fiquei em campo -

---

<sup>111</sup> Anunciei na introdução que, embora o estudo de H.Kuper (1960) sobre a organização familiar dos indianos sul africanos não fosse trazida nessa tese à título de comparação, eu o utilizaria como para auxiliar na composição da descrição de aspectos da organização familiar. Nesse capítulo, a partir de uma observação de H. Kuper sobre a hierarquia interna, no seu caso, à *kutun*, permite introduzir alguns dos aspectos que serão tratados para descrever a hierarquia na Casa hindu em Inhambane.

próxima das senhoras casadas e com filhos -, e, por outro, à dinâmica de reprodução das Casas, que, deixando o homem na mesma Casa de nascimento e trazendo a mulher para a Casa de seu pai, dá visibilidade a alteração que se processa na reprodução da Casa.

Será importante perceber, na passagem de uma mulher da condição de estrangeira à tradição da Casa do sogro à de responsável por sua reprodução, o processo de reorganização das representações sobre a Casa – *seu sistema e sua tradição* - na prática de reproduzi-la. A tradição das Casas, que se altera por conteúdos contextuais que informam as gerações (por exemplo, se em Diu ou Londres, se nos anos 20, 60 ou 90), também modifica-se pela própria dinâmica de reprodução de uma geração à outra. O exame da relação que uma mulher estabelece com sua *sograria* permite captar o caráter aberto da tradição de reprodução das Casas. As mulheres saem de Casa como filhas (nativas) e entram em outra Casa como noras (estrangeiras). Neste momento, a nora que lá estava passa a ser sogra. Essa passagem de estrangeira para representante da Casa do sogro processa-se numa estrutura aberta a manipulações, onde o que se concebe como a tradição da Casa hindu, do *gotra*, da Casa do sogro e da própria *sograria*, reproduz-se ao modificar-se.

O exame da *sograria* da Casa hindu deixa ver que, se há um sistema, uma particularidade, um modo, uma tradição, uma cultura, construída como hindu, de dar sentido às relações familiares, em Inhambane, este sistema é dinâmico. Finalizo o capítulo, a partir de uma reflexão de V. Das (1998), com a sugestão de que no cotidiano familiar diferentes atores produzem, a partir de lugares distintos, lugares não-fixos, bem como narrativas compartilhadas que fazem e refazem o passado e o presente. São textos escritos e apagados. Não são *slides* fixos, são imagens e palavras em ação, que cotidianamente configuram a ordem cultural. As Casas hindus são ações e representações que dão sentido a uma determinada ordem cultural ao mesmo tempo em que a modificam<sup>112</sup>.

### **3.1. A fluidez das unidades domésticas**

Examino neste ponto três tipos de deslocamentos (fazer negócios, participar ou promover cerimônias e encontrar filhos, irmãos e possíveis maridos ou esposas), que acontecem sistematicamente e indicam a fluidez das unidades domésticas das Casas hindus. A descrição

---

<sup>112</sup> Guita Debert considerou excessivamente sistêmica a apresentação que segue. Provavelmente a reorganização das reflexões aqui trazidas possa em outra formulação redefinir a tendência estrutural funcionalista por ela comentada. Esta tarefa será realizada depois da defesa.

mostra que os deslocamentos não são pontuais, arbitrários e nem se justificam, em si, as decisões de cada Casa, que, ao contrário, estão conectadas à organização e reprodução das relações entre Casas. Antes de descrever essas razões e formas de deslocamentos, é importante dizer que elas, em geral, dão-se de forma associada. Ou seja, uma viagem a Londres para participar de uma cerimônia pode servir para averiguar a possibilidade de um emprego, ou ainda para – aproveitando-se o gasto com o bilhete de passagem – estar com familiares com quem se pretende manter uma relação de proximidade, ou ainda para exibir uma *miúda* ou um *miúdo* a quem se pretende *fazer casar*. Assim, a separação em três blocos que apresento a seguir serve, sobretudo, para organizar as informações.

### **3.1.1. Grandes visitam miúdos**

A viúva de Chanakya, mãe dos irmãos Durja e Purohit – que há 5 anos vivem em Inhambane, em habitações separadas – mora com Durja, seu filho *mais grande*, sua esposa e filhos. Todavia, em 2003 passou pelo menos 5 meses em Lisboa, com outro de seus filhos, que lá vive desde 1975. Enquanto está em qualquer uma das habitações, ela ajuda as noras no preparo dos alimentos e nas atividades de adoração, mas já exerce poucas atividades e seus deslocamentos são narrados como oportunidades para estar com os filhos, conhecer lugares novos e passear. Os pais dos irmãos Shrimate e Rakesh, da Casa Trabesh, habitaram com os dois filhos casados, suas esposas e filhos no edifício construído em 1914, em Inhambane, até 2000. Nesse ano, resolveram ir para Diu, onde têm uma habitação, e lá ficaram até 2003. Com a mudança dos pais, os irmãos tiveram a chance de também se estabelecerem em habitações distintas em Inhambane, através da saída de Rakesh, o irmão mais novo. A separação em habitações dos irmãos pretende-se definitiva, mas não a mudança dos pais para Diu. Shrimate, o irmão mais velho, entende que os pais ficarão em Diu enquanto possuírem mobilidade e saúde suficiente para dar conta de suas próprias velhices sem o apoio dos filhos. Mas não se surpreende com a possibilidade de, em algum momento, ter de buscar um ou os dois pais para viver mais uma vez em Inhambane, sob cuidado dos filhos e noras. Também na Casa Sedeeep pode-se notar deslocamentos semelhantes. A viúva de Sedeeep – este que foi vítima, ao lado de seu filho Harihara, de uma emboscada na Estrada Nacional, entre Inhambane e Maputo, durante a guerra civil – viveu com a nora Kahini, viúva de seu filho Harihara, e o filho mais novo, Nayan, no interior da Província de Inhambane. A guerra e o casamento de Nayan, mudou a residência para a cidade de Inhambane no início dos anos 90. Durante os anos 90, Kahini saiu

da residência em que morava com a sogra e, apoiada pela Casa de seu pai, inaugurou nova unidade doméstica e loja. Sua sogra acompanhou-a durante vários anos nesta nova residência. No final dos anos 90, todavia, a sogra resolveu ir morar em Lisboa, junto do filho mais velho, sua esposa e filhos. Desde essa saída ela vem, quase anualmente, a Inhambane e instala-se durante vários meses na Casa do filho mais novo, Nayan, com sua esposa e filhos. Nayan considera que a mãe, apesar de, *por direito*, ter de viver junto do filho mais velho, prefere morar com o mais novo e prefere a vida de Inhambane.

Mais do que preferências pessoais sobre esse ou aquele filho, esse ou aquele lugar, o que me parece é que estes deslocamentos dos senhores e senhoras, cujos filhos estão casados e seus filhos, no mínimo estão na escola, devem-se, por um lado, ao fato de gradativamente perderem atribuições no interior das habitações. Essa perda de atribuições – ver-se-á adiante – corresponde não exclusivamente à perda de capacidade física de realizá-las, mas também, e sobretudo, ao fato de que outras mulheres e homens alcançam o momento da vida em que precisam assumi-las. Além disso, perdendo essas atribuições, têm, todavia, disposição e saúde física para outra atribuição de suma importância à reprodução das Casas, qual seja, a de alimentar suas inter-articulações. As situações parecem indicar que a manutenção das relações entre habitações de uma mesma Casa e de um mesmo *gotra* é atualizada por meio dessas visitas e dessas passagens, que podem durar meses ou anos e que alimentam relações geograficamente distantes. Senhores e senhoras que gradativamente perdem atributos no interior das unidades domésticas ganham atribuições fora dela: deslocam-se articulando relações.

Assim, não são deslocamentos que têm em vista unicamente as pessoas que se deslocam e nem apenas as relações entre seus contemporâneos. Os deslocamentos desses senhores mantêm os vínculos entre gerações diferentes. Uma das filhas da Casa Vipret mora em Lisboa com um filho do irmão do pai do pai de Vipret.[Fig. 23] A ida da filha de Vipret para Lisboa é justificada pelo pai em função das dificuldades nos negócios de sua loja. Mas é a narrativa de uma viagem feita pelo irmão do pai de Vipret que permite compreender como foi possível que sua filha recebesse auxílio desse relacionado. O irmão do pai de Vipret, depois de ter todos os filhos casados e ainda tendo o seu filho mais velho casado o filho mais velho, considerou que deveria fazer uma viagem para *passar e conhecer lugares novos*. Depois de um período em Diu, esteve conhecendo vários lugares na região do Gujarate, onde há santuários que considerava importantes. Depois desse período, que durou aproximadamente dois meses, fez

uma viagem a Moçambique – que não conhecia, apesar de ter vários relacionados que ali habitavam -, percorrendo as cidades de norte a sul do país. Nesta viagem, passou por Inhambane, e, percebendo as dificuldades do filho do filho do irmão de seu pai, predispôs-se a ajudá-lo, levando uma das filhas para viver em Lisboa, com o seu filho, que estaria em melhor condição de vida. Depois de *guardar a miúda* junto de seu filho em Lisboa, foi viver em Diu, onde faleceu. Sua esposa, frente a esta situação, voltou a morar em Lisboa com o primogênito.

O importante a notar nesses deslocamentos são os aspectos que informam, por um lado, as mudanças de atributos dos moradores e, por outro, os níveis ou espaços diferentes em que os moradores agem, articulando vínculos entre as Casas e participando da configuração de suas hierarquias.

### **3.1.2. *Miúdos e grandes* nascendo, casando e morrendo**

Entre março e dezembro de 2003, na Casa Maitri, moravam o senhor Harsad, solteiro e sua cunhada Namya, viúva de seu irmão; com ela, seu filho casado, Samrat, a esposa dele, Dalaja, e os dois filhos ainda não-casados. Em dezembro, eles receberam em sua Casa a filha do irmão da senhora Namya. A moça, que morava em Diu com os pais, veio para *ser casada* com o filho do senhor Manindra. O casamento, previsto para abril de 2004, seria realizado pela Casa Maitri. A cerimônia de casamento, planejada para Inhambane, reuniria ali o noivo, filho de Manindra – que morava em Londres na altura, e a noiva, *filha da casa* – termo que expressa o vínculo com a Casa de pai de uma mulher. Mas os noivos, depois de casados, foram viver em Londres, onde o noivo já estava havia quatro anos, trabalhando em uma empresa de táxi que tem com os irmãos. Enquanto encaminhava os preparativos do casamento, a moça, considerada *filha da casa*, participava do rateio de tarefas contribuindo – tal como outras *miúdas* ainda não-casadas - nas atividades da cozinha, do *mandir* e da loja Maitri. Casados e morando em Londres, o casal deixou em Inhambane a Casa Maitri e a Casa Manindra. Galahiri Vipret, da Casa Vipret casou-se, em dezembro de 2003, com Pandu Durdama. Para a cerimônia, os pais de Pandu Durdama – até recentemente moradores de Inhambane – vieram de Londres três meses antes, para os preparativos. Hospedaram-se em residências de seus relacionados, na Maxixe, até que, durante a cerimônia, estiveram hospedados nas dependências da Comunidade Hindu de Inhambane. Depois de encerrada a cerimônia, voltaram para Londres levando junto consigo Galahiri, que deixava a Casa dos pais e passava a ser nova integrante em Casa do sogro.

As duas cerimônias, promovidas pela casa Maitri-Manindra e pelas Casas Vipret e Durdama, contaram com a presença de pessoas relacionadas que moram em diferentes Províncias de Moçambique e ainda de Lisboa, Londres e Diu. Além de casamentos, outras cerimônias motivam deslocamentos. Em dezembro de 2002, Prisha, filha de Manindra, foi para Londres, à residência de seus irmãos. Foi para participar da cerimônia de colocação de nome da filha recém-nascida de seu irmão mais velho. A cerimônia aconteceu em dezembro, mas Prisha retornou a Inhambane apenas em maio. Ela comenta que ficou mais tempo para poder passear e conhecer lugares e exibe várias fotografias de seus passeios. Entretanto, dois meses depois da viagem, Prisha recebeu um pedido de casamento que sua Casa aceitou e o noivado foi oficializado. O noivo, morador de outra Província em Moçambique, onde o pai é um importante armazenista, conhecera a moça num casamento em Maputo, de que ambos participaram, e desde essa época os dois se telefonavam e conversavam. Diferente de outros *miúdos*, ele não pretende levar Prisha para morar em Londres, mas planeja morar com ela e seus pais em Quelimane. A viagem de Prisha para Londres serviu, todavia, para que ela valorizasse o capital social de sua Casa e, em sua opinião, apressasse o movimento da Casa de seu noivo em encaminhar a união, uma vez que outras Casas que estão em Londres têm vindo buscar *miúdas* em Inhambane.

Cerimônias de falecimento também provocam deslocamentos entre habitações e Casas de diferentes lugares. A situação da Casa Nandakishor – que já descrevi no capítulo anterior – deixa ver, sobretudo, a articulação dos deslocamentos motivados por razões vinculadas à adoração, ao fazer negócios e ao amarrar vínculos. Em março de 2003 o Casal Nandakishor perdeu um filho de 14 anos com malária. Nessa altura, em Inhambane, moravam a mãe e os dois filhos que estudavam, de 14 e 12 anos. Em Londres, o filho mais velho chamara, há menos de dois meses, o pai para trabalhar na mesma fábrica de salsichas em que ele trabalhava. Seu pai estava há cerca de 8 meses em Maputo, trabalhando como distribuidor de um armazenista, e entendeu que a proposta do filho mais velho era promissora, indo então para Londres. Com a morte do filho do meio, o casal e os dois filhos restantes mudaram-se para Londres. A residência em Inhambane ficou, como vimos antes, sob os cuidados de seu compadre e das senhoras responsáveis pelo *pujá* do *Ling do Shankar*. Entre setembro e novembro, o casal esteve em Diu para realizar as cerimônias de falecimento de seu filho. Em dezembro de 2003, Lalima, a esposa de Nandakishor, voltou para Inhambane, acompanhando a noiva de seu filho,

Nata Nikhat. Ambas voltaram a Inhambane para preparar a cerimônia de casamento, que estava prevista para maio de 2004. Nandakishor e os dois filhos ficaram em Londres, trabalhando, até a data da cerimônia, quando se reuniram aos demais em Inhambane. Depois da cerimônia, o casal Nandakishor e Lalima planejava ficar em Inhambane com o filho mais novo, enquanto o filho mais velho e a nora iriam para Londres.

### **3.1.3. *Miúdos e grandes fazendo negócios***

Os deslocamentos para fazer negócio dão-se no interior da Província de Inhambane, em diferentes Províncias de Moçambique e também em diferentes países.

#### **3.1.3.1. Deslocamentos no interior da Província**

Aqueles deslocamentos que acontecem no interior da Província permitem que uma Casa tenha moradores em distritos diferentes. No caso de Nikunj, a única loja fica no interior da Província, no interior da Província de Inhambane, e há duas unidades domésticas, uma em cada distrito. Geralmente, ficam na loja, durante toda a semana, o casal mais velho, Nikunj, sua esposa, Nimisha, e sua irmã solteira. Junta-se a eles, de segunda a sábado, o filho de Nikunj, Visarjan. Na residência em Inhambane estão, durante a semana, Radha, esposa do filho de Nikunj, e as três *miúdas*. No final de semana, o filho de Nikunj fica em Inhambane com sua esposa e *as miúdas* e muitas vezes Nikunj, a esposa e a irmã passam também o final de semana em Inhambane. Para além desse arranjo genérico, muitas razões podem fazer com que Nikunj passe semanas sem ir para a loja no interior. Por exemplo, um tratamento com médicos em Inhambane, ou alguma tratativa de negócio, alguma obra na residência ou cerimônia importante no *mandir* da Comunidade de Inhambane. O mesmo pode acontecer com sua esposa e seu filho. A irmã solteira de Nikunj pode ficar meses na residência em Inhambane ajudando a cunhada com as crianças e nas férias escolares pode acontecer de a nora de Nikunj e as crianças irem ficar com o marido, enquanto o casal mais velho e a irmã estabelecem-se na residência de Inhambane. Assim, a unidade doméstica da Casa Nikunj em Inhambane pode ter de 4 a 8 moradores.

Na Casa Bradu, a separação usual é a em que ficam na unidade do interior da Província, outro distrito no interior de Inhambane, a mãe de Girilal e o irmão solteiro. Na cidade de Inhambane ficam Girilal, a esposa e as 3 filhas. A mãe de Girilal, todavia, possui muitas razões para estabelecer-se por consideráveis períodos na residência e loja de Inhambane. No caso da Casa de Chaytania, a divisão mais comum é a de Chaytania ficar com a esposa na residência de

Inhambane e o filho ir para outro distrito no interior da Província, onde fica de segunda a sábado. Ocorre que o fato desta loja fazer mais negócios do que a loja de Inhambane, um dos pais costuma passar a semana com o filho no interior, deixando o outro sozinho na loja de Inhambane, que pode ter menos movimento. Em razão de ao lado da loja de Chaytania em Inhambane viver a sua futura nora, ela é buscada, desde já, para ajudar na loja. Com isso, a habitação de Chaytania em Inhambane pode ter de 1 a 3 moradores.

### **3.1.3.2. Deslocamentos em Moçambique**

A loja de Padmaja em Inhambane estava fechada em março de 2003. Padmaja e seu marido estavam em Maputo, na residência do filho Daman, recém-casado. Os três acabavam de chegar de uma temporada de 1 a 3 meses em Diu, onde realizaram a cerimônia de casamento. Banni, a nora recém chegada a Moçambique, fala somente gujarati e inglês e precisava da ajuda da sogra para iniciar a vida de casada. A loja de Padmaja e Shray esteve fechada por todo esse período, sendo que parte dos objetos do casal encontrava-se na residência de Inhambane e outra parte em Maputo. O casal não sabia se abriria mais uma vez a loja em Inhambane, por causa dos poucos negócios que vinham fazendo. Planejavam ficar em Maputo, onde tinham um apartamento e onde estão habitando em apartamentos próprios quatro de seus cinco filhos casados (e com filhos), todos graduados na Universidade e profissionais liberais. Em junho, dona Padmaja e senhor Shray estiveram por um mês em Inhambane, acertando a papelada para fechar a loja. Em agosto, voltaram para Maputo, mas no final de setembro foram chamados mais uma vez para Inhambane, pois sua loja fora assaltada, então o casal mais uma vez voltou, e dessa vez ficou em torno de 3 meses, entre consertar os estragos feitos pelo assalto e participar das importantes cerimônias que ocorrem entre setembro e outubro, inclusive a grande cerimônia do *saptaha*, organizada pela Casa Olho do mar, cuja viúva tem relação de consangüinidade com Padmaja e de afinidade com a Casa de seu marido. Quando eu fui embora de Inhambane, Padmaja e Shray já estavam instalados em Maputo, ainda que sua residência em Inhambane tivesse sido preservada.

### **3.1.3.3. Deslocamentos em países diferentes**

Há também aquelas situações em que filhos, filhas ou irmãos vão para Londres para fazer negócio. Na Casa Verid, dois filhos solteiros estão em Londres, trabalhando, com o objetivo de contribuir com os negócios dos pais em Inhambane, com gastos os necessários para seus próprios casamentos e, se possível, estabelecer em Londres uma residência. Situação

semelhante vive a Casa Manindra, que também tem um filho solteiro trabalhando em Londres e cujo casamento estava marcado para março de 2003. Na Casa Maitri, cuja filha casa em julho de 2004, o filho mais velho, trabalha em Londres desde 2000. A Casa Mohiti, cuja filha Nata – única moça solteira trabalhando em Londres, com casamento marcado para maio de 2004 –, tem três filhos (dois filhos e uma filha) trabalhando em Londres. A Casa Chandimal, cuja filha é noiva do filho da Casa Jaijo, tem dois filhos trabalhando em Londres. A Casa Jaijo tem dois filhos casados e um filho ainda não casado trabalhando em Londres e um filho solteiro estudando em Maputo. O filho ainda não casado que trabalha em Londres, além de preparar seu próprio casamento, ainda contribui, entre outras coisas, para sustentar o filho do irmão de seu pai, que estuda em Maputo. Da Casa Pranav, acompanhei, em 2003, a despedida de seu filho, que foi trabalhar em Londres. Também acompanhei a ida de Gagna, da Casa Madhuri, que, separada, foi tentar a vida em Londres, trabalhando e morando junto de sua irmã casada.

Esses processos de migração para Londres geralmente acontecem no momento em que a Casa prepara-se para a fase de escolher uma noiva e *fazer casar* seu filho, período que dura de um a cinco anos. O casamento é comentado pelos moradores dessas Casas em Inhambane como uma das mais caras cerimônias realizadas. Assim, a migração não é um ato deliberado individual e voluntário, mas está relacionada às necessidades de fazer negócio na Casa, negócios estes que permitam *fazer casar* os filhos.

Também esses deslocamentos podem acontecer num período mais tardio, quando determinado negócio da Casa não está respondendo satisfatoriamente e há pessoas disponíveis para viajar e trabalhar (especialmente homens e necessariamente com passaporte português), e para dar continuidade ao negócio em Inhambane (preferencialmente casais mais velhos), e também as tarefas de cuidado com os *miúdos* (de preferência mulheres já casadas). Na Casa Locknath, onde vive a viúva Harini, seu filho Nayan foi para Londres, chamado pelo irmão que já lá se estabeleceu desde a segunda metade dos anos 90. Nayan deixou com sua mãe a esposa, Vabhijna, e os dois filhos, Abhi, de três anos, e Anjei, de menos de um ano. Seu plano é buscar a esposa e os filhos para viver com ele em Londres, mas ainda existe a possibilidade de voltar para Inhambane, caso não consiga estabelecer-se. Seu irmão Manprasad, que vive em Inhambane numa residência separada da mãe, já esteve também em Londres por um período. Contudo, retornou a Inhambane, entendendo que a situação de sua loja era mais promissora do que os empregos que conseguiu em sua experiência em Londres. Darpak, que tinha uma loja no

distrito da Maxixe e outra em Inhambane, acabou por fechar a loja da Maxixe e mandar o filho casado para Londres, para tentar um emprego lá. Em Inhambane, Darpak vive com a esposa e a nora, que espera que o marido venha buscá-la ou morar com ela em Inhambane.

A descrição dos deslocamentos permite identificar uma série de estratégias de que as Casas lançam mão para dar conta de seus atributos como um todo. As viagens – que se fazem num período variável de tempo, de dias a anos – permitem alimentar e manter relações entre Casas aliadas, realizar e participar de cerimônias que envolvem os *deuses* adorados e fazer negócios, inclusive para efetivar essas tarefas. O deslocamento de um morador articula várias atividades. A viagem para um casamento, além de confirmar laços, serve para apresentar pessoas, exibindo-as na rede de relações. Assim, um casamento é muitas vezes o momento em que outros serão travados, na medida em que as Casas conhecem os filhos de outras Casas. Também a ida de um rapaz para Londres – que é favorecida pelo estabelecimento de outras pessoas relacionadas – pode favorecer a ida de irmãos, dos pais ou mesmo da permanência destes em Inhambane, onde realizarão tarefas, graças às oportunidades de negócio.

### **3.2. Os atributos e *status* de acordo com a situação conjugal**

Nesta segunda parte do capítulo, distribuo os integrantes das Casas em três situações conjugais: os ainda não casados, os casados e os que estão em oposição ao casamento (viuvez, celibato e separação), descrevendo suas atribuições e *status* na cozinha, no *mandir* e na loja. Essa classificação serve para tornar inteligíveis os conteúdos que participam do movimento que acontece no interior das Casas, na configuração de suas hierarquias. Mas o mais importante, na terceira parte do capítulo, será notar que a hierarquia se desdobra num processo dinâmico<sup>113</sup>.

#### **3.2.1. Os ainda não-casados são *miúdos***

Uma pessoa é *miúdo* ou *miúda* quando tem até aproximadamente 25 anos e ainda não é casada<sup>114</sup>. Os ainda não-casados, homens e mulheres são considerados *miúdos* frente aos

---

<sup>113</sup> Sem pretender encerrar as práticas da família hindu no modelo que descrevo a seguir, o que objetivo é apresentar um esquema que serve para indicar atributos e status possíveis de serem ocupados, para em seguida mostrar a sua relatividade e situacionalidade.

<sup>114</sup> Cabe destacar aqui que estou levando em consideração a situação atual observada em campo. Todavia, a idade para o casamento é, com relação às famílias indianas, um tema de debate no campo legislativo e sociológico. Na Índia, desde 1891 a prática do que se chama de “casamento infantil” vem sendo limitada legalmente (em 1891, o *Age of Consent Act* permitia casamentos a partir dos 12 anos; em 1929 o *Sarada Act a Child Marriage Restraint*, define o mínimo de 14 anos para mulheres; em 1955 o *Hindu Marriage Act* definiu em 15 anos para a mulher e 18 anos para o homem) (cf. Sonawat, 2001). A partir das histórias que as famílias hindus em Inhambane contaram e das informações sobre os casamentos ocorridos em outras gerações, vê-se que a geração que casou nos últimos 20

casados, aos viúvos, aos solteiros e aos separados. Todavia, a oposição *grande* e *miúdo* desdobra-se no interior de cada um desses pólos. Assim, entre os *miúdos* haverá *grandes*, e entre os *grandes* haverá *miúdos*. Todos os *miúdos* com mais de 14 anos eram, por exemplo, *grandes* do filho de Nandakishor, que morreu de malária em 2003, e, por serem *seus grandes*, não comeram do almoço preparado na sua cerimônia de falecimento.

Pessoas ainda não-casadas são os *miúdos* da Casa. Para situar os atributos dos *miúdos*, faz-se necessário levar em consideração que possuem o *status* de *miúdos* nas Casas a que estão vinculados. Os nomes dos *miúdos* circulam entre *miúdos* e também entre seus *miúdos* e *grandes*, ou seja, aqueles que são da mesma Casa. No interior das relações nas Casas, são chamados pelos nomes pessoais e, fora de suas Casas, são referidos normalmente como *miúdo da Casa tal*. Em suas Casas, não estão à frente nem na cozinha, nem no *mandir* e nem na loja, ainda que em cada um desses espaços tenham um papel a cumprir. Um recorte no interior do grupo *miúdos* ajudará a organizar as informações. Dividirei o grupo de *miúdos* entre aqueles que ainda não ingressaram na escola e os demais, que possuem experiência escolar.

Até ingressar na escola, os *miúdos* são tratados e agem com poucas distinções de gênero: *miúdos* e *miúdas* brincam juntos e ficam, sobretudo, sob responsabilidade das mulheres. Com elas deslocam-se da cozinha para o *mandir* e a loja, bem como para atividades em outras residências e na sede da Comunidade. Não se lhes atribui responsabilidades em nenhum desses setores. Na festa anual de danças da Comunidade, enquanto os *miúdos* que já possuem experiência escolar são divididos em grupos de idade e sexo para apresentações de dança ou teatro, o grupo dos *miúdos* que ainda não foi para escola é reunido em um único grupo para apresentar uma única dança, sem ter mais do que um passo ensaiado, o que, entre os *miúdos*, configura um marcador de águas.

Não tendo atribuições específicas, os *miúdos* que ainda não foram para escola exigem cuidado e atenção atribuídos especialmente às mulheres, mas também aos homens e aos *miúdos* que já ingressaram na escola. A presença em uma residência de *miúdos* que não estão na escola condiciona os atributos dos adultos da Casa. A senhora Hemamala Sedeeep tem uma *miúda* de dois anos e, em função disso, não pode assumir atividades na diretoria da Comunidade. A

---

anos teve como idade média de casamento algo entre 18 e 20 para mulheres e 20 e 25 para homens, sendo, todavia, não raros os casamentos com mulheres entre 25 e 30 e homens entre 30 e 35 anos. A geração que casou entre os anos 70 e 80, casou mulheres entre 17 e 19 e homens entre 19 e 21. E, antes dos anos 70, há vários casos de mulheres que casaram entre 15 e 17 anos e homens que casaram entre 17 e 19 anos.

senhora Malavika Vandan, havia sido eleita para a diretoria da Comunidade e esteve atuando nela até *ficar de bebê*, o que fez com que tivesse de ser substituída por sua cunhada, Hansini, esposa do irmão de Vandan, Nayan, que, apesar de também ter uma *miúda* que ainda não ingressara na escola, já estava se preparando para tanto em 2003. Apesar de constranger principalmente as atividades das mulheres, os *miúdos* não são, em si, razão para que uma senhora deixe de realizar seus demais atributos. Se a loja está com muito movimento e precisa do trabalho de todos os moradores, os *miúdos* são trazidos para a loja e são atendidos em meio aos demais atendimentos. Pode-se dizer o mesmo com relação ao *mandir* e à cozinha. Um *miúdo* pode ficar chorando em seu carrinho ou no meio da loja, se estiver na hora do preparo do almoço, ou de atender aos clientes, ou ainda de realizar uma das atividades de adoração. Nesses três espaços, ele estará sendo observado e é de responsabilidade de todos, sendo mulher ou homem, pai ou mãe, irmão ou irmã do pai, esposa do irmão do pai. Os *miúdos*, apesar de deixarem suas mães reservadas prioritariamente para eles, são considerados *miúdos* da Casa.

Desde que ingressam na escola, *miúdos* e *miúdas* passam a ter atributos e *status* específicos, de acordo com gênero e idade e com relação à proximidade das tratativas de seu casamento, ainda que tenham atributos comuns e *status* semelhante em alguns aspectos. A proximidade do casamento é marcada no *anelado*: quando duas Casas comprometem-se em *fazer casar seus filhos*. Na hierarquia interna dos *miúdos*, a condição de *anelado* é a mais respeitada e a que exerce maior autoridade sobre as demais. Um *miúdo* de 14 anos foi severamente repreendido por sua irmã, Talika, de 19 anos, *anelada*, em função de uma brincadeira que fazia com um *murti*. As tentativas da outra irmã, de 17 anos *não anelada*, de conter o mesmo *miúdo* não haviam sido ouvidas. Vejamos através da descrição de suas relações com a cozinha, o *mandir* e a loja, os atributos que são comuns a *miúdos* e os que se diferenciam de acordo com o gênero e a idade.

Eles são alimentados pelas mães das Casas, sendo servidos de acordo com seus horários para escola ou loja ou então junto aos demais na mesa. Apenas em cerimônias onde se encontram todas as Casas, são servidos em mesas separadas, de acordo com o gênero; mas se estão reunidos, por exemplo, em torno de dez *miúdos*, são servidos juntos, eles e elas. Quanto ao preparo do alimento, são as *miúdas* que costumam acompanhar as mulheres casadas e com filhos na cozinha. Todavia, realizam atividades secundárias. Enquanto os empregados picam, lavam, matam frangos, cabritos, limpam peixes e frutos do mar, as *miúdas* auxiliam as

mulheres casadas, preparando recheios de bolo, batendo claras em neve, escrevendo ou lendo receitas de cozinhas em livros colecionados, preparando enfeites para festas e decorações. Também se ocupam de irmãos menores enquanto as mulheres casadas e com filhos cozinham. Não notei nenhum empenho específico para que *miúdas* não-casadas assumam a cozinha. Especialmente em residências com mais de uma mulher casada, não creio que as *miúdas* cozinhem. Já nas residências em que há apenas uma mulher casada, as meninas, como Nitya Shray, Pari Verid e Siva Amirthalingan, eram as responsáveis pela cozinha. Nestes três casos, é preciso lembrar, as lojas ficam em edifício diferente da residência. Nas Casas em que as lojas ficam no mesmo edifício da residência, o mais comum é a mulher casada ir para a cozinha e deixar as filhas solteiras na loja. Apesar de não serem responsáveis pela cozinha, as *miúdas*, e mesmo os *miúdos*, sabem encontrar o que precisam e são capazes, como os pais e irmãos do pais da Casa, de situarem-se perfeitamente nas cozinhas, preparando alimentos. É importante notar que a cozinha é uma atividade fundamental dos atributos da mulher casada, especialmente da casada e com filhos. Assim, ainda que as *miúdas*, mais do que os *miúdos*, participem do universo da cozinha na Casa de seus pais, será sobretudo depois de casada, e já em Casa de seu marido ou de seu sogro, que gradativamente tornar-se-á responsável pela cozinha.

Com relação ao *mandir* de suas próprias residências, *miúdos e miúdas* que já ingressaram na escola possuem suas próprias formas de adoração. Diariamente, como todos os moradores das Casas, depois de levantar e tomar banho e antes de seu *pequeno almoço*, acendem um incenso e cantam um *arti*. Também, no final da tarde, acompanham os demais moradores, antes do jantar, na mesma atividade. As *miúdas* copiam canções a serem usadas no *mandir*. *Miúdos e miúdas* são os condutores da lamparina que é passada em frente aos *deuses* adorados nos *artis* diários do *mandir* da sede da Comunidade hindu. Sendo que os *miúdos*, ao fazerem isso, vestem-se com suas roupas mais valorizadas. Também *miúdas aneladas* são levadas pelas Casas de seus futuros sogros para exibir a lamparina principal no *arti* de sua Casa futura. No *Ling do Shankar*, em que às segundas-feiras todas as Casas participam do *pujá*, nota-se forte participação dos *miúdos*. Apenas os *miúdos fazem o pujá* e são as *miúdas* que representam suas Casas, levando leite e frutas<sup>115</sup>. *Miúdas* de oito anos, como Nitya Urvir, fazem

---

<sup>115</sup> Em Inhambane afirma-se que apenas homens e meninos podem fazer o *pujá* de *Shankar*. Assim, todos os dias no *mandir* senhor Nikhat Virudh ou senhor Agrim ou senhor Chaytania ou senhor Achartajee faziam o *pujá* ao *Shankar*. Nas segundas-feiras, dia de *pujá* na Casa Nandakishor, a responsabilidade era do senhor Nikhat Darpan, da Casa Mohit, ou de seu filho, Dayaland. No dia de *Shankar*, todas as Casas fizeram o *pujá* de *Shankar* no

sozinhas a complicada entrega de frutas e leite, que é acompanhada de incenso, arroz cru, *cancu*, moeda, flores. Também Dayaland, de 14 anos, faz sozinho todos os passos do *pujá* do *Ling*.

Embora as *miúdas* acompanhem, mais do que os *miúdos*, as mulheres casadas em atividades de adoração, o fato de não serem casadas as torna não totalmente aptas a realizar algumas atividades. As *miúdas*, no *mandir* ou na cozinha, até casar, ocupam uma posição auxiliar, ainda que sejam capazes de executar as mesmas tarefas que as outras mulheres. Os *miúdos*, ainda que não acompanhem as mulheres tão sistematicamente quanto as *miúdas*, e que com exceção das atividades rotineiras não manifestem interesse especial pelo *mandir*, são, por outro lado, objeto de atenção especial por representarem a continuidade do seu *gotra* e, por conseqüência, de sua *deusa do apelido*.

Assim, o dia de nascimento dos *miúdos* é lembrado especialmente pelo calendário hindu. Nesse dia, os *miúdos* são lavados com leite e quebra-se um coco em frente ao *mandir*. Todos da Casa fazem jejum e comem *lapsi*. Também todas as Casas relacionadas recebem *lapsi* e pedaços de coco para lembrar o nascimento. São as *miúdas* que levam a todas demais Casas a lembrança do dia do nascimento de seus irmãos no calendário hindu. Não são lembrados, no calendário hindu, os dias de aniversário das *miúdas*. Também são apenas os *miúdos* que estão ao lado das mulheres casadas em cerimônias para representar a Casa na falta de um homem casado.

Para descrever a relação que os *miúdos* estabelecem com a loja, é preciso levar em consideração o fato de estarem na escola. Todos ingressaram na escola e, com exceção de três casos de *miúdos* considerados *doentes*, ali estiveram por pelo menos quatro anos, e uma Casa formou seus 5 filhos na UEM. Embora haja um caso de estudante universitário, atualmente<sup>116</sup> o mais comum é que eles concluam a experiência escolar por volta dos 19 anos, tendo ou não concluído os doze anos básicos.

---

*mandir*: os homens executaram a ação sob orientação de suas esposas ou mães. Também me foi dito em Inhambane, que viúvas e mulheres que não têm relação com homens podem fazê-lo. Já em Maputo numa conversa que tive com senhor Mahendracumar, cujo livro Os pilares da religião hindu venho citando (CHHAGAN, 2003), afirmou que há uma polêmica em torno desta conduta, que coloca de um lado aqueles que entendem que apenas homens podem tocar no *Ling* e de outro aqueles que entendem que o *Ling* não representa apenas o órgão sexual masculino, mas a união do órgão sexual masculino (o cone) com o feminino (a base) e por essa razão pode ser tocado por homens e mulheres, desde que casados.

<sup>116</sup> Entre os senhores casados e com filhos ainda não casados (entre 30 e 45 anos hoje) também apenas uma Casa formou os filhos na Universidade.

O ingresso na escola não é um evento especialmente marcado, como o casamento, mas a experiência escolar aproxima os *miúdos* de seus *grandes* na medida em que os aproxima de atribuições do fazer negócio. Desde a primeira classe começam a ajudar nas lojas, informando preços, pegando mercadorias, fazendo pacotes, escolhendo mercadorias, arrumando prateleiras, enfeitando *montras*, fazendo troco, negociando preços. No espaço da loja, um *miúdo* tem um papel auxiliar e complementar. Faz o troco, por exemplo, apenas se não houver nenhum movimento na loja e alguém estiver especialmente atento a ele – por ser ele um notável aprendiz – ou na situação em que há muito o que fazer e ele é o único a poder assumir essa atividade. O mesmo com relação a negociar preços. Não se supõe que o *miúdo* não casado seja naturalmente bom comerciante. Ele é um auxiliar na loja que vai melhorar sua conduta como comerciante à medida que acumular experiência. Todavia, o que pode ser visto como uma *ajuda* na loja, informal e complementar, também pode ser entendido como uma atividade rotineira e individual, se assim for necessário. Deepeka, de 9 anos, e Dristi, de 7 anos, *miúdas* da Casa Madhukar, atenderam, fazendo troco, na movimentada loja de seu vizinho, o senhor Girilal, que possui a única máquina de fotocópia da cidade de Inhambane. O senhor Girilal teve a *ajuda* dessas *miúdas* durante os 45 dias em que sua esposa esteve em Londres. Há também, entre os casos em que os *miúdos* não foram à escola, aqueles que trabalham na loja durante a mesma quantidade de tempo dos *grandes*. Ou seja, não se supõe que os *miúdos* saibam fazer negócio; acredita-se que é necessário aprender, ter experiência, estudar, amadurecer e, sobretudo, casar e ter filhos. Mas, se eles forem necessários, supõe-se, desde mais ou menos o momento em que entram para a escola, que poderão fazê-lo, ainda que imperfeitamente.

Estando eles ali como principais responsáveis pela loja ou como coadjuvantes – o que é o mais comum –, a loja é um espaço que os *miúdos* ocupam para fazer os *deveres de casa*, para receber amigos da escola e pessoas relacionadas. É na loja que os pais conversam com os professores dos filhos que são seus clientes. Também é na loja que pais e filhos conversam sobre problemas de relacionamento, dificuldades na escola, planos de viagens e passeios. Também uma série de outras atividades relacionadas à cozinha são feitas na loja, com as mães dos *miúdos*. E esse convívio na loja torna-a um ambiente que permite ao *miúdo* estabelecer parâmetros de negociação. Assim, se não é uma relação automática que muda os atributos dos *miúdos* desde que ele entra na escola, o fato de estar estudando os aproxima dos *grandes*.

Olhando diretamente para a relação com o fazer negócio, já aí restrita ao grupo de *miúdos* entre 17 e 25 anos, é importante lembrar que as atividades da loja propriamente ditas são apenas uma entre outras formas de fazer negócio. Revender produtos comprados dos armazenistas, revender produtos dos vendedores ambulantes, vender bolos, *chamussas* e *rissóis*, vender roupas ou enfeites ganhos ou comprados, ser professor ou ter outro cargo público, costurar, fazer consertos em roupa, ser distribuidor, ter barco de transporte público, *fazer chapa*, comprar *copra*, castanha, coco, dirigir táxi, lavar pratos em restaurante e ser operário de indústria de salsichas, são todas formas de fazer negócio. Os *miúdos* participam de todas elas e o produto desses negócios é, em regra, de uso coletivo, de acordo com o que é tido como necessário à Casa e que é definido dentro dessa hierarquia entre *grandes* e *miúdos*.

Na Casa Jaijo, os rumos diferentes dos filhos dos irmãos Manesh e Nikhat complementam-se. Os dois filhos mais velhos de Manesh, o descendente mais velho de Jaijo, foram, antes dos 20 anos, há 15 anos, para Londres, e lá trabalharam como motoristas de táxi para seus parentes. Atualmente, possuem seu próprio táxi e, através de um financiamento para casa própria, adquiriram três imóveis em Londres. Financiaram seus próprios casamentos, levaram o irmão mais novo (com emprego, acomodação e alimentação), pagaram a manutenção da loja de sua irmã viúva em Inhambane e suas idas e as de seus dois filhos para Londres. O fato de estar em Londres também faz com que a Casa Jaijo possa manter em Maputo, na residência de um outro descendente da Casa Jaijo, Jankesh Nikhat, que é filho do irmão de Manesh, estudando medicina.

Assim, entre os 17 e os 25 anos os *miúdos* estão fazendo alguma atividade que participa do empenho comum da Casa de *fazer negócio*. E, nessa faixa etária, sua participação é maior à medida que a Casa, como um todo, se empenha em produzir mais, tendo em vista o casamento dos filhos. Assim, uma Casa com *miúdos* que estão nessa faixa de idade é uma Casa que precisa preparar-se para *fazê-los casar* e os preparativos contam com a participação desses *miúdos* na obtenção do dinheiro esperado.

Aqui, é notável uma diferença de atribuições para *miúdos* e para *miúdas*. Enquanto já há uma tradição de migração masculina para *fazer negócio*, não há exatamente uma tradição de migração feminina com o mesmo fim. Todavia, em 2003, havia em Inhambane uma Casa que mandara seus dois filhos e a filha, que tinham entre 19 e 23 anos, para Londres, onde moravam com pessoas relacionadas. Contudo, a atitude não era tomada com o mesmo tom de banalidade

com que se tomava a migração dos *miúdos*: parecia ser considerada a partir de duas chaves. A primeira chave é a que aproxima o trabalho de uma *miúda* em Londres com o trabalho de uma *miúda* em Inhambane. Trabalhar em outro estabelecimento que não a loja do pai, entre o deixar a escola e o casar, é considerado uma atitude aceitável e mesmo esperada das *miúdas* que possuem passaporte moçambicano – como foi o caso de Palaakh Rakesh –, pois estas geralmente atenderão em lojas maiores do que a de seu pai, como Galahiri Vipret, ou no serviço público. Nata Nikhat estava em Londres, ao lado de seus dois irmãos, em Casa relacionada, para preparar seu casamento, marcado para maio de 2004. A outra chave que torna aceitável a migração de uma *miúda* para Londres para *fazer negócio* é a idéia de que ela poderia estar em viagem de passeio, para conhecer lugares novos ou para visitar pessoas relacionadas e participar de cerimônias, inclusive de seu próprio casamento, como esteve Prisha, durante quase 6 meses em Londres.

*Miúdos* não fazem viagens sozinhos para Londres, são *guardados* por um de *seus grandes* em Casa de outro *grande* de mesmo *gotra* ou de *gotra* aliado. A senhora Kahini, no início de 2003, foi a Londres para *guardar* seu filho Bikhaje, de 19 anos, junto dos irmãos dela. Lá, Bikhaje seria encaminhado para um emprego. No meio de 2003, Nahire Pranav foi para Londres acompanhado do genro da senhora Deepti, que havia vindo a Maputo para acompanhar o estado de saúde de seus pais. Em sua volta para Londres, ele ficou com a incumbência de *guardar* Nahire na Casa do marido da irmã do senhor Pranav. Ou seja, tanto a migração dos *miúdos* quanto das *miúdas* - apesar da migração dos primeiros em função de trabalho ser uma tradição já estabelecida – insere-se na rede de trocas. Participar da rede é resolver problemas de suas próprias Casas e sustentar a rede que reúne e articula inúmeras Casas<sup>117</sup>.

A participação no *fazer negócio* de *miúdos* e *miúdas* tem como objetivo o preparo do casamento, nesse período nota-se uma importante diferença entre *miúdos* e *miúdas* que já estão *anelados* e aqueles que ainda não estão. Em Inhambane morava apenas um *miúdo* anelado. A

---

<sup>117</sup> A tradição de migração masculina para fazer negócio é lembrada pelos moradores das Casas hindus ao contarem sua vinda e a de seus pais e tios de Diu para Moçambique. Também a geração que hoje está na faixa etária de 30 a 45 anos narra suas tentativas de migração para Europa nos anos 80, algumas das quais se efetivaram com a migração de toda a Casa e outras que serviram como uma experiência temporária. Leitores de versões anteriores dessa tese sugeriram que eu averiguasse a hipótese segundo a qual enquanto na migração de Diu para Inhambane os indianos representariam a inovação e teriam, frente ao nativo uma posição de superioridade, na migração Moçambique, Lisboa ou Londres, os indianos seriam representados como inferiores aos nativos. Em S. Bastos (2001) há um esforço em compreender a representação do “outro” do indiano nos seus contextos migratórios. Eu precisaria investigar a literatura com essa questão para apresentar uma reflexão a respeito.

Casa de seu pai, Chaytania, já havia *feito casar* as cinco filhas e tem no único filho a possibilidade de continuidade de seus negócios, que estão divididos em duas lojas, uma em Homoine e outra em Inhambane. Não está nos planos dessa Casa ampliar negócios em Londres, tendo em vista os negócios que possui na Província de Inhambane. A Casa Chaytania *meta* *pedido* à Casa Maitri, anelando seus filhos Birendra e Shapahula, que devem ter se casado em 2004. As demais Casas tinham, em Inhambane, apenas *miúdas aneladas* com *miúdos* que fazem negócio em outra Província de Moçambique, ou em Lisboa, ou em Londres. Os *miúdos* que vão para Londres *fazer negócio* são bem valorizados na hora de avaliar pedidos de casamento. Mas *miúdos* com bons e visíveis negócios em Inhambane ou outra Província em Moçambique não são desprezados. Também os *miúdos* que durante o período colonial atravessavam o Índico, partindo de Diu para Inhambane, exibiam capacidade de adquirir moeda que garantia a aquisição dos bens necessários para que o processo de *fazer casar* se efetivasse e outros (muitas vezes seus irmãos) ficaram em Diu e constituíram a Casa desde lá.

Além dos gastos com a cerimônia propriamente dita, (pagamento dos serviços de um *maharathi*, despesas com as cerimônias: *ghee*, incenso, tecidos, despesas com a sede da Comunidade, gastos com viagens, hospedagem de pessoas relacionadas, compra de ofertas, almoços, bebidas, etc.), ainda há uma série de gastos que envolvem uma Casa durante os cinco anos antes do casamento propriamente dito. A Casa do noivo deve – desde aceite seu pedido – agradar à *miúda*, ofertando-lhe *saris*, convidando-a para passeios, viagens, almoços. A Casa da noiva também deve receber o noivo e fazer determinadas cerimônias, para as quais deve adquirir produtos custosos, como a manteiga (*ghee*). Assim, se por um lado *miúdos anelados* são respeitados por *miúdos não-anelados* em função da proximidade do casamento, por outro lado, essa proximidade atribui-lhes uma carga de responsabilidades que acompanham sua transição para a vida de casados.

Para finalizar a descrição das atribuições e *status* dos *miúdos*, cabe dizer que os *miúdos* são filhos ou filhas das Casas. O laço de filiação está pautado pelo reconhecimento da Casa e do *gotra* e da hierarquia *grande-miúdo*. Os *miúdos* são de responsabilidade de todos os *grandes* com quem coabitam. E os *miúdos* e *grandes* que não coabitam, mas integram uma mesma Casa ou co-participam de um mesmo *gotra* podem, em algum momento de suas vidas, passarem a ter uma relação de reconhecida filiação.

Dentro de uma Casa, e apesar de cada *miúdo* reconhecer diferentemente seu pai e mãe, há uma política de relações que prima para que todos os *miúdos* sejam tratados igualmente. Não há termo específico para dizer de um primo: todos os filhos de um conjunto de irmãos são *bais* e *bens*, irmãos e irmãs. Um pai não pode oferecer ao *miúdo* que teve com sua esposa uma oferta que não seja também dada ao *miúdo* de seu irmão, especialmente se coabitam. Uma mulher não pode negar-se a cuidar (e nem se espera que isso aconteça) e responsabilizar-se pelo *miúdo* do irmão de seu marido. Bem como uma mulher não pode negar que outra casada e com filho pegue o seu *miúdo* no colo, que o vista ou alimente. Na Casa Lavanji, quando o *miúdo* de Malavika esteve no hospital, foram as duas cunhadas que se revezaram de igual para igual para tomar conta dele no hospital. Os *miúdos* são da Casa. Como se viu na Casa Jaijo, o filho de um irmão faz negócio, enquanto o filho de outro irmão estuda. Quando este estiver formado, espera-se que tenha, para com aquele que esteve fazendo negócio para sustentar seus estudos, a mesma atitude que deverá ter com os demais integrantes da sua Casa. Uma Casa não é formada por vários casais e seus filhos. Uma Casa é formada pelos descendentes de um antepassado comum, suas esposas e filhos. Uma Casa não é a reunião de mais de um casal conjugal. O casal e suas motivações particulares, inclusive no que diz respeito ao destino de seus *miúdos*, estão submetidos aos interesses de continuidade e reprodução da Casa e move-se na relação que estabelece com sua tradição (seu *gotra*).

Segundo H. Kuper (1960), o desejo de oferecer destinos desiguais aos *miúdos* era uma das razões fundamentais para que irmãos buscassem habitações separadas na África do Sul. Shah (1998) observou que também na Índia a desintegração da *joint household* era justificada pelo desejo manifesto dos pais de garantirem aos seus *miúdos*, e apenas a estes e não a todos *miúdos* de seus irmãos, os bens de consumo a que passam a ter acesso. Os dois autores estudando família indiana em contextos diferentes (Índia e África do Sul) posicionam-se de forma diferente com relação aos efeitos das práticas de separação das unidades domésticas. Enquanto para H. Kuper tais modificações apontam a presença da influência ocidental e individualista sobre o sistema de parentesco hindu, para Shah, tal modificação não decorre de e nem culmina necessariamente num modelo ocidental e individualista.

Em Inhambane, acompanhei apenas uma residência com dois casais e seus *miúdos* ainda vivendo juntos. A outra residência que tem *miúdos* filhos de irmãos, já os têm em habitações separadas. Na Casa Jaijo, dois casais de irmãos coabitam e os *miúdos* já trabalham

em Londres ou estudam em Maputo e complementam-se para viabilizar a atividade de cada um. Entretanto, várias Casas afirmaram-me que a razão para desvincular-se da coabitação com os cunhados foi justamente o fato de não concordarem com a forma como a cunhada tratava seus *miúdos*, a impossibilidade de adquirir bens para todos os *miúdos* e a possibilidade de oferecer apenas aos seus. Todavia, como lembra Shah, não é necessário vincular esse desejo de separação aos princípios individualistas modernos. A separação de Casas em habitações é uma prática já estabelecida ou tradicional. Mesmo que se reconheça uma autonomia importante aos casais que vivem em habitações separadas, há uma série de obrigações comuns que os amarram a compromissos que são viabilizados conjuntamente, seja no dia-a-dia, seja na consolidação da rede que se estende ao longo do curso da vida, envolvendo diferentemente cada um dos moradores das Casas. Sendo das Casas, espera-se que o futuro dos *miúdos* seja de responsabilidade de todos os seus *grandes*. Isso, que é uma solução, visto que se pode resolver problemas comuns, é também um problema, pois causa ciúmes e tensões que são administradas do interior da rede de unidades domésticas que compõem a Casa.

Ser considerado *filho ou filha da casa* significa que *miúdos* que não nasceram, mas cresceram na Casa, podem ser afiliados a ela. A senhora Vabhijna Nayan, da Casa Locknath, é filha da irmã do senhor Shray e veio para Moçambique quando este senhor *fez casar* seu filho mais velho, Niyat, com Keya. Keya vinha de Bombaim e teve a companhia de Vabhijna. Vabhijna ficou na Casa de seu tio materno e este a *fez casar* anos mais tarde com o filho da Casa Locknath. Para Shray, era vantajoso *fazer casar* uma filha, tendo em vista ter tido com sua esposa cinco filhos homens. Nas cerimônias de que os filhos de Shray participam e que precisam da presença da irmã do pai, é Vabhijna quem cumpre esse papel. Um *miúdo* é, portanto, um filho da Casa e os seus *grandes* são por ele responsáveis.

### **3.2.2. Os casados são *grandes***

As Casas são dos *grandes*, enquanto que os *miúdos* são das Casas. Estar casado é adquirir o *status* de pessoa grande em relação aos ainda não-casados e aos *miúdos* da Casa e também em relação aos solteiros e aos separados. Já em relação aos viúvos, um casado pode ou não ser um *grande*. A senhora Sarasa Manesh, filha da irmã do marido já falecido de senhora Tamasvini Amirthalingan, viúva, foi quem definiu a participação de sua *foibá* (tia paterna) numa cerimônia. Já a senhora Harini, viúva, é que define, entre as diferentes unidades residenciais da Casa Locknath – em Inhambane, Maxixe e Londres - sobre a participação de

seus filhos casados e com filhos em cerimônias. Viúvos e casados podem ser *grandes*, mas disputam entre si essa definição e é nesse jogo que se expressa a tradição da Casa. É em nome da tradição da Casa que casados e viúvos se movem, agindo menos em seu próprio nome e mais em nome da Casa. A importância e autoridade do casado está também, como a dos *miúdos*, submetida ao papel que sua Casa representa no jogo hierárquico entre Casas, no nome dela, que sintetiza uma sua versão.

Os nomes das Casas são disputados entre os *grandes*. Na Casa Jaijo, os descendentes deste que permaneceram no mesmo edifício estabelecido pelo antepassado Abhivadan Jaijo, são conhecidos como *os Jaijo*. Já os descendentes que estabeleceram outras unidades domésticas, como Purohit Chanakya, são nomeados como Purohit. A definição – que resulta de uma separação do nome do antepassado – acontece não apenas da separação das unidades domésticas, ainda que este processo contribua para a constituição de novos nomes. Unidades domésticas recentemente separadas mantêm o nome que carregavam da Casa de origem e situações de prestígio econômico e social agregadas no decorrer do processo é que contribuirão para autonomizar um nome.

Os *grandes* tomam a frente na cozinha, no *mandir* e na loja. As mulheres casadas são senhoras da cozinha; os homens casados são senhores da loja. O *mandir* da Casa do pai do marido é reproduzido pela esposa e por ele sob orientação de sua mãe e/ou de sua esposa. Cozinha, *mandir* e loja são responsabilidades dos *grandes*, homens e mulheres que darão conta dos três se necessário.

Assim como ao tratar dos *miúdos* foi útil ter em conta a diferença entre os que já ingressaram na escola e aqueles que ainda não o fizeram, aqui será também útil uma distinção. Destacarei uma distinção entre casado e casado com filho casado. Ser sogro-sogra de uma mulher é o ápice da hierarquia entre os *grandes*.

A distinção permite descrever como na Casa hindu, apesar da cerimônia de casamento ser uma das três principais cerimônias realizadas pelas Casas, o casal conjugal não ocupar um lugar privilegiado tal como ocorre no parentesco americano de que trata Schneider (1980). A comparação com o parentesco americano serve para iluminar as diferentes conseqüências que produzem relações concebidas como familiares organizadas em torno do casal conjugal e relações concebidas como familiares organizadas em torno de um casal que já *fez casar* outro.

A distinção entre casado e casado com filho casado permite notar a falta de sentido da expressão ‘casar-se’ e o pleno de sentido que tem a expressão *fazer casar*. As pessoas não se casam em um ato tido como voluntário e espontâneo, são casadas por seus pais ou por representantes deles, por representantes das Casas de seus pais, dos *gotras* de seus pais. Quando um homem e uma mulher *fazem casar* um filho homem, ocupam em sua Casa o ápice da hierarquia e, nesta condição, representam a Casa naquele período. Representar a Casa é falar em nome de sua tradição, de sua história, de seu sistema. Falar em nome da Casa é também ter a oportunidade de renomeá-la.

A distinção entre casado e casado com filho casado dá visibilidade ao jogo hierárquico que reproduz, por meio dos *grandes* a definição do nome da Casa, aquele que se requer sintetizando a tradição que ela segue no cozinhar, no adorar e no fazer negócio. Descrever esse campo de relações é um exercício longo que atravessa esse capítulo. Nesta seção, o importante será notar que entre os casados, que são os considerados *grandes* entre todos os integrantes das Casas (ou seja, frente aos que ainda não casaram e aos que já casaram e enviuvaram ou se separaram ou ainda àqueles que não casaram), há uma hierarquia interna. Esta hierarquia interna ao casado deixa ver o aspecto relacional e possíveis lugares a serem ocupados.

A relatividade dessas posições será mais claramente compreendida quando, no próximo ponto, for examinada a relação nora-sogra. Ali descreverei os conteúdos presentes nas atribuições dos casados, mostrando principalmente a subordinação do casal ao conjunto da Casa. Assim como os atributos e *status* dos *miúdos* estão subordinados aos interesses da Casa como um todo e não correspondem a interesses e atitudes espontâneas e individuais, os atributos e *status* dos moradores casados estão submetidos aos atributos e *status* que a Casa possui e pretende possuir e preservar, ao número de pessoas que coabitam ou que estabelecem relações de interdependência doméstica e ao momento da vida de estar casados.

Em algumas residências coabitam casais que *fizeram casar* filhos, pelo menos um deles já com filhos. Em outras residências, viúvas coabitam com filhos casados com filhos e em outras, há casais que já *fizeram casar* seus filhos mas não coabitam com nenhum deles. De maneira geral, os casais que *fizeram casar* os filhos têm autoridade sobre seus filhos casados ainda que residam em habitações, cidades, Províncias ou países diferentes. A separação física configurará relações distintas de atribuições e *status*, mas um casal que ainda não *fez casar* seus filhos deverá orientar suas ações em nome dos casais que já os tenham *feito casar*. Esse é um

dos aspectos que explicam porque um casal hindu não pode ser compreendido se examinada apenas a relação entre o marido e a esposa. Um casal está em relação ao casal da geração anterior e é essa relação que define as atribuições e *status* de ambos.

Homens e mulheres casados são *grandes* frente aos não-casados; todavia, uma série de gradações internas do ser casado traz atribuições e *status* específicos. Casados que vão morar na residência dos pais do marido terão mais ou menos atribuições e *status* se houver nessa mesma unidade doméstica outros casais da mesma geração. Assim, um casal recém-casado pode ter determinada autoridade e responsabilidade se morar só e terá outras se morar com a sogra e cunhados. Morando juntos ou separados, o fato é que casais *fazem casar* outros casais e entre estes dois casais e suas unidades domésticas correspondentes estabelece-se e alimenta-se uma relação de interdependência. Além de ser necessário olhar para a composição das unidades domésticas para saber dos atributos e *status* dos casais, é necessário também olhar para o momento da vida de casado em que se encontram. Casado com filho tem mais autoridade e prestígio do que casado sem filho, assim como ter filha mulher e filho homem é marcador de diferença de atribuição e *status*. Por último, casais com filhos (homens) casados têm mais autoridade e prestígio que casais com filhos ainda não-casados.

### **3.2.2.1. Fazer casar uma filha é diferente de fazer casar um filho.**

Várias práticas sinalizam a importância de ter um filho homem, o que é logicamente coerente para um grupo que estrutura suas relações a partir do reconhecimento e valorização da linhagem masculina. Espera-se o filho homem, faz-se promessas para tê-lo. Casas que tenham apenas filhas mulheres precisam do arranjo do *genro da casa* para verem continuadas suas Casas e correm o risco de, em sua velhice, não terem apoio. Além do que, é bastante comentado o fato de casais sem filhos homens não terem o próprio filho para atear fogo em seu corpo quando morrem. Todavia, um casal que tem apenas filhos homens vê-se constrangido a *fazer casar* filhas de seu *gotra* (ou *gotras* aliados, como descrevo no capítulo 4), a fim de inserir-se de forma mais equilibrada na rede de trocas. Espera-se idealmente que um casal tenha pelo menos um filho homem e uma filha mulher.

Na cerimônia de casamento, as atribuições dos pais da noiva são consideradas maiores que as dos pais do noivo. Embora se afirme que os custos econômicos e encargos organizacionais da cerimônia estejam a cargo de ambos casais, é o casal que *faz casar* a filha que se nota fazendo acontecer a cerimônia de casamento. A ordenação dos espaços cerimoniais

e os jejuns mais rigorosos estão a cargo destes. No último dia da cerimônia é o casal que *faz casar* a filha que atravessa o longo dia alimentando-se apenas de frutas e leite até que sua filha faça as 7 voltas em torno do fogo e receba do marido o colar que a alia à Casa do sogro. Nas cerimônias que assisti, este episódio acontece por volta das 23 horas de um dia cerimonial que começa as sete da manhã. A explicação que se dá para os cuidados especiais em torno do casal que *faz casar* a filha liga-se a idéia de que estes são potencialmente menos puros que o casal que *faz casar* o filho. Sendo assim, precisam aqueles estar sob controle para que não venham a ser condutores de maus agouros à cerimônia.

Casada uma filha, ela se afasta da Casa dos pais. A Casa que manda a filha para a Casa dos pais do marido constitui a *sograria* do marido da filha. O genro deve manter uma relação de respeito com relação aos seus sogros, mas não terá seu cotidiano modificado por essa relação. É a *filha da casa* que será uma ponte entre a Casa de seus pais e de seus sogros e, portanto, entre os sogros de seu marido e ele. Esta relação será mais ou menos aproximada à medida que essa filha amplie seu espaço de atuação em sua própria *sograria*. Assim, a *sograria* do homem passa pela relação que sua esposa tecer. Serão necessariamente relações entre Casas diferentes e, ainda que se articulem sistematicamente, serão ações marcadas pela excepcionalidade, como nas Casas de Sabindra e Namrata, filha e mãe que precisam justificar o fato de almoçarem juntas.

Ainda que com o casamento a mulher não rompa lealdades com a Casa do pai, o esperado dela é que se incorpore à estrutura de relações da Casa do sogro<sup>118</sup>. No capítulo 4 descrevo a relação entre Casas de *gotras* diferentes. Ainda aqui é importante registrar que uma série de constrangimentos criam uma distância da filha com relação à Casa dos seus pais e outras tantas favorecem a vinculação dela com a Casa dos sogros. Ao lado disto, algumas cerimônias farão com que as Casas dos pais permaneçam associadas, embora marcadamente distantes.

### **3.2.2.2. Casados com filhos homens casados, o ápice da hierarquia.**

Tomo por base para a descrição a seguir dos atributos e *status* dos casados, os aspectos acionados pelos casais que fazem casar filhos homens.

---

<sup>118</sup> Há em Junod uma comparação entre os parentes por aliança dos Tsongas e os parentes por aliança dos arianos. Em Usos e Costumes dos Bantu, o autor considera que enquanto a mulher Tsonga casada “conserva os seus próprios deuses, a quem o pai ou irmãos dirigem muitas vezes preces em favor dos filhos dela”, a mulher “dos antigos povos arianos”, ao casar-se, devia adotar a religião do clã do marido (1996:228).

A cozinha é o espaço privilegiado das senhoras casadas. Os homens casados sabem cozinhar, mas em presença das senhoras, recebem o alimento pronto, servido de acordo com o cardápio definido pela senhora que *fez casar* o filho e executado pela senhora casada com o filho. No capítulo 2, mostrei que cada Casa possui um conjunto de tradições culinárias que está vinculado à leitura que a Casa faz do calendário hindu e dos *deuses* adorados. Cada dia da semana está relacionado a um determinado *deus* e tem potencial para ser um dia de jejum. Quinzenas e meses são marcados para celebrar determinadas práticas de adoração que se vinculam a jejuns. Os aniversários dos homens e as datas que celebram a morte de homens das Casas também determinam jejuns. São as senhoras casadas com filhos casados que detêm essas informações, que são passadas às suas noras, as executantes da cozinha. São as senhoras casadas com filho casado que determinam o que se come nos jejuns e que temperos são usados na preparação dos pratos. São as senhoras casadas que executam estes pratos, preparando-se para o dia em que, *fazendo casar* seus filhos, deterão o conhecimento e o passarão às suas noras. As senhoras casadas terão nas empregadas as suas auxiliares para atividades como matar os animais e prepará-los para o cozimento, mas são elas mesmas que saem ao meio-dia para entregar os alimentos que são trocados entre Casas em nome dos seus maridos e sogros.

O *mandir* das Casas é onde se adora a tradição do pai do marido ou da família do marido. O que define as informações sobre que *deuses* adorar, como praticar a adoração e em que dias fazer adorações especiais é a tradição da Casa, que é guardada pelos casados com filhos casados. Assim, um homem casado adora no *mandir* da Casa de seu pai e no *mandir* da Comunidade, de acordo com a orientação que recebe, sobretudo, de sua mãe e de sua esposa. Um homem casado ainda não sabe como adorar além da rotina estabelecida diariamente e em cada cerimônia específica precisa do apoio da mãe, da esposa ou da irmã para realizar a adoração. Um homem casado com filho casado já aprendeu a adorar com sua mãe e esposa. Não é ele que normalmente ensina o filho, mas ele tem independência da esposa para praticar adoração. Sendo o cozinhar e o adorar práticas associadas às senhoras casadas com filhos casados, estas têm no *mandir* da Casa de seu marido e sogro especial protagonismo [Fig. 24].

Na loja, são os senhores casados, com filhos casados ou não, aqueles que mais responsabilidades têm. As senhoras casadas podem dar conta dessas responsabilidades a qualquer momento, mas espera-se que normalmente os homens dêem conta da loja, tendo suas mães, esposas e irmãs como auxiliares. Tendo os senhores casados com filhos casados algum

problema de saúde física, são afastados da loja, mas, caso contrário, envolvem-se neste assunto junto com seus filhos. A passagem de informação com relação à loja dá-se desde que o *miúdo* entra na escola. E o período de aproximadamente cinco anos em que um *miúdo* prepara seu próprio casamento é considerado suficiente para que ele se torne totalmente capaz de dar conta da loja ou de outro negócio. Assim, quando casado, dividirá com o pai todas as responsabilidades do negócio, o que permite que o pai possa, por exemplo, dormir depois do almoço ou sair mais cedo no final da tarde para preparar-se para o *arti* no *mandir* da Comunidade. Já as senhoras casadas costumam ficar na loja durante o período da tarde, especialmente quando, além de ajudar nos negócios diretos de compra e venda da loja, também realizam outras atividades. Na loja, as mulheres descascam alho, misturam temperos, preparam conservas, cuidam de seus *miúdos*, preparam material para cerimônias (como as velas de algodão, os *divus*) e ainda costuram, respondendo a necessidades dos moradores (blusinhas de *sari*, botões em camisas, bainhas em calças), da organização das residências (cortinas, forros de colchões) e como negócio. Já as senhoras casadas com filhos casados também auxiliam na loja, mas geralmente são mais poupadas. Chegam à loja perto das quinze horas e normalmente ali ficam recebendo as visitas, outra atividade fundamental das lojas.

Para finalizar a descrição dos casados, que podem ser esposos e esposas, maridos e mulheres, é preciso lembrar que na Casa hindu eles nunca deixam de atualizar concomitantemente seus atributos de filho e nora, genro e filha. Tal como se viu na descrição dos *miúdos*, onde suas atribuições respondem aos objetivos da Casa, também é necessário ter em mente que, se a cerimônia de casamento é uma das três mais importantes e a mudança de atributos e *status* que a acompanha é uma das mais significativas experiências da narrativa da vida das pessoas, isso não resulta na centralidade da vida conjugal no interior da Casa. A importância do casamento não é igual à centralidade do casal.

Se, por um lado, a cerimônia de casamento e o estar casado indicam modificações importantes nos atributos e *status* dos moradores das Casas hindus, por outro, a descrição acima deixou ver que essa mudança de atributos e *status* não envolve apenas o casal em si. Duas pessoas não se casam, são casadas. São casados por seus pais ou por outros casais, no caso de um de seus pais ser viúvo, ou ambos falecidos. Em caso de os pais estarem mortos ou estarem em outro sítio e sem possibilidade de se deslocar até a cerimônia, outro casal há de substituí-los, em nome de suas Casas e *gotras* respectivos.

Depois de notar que, entre os casados, que são *grandes*, há também *grandes* e *miúdos*, é importante ter em conta que o *grande* dos *grandes* é o casal que *faz casar* e a importância deste casal está menos vinculada ao casal em si e mais ao papel de articulação que ele representa no ato de *fazer casar*. Também é menos importante a quantidade de anos de vida de casado e mais importante o fato que um casal que *faz casar* está atualizando relações de gerações distintas. Relações que transmitem as práticas da cozinha, do *mandir* e da loja de uma geração a outra e que unem as alianças entre Casas e *gotras* distintos. Assim, um casamento envolve no mínimo duas Casas e seis casais: os próprios noivos e seus respectivos pais ou alguém em nome destes ou de suas Casas. O casal que *faz casar* tem atributos distintos do casal casado, mas seu *status* e prestígio é que definem estas atribuições e estes resultam do ato articulador de tradições, das tradições da Casa de cozinhar, adorar e fazer negócio, e da tradição do *gotra* de honrar as trocas estabelecidas.

O casal que *faz casar*, diferente do casal que é casado, é o sujeito da ação da Casa (da sua tradição e da tradição que ela deve honrar como pertencente a um *gotra*). O prestígio do casal que *faz casar*, apesar de, por exemplo, se expressar no nome da Casa, não traduz a singularidade do casal em si, traduz o fato de ele atualizar a tradição com que sua Casa e seu *gotra* estão comprometidas, o que explica porque muitos casais – responsáveis pelas Casas – são nomeados por nomes de seus antepassados, enquanto que outros são nomeados por seus próprios nomes. Para Dumont, os casamentos na Índia são “uniões conjugais legítimas que unem não só indivíduos mas, através deles, em grande medida, famílias ou pequenas linhagens” (:169)<sup>119</sup>. H. Kuper observa, na África do Sul, que o casamento não inaugura uma família independente, mas fortalece os laços existentes com a estrutura de parentesco, e portanto não traduz apenas a união de dois indivíduos, mas, clara e explicitamente, a aliança entre *kutuns* diferentes.

É neste jogo de relações que associa um casal que faz casar ao casal por este casado que se percebe a dissociação entre a importância do casamento e a centralidade do casal conjugal. É importante fazer esta dissociação para que se perceba a particularidade da organização dos laços concebidos como familiares no interior da Casa hindu. Comparando o papel que ocupa o

---

<sup>119</sup> O debate fundamental feito a partir de Dumont sobre o casamento hindu diz respeito à oposição entre aliança e filiação. Três ensaios sobre o tema (*Marriage in Índia: the present state of the question*, 1961, 1964 e 1966) são os pontos de partida para o debate que se desenvolveu nos anos 60 em *Contribution to Indian Sociology* (cf. Peirano, 1992).

casal conjugal na Casa hindu com o casal conjugal nas relações de parentesco euro-americano, que descreve Schneider (1980), percebe-se a importância de valorizar esta distinção. No parentesco americano a centralidade do casal está associada à noção da união carnal entre duas pessoas, fundamental para a produção de uma nova pessoa que, compartilhando com os pais e irmãos o mesmo sangue, distingue esta unidade de outras unidades de relações de parentesco e social. Ou seja, para o parentesco americano, pais e filhos são a unidade social básica de reprodução dos laços familiares e, por consequência, o casal ocupa um lugar central na concepção de laços de parentesco<sup>120</sup>. Já na Casa hindu, embora a união carnal do casal seja concebida como um dos requisitos para a reprodução dos laços familiares, ela não configura, em si mesma, uma unidade distinta de outras, como aquela unidade composta com, pelo menos, os pais do homem deste casal.

Na Casa hindu os casais casados por seus pais são agentes de reprodução dos laços familiares também, mas a reprodução destes laços não se restringe ao casal em si. A reprodução dos laços familiares faz referência à Casa como unidade de relações familiares. O casal com filhos está submetido ao casal que o fez casar e que ocupa o lugar legítimo de representação da continuidade desta Casa. O casamento é útil para a reprodução da Casa hindu e a Casa hindu não se organiza em torno ao casal. Aqueles que ocupam o lugar de representante da Casa – seja um casal, um viúvo, uma viúva e um casal – falam em nome de sua tradição.

Entendido o lugar que o casamento ocupa na Casa hindu, descreverei, no próximo ponto, os atributos e *status* de três situações que se opõem à conjugalidade: as de viúvos, separados e solteiros. Será importante ver, através dessas situações, que se não é apenas individualmente que um sujeito cresce na hierarquia, quando casado, também não é apenas individualmente que um sujeito que se coloca em oposição ao casamento decresce na hierarquia. Um casamento desfeito por outra razão que não a morte rompe alianças entre Casas e *gotras*, um casamento desfeito pela morte pode enfraquecê-las e um casamento não feito prejudica as alianças do *gotra*, maculando a Casa como sovina. Mas, no interior da Casa, a queda de *status*, sobretudo da viúva que já fez ou já teve os filhos casados, é relativa. É preciso ter em conta alguns elementos trazidos pelos agentes e Casas que se encontram nessas situações para considerar o aspecto também relativo dessas oposições ao casamento e ter em conta que circunstâncias relativas à composição da Casa podem fazer com que um sujeito de baixo *status*

---

<sup>120</sup> Sobre a idéia do amor romântico que está associada a estes valores ver capítulo 5.

(como pode ser, por exemplo, um viúvo) pode, articulado a situações de autoridade, ocupar lugar de prestígio.

### **3.2.3. A viuvez, o celibato e a separação: heresias da aliança?**

#### **3.2.3.1. A viuvez**

Há apenas um viúvo nas residências hindus em Inhambane, e dezessete viúvas. As estatísticas mundiais indicam que homens morrem mais do que mulheres. A Índia é um dos poucos países onde esse fenômeno não se confirma e estudos têm sido feitos para compreender porque as expectativas de vida de mulheres e homens, naquele país, se equívalem (Velkoff e Adlakha, 1998). Nas Casas hindus em Inhambane esse caso é ilustrado pela diferença significativa no número de viúvos e de viúvas. O único viúvo nas Casas hindus de Inhambane também está numa situação considerada excepcional. Trata-se de um senhor de 80 anos que teve a permissão do genro para morar com ele. Trata-se então de uma situação inversa a de um *genro da casa*. O que caracteriza o *genro de casa* é o fato de o casal que *faz casar* uma filha não deixá-la partir à residência dos pais do marido. Ao contrário disso, recebe o marido da filha em sua residência. Mas no caso do único viúvo em Inhambane aconteceu de sua filha, casada há mais de 40 anos e com filhos já casados e com filhos, receber autorização de seu marido para trazer o pai para a residência do marido.

O pai de senhora Abhidha Pragnia é alimentado por sua filha e nora da filha, que são as responsáveis pela cozinha. Faz rotineiramente suas práticas de adoração junto ao *mandir* da Casa do marido da filha e, no final da tarde, junta-se aos demais senhores casados com filhos casados que vão à Comunidade para o *arti* noturno. Na loja do marido da filha, atende aos clientes e organiza prateleiras e gavetas de material de ferragem.

Em outras quatorze Casas, sendo três delas divididas em duas habitações, há 17 viúvas. Na literatura sobre a família indiana há importantes debates em torno da situação da viúva, tendo em vista a prática do *sati* - queimar a viúva viva junto ao corpo do marido morto -, que se tornou ilegal na Índia em 1829. As viúvas que conheci em Inhambane consideravam o *sati* como um costume antigo, que fez parte de algum período remoto, tratado em livros e na televisão, mas que está longe de seu universo real. Todavia, não foi incomum comentarem o *sati* como uma prática que levava a esposa junto com o marido. As mulheres viúvas lamentam pela vida que levam sem o marido e uma das formas de manifestarem esse lamento é através da queixa por não poderem mais usar os *saris* considerados mais belos (de cor verde, amarela e

vermelha). Eles devem ser entregues às suas noras e cunhadas assim que o marido morre, junto com as jóias (colares, anéis, brincos, enfeites de cabelo, etc.). Também não podem mais usar o *chandlô* no meio da testa. Nem mesmo o *chandlô* cerimonial, usado pelos homens, deve ser feito no meio da testa da mulher viúva e sim em seu pescoço. Uma mulher faz-se bonita para que seu marido a veja e a exiba bela. Na falta de um marido uma mulher não deve se fazer bela. A vida de uma mulher sem marido é uma vida considerada triste, comenta senhora Deepti, que deu de ombros quando compreendeu que eu e um grupo de mulheres conversávamos sobre a prática do *sati*.

Outro aspecto que interessa à literatura relativa à viúva é o que diz respeito ao recasamento da viúva, que foi garantido em lei colonial de 1856. Quanto ao recasamento, as viúvas comentam que são livres para fazê-lo, mas que um recasamento coloca em risco a relação de seus filhos com a Casa do pai. Em Maputo, foi-me apontada uma única viúva recasada, com a qual não tive oportunidade de conversar.

Todas as viúvas moram com seus descendentes. Duas delas, com menos de 40 anos, vivem apenas com os seus *miúdos*. São apenas mães, não são sogras. As outras senhoras viúvas são sogras, que *fizeram casar* filhos homens e que *fizeram casar* filhas mulheres. O padrão ideal realizado por algumas habitações é o em que a viúva habita com o filho casado, a nora e os netos. Em outra habitação, cujo casamento do filho é recente, moram a viúva, o filho e a nora. Também há habitações em que a viúva já *fez casar* um filho homem, mas não mora com ele. A senhora Deepti, por exemplo, mora com o filho separado e seu filho. Depois, há Casas em que a viúva *fez casar* apenas as filhas. A senhora Padmini, que coabita com o genro (*o genro da casa*), representa essa situação, mas há também as habitações em que a viúva mora com seus *miúdos* ainda não casados e com os solteiros e separados. A senhora Tamasvini Amirthalingan, da Casa Olho do mar, por exemplo, tem duas filhas que já casaram e que não moram com ela. Em sua residência moram seus três filhos solteiros, sendo que um deles é pai de um *miúdo* de quatorze anos que não mora na habitação. Portanto, em sua residência não é a sogra, mas a mãe. Também a senhora Madhuri, sogra por ter *feito casar* a filha, mora com outra filha separada e três *miúdos* ainda não casados. Já a senhora Namrata é sogra de filha viúva, com quem divide a loja e o fogão, mas mora com o filho solteiro. Por último, nas duas habitações em que as viúvas ainda não têm 40 anos, elas ainda não são sogras e moram com seus *miúdos* ainda não casados. As viúvas, no *mandir*, possuem um espaço maior do que as

mulheres não-viúvas. Fazem o *pujá* do *Ling do Shankar* ao lado dos homens ou substituindo-os. Explicaram-me que o fazem porque não têm mais relações sexuais.

As atribuições e *status* dessas senhoras é variado. Entre aquelas que são sogras de filhos casados, com quem vivem, há as que na cozinha definem o cardápio e o tipo de tempero. Estas são senhoras que também na Comunidade exercem protagonismo. A senhora Harini é procurada por todas as Casas para o preparo de cerimônias de casamento, pois é tida como conhecedora do cerimonial. A senhora Abany comanda, com o filho solteiro, sua loja no interior da Província, enquanto o filho casado e a nora possuem residência e loja em Inhambane. Assim, a senhora Abany é reconhecida por sua autonomia, saúde e organização econômica. A senhora Lavanji é reconhecida como quem *recebe deus*. Ainda que não exista uma crença homogênea nesse fenômeno, é uma senhora a quem se formula consideração. A senhora Amrit é também uma senhora considerada pela capacidade de manter a Casa apenas com o filho casado recentemente e por ter vencido várias dificuldades face à viuvez desde 1974, quando o marido migrante para Lisboa, lá adoeceu e morreu. Estas quatro senhoras, em cerimônias da Comunidade, juntam-se às senhoras casadas e com filhos casados para determinar os temperos dos pratos servidos nas refeições. Ou seja, a condição de viúva não lhes tirou a consideração e o respeito e nem mesmo a autoridade e prestígio sobre mulheres e homens da geração seguinte [Fig. 25].

Mas há senhoras viúvas que vivem com seus filhos casados e noras e que estão já ausentes de todo o processo de produção de alimentos, este é o caso das duas *véias*. Ambas são sogras que vivem com as noras e ambas estavam de cama, uma delas há treze anos e outra há quatro anos. Dependem totalmente de suas noras, por causa de um diagnóstico de trombose. Uma das *véias* foi *sogra grande*, ou seja, passou pelo momento em que sua nora *fez casar* o filho e ficou sogra também. Poucos anos depois, em razão da doença, passou a ser chamada de *véia*. É respeitada como a representante maior da Casa, ainda que sua vontade se expresse pelas interpretações que são feitas pelas suas duas noras. A outra *véia* é sogra de um filho casado que tem uma filha anelada e que, portanto, está no momento de passar à *sogra grande*, mas passaria por esta fase já sendo uma *véia*. Essa senhora veio a falecer enquanto eu morava em Inhambane e fazia a pesquisa. Apesar da palavra *véia* soar pejorativa, seu uso parece indicar, sobretudo, o reconhecimento da debilidade física e da incapacidade de exercer qualquer atividade sem o apoio de outras pessoas. Também há o reconhecimento, associado a essa condição, de que há

outras pessoas (nesse caso, as noras) que as representam, através da interpretação correta de suas necessidades<sup>121</sup>.

Entre as senhoras viúvas que vivem com os filhos e exercem protagonismo na cozinha, na loja e no *mandir*, e as viúvas que vivem com os filhos e noras e estão totalmente na dependência destas, há as viúvas que delegaram ou perderam para as noras o protagonismo na cozinha, mas contribuem com tarefas específicas, leves e dignas (preparar a salada, enfeitar os pratos, etc.), como as tarefas que são dadas para *miúdas*. E, fora de suas residências, são respeitadas por serem *grandes*, mas não se lhes atribui qualquer destaque. A senhora Namya, que vive com o irmão de seu marido, o filho, a nora e os *miúdos* destes, cumpre uma função de apoio à sua nora, que é importante líder na Comunidade Hindu de Inhambane. Este *status* não-destacado – ainda que não seja mal visto – permite-lhe, por exemplo, cozinhar carne para o filho nos dias em que sua nora faz jejum. Ainda é importante examinar os atributos e *status* da senhora Deepti, que cozinha para ela, o filho separado, o neto e ainda seu irmão solteiro, com quem não coabita. Ela define o cardápio e os temperos, faz as compras e prepara os pratos. Também dá conta do *mandir* e no final do ano de 2003 *fazia negócio* trabalhando como cozinheira na Casa Ganaraj. Todavia não possui protagonismo na Comunidade e sequer está inscrita na lista de *arti* da Comunidade Hindu. Saiu da lista desde que casou sua filha, que desde então mora no Malawi com o marido. O filho com quem vive está separado de dois casamentos com mulheres não-hindus, não possui negócio próprio e trabalha em loja de *patricios*. Esta situação produz um contexto em que a senhora Deepti é respeitada como *grande*, ainda que não ocupe lugar de prestígio na Comunidade.

Entre as senhoras viúvas que *fizeram casar* somente filhas, a senhora Tamasvini não cozinha e recebe da filha casada, que mora em outra habitação, a sua comida. A senhora Tamasvini tem autonomia em sua própria residência, cuida de seu *mandir* e frequenta sistematicamente o *mandir* da Comunidade, para onde se desloca, de uma grande distância, de *chapa*. Também trabalha na loja e, junto com os filhos, organizou, em 2003, o que foi considerado a maior e mais importante cerimônia feita para um falecido em Inhambane nos últimos 30 anos. A senhora Madhuri, que coabita com a filha separada e os demais ainda não

---

<sup>121</sup> Cohen (1998), analisando a literatura e práticas em torno da construção do problema da velhice na Índia, considera que as epistemologias locais sobre a velhice na Índia reconhecem o declínio físico no lugar de reprimi-lo. Pensando com Cohen, o designativo *véia*, antes de indicar a desvalorização da pessoa assim indicada, talvez indique apenas o reconhecimento de sua debilidade física.

casados, não cozinha, pois as filhas o fazem, mas define o cardápio e os temperos e é forte atuante na loja. Já a senhora Namrata cozinha junto com a filha, também viúva, o neto e o filho solteiro com quem divide a loja. Não exerce protagonismo na Comunidade.

Por último, há as duas viúvas com menos de 40 anos que, ainda que estabeleçam o cotidiano em suas habitações, estão amarradas às relações estabelecidas entre suas Casas aliadas. A senhora Sabindra cozinha junto com a mãe, todos os dias, para ambas habitações. A senhora Kahini cozinha para si e para os filhos, mas durante semanas come com sua mãe, e, no final de 2004, mudou-se para Londres para viver com os irmãos casados e cozinhar para eles. São, em suas lojas, as principais responsáveis, organizando-as e sendo responsáveis por suas contas, dívidas e negociações.

Em 2003, assisti a uma novela nas Casas hindus em que a personagem principal, Kussun era caracterizada como uma mulher que nunca fica viúva. Para livrar a personagem, cuja história estava no ar já há dois anos, dessa situação, o roteirista usou várias estratégias. Numa primeira situação, depois que se descobre que seu marido tinha uma doença incurável, este, caracterizado como má pessoa, separa-se de Kussun. Kussun casa novamente e esse segundo marido então morre em um acidente. O primeiro marido, que não havia morrido, pois encontrou a cura para seu mal, volta a ter boa personalidade e, nessa condição, é, mais uma vez, o marido de Kussun, e ela não é a viúva do segundo casamento, pois apenas o primeiro casamento tem validade. A novela valoriza, sem dúvida, o estar casado, mas arranja formas de tergiversar a desfortuna da viúva.

Assim, apesar do lamento muito claro que se faz frente à viuvez, e de uma série de cerimônias que mulheres casadas fazem, periodicamente, para não perder o marido, a situação de viúva não impede que senhoras, sobretudo já sogras e em especial de filhos casados, mantenham seus atributos e *status* não apenas onde habitam, mas no interior das relações com as Casas a que estão relacionadas e também na Comunidade. Nos casos das viúvas que perderam seus maridos com poucos anos de casados é notável um afrouxamento das relações de aliança. Mas há uma política que busca associar as Casas, não permitindo um rompimento total, como se vê nos casos de ajuda combinada para as viúvas Sabindra e Kahini.

### **3.2.3.2. A separação**

A condição de separado é fortemente indesejada. Diferente da condição de viuvez, em que se atribui a causa a uma marca do destino ou à vontade de algum *deus*, a condição de

separado está colocada no âmbito das manipulações das Casas e espera-se que elas possam evitá-la. Espera-se que um casamento seja para sempre. Uma Casa que *faz casar* uma filha tem a expectativa de que a Casa do noivo tome para si a responsabilidade sobre a noiva, oferecendo-lhe proteção e amparo mesmo quando da morte de seu marido. Uma Casa que *faz casar* um filho espera que seu filho tenha a companhia da noiva para depois da morte dos seus pais e que esta assuma a responsabilidade de *fazer casar* o filho destes. Quando uma filha volta a residir com os pais depois de ter sido casada ou quando um filho casado passa a viver só, sem a mulher, as Casas que os *fizeram casar*, e não apenas eles, ficam marcados pelo fracasso. Uma separação sinaliza uma quebra de alianças entre Casas e *gotras* e uma quebra que não diz respeito apenas a essa separação, mas que faz referência ao conjunto de alianças que une esses *gotras* e Casas já tradicionalmente. As Casas que fizeram o casamento que se desfaz são apontadas como incompetentes na escolha dos cônjuges. Espera-se que uma Casa dê continuidade à tradição de trocas que se estabelece entre os *gotras*, mas também se espera que a Casa saiba selecionar, dentre as Casas dos *gotras* com quem se troca, aquelas que se comprometerão a honrar as trocas. Assim, quando há uma separação, as Casas que fizeram o casamento são apontadas como incapazes de realizar uma seleção adequada, que garantisse a união das Casas e a continuidade da tradição de trocas entre *gotras*.

Outra acusação que paira sobre as Casas que *fizeram casar* filhos que se separaram é a de que elas foram incapazes de lidar com o conflito a tempo de oferecer-lhe uma solução mais adequada. As senhoras casadas dizem que, para que se possa garantir a continuidade de um casamento, é necessário administrar um conjunto de conflitos. Os conflitos e perturbações do casamento podem ser atribuídos a pessoas especialmente *confusionistas* e/ou nervosas, que não possuem apoio de seus *grandes* para atravessar a experiência de casado. Por último, considera-se que as Casas que têm filhos separados são frágeis.

Uma *miúda* separada não participa dos *dias grandes* tal como as *miúdas* ainda não casadas e nem mesmo como as mulheres casadas. Uma *miúda* separada não usa vermelho, amarelo e verde nos *saris* que usa, nem utiliza adereços (no cabelo, nos pulsos, tornozelos, dedos, rosto, pescoço) muito destacáveis (pelo tamanho, por ser ou não de última moda, pelo polimento). Senta-se, em reuniões na Comunidade, junto das solteiras, o que evidencia que participa de forma destacadamente diferente das *miúdas* ainda não casadas no jogo matrimonial. Um segundo casamento é sempre possível e várias histórias contadas

testemunham isto. São casamentos com homens de segundo casamento (viúvos preferencialmente, mas também separados) e com filhos pequenos. Também com homens ainda não casados e com idade acima dos 40 anos para os casamentos que acontecem agora. Mas também se usa a estratégia de trabalhar e cooperar com a Casa. Essa foi a escolha da *miúda* em Inhambane, que - inspirada em uma professora de gujarati de Maputo, que solteira vive só com seu próprio salário com o qual ajuda a Casa de seu pai – optou por ir morar com sua irmã casada em Londres.

Comparados às viúvas, separados e separadas estão em situação de maior vulnerabilidade. Nestes casos, não foi possível algum tipo de reconciliação entre as Casas aliadas para o casamento. No caso da mulher, uma vez que ela ficou nessa situação antes de ser sogra e mesmo antes de ser mãe, sua situação é de grande desprestígio, mas ainda resta a ela a possibilidade de trabalhar e auxiliar a Casa no casamento dos irmãos. No caso dos homens, visto que nenhum é proprietário de lojas nem sogro, sendo que um não é nem mesmo pai, suas situações frente à Comunidade são de fragilidade. Mas o homem que é pai é respeitado em Casa de sua mãe, onde representa, apesar de sua situação, a continuidade da Casa de seu próprio pai e do *gotra*.

### **3.2.3.3. O celibato**

São consideradas solteiras as pessoas que já deixaram a escola e/ou já trabalham há aproximadamente cinco anos. Como foi dito antes, leva-se em torno de 5 anos para preparar o casamento. Assim, um *miúdo*, depois de ter deixado a escola e não ter ainda noivado depois de 5 anos, pode passar a ser chamado de solteiro. O solteiro sempre pode vir a casar, e contam-se várias situações de pessoas que casaram já com mais de 40 ou 50 anos, ainda que a expectativa é que se *façam casar* os filhos até, no máximo, seus 30 anos. Apesar de manter-se a esperança e os movimentos de articulação de um casamento mesmo tendo o sujeito passado dos 30 anos, um solteiro é tratado de forma diferente do *miúdo* ainda não casado. Aqui também há uma avaliação do sujeito e da Casa correspondente. Quando uma Casa tem filhas não-casadas, considera-se que a Casa tenha sido exigente demais e negado muitos pedidos, acabando por fazer com que nenhuma outra Casa fizesse pedidos, com temor de receber um não. Ou considera-se que a Casa não apresentou a *miúda* devidamente, a ponto de nenhuma outra Casa notá-la e, conseqüentemente, ficar ela sem convites de casamento. Quando um homem não foi casado, considera-se que sua Casa foi sovina a ponto de não fazer movimentos em busca da

escolha de uma moça, um ato considerado egoísta. Outra razão atribuída a essa situação é o fato de a Casa não conseguir controlar a moral do *miúdo*, que pode ter-se perdido, estar envolvido com mulheres que não servem para casar. O *status* de uma Casa que não *faz casar* o filho é bastante prejudicado por isso.

A esperança de casar um filho mesmo que passe da idade ideal acompanha sua vida e de seus familiares. Na Casa onde vive uma senhora de mais de 50 anos solteira talvez represente a situação mais difícil de cumprir esta expectativa. Seu destino, nesse caso, é ficar sob os cuidados dos dois irmãos casados e das cunhadas com quem mora e ajuda na cozinha, faz suas adorações rotineiras e auxilia na loja. Ela é extremamente cuidadosa com os sobrinhos e participa das atividades da Comunidade Hindu, mas não exerce nenhum protagonismo em nenhum desses espaços. É silenciosa e tem comportamento contido e tímido. Usa roupas com colorido fraco, como o bege e o marrom, mais próximo dos tons de sua mãe (viúva) do que dos vermelhos, amarelos e verdes que usam suas cunhadas. Diferentemente da viúva, que pode fazer algumas celebrações por sua própria condição de viúva, a solteira, apesar de também não se supor que tenha relações sexuais, não possui atributos que lhe permitam realizar cerimônias. Ela não é mais uma *miúda* que poderia fazer algumas atividades porque é ainda *limpa*, mas também não é uma senhora que já casou e que nos atos do casamento tenha se purificado, assumindo o compromisso de reproduzir a Casa de seu sogro. Está fora do lugar e suas atividades são tomadas como compensatórias: ela ajuda a cuidar dos sobrinhos, pois é uma maneira de ajudar o irmão no encargo que ele herda com a morte do pai.

Solteiras entre 30 e 50 anos comportam-se de maneira diferente das *miúdas* ainda não casadas, ainda que exista a esperança de que venham a casar-se, provavelmente com homens viúvos com filhos pequenos, ou ainda com homens que tenham algum patrimônio, mas não casaram e já estão com mais de 40 anos. Contudo, elas não são levadas a cerimônias da mesma maneira que se leva as *miúdas* que ainda não casaram. É sobre estas últimas que recai um forte investimento em roupas com verde, vermelho e amarelo, com enfeites, perfumes e jóias. Seria constrangedor as que estão com mais de 30 e sem casamento vestirem cores fortes e se igualarem às *miúdas*. Não se considera que tenham idade para tais atitudes, mas que precisam estar mais contidas, pois se não foram percebidas ou negaram pedidos à altura em que eles deveriam ou estavam acontecendo, agora não devem estar atrapalhando as Casas que estão mostrando suas *miúdas*. Onde moram, devem ajudar na cozinha, em tarefas sempre auxiliares, e

devem manter sua rotina de adoração no *mandir* de Casa. No *mandir* da Comunidade, espera-se que tenham uma atuação mais reservada, deixando *às miúdas* as atividades que exibem a Casa, como a condução da lamparina principal e a entrega do *prassad* nos *artis*. Já nos negócios, as solteiras trabalham lado a lado com os homens, ainda que sejam eles ou as mulheres casadas que dêem a última palavra em caso de litígio.

Nas Casas com homens solteiros a situação é um pouco distinta. Um senhor que tem mais de 40 anos e nenhuma propriedade é considerado um solteiro que provavelmente não vai casar, entre outras razões, por causa de sua carência de recursos econômicos. Ele trabalha em loja de patrício, almoça com sua irmã viúva, que lhe prepara os almoços todos os dias, e faz sua rotina diária de adoração no *mandir* da residência onde morou com sua mãe até a sua morte. Na Comunidade não exerce qualquer protagonismo, participando apenas das atividades a que a Casa de seu pai está vinculada. Ainda há os solteiros entre 30 e 40 anos, dois dos quais, que considera-se que têm bons negócios e um terceiro que é professor na Escola Técnica da cidade, são tomados como ainda casáveis com mulheres hindus, mesmo que um deles já tenha um filho com uma mulher não-hindu com que não coabitou. Por último, há os casos de dois senhores que são considerados doentes e sobre os quais não há esperança de que venham a casar.

#### **3.2.3.4. Heresias da aliança?**

Bourdieu (2002a), estudando as condições de reprodução do modo de vida camponês no Béarn francês, analisa o papel do celibato neste processo. Olhando para os dados estatísticos de 1870 a 1959, Bourdieu nota que as taxas de celibato mantêm-se estáveis em 20%, todavia, seus informantes, em 1960, mencionavam como grave e excepcional a identificação dos solteiros. O estudo mostra que na virada do século XIX para o XX quem não casava era o filho caçula, e que depois da segunda guerra o solteiro passa a ser o primogênito. O celibato do filho primogênito sinaliza a crise da sociedade camponesa, uma vez que cabia a este, como guardião da *maison*, salvaguardar o patrimônio. O estudo mostra o papel que o celibato ocupava na reprodução das estratégias matrimoniais. O solteiro, na perspectiva do autor, não é uma heresia da aliança, é, ao contrário, um dos mecanismos de sua reprodução.

Com base em dados estatísticos e depoimentos de homens e mulheres em torno dos 80 anos, Bourdieu propõe uma reconstrução da sociedade antiga indicando o lugar que o celibato ali ocupou. Na sociedade campesina a ambigüidade estabelecida entre o dever de manter a propriedade da terra indivisa e a continuidade da linhagem era resolvida deixando a um dos

filhos (geralmente o primogênito homem) o direito (ou o dever) de manter a propriedade, uma vez que a linhagem “est surtout un ensemble de droits sur le patrimoine” (2002a: 20). Tendo em vista a importância, para reprodução do sistema camponês, da indivisibilidade da terra, o fundamental não era garantir o direito de herança do primogênito (*droit d'aînesse*) - ainda que geralmente fosse o primeiro filho homem a ocupar este lugar- mas indicar um herdeiro que viesse a cumprir a função social determinada de manter a integridade do patrimônio, passando seu nome a uma próxima geração:

Il apparaît donc que ce droit est attaché non point à une personne particulière, homme ou femme, premier ou second né, mais à une fonction socialement définie; le droit d'aînesse est moins un droit de propriété que le droit, ou mieux, le devoir d'agir en propriétaire. (Bourdieu, 2002a: 23)

Bourdieu afirma que a lógica matrimonial que está dominada pela salvaguarda da *maison* (propriedade econômica simbólica e linhagem) é operada numa situação econômica particular, em que se destaca a raridade do dinheiro ao lado da centralidade da propriedade predial ou territorial. Frente a esta situação, o dote cumpre a função de, incorporado ao patrimônio, permitir o casamento dos filhos não herdeiros, homens e mulheres. Assim, o dote recebido deve vir preferencialmente de uma mulher de posição econômica e social equivalente e ser suficiente para garantir o casamento dos demais herdeiros, mas ser não superior ao patrimônio do herdeiro para não comprometer seu nome e sua autoridade frente a *maison*.

O solteiro surge como parte do jogo que garante a reprodução da *maison*. O dote recebido pelo herdeiro serve para ser distribuído, a título de compensação, aos demais herdeiros que não herdam a *maison*. O dote, todavia, pode não ser suficiente para realizar um casamento, fazendo com que o solteiro ocupe o lugar resignado de co-participar da estratégia matrimonial que tem por fim manter a *maison*. Ou seja, o solteiro é funcional à estratégia matrimonial, na medida que permite que ela se realize, em detrimento de seu casamento. Para os não herdeiros da *maison*, restava a migração em busca de trabalho, o trabalho como doméstico na própria propriedade ou o casamento com mulher (filha única) herdeira, para reproduzir a *maison* que ela herda e, portanto, o seu nome. O solteiro que fica na *maison* ainda poderia vir a cumprir uma função de levirato informal. Ou seja, em caso do casamento não produzir herdeiro e o guardião da *maison* morrer, o irmão solteiro podia assumir o papel de marido para não devolver o dote e para dar continuidade à reprodução da *maison*. O celibatário também tende a ser masculino, pois não contribui para as estratégias matrimoniais ficar na *maison* uma mulher não

casada e tão pouco fazê-la migrar. Enquanto o solteiro homem é útil, seja como doméstico, como potencial cônjuge de viúva sem herdeiro ou como migrante, a solteira é apenas um encargo.

A lógica das trocas matrimoniais tende a salvaguardar a hierarquia social e o celibato do homem caçula integra-se a este objetivo. Nesta sociedade de pouco dinheiro em circulação, com bens de riqueza ligados essencialmente à propriedade fundiária, a autoridade dos mais velhos sobre os mais jovens, o apego à terra, à família e ao nome, determinam ao mais jovem o sacrifício do celibato em nome da reprodução da *maison*:

Ensemble des biens mobiliers et immobiliers formant la base économique de la famille, patrimoine qui doit être maintenu indivis à travers les générations, entité collective à laquelle chaque membre de la famille doit subordonner ses intérêts et ses sentiments, “la maison” est la valeur des valeurs, par rapport à laquelle tout le système s’organise. Mariages tardifs contribuant à limiter la natalité, réduction du nombre d’enfants (deux pour ménage en moyenne), règles régissant l’héritage des biens, célibat des cadets, tout concourt à assurer la permanence de la maison. Ignorer que c’est là aussi la fonction première des échanges matrimoniaux, ce serait s’interdire d’en comprendre la structure (Bourdieu, 2002a: 43)

O celibato dos mais jovens não faz mais do que realizar a lógica do sistema, podendo inclusive ser percebido como um sacrifício individual. Mas o celibato do primogênito indica outros significados. Depois da guerra, a inflação e a perda do valor da propriedade fundiária, associadas à crescente migração das mulheres para a zona urbana, a perda de autoridade dos mais velhos sobre os mais jovens e mais urbanizados e o isolamento da vida fora dos círculos de concentração, desfavorece o casamento do primogênito, ou melhor, daquele a quem foi designado o direito (ou dever) de reproduzir a *maison*. O solteiro, que já tendeu a ser o mais jovem na sociedade do início do século, passou a ser o mais velho ou o guardião da *maison*. A mulher continua sendo casada e continua cabendo ao homem a possibilidade de ser solteiro. Mas depois da segunda guerra mundial, o solteiro tende a ser o homem que fica como guardião da *maison*. Se na sociedade do início do século o celibato estava ligado à posição do indivíduo na hierarquia social, na década de 60, o celibato aparece ligado a distribuição no que Bourdieu chama de “espaço geográfico”. A migração para a cidade e o crescimento da vida urbana em comparação com a vida rural ou periférica estendeu o raio geográfico dos casamentos, desfavorecendo o casamento daquele que permanece como *guardião da maison*. Se na sociedade antiga eram os mais pobres e mais jovens que tendiam a permanecer solteiros, nos

anos 60 é a oposição urbano e rural que define condições mais favoráveis para estes do que para os mais velhos. E esta nova oposição é que deixa o guardião da *maison* (até então privilegiado para casar, pois proprietário e herdeiro) em situação desfavorável frente a um homem sem propriedade e urbano.

O espanto com a presença dos solteiros na década de 60 em Béarn é, do ponto de vista de Bourdieu, o espanto com a crise na reprodução da sociedade camponesa. O solteiro não é uma aberração da aliança, é uma de suas peças de reprodução. É a subversão do sistema de trocas matrimoniais que permite compreender porque estas trocas perdem sua ligação com os interesses econômicos fundiários, mudando de forma, e ligando-se mais ao estatuto social e o estilo de vida correlativo (no caso, o estilo de vida urbano).

Seguindo a perspectiva deste estudo de Bourdieu - segundo o qual o solteiro, que aparenta ser a figura de oposição da aliança, ao contrário, tem uma funcionalidade que contribui para a efetivação da aliança matrimonial de diferentes maneiras, a depender do contexto onde essas relações se reproduzem - procurei também aqui identificar qual seria a função que cumpre o solteiro na política de alianças das Casas hindus. Meus dados me permitem apenas identificar caso a caso a funcionalidade do solteiro. Assim, pode-se notar, por exemplo, que o senhor solteiro que hoje está com 40 anos foi uma peça importante do mecanismo que garantiu que seus irmãos casados se deslocassem para Londres. Mas para que isto acontecesse, ele precisou ficar cuidando de sua mãe até a morte. Os cuidados que dispensou à mãe, desobrigou as esposas de seus irmãos casados de ficarem em Inhambane e seus irmãos de arcarem com o custo do deslocamento de uma senhora impossibilitada de movimentar-se por si própria. Ao lado disto, uma atribuição e auto-atribuição de aspectos pessoais deste senhor solteiro, justificavam o seu lugar como solteiro e cuidador da mãe: nunca ter se interessado por mulheres, ter aptidão para cuidar da residência e de pessoas dependentes, timidez.

Cabe destacar que a perspectivas metodológicas e contextos distintos abordados no estudo de Bourdieu e neste - lá, a reconstrução histórica da vida camponesa em Béarn, e, aqui, uma análise do presente etnográfico de lojistas urbanos em Moçambique - deixam ver aspectos diferentes de situações que, a princípio, poderiam ser pensadas como heresias da aliança. Mas partindo do estudo de Bourdieu e do reconhecimento das diferenças metodológicas e contextuais é possível dar destaque às estratégias utilizadas nas Casas hindus para dar conta dessas situações, não caracterizando-as como heresias. Quero partir desta idéia para defender

que nas Casas hindus, não apenas o solteiro, mas também o separado e o viúvo – que aparentam estar e colocam-se num lugar de desprestígio – são funcionais às estratégias matrimoniais que promovem a reprodução das Casas, e sobretudo porque colaboram com as estratégias dessas para compor o patrimônio de prestígio social e econômico.

A *maison* do Béarn francês materializa a noção de linhagem, que por sua vez é explicada por Bourdieu como um conjunto de direitos sobre o patrimônio. No início do século XX, o patrimônio estava totalmente encerrado na própria *maison*, uma vez que tal sociedade – do pré-guerras mundiais – era uma sociedade de escassez de moeda e tinha seu patrimônio estabelecido nos bens fundiários e territoriais. O solteiro deste período é, portanto, aquele que permite que a *maison* – que é há um só tempo, propriedade material e simbólica – seja reproduzida, garantindo a indivisibilidade dela ao aceitar não ter dote (indo para cidade, à América ou casando com mulher herdeira e perdendo o nome de sua *maison*, ou ficando em sua própria *maison*, como doméstico ou como possível homem a substituir o herdeiro em caso de morte). Este solteiro, ao que se vê no estudo de Bourdieu, não era notado. O solteiro anunciado como um problema social nos anos 60 é aquele que ficou ocupando o papel de manter a *maison*, numa sociedade onde o conjunto de patrimônio da *maison* – simbólico e material – estava desprestigiado frente ao dinheiro e os valores urbanos.

Na Casa hindu, o interessante de notar nas três situações que poderiam ser pensadas como disparate (solteiros, separados e viúvos) é que elas se integram também às estratégias de reprodução da Casa. Mas a Casa hindu é, de certa forma, o contrário da *maison bearnaise*. Enquanto esta é um conjunto (valorizado num período e desvalorizado noutro) que reúne o patrimônio material e simbólico no edifício e no patrimônio fundiário em que se localiza, a Casa hindu é um conjunto cujo patrimônio material e simbólico está difuso. A Casa hindu não se resume a um edifício e nem a um território (mesmo nacional). A Casa hindu se desdobra em várias unidades domésticas. Mais do que isto, estas unidades domésticas, ainda que configurem a riqueza ou a pobreza da Casa, não são as depositárias nem únicas e nem mais importantes da propriedade material e simbólica da Casa.

Esta idéia fica bastante clara quando se tem em vista o fato de que a propriedade predial em Moçambique pertence ao Estado desde a independência, em 1975. Os residentes pagam ao Estado (a Administração do Parque Imobiliário) uma taxa por ocupar os imóveis. Também é preciso levar em consideração que, mesmo com as regulamentações posteriores do período

liberal e as discussões legais que têm sido levadas à cabo na tentativa de garantir a propriedade privada sobre os edifícios, os hindus não moçambicanos não têm o direito de adquirir propriedade. A Casa é uma propriedade virtual de um edifício apenas para os hindus moçambicanos. Também é preciso lembrar que há hindus que possuem propriedade de edifícios tanto em Diu quanto em Lisboa e em Londres. O patrimônio material de uma Casa, pensada desde Inhambane, pode ser composto pelo direito a ter loja numa das cidades, ou mesmo a ter uma propriedade predial, no caso dos hindus com passaporte moçambicano. A Casa pode ainda ter propriedades em Portugal, na Inglaterra ou na Índia e essas propriedades são computadas como propriedade e valorizadas na avaliação do prestígio. Mas essa situação configura um conjunto de estratégias de manutenção, reprodução e ampliação desse patrimônio que é bastante distinto das estratégias de um grupo cuja propriedade está concentrada num território.

A Casa hindu é composta, em termos de propriedade material, de forma bastante distinta da composição da *maison bearnaise*, sobretudo a do início do século XX. Esta localiza e identifica seu patrimônio numa propriedade específica e conhecida de todas as demais. A propriedade material da Casa hindu está relacionada a um patrimônio difuso, que está menos associado aos edifícios e mais ao conjunto de pessoas e práticas que compõem a Casa. Residências bastante simples em Inhambane – tendo em vista o conjunto de residências - que podem contar com pessoas para atuarem nas diferentes frentes de reprodução (cozinha, *mandir* e negócios) podem ampliar bastante a valorização da Casa que esta residência representa.

Ainda cabe lembrar que, enquanto no estudo de Bourdieu o solteiro tende a ser homem, na Casa hindu, homens e mulheres solteiros, separados ou viúvos, deixam notar lugares distintos a ocupar no jogo de reprodução das Casas. Estas pessoas dividem-se em diferentes tarefas, de acordo com os atributos e *status* correspondentes. Por exemplo, na Casa Nikunj, que possui loja e residência em distrito no interior da Província de Inhambane e em Inhambane, contar com três mulheres atuantes (a esposa do atual representante da Casa, sua nora e sua irmã solteira) favorece o crescimento do capital econômico e social da Casa. Na Casa Locknath, a viúva Harini é fundamental para que o filho Nayan tente a vida em Londres sem comprometer o patrimônio de uso da residência que possuem em Inhambane. A filha separada de Madhuri que foi morar em Londres com a irmã casada planeja auxiliar a mãe e o irmão – ainda solteiro – a preparar o casamento deste e da irmã mais jovem, mandando libras enquanto planeja sua independência econômica, inspirada em outras mulheres contemporâneas.

O que quero dizer é que na Casa hindu o patrimônio material e simbólico não está localizado num determinado imóvel, mas disperso em imóveis variados e inclusive em países diferentes. Também em que o dinheiro além de não ser escasso, pode ser acumulado em diferentes formas de fazer negócio – como se viu no capítulo 2 -, os solteiros, viúvos e separados, desde que comprometidos com o objetivo da Casa de reproduzi-la, não são um contra-senso. Mas dificilmente poderíamos dizer que os solteiros são uma condição para a reprodução do sistema ou da Casa tal como o é para Bourdieu. A reprodução das Casas hindus, que não é nem a reprodução de um patrimônio localizado nem a reprodução de um determinado nome fixo e permanente, beneficia-se da mão de obra a ela ligada na consolidação dos objetivos de fazer negócio para *fazer casar* os filhos.

Fazendo negócios e *fazendo casar* os filhos, as Casas mantêm-se associadas umas as outras. Casas com filhos separados ou solteiros são indicadas como problemáticas pois estas duas situações conjugais indicam rompimento ou negação de alianças, mas se estas Casas *fizeram casar* outros filhos, o fizeram inclusive porque contaram com o apoio destes descasados ou nunca casados.

Outro aspecto que se percebe ao interrogar sobre a posição de solteiros, separados e viúvos na Casa hindu é o que diz respeito à importância do casal e sua não centralidade. Sendo o casamento importante, mas dissociado da centralidade do casal, os não casados (viúvos, solteiros e separados) são peças fundamentais, e não antagônicas, para garantir que as Casas *façam casar* um filho homem e uma filha mulher no mínimo. A implicação dos não casados no compromisso da Casa de *fazer casar* é notável seja na possibilidade de que este seja uma mão na cozinha, no cuidado com as crianças e os mais velhos –atividades que liberam outros para trabalhar na loja ou fora dela, na própria cidade ou fora dela e do país –, seja na possibilidade destes executarem atividades remuneradas – trabalho como professor em Inhambane ou trabalho fora da cidade e do país -, enviando recursos à Casa e contribuindo para que se possa reunir o montante de dinheiro necessário para *fazer casar* um irmão, irmã ou outro *filho da Casa*. O interessante do estudo de Bourdieu é que, por contraste, ele permite iluminar a especificidade da composição da Casa hindu e evidenciar suas estratégias de reprodução. Passo a seguir a desenvolver um dos aspectos deste processo.

### 3.3. A relação nora (*vahu*) - sogra (*sasu*)

Iniciei este capítulo mostrando que as Casas hindus constituem-se de unidades domésticas que têm fronteiras fluídas. Em seguida, através da descrição dos atributos e *status* de três situações conjugais distintas, aponte para os parâmetros que conformam as hierarquias nas Casas. A descrição deixou ver que os conteúdos da hierarquia não são fixos, constituindo-se em relação, por exemplo, com a fluidez das unidades domésticas. Também foi possível notar que o casamento, apesar de importante, só sustenta alguma autoridade através da mediação entre casais que *fazem casar* e casais casados. Por último, se por um lado o casamento é central, por outro sua centralidade não coloca um casal no centro da Casa nem necessariamente exclui os não-casados para a periferia.

Estas caracterizações, entretanto, não permitem que se possa ter em conta a dinâmica da reprodução das Casas. Permitem apenas ter em conta as posições possíveis a ocupar, suas atribuições e *status* correspondentes. Ainda é preciso observar a dinâmica que atualiza este processo. Neste tópico pretendo, através da descrição da relação entre a nora e a sogra, explorar o processo por meio do qual o jogo de atribuições e *status* ocorre nas Casas hindus. Considerando o curso da vida e a relação entre as posições ocupadas nas Casas, é possível perceber a lógica situacional que envolve sua hierarquia. Para isso, examinarei a relação nora-sogra. O exame dessa relação permite descrever um modelo de reprodução das Casas. O interessante será notar que neste modelo de reprodução há também mecanismos que funcionam para sua alteração.

Este aspecto - o da reprodução presente em toda mudança ou da mudança presente em toda reprodução -, que do ponto de vista de Sahlins (1999) resulta de uma noção de cultura como síntese de mudança e estabilidade, de passado e de presente, de diacronia e de sincronia, ganha especial destaque no debate que estou enfrentando. As descrições encontradas na literatura sobre a presença indiana em Moçambique encontram na família hindu os signos de uma noção caricata da tradição. Nestes estudos, a tradição resulta de uma noção de cultura que opõe mudança e estabilidade, passado e presente, diacronia e sincronia. Reconhece-se nos hindus uma tradição identificada com o sistema de castas e o hinduísmo. Sendo uma tradição, é suposto que a ênfase seja na permanência. E supondo que o código de castas e o hinduísmo são uma tradição rígida (cf. atitude explicativa descrita e criticada por Dumont: 1992), resta à família hindu ser descrita como um mecanismo do passado, que se reproduz em nome do

passado. Se há modificações numa tal concepção de tradição, isto se deve à dinâmica externa a esta tradição. Deve-se ao moderno. Os supostos dos estudos sobre a presença indiana em Moçambique, os quais identificam a família hindu como o lócus da manutenção da tradição, reduzem a noção de tradição (ou cultura ou sistema ou ordem) ao seu conteúdo normativo, atribuem a ela excessiva autonomia e assim compõem uma noção de tradição oposta à de dinâmica<sup>122</sup>.

É neste contexto de estudos que observar aspectos do modelo de reprodução da Casa hindu, através da relação entre a nora e sogra, é sublinhar, frente à reificação da categoria classificatória hindus por meio da descrição da família, o aspecto dinâmico presente nela.

Considerando que as Casas hindus em Inhambane estão informadas por uma ordem cultural que valoriza o *gotra* (linhagem masculina) e a Casa, mas que na prática atualizam estes valores a partir de signos concretos de seu cotidiano e de sua história particular – frente às múltiplas narrativas de ser indiano –, examinar o aspecto dinâmico de um dos mecanismos de reprodução do que se concebe como relações familiares é considerar que o que se chama de família hindu são as regras e normas que delimitam a Casa – o agregado agnático, na linguagem de Rita-Ferreira – e por meio desta as suas relações subseqüentes. Também que estas regras atuando estão correndo risco de se colocar em questão, de se refazerem, de se fazerem em outros termos. Ao longo do curso da vida, várias transformações acontecem com os moradores das Casas hindus: um filho se torna pai, uma filha se torna mãe, um pai se torna um sogro, uma mãe se torna uma sogra, um homem e uma mulher casados ficam viúvos, etc. Provavelmente, o exame de cada uma dessas transformações forneceria aspectos fundamentais dos mecanismos de reprodução das Casas. Optei por analisar a transformação de uma nora em uma sogra e é preciso esclarecer os motivos dessa escolha.

Em primeiro lugar, a escolha deve-se às opções metodológicas que fiz durante a pesquisa de campo. Estive acompanhando sistematicamente, sobretudo, as atividades realizadas pelas senhoras casadas e com filhos. Tendo em vista meu interesse pelo funcionamento da cozinha, acompanhar as senhoras casadas e com filhos era uma escolha necessária durante a pesquisa. Sendo que elas ocupavam um lugar de relativa autoridade na cozinha, foi através delas que estive em contato com as demais situações do cotidiano das Casas. No tópico

---

<sup>122</sup> Uso aqui os aspectos levantados por Durham (2004) na análise que faz do uso do conceito de cultura por sociólogos e cientistas políticos nas análises contemporâneas. A autora mostra que a reificação do conceito resulta da oposição entre ação e representação.

anterior, ao descrever as atribuições e *status* dos casados, chamei atenção para o fato de que os casados precisam ser entendidos frente àqueles que os casaram, seus pais e sogros, e frente àqueles que um dia virão casar, seus filhos e filhas. Em uma Casa, o padrão ideal dessa relação é aquele que reúne o Casal de sogros, seu filho e nora. Olhando para o cotidiano de relações que aí se estabelecem, foi possível perceber o processo que transforma a nora em sogra.

A segunda razão para descrever a relação nora-sogra deve-se à diferença, já apontada no tópico anterior, entre o *fazer casar* um filho e o *fazer casar* uma filha. O casamento de um filho deixa-o submetido à Casa de seus pais, more com eles ou não, e é apenas à medida que o pai perde a capacidade física de trabalho que o filho toma seu lugar. Enquanto isso não acontece, filho e pai dividem responsabilidades e ambos mantêm-se na própria tradição. Já o casamento de uma filha tira-a da residência de seus pais e do campo moral da Casa de seu pai. E sua transformação de filha em nora e de nora em sogra dar-se-á em outra residência, moralmente associada à Casa e *gotra* do seu marido ou sogro. Esta transformação tem consequência imediata na Casa a que ela vai estar associada, porque transforma a mãe de seu marido em sogra. Examinando-se esse processo, ver-se-ão não apenas mudanças de atributos e *status* dessas duas mulheres, mas também, através dessa mudança, um mecanismo de reprodução e transformação das tradições que as Casas requerem representar.

Uma última razão para descrever esse processo diz respeito à maneira pela qual a relação nora-sogra é descrita nos poucos estudos que acessei sobre o tema. Na literatura sobre a Índia não identifiquei e nem tive acesso a estudos antropológicos ou históricos sobre a relação nora-sogra<sup>123</sup>. Encontrei artigos que tratam da relação nora-sogra concebida como um problema social, por exemplo, como questão de saúde pública, (Velkloff e Adlakha, 1998; Panikar, Rodriguez, De Souza, 1992). Tais estudos centram-se na análise do momento crítico desta relação. Ignorando o caráter processual da relação, as abordagens tendem a encerrar a relação nora-sogra no conflito que ambas vivenciam num dado momento da relação. Sobre hindus em diáspora, encontrei em S. Bastos (2001) a análise de alguns rituais que tratam das “posições”

---

<sup>123</sup> Shah (1998) considera que a suposta centralidade do casal conjugal e, portanto, da oposição homem- mulher está presente nos pressupostos de alguns estudos centrados na temática de gênero. Tais estudos tendem a deixar de analisar outras relações de gênero que são fundamentais no arranjo da *joint family*, como a relação nora-sogra ou a relação entre cunhadas. Da consideração do autor não posso concluir que não existam estudos que tratem desta questão, mas ela indica que tal recorte não é prestigiado. Na literatura sobre família no Brasil, Fonseca (2000) e Koffes (2001) observaram que as relações de gênero operavam jogos de poder significativos para compreender as relações familiares e de gênero, não só, e mesmo não fundamentalmente, entre homens e mulheres, mas também entre mulheres (irmã x esposa em Fonseca, 2000 e patroa x empregada em Koffes, 2001).

ocupadas por cada uma destas mulheres<sup>124</sup>. Na literatura brasileira acessei alguns artigos, (Chiapin e Wagner, 1998). Também Batista (2004) indica a ausência de estudos e pesquisas sobre as representações sobre a mulher-sogra em oposição aos estudos das representações sobre a mulher-mãe.

O estudo de Batista indica a ausência da personagem mulher-sogra na produção de romances, identificando neste campo dois livros produzidos em língua portuguesa, no final do século XIX: *O Livro de uma Sogra* de Aluísio de Azevedo (1895) e *A velha* de Fialho de Almeida (de nacionalidade portuguesa). Note-se que apenas no romance de Fialho descreve-se a relação nora-sogra, enquanto Aluísio de Azevedo retrata a representação sobre a sogra na sua relação com o genro e não com a nora.

Na literatura antropológica de outros contextos, a relação que um homem estabelece com sua sogra é tematizada. Junod (1996) descreve as atitudes de respeito e evitação que a cercam. As etnografias de Seeger (1980), Maybury-Lewis (1984) e Geffray (2000), respectivamente sobre *os suryas* e os xavantes, sul-ameríndios e os macuas em Moçambique, descrevem não apenas as atitudes que um genro tem de ter com sua sogra, mas examinam o aspecto processual que, no curso da vida, transforma um genro – de origem estrangeira – em um fundamental colaborador da linhagem de sua esposa e da mãe dela. Embora estas três etnografias tratem da relação do genro com a sogra e não da nora com a sogra, a atenção que dão ao caráter processual da relação serve como base para a descrição que construo a seguir.

### **3.3.1. A relação nora-sogra é diferente da relação nora-sogro.**

Casas que *fazem casar* um filho têm que lidar, em unidades domésticas relacionadas e interdependentes, com duas novas relações: a do sogro com a nora e a da sogra com a nora. Também percebe-se que a relação pai-filho se modifica com o casamento do filho, embora esta mudança não seja expressamente marcada com o casamento em si.

O homem que *faz casar* seu filho homem já estabelece com este, desde que ele começa a trabalhar para preparar seu próprio casamento, uma relação de co-responsabilidade no *fazer negócio*. Assim, no caso do filho que casa e permanece em Inhambane, percebe-se que, na altura do casamento, ele já assume um conjunto de responsabilidades que o colocam lado a lado

---

<sup>124</sup> Também S. Bastos comentando a sua entrada, como pesquisadora, nos espaços das cozinhas e templos domésticos, entre os hindus em Lisboa, afirma ter “ocupado um estatuto comparável ao de uma “nora”, ou seja, na posição ambígua daquela que transita entre grupos familiares e linhagens” (2000:133).

nas atribuições que cabem ao pai e ao irmão do pai. Ambos são representantes da Casa e do *gotra* e, ainda que seu pai permaneça, enquanto estiver vivo, como aquele que dá a palavra final sobre as decisões a serem tomadas, o filho será consultado nas decisões sobre o negócio e nas decisões que dizem respeito ao casamento dos irmãos<sup>125</sup>. Nas Casas em que o filho homem já está trabalhando em Londres – o que é bastante comum na geração que está atualmente sendo casada –, percebe-se um processo semelhante. O filho homem já contribui financeiramente nos negócios da Casa de forma bastante significativa e com autonomia, tendo em vista que, na altura da cerimônia de seu casamento, ele já estará, há pelo menos cinco anos, vivendo em unidade doméstica separada, ainda que interrelacionada, mas fazendo negócios iguais ou superiores aos de seu pai. Não se trata apenas de quantidade de valores econômicos, ainda que este cálculo seja feito e ele seja um indicador considerado. Trata-se também de que este processo de fazer negócio para fazer casar um filho que co-responsabiliza pai e filho, coloca-os lado a lado numa tarefa comum valorizada pela Casa. A cerimônia de casamento, em si, não altera significativamente esse processo. A cerimônia talvez seja o culminar de um processo que aproximou filho e pai numa tarefa comum tão importante quanto aquela da cozinha. O que parece interessante na análise da relação nora-sogra é que, por cruzada que é (cruza duas Casas o que é diferente da relação pai – filho que é uma relação numa só Casa), permite ver que as cozinhas – que aparentam ser assunto de mulheres – são assunto das Casas. Casas são desdobramentos de *gotras*. *Gotras* são unidades de relação em nome de homens na condição de pais e esposos e as cozinhas cozinham em nome da tradição que os nomes destes pais e esposos carregam.

Na altura que esse filho *fizer casar* seu próprio filho, momento que coincide, em geral, com o declínio físico do pai/avô que se torna *sogro-grande*, recairão sobre aquele que se fez

---

<sup>125</sup> Guita Debert, minha orientadora, sugeriu explorar as mudanças na relação entre os irmãos depois do casamento de um deles: se há mudança nos espaços a ocupar dentro da residência (quartos, por exemplo) e nas relações de prestígio e autoridade. Aqui rapidamente registro que há sim modificações importantes a serem examinadas. Acompanhei mais de perto aquelas que são narradas pelas mulheres desses irmãos, e, neste caso, são relações entre irmãos casados. Há formas de tratamento e terminologias diferentes para nomear o irmão mais velho e o mais novo, e a cunhada mais velha e a cunhada mais nova. Narrado do ponto de vista das cunhadas, geralmente há uma queixa de desigualdade na distribuição dos recursos, da autoridade e do prestígio. Todavia os irmãos e suas esposas sabem-se implicados no destino uns dos outros e concordam com obrigações de ajuda mútua, como destaquei anteriormente com o exemplo do miúdo da Casa Jaijo que estuda em Maputo e é apoiado pelos filhos do irmão de seu pai que trabalham em Londres. Também a este respeito é importante levar em consideração as histórias – lidas nas cerimônias praticadas por senhoras casadas – que descrevem a relação de oposição e complementariedade entre irmãos, levando-se em consideração que a palavra em gujarati para irmão (*bai*) engloba os filhos do irmão do pai.

sogro maiores responsabilidades. O pai de um filho casado que tem filho casado diminui sensivelmente suas atribuições. De resto, é importante lembrar que um homem deixa de atuar nos negócios da Casa apenas quando não está mesmo com saúde para sair da cama. Em Inhambane nenhum dos senhores sogros-*grandes* que conheci, mesmo com idade avançada, como o senhor Achartajee, de 81 anos, deixou de atender em sua loja, ainda que tenha em Casa o filho casado e a nora.

Já este pai-esposo que *faz casar* seu filho com a nora, que recebe em sua própria residência ou em unidade doméstica relacionada, tem sua relação com a nora pautada e intermediada completamente por sua esposa, a sogra. A nora passa a pautar seu comportamento pelos princípios que seu sogro considera adequado. A nora aprende a cozinhar de acordo com o gosto de seu sogro, aprende os nomes dos antepassados do *gotra* de seu sogro, aprende a rezar para a *deusa de apelido* de seu sogro e aprende a *fazer negócio* para seu sogro, mas é através da palavra e das atitudes de sua sogra que a nora conhece a tradição do sogro. É este o ponto que desenvolverei a seguir.

### **3.3.2. A relação nora-sogra é um processo por meio do qual a Casa se reproduz**

A relação entre a nora e a sogra é um processo que acontece no curso da vida de casadas (que inclui a viuvez) e que se modifica de acordo com as mudanças experimentadas nessa situação. Este processo está atravessado pela forma como as Casas e as habitações estão articuladas.

A relação nora-sogra é um clássico na Índia, expresso em filmes de Bollywood, em novelas e seriados de tv, em contos clássicos, e é tema de interesse dos pesquisadores que tratam de problemas sociais. A relação nora-sogra é considerada na Índia um problema social pautado pelas agendas de políticas públicas. Estudos de gênero e saúde da mulher abordam o tema de forma a dar visibilidade a dois atores e uma ação: a nora, objeto de um processo de subordinação e a sogra, sujeito da subordinação (Velkoff e Adlakha, 1998; Patel, Rodriguez, De Souza, 2002). A relação nora-sogra é inclusive notada como uma entre cinco variáveis que explicam porque a Índia é um dos poucos países do mundo em que a expectativa de vida das mulheres é muito próxima à expectativa de vida dos homens: 58,6 anos para homens e 59 para mulheres. A tortura e outras formas de sofrimento impetradas pelo marido, seus irmãos e sua mãe contra a nora seriam uma das razões, além daquelas ligadas à saúde reprodutiva, ao *status*

nutricional, ao tratamento desigual e ao HIV, para que a expectativa de vida das mulheres fosse próxima à dos homens (*cf.* Velkoff e Adlakha, 1998).

Creio que, enquanto as histórias contadas pelas pessoas, os contos clássicos e mesmo a tv e o cinema narram a relação nora-sogra deixando ver seus diferentes momentos, os artigos acadêmicos e as reflexões em torno a políticas públicas tendem a recortar da relação entre uma nora e uma sogra o momento da crise.

Já um dos canais da tv indiana desde 2002 tem em cartaz um seriado intitulado, em hindi, *Kyun Ki Saas Bhi Kabhi Bahu Thi*, traduzido em inglês por *because mother-in-law was also a daughter-in-law once upon a time*. Esse seriado foi alvo de debate jurídico em 2005, quando uma agência de publicidade lançou um detergente usando o *slogan* *Kyun Ki Bahu Bhi Kabhi Sassa Baneji* ou *because the daughter-in-law will also become a mother-in-law some day*<sup>126</sup>. O seriado e a publicidade trabalham justamente com a idéia de processo que pretendo explorar na relação nora-sogra: a idéia de que a sogra foi nora um dia e de que a nora terá sua vez de ser sogra. Essa transformação se dá em um processo que atualmente leva, em média, 20 anos para se efetivar, e se dá não apenas através da substituição de uma mulher pela outra, mas também pela inclusão de elementos novos do contexto e pelas trocas entre as Casas, o que permite a essas mulheres a manipulação de seus atributos e *status* e ainda a reprodução da tradição da Casa, sempre através de termos novos.

Antes de descrever este processo é ainda preciso levar em consideração alguns aspectos que fazem com que a relação entre a nora e a sogra se diferencie. Noras e sogras que coabitam passam pelo processo de sua relação cotidianamente, enquanto que noras e sogras que vivem em países diferentes atravessam esse processo sem experimentá-lo no cotidiano. Morando na mesma residência ou em unidade doméstica distinta na mesma cidade, ou ainda em cidades, Províncias e países distintos, o fato é que nora e sogra pautam seu cotidiano em relação à outra. Desde as histórias contadas pelas primeiras senhoras que vieram para Moçambique (na virada do século XIX para o XX), passando pelas separações que aconteceram na década de 70, na migração para Lisboa, até as experiências vividas pelas senhoras que têm ido morar com seus maridos em Londres na última década, escuta-se a menção da sogra na vida da nora e da nora na vida da sogra. Uma ou outra terá mais autonomia nessa relação, dependendo da distância física que separa suas rotinas no cotidiano, mas sempre farão referência uma à outra, visitar-se-

---

<sup>126</sup> Conforme Kumar, Rajendra, publicado em [www.managingip.com](http://www.managingip.com).

ão e ainda terão, em suas habitações, pessoas do *gotra* que representarão o papel de uma e de outra, a fim de manter alimentadas as relações. Também é freqüente acontecer de nora e sogra coabitarem um período na mesma cidade (em uma única unidade doméstica ou não), Província e país, e, em outro momento da vida, viverem separadas. Mesmo nos casos em que os pais do marido da esposa estão mortos, a nora –que será casada por seus pais e por um casal que representa o *gotra* do marido- recebe, de pessoas do *gotra* do marido, um conjunto de orientações que devem reproduzir o comportamento e as atitudes que, supõe-se, ela herdaria de sua sogra. Em todas essas situações, a nora justificará suas atitudes tendo em vista o que concebe como o esperado por sua sogra, e a sogra explicará suas atitudes em nome de como deve orientar sua nora. Ambas atuam em nome da *sograria*, constituindo-a.

Ainda precisa ser lembrado que, quando uma mulher tem mais de um filho homem, ela terá mais de uma nora. A Casa Sedeeep ilustra esses três aspectos: a coabitação ou a separação em cidades e mesmo países, a coabitação por um período e a existência de mais de uma nora. A Casa Sedeeep começou no interior da Província de Inhambane nos anos 40. Nos anos sessenta, nasceram os descendentes de dois irmãos casados. Na década de setenta, um dos irmãos mudou-se para Maputo e o outro *fez casar* seu primeiro filho. Sedeeep *fez casar* seu filho mais *grande*, Visarjan. A esposa veio morar com o marido, sogros, irmãos e irmãs não-casadas de seu marido. No início dos anos oitenta, o segundo filho de Sedeeep, Harihara, foi casado, trazendo para Casa sua esposa. Mas a esta altura, Visarjan já se preparava para ir para Lisboa trabalhar com um patrício que lá se estabelecera desde a independência de Moçambique. A primeira nora afastou-se da sogra, que passou a ocupar-se da nova nora. No final dos anos 80, durante os preparativos do casamento do terceiro filho da Casa, Nayan, o senhor Sedeeep e seu filho Harihara foram mortos numa emboscada à estrada Inhambane-Maputo, na guerra civil que assolava o país. O casamento de Nayan foi adiado e a viúva de Harihara ficou morando com a sogra. Dado o agravamento da guerra, elas se instalaram em Inhambane. Nayan casou-se e trouxe a esposa para coabitar com a mãe e a cunhada, ambas viúvas. Durante alguns anos conviveram a sogra (viúva), a viúva de Harihara e os filhos pequenos, Nayan e a esposa. Mas quando Nayan teve seu primeiro filho, a viúva de Harihara resolveu abrir sua própria loja, apoiada que foi pelos seus irmãos e pai. Sua sogra acompanhou-a e ajudou-a a instalar a loja, também em Inhambane, e residiu com a viúva do filho durante alguns anos. Neste período, a esposa de Nayan teve a sogra na própria cidade mas não em sua própria habitação. Passados

alguns anos, Visarjan, de Lisboa, chamou a mãe e pediu-lhe ajuda para começar a preparar o casamento de seus próprios filhos. A partir de então, em Inhambane, as noras Hemamala Nayan e Kahini Harihara ficam sem o convívio cotidiano com a sogra. Apenas recebem orientação por telefone e cartas, visitam-na em Lisboa e ela, frequentemente, visita as noras em Inhambane.

É preciso, portanto, ter em conta todos esses movimentos que exibem a fluidez das unidades domésticas e para os quais venho chamando a atenção desde o início do capítulo. Esses movimentos não permitem que se trate da reprodução das Casas de forma homogênea. O que estou tentando aqui é apresentar um modelo, um sistema de funcionamento e reprodução das relações nas Casas, mas é preciso que se leve em consideração esses aspectos da mobilidade do cotidiano. E, mais do que isso, é preciso que se leve em consideração que esses movimentos não são excepcionais: eles estão integrados às dinâmicas e funcionam por meio delas. Não é de agora que noras e sogras vivem separadas, as histórias contam de coabitação, separação e reaproximação, sempre dizendo de uma relação.

A coabitação de uma sogra e mais de uma nora não é comum em Inhambane, onde, em 2003, havia duas situações assim. Numa há uma sogra *grande* e já *véia*. Neste caso, a nora casada com o filho mais velho e que já tem um filho casado tem autoridade sobre a nora casada com o filho mais novo e mãe de filho ainda não casado. A *véia*, sogra *grande*, tem suas vontades interpretadas por sua primeira nora. Na outra Casa, a sogra coabita com as duas noras que possuem filhos que apenas estudam. A nora casada com o filho mais velho ocupa o lugar de autoridade na Casa, frente à nora casada com o filho mais jovem. Os conflitos que podem envolver a sogra e as noras também envolvem as duas cunhadas. A sogra tende a se distanciar dos conflitos entre as noras e, embora tenha atitudes que claramente marcam as prerrogativas da nora casada com o filho mais velho sobre a nora casada com o filho mais novo, tende a intervir em nome da conciliação dos conflitos.

Não creio que a coabitação seja sempre a expectativa da sogra com relação aos filhos casados, uma vez que a interdependência entre sogra e nora, embora se diferencie quando não há coabitação, não se extingue. O que se vê nesta Casa em que a sogra se empenha em manter a interdependência dos irmãos numa unidade doméstica comum é que se constrói e acredita-se na idéia de que o primogênito carrega alguma especificidade relacionada ao *mandir*. Uma série de aspectos – alguns dos quais serão examinados no capítulo 4 – parecem construir a idéia de que o filho mais velho se relacione com *as coisas de deus* de forma especial e valorizada. Esta idéia

– que pode ser uma forma de compensar ou de mesmo construir uma alternativa à – está associada àquela que considera que o filho mais velho não está bem preparado para fazer bons negócios, enquanto o mais novo o é. A interdependência compensa debilidades individuais favorecendo o resultado de um esforço coletivo. Também se considera que o filho mais novo é hábil para os negócios, é *esperto*, é empreendedor, fala bem português e não tem dificuldade de comunicação com não hindus. Um e outro irmão precisam estar juntos. Esta é a particularidade do esforço coletivo de fazer negócio (na loja e como distribuidor de mercadorias, no caso do irmão mais jovem), fazer negócio e *adorar* (do irmão mais velho) e fazer negócio, *adorar* e cozinhar (das quatro mulheres) que configura esta Casa.

O importante aqui, antes de descrever o esquema que segue, é lembrar que ele limita-se a apresentar aspectos da relação entre sogra e nora. Com isto, não explora algumas situações que devem ser lembradas como variáveis que compõem o processo. Por exemplo, o casamento de mais de um filho homem pode tanto diminuir a intensidade da relação entre sogra e nora, quanto intensificá-la. E isto pode acontecer em função de algumas situações, como a coabitação ou não (que resulta de uma avaliação da situação em que a Casa está, para dar conta de sua reprodução) e a idade da sogra com relação ao primeiro e seguintes casamentos.

Tendo em vista essas situações que constroem mais ou menos o cotidiano dessa relação, descrevo a seguir quatro momentos da relação nora-sogra: o anelado, o casamento ainda sem filho, o período de *fazer crescer* os filhos e o momento de *fazer casar* o filho.

#### **3.3.2.1. O anelado: momento do mimo**

Quando duas Casas concordam em *fazer casar* seus filhos, os pais tornam-se *compadres*. Quando esse compromisso é anunciado, as tratativas mais íntimas já aconteceram. Cada Casa já tomou ciência das Casas possíveis para o casamento, ou seja, já identificou entre as Casas de outros *gotras*, aquelas com que tem tradição de trocas matrimoniais. Os *grandes* da Casa já pensaram em nomes e conversaram sobre o assunto com outros *grandes* de outras Casas muito próximas (o próximo capítulo trata deste critério de proximidade que, em tese, seria de Casas dentro do *gotra*, mas envolve as Casas aliadas também). Também já conversaram com os irmãos solteiros que já *fazem negócio* e com as irmãs casadas do futuro noivo. É escolhido também o nome de uma pessoa aliada ao *gotra* da Casa dos pais do noivo que tenha relação com a Casa pretendida. Esta é uma escolha tão delicada quanto a escolha da *miúda*, pois a pessoa precisa ser discreta, ter efetiva entrada na Casa pretendida e, ao mesmo tempo, ter

distância para poder, antes mesmo de aceitar intermediar, oferecer à Casa do noivo algumas informações que ainda auxiliarão na decisão de *meter pedido*. Neste momento, o ato de *meter pedido* já é um ato público, ainda que as Casas envolvidas possam apenas publicar o resultado dessa intermediação. Mas o que é valorizado de se publicar é o *anelado* – o compromisso já firmado –, e não o processo de *meter pedido*. Há um cuidado nas narrativas deste processo que são feitas sem nomear as Casas ou nomeando-as depois que o casamento já se efetivou. Pais de *miúdos* e pais de *miúdas* não valorizam a identificação das Casas em que se tentou uma negociação para casamento que não deu certo. Casas de filhas mulheres valorizam dizer que a filha já recebeu pedidos e que foram negados enquanto a *miúda* estiver entre 15 e 19 anos. Mas não dizem quais foram as Casas e indicam lugares distantes e difusos. Conta-se que determinada *miúda* recebeu pedido vindo da Índia, de Lisboa e de Diu, sem definir maiores detalhes. O pedido foi negado alegando-se que a *miúda* era ainda muito jovem. Pais de filhos homens comentam que meteram pedidos que foram negados e indicam a Casa apenas quando a Casa que negou *ainda não fez casar* a filha pedida. Explica-se o caso de algumas senhoritas estarem solteiras alegando que a Casa não aceita nenhum pedido: *nenhum dos nossos servia...* O cuidado com a publicação das negociações que não vingaram faz parte de um cuidado mais ou menos coletivo, que valoriza os candidatos, mas também valoriza as alianças.

Desde este período, que foi orquestrado em cada Casa a partir do casal (ou da viúva) com mais idade, esse casal (ou viúva) e o futuro casal estão em relação. E desde o momento em que se publica o *anelado*, o que ocorre quando os pais da *miúda* recebem em sua Casa os pais do *noivo*<sup>127</sup>, estas duas Casas e estes seis casais modificam suas relações entre si. O período do *anelado*, na relação nora-sogra, é vivido como um momento de reconhecidas simpatias e de relativa igualdade, sempre a partir de residências separadas.

A relação entre nora e sogra, neste período, é considerada uma relação deveras amistosa. Comenta-se que as sogras mimam as noras antes do casamento e mesmo que se avalia o futuro do casamento por meio das atitudes que, sobretudo, espera-se que a sogra tome. A nora olha para a residência do marido como um espaço novo em que vê problemas semelhantes aos da residência de seus pais sendo resolvidos de forma diferente. A senhora Kahini conta que junto de seus pais sempre comera com as mãos, e que quando começou a freqüentar a Casa do

---

<sup>127</sup> Nas cerimônias de casamento e nas conversas sobre anelar e a cerimônia de casamento, trata-se de *miúda* e de *noivo*. Eles não são chamados dessa maneira o tempo todo, são assim indicados nestas circunstâncias.

marido, levada pela sogra, teve de aprender a comer com talheres, o que fazia com boa vontade<sup>128</sup>. A Casa da filha recebe as novidades da Casa do noivo com simpatia neste momento, e há uma tentativa explícita de buscar uma comunicação mútua, que passa pelo leva-e-traz que a filha e futura nora conduz ao visitar a sogra e voltar para junto de seu pai e mãe. A sogra também elogia a nora. Coloca-a para carregar a principal lamparina no *arti* de sua Casa na Comunidade. Oferece-lhe, para tanto, *saris* e enfeites. Leva-a para passeios e para fazer compras e também a enfeita nessas ocasiões. Pede sua ajuda para organizar e preparar almoços, pedindo-lhe que execute atividades semelhantes àquelas que executa junto de sua mãe, como colocar a mesa e preparar colares de flores. Traz a nora para a loja para auxiliar, sem sobrecarregá-la.

Nora e sogra percebem suas diferenças neste processo, mas apontam essas diferenças como aspectos curiosos e mesmo engraçados. Moram em residências separadas, e cidades, estados ou países diferentes. Estão relacionadas e referenciadas a Casas diferentes. É suposto que sejam diferentes para iniciarem sua relação.

A Casa Maitri hospedou a sobrinha de senhora Namya durante os três meses que antecederam o casamento desta miúda com o filho da Casa Manindra. O casamento vem a acontecer quando esse processo, que pode demorar de um a dois anos, é considerado bom. É um período em que as Casas avaliam-se. E a avaliação que resulta em casamento é aquela em que se percebe que nora e sogra relacionam-se bem. A forma como a sogra trata a nora (os convites que faz, os presentes que oferece) e a forma como a nora trata a sogra (participando dos eventos para os quais é convidada e admirando as ofertas que recebe) é o conteúdo a ser avaliado. Os casamentos que acontecem deve-se ao fato de se reconhecer que, sobretudo, a sogra soube tratar bem a sua nora.

Duas situações em Inhambane mostram a importância desse período e o papel que a relação nora-sogra desempenha na concretização ou não de um casamento. Nas duas situações, as *miúdas* anelaram com *noivos* cujos pais não moram em Inhambane. Um dos noivos residia em Portugal e outro em outra Província de Moçambique. Mas em Inhambane havia outras Casas do mesmo *gotra* dos noivos e foram estas Casas que, em nome do *gotra*, fizeram as

---

<sup>128</sup> Dona Kahini me conta isso já viúva e, mais uma vez, comendo com as mãos. O comentário que me fizera era ilustrativo de seu entendimento de que mudara muito desde que deixara de viver com os pais para casar, mas que a mudança não fora apenas na direção de abandonar o que aprendera na Casa do sogro. Esse aspecto será mais desenvolvido adiante.

honras da Casa do noivo, convidando a *miúda* para participar de seu *arti*, trazendo-a para comer em sua Casa. Um desses noivados – quando eu estava voltando para o Brasil – estava sendo renegociado. A Casa da noiva estava insatisfeita com o tipo de tratamento que a noiva vinha recebendo. Dizia-se que, se nesse período a noiva estava sendo tratada com desprezo, poderia vir a sofrer mais tarde. Do lado das Casas que em Inhambane representavam o *gotra* do noivo, dizia-se que a Casa da noiva era muito exigente e que não haviam gostado do almoço em Casa de *gotra* do noivo, e mesmo que a noiva era despreparada para casar.

Sejam quais forem os argumentos e mesmo o final deste episódio, que não acompanhei, o que parece importante sublinhar aqui é que, no momento em que duas Casas assumem o compromisso de *fazer casar* seus filhos entre si, medir-se-á na relação entre a nora e a sogra – relação que neste momento se espera amistosa – os contornos futuros da relação. Esse momento da relação nora-sogra só é narrado como crítico quando o casamento não se efetiva. Quando ele acontece, noras e sogras contam momentos considerados pitorescos e engraçados de sua relação. Relatam desentendimentos como situações sobre as quais se deve rir, o contrário do que se conta dos desentendimentos do período que segue a cerimônia de casamento. Além da simpatia, ambas pensam-se numa situação de igualdade de poder, em que o poder de uma não predomina sobre o da outra, ambas estão em avaliação e ambas podem perder ou ganhar.

### **3.3.2.2. A despedida da *miúda*: o conflito**

Passados os quatro dias da cerimônia de casamento, chega a hora da Casa do sogro deslocar-se até a residência dos pais da *miúda* para buscá-la. Ela é ainda chamada *miúda*. Este é o dia em que se despede de sua Casa para passar a integrar a Casa de seu sogro. A cena, de dar nó na garganta, mostra uma mulher em prantos. Abraçados a ela, mãe, pai, irmãos e irmãs (mesmo casados), choram copiosamente. Todas as senhoras casadas que acompanham o cortejo lembram, neste dia, o dia em que se despediram de seus pais e relatam o evento banhado de lágrimas. Mesmo a mãe do noivo, que está recebendo a nora em sua Casa, pode chorar, pois lembra-se, também, do dia de sua despedida.

Quando uma mulher deixa de viver com seus pais e entra na Casa de sua sogra, deixa de ser a *miúda*, transforma-se em nora e transforma a mãe de seu esposo, que era nora, em sogra. Esta mulher recentemente transformada em sogra pode continuar nora de outra mulher, sua sogra *grande* ou *véia*. Uma série de cerimônias – que estão de acordo com a tradição da Casa e

do *gotra* – são realizadas nos primeiros tempos, que podem ser dias, semanas, meses ou anos, mas que certamente serão encerradas assim que a nora *estiver de bebê*.

Esse período de ingresso na Casa da sogra é lembrado como difícil. Nora e sogra percebem as diferenças na forma de resolver problemas comuns, que são resolvidos de forma diferente. Nora e sogra olham com antipatia para essas diferenças. O limpo e o sujo são conteúdos dessas observações. Sogra reclamam que noras não sabem cuidar das roupas: não sabem lavá-las, ou não as lavam na periodicidade adequada. Noras acreditam que as louças e panelas das cozinhas das sogras são mal lavadas. Noras falam da repugnância com que comem algumas comidas da sogra. Sogra exigem das noras que se apresentem sempre mais limpas para que possam tocar em qualquer alimento a ser preparado.

Este é o momento vivido como crise. Mas cabe destacar que as senhoras que já passaram por ele tendem a minimizar o conteúdo da crise, não fazem grandes narrativas. Aproveitam que alguma novela ou filme está retratando a situação e lembram-se então de suas épocas, mas a lembrança não acentua o conflito. Apenas noras e sogras que estavam vivendo uma situação de conflito na ocasião destacavam a dificuldade do seu próprio relacionamento e os detalhes que ilustravam os desentendimentos – de uma parte e de outra, da nora e da sogra - indicavam um comportamento fora do normal.

É claro, para nora e sogra, que a sogra é quem tem autoridade, pois é ela que está imbuída da tradição legítima do cozinhar, do adorar e do fazer negócio. A nora deve aprender esta tradição e estar frente à sua sogra na condição de aprendiz, e assim deve comportar-se. A sogra tem muito o que dizer e a nora tem muito o que ouvir e observar. Diferentemente do momento anterior, em que ambas estavam em prova e avaliando a possibilidade do casamento, depois do casamento espera-se apenas que a nora aprenda silenciosamente o que deve aprender, o que toda mulher aprende. Sabe-se que a nora está em condição de submissão e que a sogra está em posição de controle, mas não se vive esta experiência como uma relação de oposição, de certo e de errado, o que tem poder e o esvaziado dele.

Não há espaços específicos em que as noras possam reclamar de suas sogras. E ainda que as visitas às suas mães sejam sempre um espaço virtual para tanto, as mães não dão ouvidos às queixas das filhas. Por isso, creio que o tom não-sublinhado da queixa ao chamado período de crise corresponde, em parte, sem dúvida, ao limite de minha compreensão da língua e minha condição de estrangeira à intimidade da Casa. O que me dizem e dizem para outras mulheres é

um discurso público sobre a relação nora –sogra, que é aquele que reconhece que há um período delicado, que este precisa ser atravessado e que ele tende a ser resolvido sem rompimento. Histórias de sogras e noras que se considera que passam dos limites são classificadas como não normais, identifica-se doenças ou comportamentos específicos associados à situação. Penso que essa estratégia de minimizar o conflito esteja relacionada à pressão para que nora e sogra passem pelo período crítico. Por tal razão, situações de conflito consideradas extremas são narradas por meio de indicadores de loucura ou doenças outras associadas. As conversas sobre nora e sogra, bem como os livros, novelas e seriados, formam um conjunto de princípios que funcionam como controladores da relação. Apenas nos filmes, contos e programas de TV – a cujo final, que contempla a felicidade de nora e sogra, todos assistem – e nas situações excepcionais – de *fraqueza, nervosismo, tensão* – as sogras são o espírito do mal e as noras, pobres inocentes. No dia-a-dia, cada uma dessas mulheres tem de lidar com um meio-de-campo entre o bem e o mal que não lhes permite ocupar estes papéis.

Quero destacar, portanto, que, mesmo no período reconhecido pelas senhoras, e mesmo pelos senhores, como o momento mais conturbado e conflituoso da relação nora e sogra, há uma série de condicionantes da relação que a tornam menos conflituosa do que a maneira como é retratada. Os casos considerados extremos são explicados por razões vinculadas à saúde, como foi o caso em 2003 de um conflito grande entre uma nora e sogra. No final do ano diagnosticou-se que a nora tinha um problema de saúde associado a um desequilíbrio glandular. A situação de uma Casa em que há atualmente uma sogra e uma nora ainda sem filhos, também mostra as balizas mais amplas que participam desse processo. No caso, o casal casado há 5 anos ainda não teve filhos. A situação é, por si, tensa, uma vez que se espera que um casal tenha um bebê nos três primeiros anos do casamento.

Rodeada por uma série de prescrições e cuidados, a nora empenha-se em fazer todos os processos que venham a favorecer a gravidez. O fato de ainda não ter engravidado a deixa numa posição de vulnerabilidade, uma vez que é legítimo que se espere que o casal dê filhos, especialmente filhos homens, para o *gotra* e a Casa do marido. Mas também deixa a sogra e a Casa toda em situação delicada. A sogra tem em seu filho a única esperança de ter sua velhice amparada, ele é o único filho homem dos quatro que teve. Também ele e a esposa são sua única chance de experimentar a passagem da tradição da Casa do marido.

Sogra e nora tentam evitar que a tensão torne-se pública, falando apenas de seus esforços comuns. O assunto público é o desejo de ambas pela gravidez, as estratégias utilizadas e a demora do evento. Elas observam diferenças na forma de resolver problemas gerais e problemas vinculados a fertilidade: a nora tiraria manchas de uma toalha branca deixando-a ao sol, enquanto que a sogra disse-lhe para esfregar até que saísse. A nora usaria formas de provocar a gravidez diferentes daquelas que a sogra usa.

Assim, inicialmente poder-se-ia pensar que a sogra tem uma questão pessoal a ser resolvida, e, buscando resolvê-la, poderia fazer qualquer coisa contra sua nora: desde pressioná-la de todas as formas para conseguir a gravidez até entregá-la de volta aos pais. Mas é necessário levar em consideração que a Casa em questão está inserida numa rede, cuja continuidade depende menos da reprodução desta unidade e mais da alimentação e manutenção da rede de associados. Entregar a nora aos pais ou maltratá-la, pressionando-a para que engravide, são, pois, atitudes que não são bem vistas aos olhos da rede de Casas conhecidas. As Casas não valorizam aquelas que desfazem casamentos, justamente porque os atos de dissolução de alianças envolvem diferentes Casas, que vêm ameaçadas as suas alianças e vulnerabilizados seus filhos. Se uma Casa que não *faz casar* um filho é considerada sovina, uma vez que se nega a participar da troca, uma Casa que, depois de ter feito casar o filho, devolve a nora, nega a solidariedade.

Assim, que a nora não engravide não é apenas problema dela e de seu marido, mas um problema comum dela e de sua sogra. É problema de sua Casa e *gotra*. Sendo um problema que se apresenta nesses diferentes níveis, as reações tanto da sogra quanto da nora são constrangidas. Mesmo em situação extremamente vulnerável, especialmente para a nora, e no período mais delicado desta relação, o conflito está marcado por balizas comunitárias que constrangem as práticas sociais desses sujeitos. É nesse cenário que a nora e a sogra reconhecem-se, chegando a consensos sobre os problemas comuns, notando que os resolvem de maneiras diferentes, a nora tendo menos palavra, espaço e autoridade que a sogra, mas ambas em diálogo.

Nas duas situações, é importante não esquecer que nora e sogra tem um ringue, construído pela estrutura de relações, que coloca um casal novo dentro de um conjunto maior. Há um debate implícito e ainda que, na cena, elas vejam na outra seu contrário, ambas aceitam os termos da oposição. Há uma conversa comum, há preocupações com os mesmos temas:

como satisfazer o marido-filho com alimento? O que mais o diverte? Como a roupa fica mais limpa? Qual é a melhor saída para a novela? Que *sari* colocar? Em que momento acender o incenso para o *arti*? O que servir de pequeno almoço? Como garantir a continuidade do processo de reprodução do *gotra* do marido? Para resolver estes problemas, a sogra tem o nome da tradição para respaldar suas escolhas e a nora tem uma tradição a silenciar. É claro quem é a *grande* e quem é a *miúda*, mas essa desigualdade não autoriza o simples terror. Mecanismos comunitários contribuem para que se mantenha equilibrada a tensão, fazendo com que a tarefa seja executada e que o resultado seja o esperado: que a nora *fique de bebê* ao mesmo tempo em que incorpore a tradição da Casa do sogro, por meio do adequado e pacífico ensinamento que lhe oferece a sogra.

### **3.3.2.3. Fazendo crescer os miúdos**

Esse pode ser o período mais longo da relação entre a nora e a sogra e pode ser maior do que o tempo em que a nora, ainda *miúda*, vivera com seus pais. *Miúdas* que casaram antes dos 20 anos levam em média mais vinte anos até *fazer casar* seu filho e transformarem-se em sogras. O nascimento do bebê – que se espera que ocorra nos três primeiros anos do casamento - pode coincidir com o casamento de outros filhos da sogra. Ambos os fatores são vistos como fortalecedores da nora que casou primeiro, aumentam as atribuições comuns de nora e sogra e deixam a relação, em princípio, mais equilibrada. Todavia, é também o período visto como propício à separação de habitação. Coabitando ou vivendo em habitações separadas, nora e sogra passam esses vinte anos efetivamente transferindo atributos e *status*. Quando a nora *fizer casar* seu filho, é de se supor que já deve estar apta a representar, em nome de seu sogro e de sua sogra, a respectiva tradição da Casa.

Desde o momento em que a nora *fica de bebê*, passa por uma série de cuidados que deveriam garantir a auspiciosidade do processo de nascimento do novo bebê. Em princípio inicia-se um período em que noras e sogras dizem que deve ser de proteção sobre a mulher que *está de bebe*. Também é um período em que a Casa da mãe e do pai da noiva requisitará a filha para uma série de cerimônias, que culminam com o fato desta mulher *ir dar parto em Casa de mãe*. Este processo, que reaproxima a filha da Casa dos pais – seja da habitação concreta, seja da Casa ou *gotra* do pai –, serve como um reestruturador importante da relação nora-sogra. A nora, depois de passado o período da gravidez e de *ter dado parto* em Casa do seu próprio pai e

da sua mãe, volta para a Casa dos pais do marido fortalecida. Fortaleceu-se pelo fato de dar à luz o filho que continua a Casa dos pais do marido e também por ter ficado junto de seus pais.

Em função dos cuidados com o bebê, será poupada de outros trabalhos, pelo menos até que o bebê comece a andar. A sogra buscará participar de todas as atividades de cuidado do bebê, garantindo seu vínculo, enquanto a nora não deverá esquivar o próprio filho do contato com a sogra. É um período narrado como problemático quando as noras tentam evitar a relação do bebê com a sogra. Casos como este são contados com um final infeliz: bebês mortos, noras com doenças ou inférteis. Não há intenção de acentuar-se o conflito. Nora e sogra possuem diferenças importantes na forma de banhar o bebê e de preparar a mamadeira que traduzem tradições diferentes de Casas. Estas diferenças são disputadas no dia-a-dia e a reação do próprio bebê é tomada como medidora dos procedimentos.

Numa Casa acompanhei um dilema vivido por nora e sogra em relação ao bebê que passara uma noite com febre alta. A mãe do bebê tentou tirar a febre com uma espécie de xarope feito com uma semente preta de nome *ig*, enquanto que a sogra tinha como técnica o banho gelado. Numa tarde em que cheguei à Casa, a sogra contava-me que finalmente se fizera baixar a febre com um banho frio. Em sua opinião, a técnica usada pela nora podia dar certo em sua Casa, mas como o bebê era da Casa a que pertence a sogra, seguir a tradição do pai com uma forma de tratamento já estabelecida nesta Casa era mais recomendável e eficiente .

A sogra continua, nesta fase, com mais palavras e certezas do que a nora. Não se pode dizer ao certo o que fez com que a febre passasse, mas a sogra, a essa altura, ainda está em posição de dar a palavra final sobre o processo de cura, sendo que esta deve associar a vida do bebê à tradição da Casa do pai do bebê, e não a da mãe. Na tradição da Casa do marido, a sogra já está inserida, enquanto a nora é uma integrante recente que acaba de ter atualizado, junto de seus próprios pais, onde *deu parto ao bebê*, uma tradição estrangeira que se quer negada.

O importante a destacar-se aqui é que, apesar de reconhecidas as diferenças (que estão inclusive atualizadas), nora e sogra têm no bebê um ponto comum sobre o qual investem. Ainda se notam muitas diferenças e um sentimento de ciúme percorre as narrativas. A nora continua sem o poder que a sogra possui nas palavras, mas seu trânsito em Casa de pai e mãe, o processo de gravidez e as exigências em torno do cuidado do bebê constroem a sogra. Em novelas e filmes, uma sogra que maltrata a nora neste período é a caricatura do mal e da incompreensão. Não é um momento de paz, é um período tenso em que duas mulheres, no mínimo, disputam a

formação de vínculo e os resultados do *fazer crescer os filhos*. Todavia, a tensão é vivida dentro de um contexto que aponta para a vulnerabilidade da nora, o que diminui indiretamente a autoridade da sogra.

À medida que a criança pode caminhar e que novas tarefas de cuidado vão se impondo, nora e sogra redistribuem suas tarefas na cozinha. A partir de então, qualquer adulto da loja vai tomar conta do *miúdo*, mas é responsabilidade das mulheres resolver os problemas em torno dos *miúdos*. Isto quer dizer que as tarefas de cuidado com a cozinha, o *mandir* e a loja, de que as mulheres participam nas residências em que coabitam com *miúdos* são ampliadas: há mais roupas para lavar, há maior consumo de alimentos, há os horários e deveres de escola, além de todas as tarefas que havia antes. Com a entrada da criança na escola, começa um processo – gradativo – que faz com que a nora – na altura em que seu filho estiver completando a escola – assuma as atividades fundamentais da cozinha, tendo sua sogra ainda como quem nominalmente define a cozinha, mas que efetivamente já não tem atuação concreta sobre este espaço.

Um segundo fator a considerar nesse período é que, onde há coabitação de mais de um filho homem, pode coincidir o casamento do segundo filho com o nascimento do filho do primeiro filho casado. Esta situação favorece a posição da primeira nora, que frente à segunda nora é menos estrangeira. O afrouxamento da tensão entre a sogra e a primeira nora, nestas situações, tem dois fatores: o nascimento de uma criança, que amplia as demandas de trabalho, e o ingresso de uma nova mulher, que precisa ser ensinada. A sogra e a primeira nora tendem a aproximar-se. Uma hierarquia delega à nora mais nova parte das atividades que até então eram realizadas pela outra nora. A sogra tem menos atividades efetivas, mas tem mais atividades para orientar e acompanhar. A segunda nora está subordinada à sogra e à cunhada mais velha, desde o marcar a cerimônia de seu casamento até o seu dia-a-dia. Tendo em vista também que a nora mais jovem fica submetida à nora mais velha, uma série de conflitos que poderiam ser notados na relação nora-sogra, serão notados na relação cunhada-cunhada. Estes conflitos tenderão a ser amenizados pela sogra, porque os conflitos na Casa que podem concorrer à sua dissolução, seja em unidades domésticas separadas ou, no caso em que já são separadas, pelo afrouxamento do intercâmbio, o que não é do interesse de uma *sograria*. É motivo de orgulho a uma sogra e sinal de sua autoridade manter interrelacionadas as mulheres casadas com seus filhos.

Uma senhora, casada há 12 anos, conta que há 17 anos pretendia ter sido casada com seu marido. Mas ele, sendo o segundo filho da Casa, precisava esperar que seu irmão mais velho casasse primeiro. Foram necessários cinco anos até que seu irmão casasse. Apenas no ano seguinte ao casamento, quando a esposa *ficou de bebê*, é que se fez o casamento do segundo irmão. Casados, os dois irmãos ficaram morando com a mãe viúva e a irmã solteira. Até hoje coabitam com seus *miúdos*. A primeira nora experimentou apenas um ano de convivência com a sogra sem a presença da cunhada e sem ter bebê. E desde que a cunhada entrou na Casa, a primeira nora teve nela tanto um apoio, que resulta de estarem em uma situação semelhante, quanto um braço para executar tarefas, pela situação superior que a primeira ocupa na hierarquia. A segunda nora executa as atividades menos valorizadas da Casa, mas não são atividades que seriam passadas para os empregados, como matar animais e limpá-los. São atividades das mulheres da Casa. É a segunda nora da Casa quem levanta mais cedo e prepara o *mandir* para o *arti* de cada um dos moradores. Também é ela quem prepara o pequeno almoço de todos e é ela quem faz frituras e entrega, em todas as residências, as ofertas que a Casa deve.

Apesar do notável desequilíbrio entre as tarefas das cunhadas, a sogra está atenta para que não aconteça uma sobrecarga desnecessária e jamais permite que a primeira nora ordene tarefas à segunda. É ela mesma, na condição de sogra, que diz à sua segunda nora o que tem de fazer para não acirrar o conflito entre as cunhadas. A sogra inclusive procura presentear igualmente suas noras, o que faz com que seja freqüente encontrá-las com a mesma roupa. As sogras primam para que a relação entre suas noras seja boa e calcula para que se mantenham em bons termos, pois têm ciência de que um conflito grande entre as duas significa um conflito maior na Casa e sua possível dissolução.

Este período de fazer crescer os filhos é pleno de atividades para as mulheres da Casa. Nora e sogra percebem, à medida que o tempo passa, que um equilíbrio nas atribuições e *status* configura-se. Diante deste processo, uma boa sogra é aquela que consegue vencer as adversidades e manter a Casa unida, ainda que em habitações separadas. Um novo casamento na Casa favorece a separação em novas habitações, o que é valorizado quando feito sem conflito. Caso contrário, ter filhos separados como resultado das tensões entre as mulheres é um indicador de que a sogra não teve autoridade suficiente. No final dos anos oitenta, quando uma das Casas começou a preparar o casamento de seu segundo filho homem, houve uma situação de tensão entre a sogra e a nora que resultou em cisão da Casa. O promogênito da Casa deixou-

a, levando a esposa e o primeiro filho já nascido. A saída ocorreu depois que sua esposa, *num ataque de loucura*, atirou pela sacada do seu *flat* produtos alimentícios: arroz, açúcar, óleo, *piripiri*, cenoura. Não esqueçamos que estavam no período socialista e, no meio da guerra civil, era difícil conseguir alimentos, mesmo para os comerciantes. A nora narra esta situação, hoje em dia, como um evento passageiro em sua vida. Diz que a situação em que viviam em Moçambique era difícil para todos e que ela e sua sogra estavam passando por dias de muita tensão. Refletindo, hoje em dia, diz que, se ela própria estivesse mais calma, teria enfrentado de outra forma aquele evento. Conta que os preparativos para o casamento das irmãs de seu marido já haviam sido muito extenuantes e que, quando se iniciou a preparação do casamento do segundo irmão, ela perdeu o controle e queria sair da residência da sogra a qualquer custo. Chorou e implorou ao marido que aceitasse seu pedido e, vendo que ele não cedia, numa tarde recolheu todos os bens alimentícios da cozinha e atirou-os pela sacada. Atualmente ela e a sogra vivem ainda uma relação tensa, que passa por uma série de conflitos que continuaram, mesmo em habitações separadas. Entretanto, ambas reconhecem aquele período como de muita angústia e tensão e atribuem a ele o episódio da separação. Na nova residência, a nora segue as orientações de sua sogra e ainda a ajuda nas orientações que foram dadas, ao longo dos anos, às novas cunhadas dos outros três irmãos do marido.

O final deste processo, que iniciou com o *ficar de bebê* da nora, culmina com o *fazer casar* este bebê, se ele for homem. Tal como descrevi no ponto 3.3.2.1, a cerimônia de casamento é apenas o resultado de uma negociação que pode ter começado dois ou mesmo cinco anos antes. Todo o período de preparação do casamento dos *miúdos* acontece já com significativa atuação da mãe destes rapazes, a nora da Casa. Isto significa dizer que, quando seu filho já concluiu a escola e começa a *fazer negócios*, para preparar seu casamento, sua mãe já acumulou, ao longo de sua experiência de nora, uma série de conhecimentos que farão com que ela, no casamento do filho, receba sua nora. Ao fazer isto representará, não mais como uma estrangeira, a tradição considerada legítima de seu sogro. Tradição que aprendeu silenciosamente, ao longo de vinte anos, com sua sogra.

#### **3.3.2.4. O privilégio de *fazer casar o filho***

Em Inhambane, apenas uma habitação tem uma sogra *grande*. Ou seja, uma mulher que já *fez casar* seus filhos e já viu sua nora *fazer casar* os filhos dela, seus netos. Mas não há coabitação da sogra *grande* com sua nora e a nora desta. As noras da sogra habitam em Londres

e a sogra *grande* já é considerada uma *véia*. O fato de não ser comum encontrar a coabitação de três gerações, ou ao menos a convivência inter-relacionada entre habitações com sogra *grande*, nora / sogra e nora, parece paradoxal, caso leve-se em conta as idéias que pairam sobre casamento infantil ou precoce. Ou seja, se as mulheres casaram com quinze anos, seria possível pensar que, aos quarenta e cinco, tenham filhos que casados e, aos sessenta e cinco, tenham netos casados. Os dados estatísticos sobre expectativa de vida na Índia poderiam explicar tal fato, uma vez que as mulheres morrem em média aos 59 anos. Ou seja, mesmo com o casamento precoce, elas não teriam tempo de conviver com as duas gerações de mulheres que se seguem à sua. Em Inhambane, todavia, creio que outros fatores podem explicar melhor esta situação. Em primeiro lugar, é mais uma vez necessário ter-se em conta a relação transitória que se tem com as inúmeras habitações relacionadas em Moçambique, Portugal, Inglaterra e Índia. Também é preciso lembrar que, ainda que uma mulher tenha casado aos 15 anos – o que só é comum para os relatos de casamento antes da virada do século XIX para o XX –, ela pode demorar muitos anos para ter um filho homem, tendo-o, por exemplo, aos 35 anos. Ainda é necessário ter em conta a freqüência com que as mulheres narraram filhos mortos (tenho o registro de morte de crianças em pelo menos 15 das cerca de 40 casas, por malária, desidratação, acidente de carro, *natimorto* ou causas incertas). Há que se destacar os casos de morte entre os quarenta e os sessenta anos, também bastante freqüentes. E, finalmente, é preciso lembrar que, desde as proibições do casamento infantil na Índia, na virada do século XIX para o XX, deu-se um aumento gradativo na idade de casamento, fazendo com que uma mãe que teve filho entre quinze e dezessete anos, fê-lo casar quando ele tinha 25; ou seja, cada geração pode ter aumentado em dois a dez anos a idade de casamento dos filhos, tendendo ao envelhecimento da primeira geração e desfavorecendo a possibilidade de coabitação e / ou convívio das três gerações de mulheres.

O que é importante observar-se aqui é que a sogra *grande*, se viva e morando com a sogra da nova nora, incorpora os atributos de uma mulher a quem se reserva uma atuação limitada. A sogra *grande* não realiza atividades auxiliares, como picar ou entregar pratos nas residências, mas também não cozinha o prato principal, não o tempera e nem define o cardápio. A cozinha é toda feita em nome da orientação que ela deu e que é enunciada por sua nora que já é sogra. Ela tem suas vontades satisfeitas, é consultada sobre os destinos da família, trabalha na loja e adora os *deuses* no *mandir*, mas não representa a Casa em cerimônias públicas, tendo em

sua nora que já é sogra a responsável por esta atuação. Considera-se, e é considerada, uma pessoa que sofre de *fraqueza*, de quem não se deve exigir que resolva problemas, mas que deve ser protegida.

A senhora Sarasa, que coabita com sua *veia*, que não caminha há 13 anos, *fez casar* os filhos sem nem muitas vezes contar com a presença de sua sogra nas cerimônias. Quando vai a Londres, para participar das cerimônias que envolvem os filhos de seus filhos, também não leva a sua sogra, mas representa-a. Comenta a dificuldade de cuidar da sogra doente e sublinha os esforços que faz pelo seu bem-estar sem deixar de reconhecer sua debilidade física.

Os comentários sobre os trabalhos que a sogra *grande* dá à sua nora são freqüentes, como verifiquei quando conversei com as mulheres sobre suas sogras-*grandes*. Mas também são freqüentes os detalhes dos mimos oferecidos, da generosidade da nora com relação à sogra-*grande*. A senhora Deepti Agrim, com três filhos casados que moram em Londres, contou-me inúmeras vezes sobre o falecimento de sua sogra, um ano antes de eu morar em Inhambane. Para além dos detalhes do dia do falecimento, ela lembra o que fazia para agradar à sogra: trazia-a para a mesa para comer junto com o marido e filhos e era incansável em lavá-la e embelezá-la, na medida adequada para uma viúva. A senhora Amrit morou com a sogra apenas no período em que *fazia crescer os filhos*, comenta que a sogra morreu depois que se separaram. Nas residências com mulheres em idade avançada (que podem nem ser sogras *grandes*), as pessoas orgulham-se de poder trazê-las para sentar-se na loja, o que entendem como um sinal de cuidado das noras, e o contrário como descuido. Há uma série de narrativas que afirmam positivamente as ações da nora (já sogra ou ainda não) para com sua sogra-*grande*, falam do amparo, do cuidado e da atenção.

É provável que estas narrativas afirmem uma ação que se espera de todos os *miúdos*, que é a de que cuidem de seus *grandes* quando estes já estão incapacitados. Mas o que quero chamar à atenção aqui é que este cuidado e a fala sobre eles estão vinculados a comentários sobre as noras (que podem ou não já serem sogras). São elas que deverão estar atentas à tradição da Casa do sogro, inclusive do bem-estar dele, e, mesmo depois de sua morte, serão as noras que guardarão sua memória e representa-lo-ão frente aos demais.

Assisti, em 2003, às cerimônias de falecimento de duas sogras. Uma delas morava com a nora que ainda não era sogra, mas que estava preparando o casamento de sua filha para 2004. A outra era já sogra-*grande* da senhora Harini, da Casa Locknath. A sogra-*grande* morava em

Diu e Harini, que já tem todos os filhos casados e já preparava, então, os casamentos das filhas dos dois filhos mais velhos, realizou a cerimônia em Inhambane. Harini jamais morou com a sogra e seu marido morreu há quatro anos. A sogra vivia na Casa de seu marido, em Diu, sendo apoiada pela filha casada. No seu falecimento, não foi a filha casada quem se ocupou da mãe e organizou as cerimônias, mas sim a senhora Harini, a nora que mora em Inhambane. A cerimônia, que deixa a nora treze dias de *sari* branco, sem poder sair de sua residência, envolve quatro almoços na sua própria residência e um almoço grande na Comunidade, o que transforma o cotidiano da Casa. Harini, que já foi uma estranha do *gotra* de seu sogro e sogra, já fizera, junto à sogra, a cerimônia para o sogro e agora, nestes treze dias, foi a principal peça de um intrincado cerimonial que dizia *adeus* à sua sogra-grande.

Durante os treze dias que colocaram de luto todas as quatro noras – e não as duas filhas casadas de Harini – várias vezes precisei concentrar minha atenção no fato de que Harini já havia vencido o período de estrangeira que também experimentou em Casa Locknath. Se agora parecia uma peça que desde sempre fez parte desta Casa, suas histórias não me deixavam esquecer que já fora uma *miúda* que chorara por sair de junto dos pais. Na literatura sobre a relação nora-sogra que estudei, não foi possível encontrar uma estrutura para pensar este processo, mas algumas etnografias sobre sociedades ameríndias exibem um modelo que parece possível para ajudar a organizar esta situação. Seeger, estudando o velho na sociedade *surya*, observa como, em uma sociedade uxorilocal, ocorre a mudança de *status* de um homem que, na qualidade de genro, ingressa na casa de sua esposa ocupando o lugar mais baixo na hierarquia: “esta posição inferior vai mudando com o tempo, à medida que o homem gera mais filhos e consolida sua posição política” (1980: 73). Seu próprio sogro envelhece e o genro casa seus filhos, tornando-se também sogro, passando a representar a casa da esposa:

seus sogros acabam morrendo e o homem, que se incorporou pelo casamento, torna-se o chefe masculino de sua própria residência. Embora o aumento de *status* seja gradual, um ponto crítico é atingido quando suas filhas se casam e ele se torna sogro de alguns rapazes que se incorporaram pelo casamento, que devem mostrar grande respeito para com ele, abastecê-lo de comida, construir sua casa e fazer canoas. Ao invés de ser o “outro” (grifo do autor) que se incorporou pelo casamento, o novo avô torna-se aquele em torno de quem se une o grupo residencial (Seeger, 1980: 3).

O que Seeger observa no caso dos *surya* é o oposto do que ocorre nas Casas hindus, em função da regra de residência, que lá é uxorilocal e aqui é patrilocal. Mas a estrutura de

integração de um “outro” pelo casamento é semelhante. A senhora Harini, na época em que *fez casar* seus filhos, alcançou uma posição que se liga ao final dos conflitos em sua vida com a sogra. Assim, quando celebrou as cerimônias de falecimento de sua sogra-*grande*, estava totalmente incorporada à Casa Locknath. Do mesmo modo como o genro *surya*, quando tem seus filhos casados e seu sogro incapacitado fisicamente ou morto, “torna-se completamente identificado com a residência de sua esposa”, (:17) a ponto de os netos pensarem que ele sempre foi de lá.

No momento em que a nora *faz casar* o filho, ela se relaciona com sua própria sogra de forma totalmente inversa ao momento em que foi casada. As palavras são da sogra recente, enquanto a sogra-*grande* tem poucas palavras. A sogra-*grande* tem poucas palavras não porque é uma estrangeira cuja opinião não deve ser levada em consideração, tal como a nora recente, mas porque se supõe que já tenha passado todas as palavras à sua nora. A sogra-*grande* é contida em seus movimentos, enquanto a sogra-recente circula em todos os espaços, resolvendo problemas, endereçando soluções, propondo novos caminhos. Este momento da relação é narrado como trabalhoso para a sogra recente, mas repleto de cuidados e afeto desta para com a sogra *grande*. Acentua-se o apego desta última à primeira. Sogra *grande* e sogra afirmam sua comunhão na tradição comum que ambas construíram, através dos filhos que *deram parto*, que *fizeram crescer* e *fizeram casar*.

Finaliza-se o ciclo. Mas para finalizar o capítulo será ainda preciso ver nos espaços deste processo de reprodução de noras em sogras, que se traduz na reprodução das Casas, os espaços que se abrem, fazendo com que essa tradição de se reproduzir seja passível de mudança.

O cotidiano que acompanhei, seguindo as senhoras casadas e com filhos, permitiu-me perceber que a relação nora-sogra é uma relação duradoura – que se mantém mesmo com a morte de uma dessas mulheres – e que envolve uma terceira mulher: aquela que virá a casar com o filho homem da nora. O tempo desta relação é longo, produzindo diferentes circunstâncias que ora aproximam, ora afastam essas mulheres. Estas circunstâncias dão-se intermediadas pela relação estabelecida entre Casas do mesmo *gotra* e Casas aliadas. É preciso levar em consideração, de partida, uma e outra mulher (e uma terceira), o tempo, as Casas associadas (do *gotra* e de aliança com ele) e ainda fatores como coabitação e local de habitação. Também é preciso considerar a presença de outras noras e mesmo de outras sogras na Casa.

A relação nora-sogra é um processo que passa por momentos que favorecem crises e outros que favorecem uma relação de parceria. Em ambos os casos, o que acontece é que há sempre essa relação e ela retumba no dia-a-dia de ambas. Levando-se em consideração o tempo, seria possível identificar que a relação teria quatro momentos. O primeiro, antes do casamento, funciona quase como um teste em que ambas ainda nem são exatamente nora e sogra, mas em que a relação vai definir se o serão. No segundo, reconhecidamente crítico, nora e sogra estranham-se, sendo que a nora precisa adequar-se à tradição da sogra, por mais estranha que a considere. No terceiro momento, nora e sogra dividem tarefas e aliam-se para vencer as atribuições que lhes são endereçadas. É o momento – normalmente o mais longo da convivência – em que a nora vê aberta uma série de oportunidades que ampliam sua intervenção na Casa e também um dos momentos mais críticos e prováveis de que uma cisão venha ocorrer. O quarto momento é aquele em que a sogra diminui sensivelmente sua atuação como resultado do momento anterior, em que a nora apropria-se gradativamente do controle da Casa e prepara o casamento de seu filho. Também é um momento em que a mulher que entrou como estrangeira sofre uma mudança radical de seu *status*, passando agora a representante da Casa de seu sogro.

Tal como observou Geffray numa sociedade matrilinear, na relação genro-sogra *macua*:

[a] mutação realiza-se com a passagem das gerações, isto é, no momento em que a esposa se encontra em situação de casar a sua própria “filha”, e de ser colocada, por isso, em uma situação de autonomia que até então a subjugava. Ela própria agora ocupa a posição de “sogra”, e goza das prerrogativas do seu novo estatuto. Dirige, por sua vez, as primeiras tentativas de incorporação, pelo casamento, (...), de uma nova geração de “genros”, que enfrenta pela primeira vez, e cujo advento geracional finalmente ocasiona o seu (2000: 50) (grifos do autor).

Nas Casas hindus, este processo resulta no ingresso de uma outra mulher, que mais uma vez reconfigura o quadro de relações anteriores. Esta mulher que ingressa, apesar de ausente antes, estava prevista e os encaminhamentos da nora-sogra anterior eram no sentido, sempre, de que a continuidade da Casa dependia de que tudo acontecesse para ter um filho e de fazer com ele um casamento adequado.

É preciso levar em consideração a rede de Casas do mesmo *gotra* que participam do processo da relação nora-sogra, substituindo estas mulheres quando necessário – em função da mobilidade das unidades domésticas – e oferecendo balizas para as relações de autoridade. E

ainda é necessário levar-se em consideração as Casas aliadas, ou seja, as Casas para onde se mandam irmãs e filhas e de onde se recebem esposas e mães (aspecto que será desenvolvido no capítulo 4).

Inspirada nas etnografias que estudam, no curso da vida, a relação genro-sogro ou genro-sogra, foi-me possível ultrapassar o tipo de análise realizado nos estudos sobre a família na Índia, os quais focam a análise apenas no momento da crise da relação entre a nora e a sogra. Levando em consideração esses aspectos, percebe-se que a relação nora-sogra não se encerra no conflito. Nas Casas hindus em Inhambane, o que eu percebia era que o conflito era mais ou menos um ponto de partida. Não houve mulher casada que não me tenha comentado sobre o quão estranhas pareceram-lhe as atitudes de sua sogra logo que foram viver com ela, depois do casamento e antes de ter filhos. Eu também ouvi muitas histórias de ódio e de rancor, e mesmo presenciei cenas e situações de conflito entre nora e sogra no período de *fazer casar* os filhos. Mas somente olhando para estas cenas de forma estática, eu poderia tomá-las como síntese da relação. E, se assim o fizesse, jamais poderia entender as cerimônias de falecimento de sogras, orquestradas pelas noras, as histórias de vida que mostram que muitas mulheres passaram mais tempo de sua vida com suas sogras do que com suas mães, pais e mesmo em alguns casos, com os seus maridos. Levando em consideração o curso da vida, é possível perceber o processo que incorpora uma estrangeira no corpo da Casa, tornando-a a representante da Casa de seu sogro.

### **3.3.3. As *sograrias* reproduzem as Casas e *gotras* inventando tradições**

Entre não-hindus em Moçambique a palavra *sograria* é usada para indicar os parentes por aliança de um homem e de uma mulher. Em Maputo, a palavra *sograria* seria a tradução do uso corrente em ronga de *vengue* e de seu corrente em shangana, *bêngue*. Junod (1996) registra que para os Tsonga os parentes por aliança de um homem são os seus *vakon' wana* e os de uma mulher, os seus *n'wingi*. Descrevo a seguir alguns dos significados e usos da palavra entre hindus em Inhambane. O que interessa notar é que a palavra indica justamente o espaço de transformação de uma nora em uma sogra em nome do sogro.

A categoria *sograria* indica um terceiro domínio de relações, além do *gotra* e da Casa. Diferente destes dois níveis, o nível *sograria* relaciona exclusivamente homens e mulheres (uma vez) casados. Sendo assim, os *miúdos* e solteiros não fazem parte de qualquer *sograria*, embora integrem Casas e *gotras*. A *sograria* também não pode ser pensada como um desdobramento do *gotra* e da Casa, porque enquanto estes dois domínios são patrimônio da

linha paterna apenas, a *sograria* é um domínio diferente para o homem e para a mulher. Na Casa dos pais do marido está a *sograria* da mulher, na Casa dos pais da mulher está a *sograria* do homem.

Considero que integram a *sograria* na Casa hindu o sogro e a sogra, o genro e a nora e os cunhados e cunhadas correspondentes, o que é bastante semelhante à descrição de Junod, que considera que uma “*wakon 'wana*” inclui o pai da esposa e seu irmão casado, a mãe da esposa e a esposa do irmão da esposa do ego (1996:221). Um homem tem atribuições específicas na sua *sograria*, junto aos pais de sua esposa, com quem não coabita, a não ser pela excepcionalidade do arranjo do *genro da casa*. Sua esposa possui outras atribuições em sua *sograria*, com os pais de seu marido, com quem é esperado que coabite ou esteja fortemente relacionada.

A primeira coisa que um homem deve fazer quando viaja até a cidade onde mora seu sogro e sua sogra é visitar a *sograria*, que deve estar preparada para recebê-lo de acordo com sua própria tradição. Depois de ir até a sua *sograria*, o homem hospeda-se na residência de seus pais com sua esposa, ou seja, junto a Casa da *sograria* dela.

A *sograria* de uma mulher é a categoria que congrega a relação nora e sogra em uma experiência comum. A experiência comum de *darem parto, fazerem crescer* filhos e *fazê-los casar* para a Casa de seus sogros. Uma mulher casada diz seguir a tradição de sua *sograria* de cozinhar, adorar e fazer negócio. *Sograria* é a palavra usada para indicar o ponto de referência pelo qual uma mulher pode justificar uma decisão. A senhora Madhabe, que conviveu pouco mais de quatro anos com sua sogra, guarda dela um caderninho onde há indicações de como celebrar determinadas cerimônias. Diz seguir a tradição de sua *sograria* quando indago sobre a quantidade de voltas que fez com um cordão na árvore sagrada da Comunidade. Uma mulher explica à outra determinado aspecto de seu comportamento com base no que sua *sograria* espera que faça. A senhora Amrit tem, na parede da sala de sua Casa, fotos de sua *sograria*, tendo ela se relacionado apenas com a sogra, que lhe ensinou como as fotos deveriam permanecer expostas.

Em nome da *sograria* justificam-se e transmitem-se atitudes. Uma sogra é uma mulher que sabe as atribuições de sua *sograria* e que tem *status* para defini-la e fazê-la passar para a próxima geração por meio de sua nora. É no espaço de existência de uma *sograria* que uma estrangeira é incorporada na tradição de uma Casa e de um *gotra*. E é incorporada a ponto de

passar a representá-la alguns anos depois. A tradição de cozinhar, de adorar e de fazer negócio é passada por intermédio da *sograria*.

Sendo assim, a categoria *sograria* indica um dos mecanismos de reprodução das Casas. Pretendo agora chamar a atenção para um aspecto que observei no interior deste mecanismo, aquele que indica espaços para a sua manipulação. Ou seja, o que vou descrever a seguir são aspectos que indicam que, neste processo que incorpora uma mulher estranha ao corpo da Casa e ao *gotra* do marido e que reproduz a Casa hindu, há mecanismos de modificação da Casa. Considero que é no terceiro momento da relação da nora e da sogra - entre o período em que a nora já tem um filho e aquele em que ela *faz casar* este filho, que equivale ao período de transferência gradativa da autoridade da sogra para a nora - que se processa, a um só tempo, a reprodução da Casa e a sua transformação. A transformação acontece porque cada mulher e cada época alimentam a *sograria* com experiências específicas, relacionadas ao contexto. Mas o que me chama mais a atenção é que, para além do ingresso deste conteúdo contextual, também há, na própria tradição de reprodução das Casas e de constituição das *sograrías*, uma série de aspectos de que se lança mão para fazer com que a transformação aconteça. A situação do *genro da casa* é exemplar para pensar este aspecto, mas há outros que interessam mais pelo fato de se desdobrarem dentro do modelo, digamos, ideal de reprodução: quando um casal *faz casar* seu filho homem e incorpora a nora em sua tradição.

Um primeiro aspecto que mostra como a tradição de reprodução das Casas transforma-se por meio das *sograrías* é perceptível na composição do cardápio das Casas e mesmo na forma de preparo dos alimentos. Anualmente, na segunda quinzena do mês *sravan* (que, em 2003, foi em meados de setembro), as mulheres preparam um almoço para os antepassados do marido. O almoço é feito no dia do calendário hindu que marca a morte do antepassado mais recente (pai do marido, pai do pai do marido, etc). Neste dia, as mulheres chamam para almoçar as *filhas da casa*. Assim, uma filha não prepara o almoço de seu pai falecido, mas é alimentada pelo almoço que foi preparado pelas esposas e noras da Casa de seu pai. Há um cardápio específico para esse dia de almoço vegetariano. Cada residência, todavia, apresenta variações no cardápio, marcadas no tipo e na quantidade de tempero e também na ampliação do número de pratos. Comi em dona Padmaja *batata vara*, batatas banhadas em massa feita com farinha de grão de bico e fritas. Ela comenta que quando morava com sua mãe, preparavam este prato com *piripiri* verde cortado graúdo, mas aprendera, junto de uma das irmãs de seu marido, já que sua

própria sogra estava morta a altura de seu casamento, a pilar o *piripiri* e misturar na massa. Fazia desta forma nesse dia, pois era um almoço para os antepassados de seu marido. Nesse dia, Aaba Jankesh, casada com o filho de dona Padmaja, que ajudava a preparar o almoço, disse que quando morava com sua mãe a *batata vara* era feita sem *piripiri* nenhum e servida com molho de tamarindo seco. Já V. Nayan, *filha da casa* de dona Padmaja, que como eu nada fazia, comentou que com sua sogra a *batata vara* era feita com *piripiri* na massa, frita em *ghee* e não em óleo. Na hora dos pratos serem servidos, dona Padmaja havia feito todas as variações comentadas na mesa para que experimentássemos.

O que pode ter sido apenas uma situação eventual, marcada pela minha presença, pode também ser uma situação rotineira, que permite a introdução de variações para um tema a ser mantido: o almoço para os antepassados do marido. Talvez dona Padmaja continue, nos próximos anos, preparando a mesma *batata vara* que aprendeu junto às mulheres do *gotra* de seu marido, mas o que a impediria de introduzir alguma dessas variações que experimentamos em 2003? Uma outra cerimônia ilustra a possibilidade, colocada pela própria tradição de reprodução, de que haja mudança. Também anualmente, faz-se no *mandir* da Comunidade uma cerimônia em que mulheres casadas e com filhos homens agradecem pelo fato de ter tido filho homem. A cerimônia não é feita por mulheres recém-casadas, mas apenas por mulheres que demoram a ter filhos homens, mas também pode ser feita por mulheres recém-casadas, ou mesmo já casadas que tenham muitos filhos homens, como é o caso de senhora Pupadevi Durja, que tem quatro filhos, todos homens. Sua participação na cerimônia deve-se ao fato de sua sogra ter tido dificuldade para ter filhos homens e ter então feito uma promessa. As mulheres que desejam ter um filho homem prometem à *deusa* que irão comer com ela em um determinado dia estabelecido pelo calendário hindu. A nora desta mulher - ainda que não tenha nenhuma dificuldade para ter filho homem - deverá dar continuidade ao pagamento da promessa feita por sua sogra. A senhora Rudhai, que tem duas meninas e um menino, inaugurava, em 2003, a tradição que espera passar à mulher que vier a casar com Krishna, de 2 anos de idade. Assim, uma tradição da Casa de fazer a promessa pode ter começado há apenas uma geração.

Estas duas situações ilustram a possibilidade de intervir na tradição da Casa, incorporando práticas que resultam das experiências particulares de cada mulher e que estão permeadas pelos cruzamentos de relações estabelecidas entre Casas e tradições variadas. Para

além disto, é sempre importante ter em mente aqueles aspectos, mencionados no início deste capítulo, que dizem respeito à fluidez das unidades domésticas. Noras que jamais moraram com suas sogras, que receberam a tradição da Casa dos maridos por intermédio de outras *sograrias*, selecionam claramente o repertório que lhes parece adequado. A adequação deste repertório está vinculada às alianças valorizadas no interior da rede de Casas. Assim, ainda sobre o almoço com *batata vara*, dona Padmaja – que não teve contato com os sogros, falecidos ainda quando o marido era *miúdo* - comenta que gostava de preparar a *batata vara* tal como havia sido ensinada, uma vez que a senhora que lhe ensinou foi bastante importante em sua vida, no período em que *fazia crescer* seus filhos. Por outro lado, considerava que o vínculo do marido com o marido desta senhora fora-lhe prejudicial, uma vez que o influenciara a beber. Também a senhora Lavanji, cuja sogra não conheceu e que, como descrevo no capítulo 4, está num processo de incorporação da prática de seu pai na tradição de seu marido através do filho – prepara o almoço para o dia de morto de seu sogro a partir do que aprendeu com a esposa do irmão mais grande de seu marido, que por sua vez também não viveu com a sogra, mas aprendera a preparar os pratos a partir da coabitação com a esposa do irmão de sua sogra. Foi esta senhora que *fez casar* a filha de Lavanji, que permaneceu em Diu quando, em 74, ela e os filhos vieram para Inhambane. Chegando em Inhambane, Lavanji esteve em contato com uma das irmãs de seu marido, e, observando que esta preparava de maneira diferente o almoço da cerimônia, atribuiu a esta mudança o fato desta senhora ter mudado para outra residência. Ocorre que essa senhora é solteira, ou seja, nunca mudou de Casa; apesar de ter mudado de país, sempre ficou vinculada à Casa do pai, mas não reproduzia a mesma tradição de pratos que Lavanji seguia.

O importante nestas situações não é saber se há ou houve uma única receita, mas notar que a fluidez das unidades domésticas, as entradas de mulheres que usam outras variações e as alianças variadas compõem um quadro que permite a manipulação. Em todas as residências há uma parede onde são penduradas as fotos da *sograria*. Não há fotos dos pais da esposa (nora) nas paredes, murais ou porta-retratos, apenas fotos dos sogros, mas do sogro e da sogra. Na foto da *sograria* de uma mulher, vê-se o pai e a mãe de seu marido, vê-se a foto de sua sogra, uma

ex-nora. A mulher que não tem foto sua na parede da residência onde mora, hoje, terá quando *fizer casar* seu filho. Neste dia, no palco da cerimônia, vai pendurar a foto de sua *sograria*<sup>129</sup>.

Estas situações invertem a perspectiva tradicional de ver a mulher hindu submetida à lógica estrangeira e dominada na relação com a sogra. Mostrando, em primeiro lugar, que mulher é nora e é sogra (além de outras coisas: *miúda*, cunhada) e, em segundo lugar, que a posição da mulher, sobretudo na cozinha e nos *mandires* das Casas (estrangeiras) do marido, abre-lhes um espaço de intervenção, que cresce tanto à medida que seus filhos crescem, quanto pelas alianças que valoriza e atualiza e a mobilidade à que estará sujeita. Se, por um lado, tem de deixar para trás a Casa do pai, por outro, abre-se um espaço em que tem um campo de atuação na Casa do pai do marido.

A tradição das Casas parece assim, como a Índia, para os indianos em Inhambane: um *sítio* onde atualiza-se a tradição e participa-se da transformação. As viagens à Índia são feitas em nome da manutenção da tradição, mas de cada viagem chegam malas cheias de novidades: novos modelos de *sari*, padrões novos de tecidos. Casais vão fazer suas cerimônias de casamento e, ao mesmo tempo, levam jóias, ganhas em suas cerimônias de casamento, para que sejam desmanchadas e refeitas em *designs* modernos.

Uma mistura de coisas aprendidas com as sogras ou com mulheres da Casa do marido, outras aprendidas com as filhas que vêm de outras *sograrias* e noras que moram em outros países, da televisão, das viagens até a Índia, do cinema, das amigas e colegas de escola que hoje trabalham em bancos ou hospitais, com os empregados, compõe histórias que se montam e desmontam, amarrando relações. Estas histórias serão reproduzidas em pedaços selecionados.

Pina Cabral (2003) trata de lendas familiares, narrativas em que famílias da alta burguesia e da aristocracia do Alto Minho e Lisboa constroem determinadas integrações objetivadas em bens (residenciais ou territoriais) e nomes. Nas histórias de família analisadas por Pina Cabral dois aspectos configuram as lendas de família: “testemunhos generalizados de características pessoais familiares (...) e feitos lendários personalizados de determinados

---

<sup>129</sup> Trata-se de um palco (estrado, tablado) nas dependências da sede da Comunidade Hindu que é decorado e preparado para os casamentos. Vi dois tipos de lugares para estas fotos de *sograria*. Em uma cerimônia, apenas a foto da *sograria* da mulher que fazia casar seu filho estava entre os nomes dos noivos. Em outra cerimônia, embaixo do nome de cada noivo estava a foto da *sograria* da mulher que fazia casar o noivo ou a noiva. Conversei com senhor Nahire Locknath, que faz negócio preparando palcos para casamentos. Ele comentou que, naquele caso em que havia apenas a foto da *sograria* da mulher que fazia casar seu filho, a *sograria* da mulher que fazia casar sua filha não tinha foto.

antepassados” (:12). Não há necessariamente conteúdo positivo nestas narrativas. O que há são conteúdos que resultam de consensos que servem como práticas descritivas do cotidiano da família – ou seja, compõem um repertório de classificação comum: “vê-se bem que és um X” (:12) -, partilhando um repertório em que histórias e personalidades funcionam como pontos de referência na constituição das relações tidas como familiares. Assim, as lendas familiares funcionam tanto para afirmar os consensos que definem os limites da memória familiar que é alimentada, quanto para a reprodução desta mesma memória em sua reatualização.

Este processo de afirmação e reprodução da memória familiar por meio das lendas familiares é um processo afirmativo e negativo. Ou seja, é um processo que, ao mesmo tempo, lembra de alguns nomes, histórias e características, e esquece, ignora ou deixa de lado outras tantas. As lendas familiares constroem os limites do que se concebe como relação familiar. Nos casos estudados por Pina Cabral esta seleção é bastante óbvia, uma vez que se trata do exame de famílias classificadas como de parentesco bilateral, o que não é o caso dos indianos. No capítulo 4 apresento a descrição da relação entre as Casas e defendo a possibilidade de se identificar os aspectos que, no interior das relações concebidas como familiares, resultam de seleções que as Casas fazem para configurar suas alianças, ainda que num contexto de valorização da linhagem masculina. Ou seja, será preciso dar conta de algumas dificuldades analíticas ao tratar de “escolha” num contexto em que a família é pensada como vinculada a uma linha determinada. Mas aqui ainda interessa resgatar, do estudo de Pina Cabral, a idéia da seleção que se faz na memória para constituir as lendas familiares<sup>130</sup>.

#### **3.3.4. *Há de passar: convivência e passagem do tempo***

Um artigo de V. Das (1999) sugere a idéia de que no cotidiano familiar as relações concebidas como violentas processam-se em passado composto, o que permite sua recomposição. Apresento o argumento da autora para resgatá-lo como fechamento do exame deste capítulo.

V. Das apresenta duas narrativas que envolvem situações concebidas como violentas. A primeira narrativa começa com a informação de que uma mulher, Manjit, depois de ter sido raptada durante os episódios que envolveram a partição da Índia em 1947, foi resgatada pelo

---

<sup>130</sup> Também os estudos de Piscitelli (1999) e Lima (2002) mostram a importância da publicação de histórias de famílias, bem como o reconhecimento das genealogias, que funcionam não apenas como marcas de distinção, mas também como registro escrito e gráfico da versão de família que se pretende sustentar e reproduzir.

exército da União Indiana e entregue a seu tio materno, pois os pais haviam sido mortos. O tio a casa com um homem bem mais velho. Manjit passa sua vida sendo agredida pelo homem e pela sogra, ambos sugerem-lhe que tenha sido desonrada durante o rapto. Ela agüenta as agressões caladas. Depois do casamento de seu filho, a história de Manjit mostra sua aliança com a nora e o filho contra o marido, que continua agredindo Manjit e sua nora. A narrativa mostra sogra e nora suportando as agressões, que no caso da nora são físicas. Por último, sabe-se que o marido de Manjit envelhece e adocece, o que faz com que ele precise da ajuda da esposa, do filho e da nora, que inclusive haviam se mudado para outra residência, no auge do conflito.

A segunda narrativa é, na verdade, um conjunto de narrativas que se popularizou sobre a violência durante a partição. Manjit, uma das raptadas, jamais contou sua própria história desta experiência. Ela, como os demais, reproduzia histórias sem sujeitos conhecidos: “diz-se que, conta-se que...”. Histórias contadas de mulheres que foram despidas e obrigadas a andar nuas pelas ruas, mulheres violadas por muitos homens ou mulheres que tiveram seus órgãos genitais tatuados com slogans políticos.

V. Das sugere, a partir da distinção proposta por Wittgenstein do “registro duplo no qual se pode entender a idéia de forma de vida”, que, enquanto as narrativas sobre a partição supõem uma ação violenta que envolve uma distinção entre humano e não-humano; a primeira história, que acontece no cotidiano da família, supõe uma ação violenta que envolve uma distinção no interior do gênero humano. A segunda narrativa é congelada e apresenta imagens em *slides*, enquanto a primeira narrativa dá-se em processo que é escrito e reescrito. O segundo tipo de narrativa levanta dúvidas sobre a própria vida e a primeira questiona formas que a vida deve assumir. A primeira narrativa está contida no interior do que se concebe como cultura e expressa um conflito entre gerações e sexos. É uma forma de tecer a violência difusa do cotidiano. Há, nesta narrativa, a requisição de que a própria cultura seja reconhecida.

As narrativas do primeiro tipo acontecem no cotidiano das relações de parentesco, onde atores diferentes, em diferentes momentos produzem diferentes narrativas. Não há narrativa unívoca e fixa e não há papéis fixos, pré-determinados. A sogra e o marido de Manjit a agrediram, mas Manjit enquanto sogra apoiou sua nora e filho contra o marido. O marido de Manjit agrediu seu filho e nora, mas quando ficou doente precisou dos cuidados deles. Cada um destes lugares produz narrativas distintas dos processos em torno das relações do cotidiano familiar.

A narrativa deste tipo é dizível nas formas da vida cotidiana: Manjit falava sobre esta situação a V.Das e a pesquisadora foi chamada para arbitrar algumas cenas deste conflito. Vizinhos ancoravam a nora de Manjit quando seu marido espancava-a. V. Das considera “esta violência que acontece na tessitura da vida, tal como vivida no universo do parentesco, como tendo sentido de pretérito composto, continuamente recomposto” (:38). Diferente da narrativa sobre a partição, em que não há reescrita e revisão, as narrativas sobre violência no interior da família são textos rabiscados e reescritos várias vezes.

Esta noção de pretérito composto continuamente recomposto atuante no universo dos conflitos familiares é que resgato para encerrar a descrição das relações na Casa hindu. A partir dela, quero ressaltar a idéia de que em torno da Casa hindu, aspectos como a fluidez das unidades domésticas, geração e sexo, são fundamentais para a composição do jogo hierárquico. Tais aspectos relativizam atribuições e *status* supostamente pré-estabelecidos e, por meio deles, as práticas que afirmam laços tomados como familiares compõem diferentes campos de relação e hierarquia. Na constituição destes campos sem fronteiras fixas, nota-se diferentes atores em diferentes momentos, produzindo práticas e discursos que não encerram os sentidos atribuídos aos laços familiares num campo de práticas unívoco. A Casa hindu, enquanto uma referência de reprodução da tradição de um *gotra*, recompõe continuamente o passado que atualiza.

Uma mulher nasce sem *sograria*. Na época em que começa a preparar seu casamento, é exibida a possíveis *sogrias*. Ela é escolhida por uma *sograria* e, se aceitá-la, passará por um período em que será mimada por ela, casará e viverá sua vida adulta sob a influência de sua *sograria*. Ingressa na *sograria* como estrangeira, desautorizada a falar e a dar opinião e autorizada a aprender uma tradição estranha. Com sorte, morrerá depois de ter chegado a sua vez de passar a tradição de sua *sograria* à outra mulher. As senhoras casadas e com filho observam, atuam e têm opinião sobre este processo e, portanto, sobre o conjunto de atribuições e *status* que recebem e transmitem. Suas atuações e opiniões fazem-se em referência aos antepassados de seu sogro, mas são estas práticas e opiniões que o nomeiam. No próximo capítulo examinando a atuação das senhoras casadas na reprodução da linhagem masculina que se atualiza na Casa, dou ênfase à necessidade de conceber o parentesco como resultado das práticas que o afirmam e não como o resultado de obediência a regras pré-estabelecidas.

## Capítulo 4. Em nome do pai, diz a mãe: as relações entre as Casas

Esse capítulo examina as relações entre as Casas hindus, procurando a inteligibilidade das referências utilizadas para justificar as relações de proximidade e de distanciamento entre elas. Ao investigar o sentido atribuído à linhagem masculina na definição das relações entre as Casas, sublinha-se que os laços familiares hindus não são o resultado de obediência mecânica às regras, mas ao contrário - tal como ocorre em outros sistemas de parentesco - dão sentido a estas em suas estratégias concretas, que alimentam e sustentam determinadas relações em detrimento de outras. Neste capítulo, o destaque é dado às práticas de institucionalização dos sentidos atribuídos aos laços concebidos como familiares.

O reconhecimento do *gotra* como laço que reúne Casas atribui valor à linhagem masculina na medida em que é o reconhecimento de um vínculo com um antepassado masculino comum que o institui. Trata-se de laços cerimoniais (de nascimento, casamento e morte) que constroem a cozinha, o *mandir* e a loja das Casas que se percebem a eles associados e que os alimentam. São laços de solidariedade e de apoio mútuo, sustentados por uma série de trocas materiais (vinculadas às oportunidades de negócio, emprego e migração) e imateriais (histórias, nomes e status). Em Inhambane, foi possível observar estas trocas que envolvem parte das relações entre Casas de um mesmo *gotra*. Um *gotra* pode ter Casas a ele relacionadas em várias Províncias em Moçambique, em Portugal, na Inglaterra e na Índia e, na medida em que estas Casas se comunicam, eram notáveis em Inhambane. Todavia, não se pode supor que haja um conjunto fechado de Casas de um *gotra*, pois um *gotra* não é uma entidade acima das Casas. Ao contrário, o *gotra* resulta da ação das Casas que tecem relações baseadas no compartilhar cerimônias, histórias e patrimônio material e, como composição de Casas que resulta de experiências compartilhadas, o *gotra*, embora possa ter um registro oficial em genealogias guardadas em gavetas ou penduradas na parede, faz-se através de práticas reais de associação.

Depois de descrever estas relações, ou seja, de mostrar os sentidos construídos nas relações concebidas como de mesmo *gotra* e, com isto, os caminhos possíveis de construir neste processo de valorização e reconhecimento, passo a apresentar as relações entre *gotras* diferentes, que acontecem em nome das alianças matrimoniais. Enquanto no primeiro ponto o que se vê são laços alimentados entre Casas que se consideram amarradas por um passado comum em linha masculina (relação pai, filho e irmãos), no segundo ponto estão descritas as

relações contemporâneas que levam em consideração o passado comum de cada qual e o reconhecimento da linhagem masculina que, todavia, têm nas senhoras casadas e com filhos os seus principais agentes. Aqui se vê as relações irmão-irmã e pais-filhas. Será sublinhado que a aliança matrimonial se faz em nome da continuidade do *gotra* (herança masculina), mas pratica-se como uma articulação, já incorporada na tradição de reprodução das Casas, que presentifica as mães, as esposas, as filhas, as irmãs e valoriza as pessoas vivas. Dois aspectos parecem contradizer a regra de reprodução do *gotra* (a transmissão do nome de um antepassado masculino): de um lado, a valorização da contemporaneidade em detrimento da ancestralidade e, de outro, uma relação vigorosa em que a interferência do lado materno é fundamental.

Examinando as práticas e sentidos atribuídos aos *gotras* – definidoras de relações entre irmãos e não-irmãos – tenho mais uma oportunidade de contestar a noção de que a família hindu é o substrato da perenidade, de que a família hindu é uma instituição sempre idêntica a si mesma e modificada apenas em função da modernidade. A análise dos sentidos atribuídos ao *gotra* evidenciará que na própria tradição hindu há mecanismos de incorporação de mudanças.

#### **4.1. Relações entre Casas do mesmo *gotra***

Nas histórias de desmembramentos de Casas em novas Casas, é possível notar as práticas de manutenção da associação entre estas Casas tornadas diferentes e autonômas em nome do *gotra* comum. O que hoje é chamado de Casa Jaijo possui duas unidades domésticas em Inhambane. Jaijo é o nome de um homem que se estabeleceu em Inhambane no início do século XX e teve dois casamentos. Do primeiro casamento teve um filho, Abhivadan Jaijo, que teve Vibhas Abhivadan, que por sua vez teve 4 filhos homens. Um está vivendo em Maputo onde é gerente de banco, um outro, no período do socialismo, foi ocupar um outro edifício da Casa Jaijo e morreu em meados dos anos 80, deixando a habitação e a loja para a viúva, a filha e o *genro da casa*. No mesmo prédio onde viveu Jaijo, vivem ainda a sua viúva e dois filhos de Vibhas Abhivadan, com suas esposas. Os filhos do filho mais velho de Vibhas, Manesh, possuem três residências em Londres, onde vivem há quinze anos, e o filho do filho mais novo de Vibhas está em Maputo, estudando medicina. Todas estas unidades observam nascimentos, casamentos e falecimentos uns dos outros e comportam-se de acordo com uma regra combinada para estas ocasiões. Em Inhambane, são identificados como *Jaijo*. [Fig. 26]

Do segundo casamento de Jaijo nasceram três filhos: Darpan, Daitya e Chanakya. Darpan casou com uma mulher católica e foi viver em Lisboa no pós-75. Daitya e Chanakya

permaneceram em Inhambane. Nos anos 90, no edifício de dois andares construído por estes, coabitavam vinte e duas pessoas que almoçavam e jantavam diariamente ali. A dispersão que aconteceu nos últimos dez anos fez com que permanecessem no prédio apenas os irmãos Durja e Purohit Chanakya e as respectivas esposas e filhos. Há quatro anos, estes irmãos também separaram-se e, sem abandonar o edifício, dividiram-no ao meio, fazendo duas lojas e duas residências.

O nome Chanakya impôs-se ao Jaijo, fazendo com que apenas os descendentes do primeiro casamento de Jaijo permanecessem com seu nome até os dias de hoje. Apesar da imposição deste nome, o que configurou uma Casa separada da Casa Jaijo, as duas residências dos descendentes de Chanakya e as duas residências dos descendentes de Abhivadan, em Inhambane, notam nascimentos, casamentos e mortes dos Jaijo, reconhecendo-se oriundos desta Casa e, sobretudo, reconhecendo-se pertencentes ao *gotra* de mesmo nome.

Casas em Moçambique, Portugal, Inglaterra e na Índia que se consideram pertencentes ao *gotra* de mesmo nome realizam obrigações específicas quando acontecem nascimentos, casamentos e mortes que envolvem pessoas pertencentes a este *gotra*. Se o nascimento acontece em Londres e há em Inhambane uma Casa com irmão ou pai do pai da criança nascida, as residências a ela relacionadas devem anunciar o nascimento, entregando doces e coco nas Casas relacionadas. Morando na mesma residência ou em residência separada, na mesma cidade ou em cidade separada, no mesmo país ou em país separado, nascimentos, casamentos e mortes são lembrados por todos aqueles que se reconhecem em vínculo de *gotra*. As situações de nascimento envolvem interdições que são consideradas bastante problemáticas. No nascimento de meninas, o *mandir* fica interdito durante dezesseis dias e no nascimento de meninos, doze dias para todos os que pertencem ao mesmo *gotra*. Os *mandires* domésticos devem ficar fechados nestes períodos e é proibida a entrada nos *mandires* públicos. Há quem proponha que, nos casos em que se mora em cidades diferentes e não há em Inhambane *casa* de pai ou irmão do pai da criança, se diminuam os dias de privação de acesso ao *mandir*. Esta é uma questão em debate, mas há consenso sobre a manutenção de práticas de pertencimento ao *gotra*. Não se trata de ignorar o nascimento de mais um membro do *gotra* o que está em debate é o modo de observar estes dias.

Nos casamentos, espera-se contar com o deslocamento do maior número de Casas que se reconhecem de mesmo *gotra*. A presença de pessoas relacionadas por *gotra* é lembrada

quando assiste-se aos filmes de casamento e quando observam-se as fotos. Os titulares das fotos dão destaque ao irmão do pai, à esposa do irmão do pai, aos filhos do irmão do pai. Em 2003, várias Casas em Inhambane alugaram carros que os transportaram para Tete, Xai-Xai e Maputo para participarem de casamentos e houve mesmo um ou outro casal de Casas diferentes que esteve em Lisboa, Londres e Diu para *sentar* em cerimônias de casamento. Além disto, uma Casa pode *fazer casar* uma *miúda* ou *miúdo* em nome de outra Casa de mesmo *gotra*. Os falecimentos são anunciados, como os nascimentos, no mesmo dia, via telefone, e-mail, fax e também impedem o acesso ao *mandir* por onze dias. O *saptaha* – uma cerimônia oferecida a Amirthalingan Tany, já falecido - contou com a presença de Casas de toda a Província de Inhambane e das Casas dos irmãos de Amirthalingan, que moram em Maputo e Lisboa e que vieram especialmente para *sentar* na cerimônia.

Menos excepcionais são as práticas de troca de alimento que há entre Casas de mesmo *gotra*. Nestes dias, as residências interdependentes que constituem uma Casa tendem a unificar o fogão, são os chamados *dias grandes*. No *diwali* são feitos determinados pratos que são trocados entre Casas de mesmo *gotra* e, como mostro adiante, entre Casas de *gotras* diferentes com as quais se possui aliança matrimonial ou aliança por vizinhança ou tradição de troca. As trocas de alimento envolvem, no mínimo, as relações de mesmo *gotra* e podem não ser exclusivas à cidade de Inhambane, o que quer dizer que para determinadas cerimônias há um empenho especial em trocar alimentos com residências localizadas em cidades diferentes na Província de Inhambane e mesmo com a cidade de Maputo. No *diwali*, especialmente, é nítido o empenho para troca de alimentos e as Casas que não podem trocar alimentos entre si, em função das dificuldades da distância, trocam cartões, telefonemas e cartas. Olhando as trocas de alimento que se efetuam de uma cidade para outra, por exemplo, de Inhambane para Maputo, percebe-se que as Casas selecionam - tendo em vista especialmente a questão das proximidades geográfica - as Casas com quem vão trocar. A troca mais comum reúne residências de mesma Casa, que unificam o fogão de irmãos de mesmo sexo e habitações de mesma Casa, que reúnem pais e filhos. Esta é uma troca básica, que reforça o pertencimento à mesma Casa e ao mesmo *gotra* e, mesmo quando dois irmãos estão em franco processo de separação de nomes e constituição de duas Casas distintas, há empenho - morando em cidades diferentes - de ambos os lados na troca de alimentos. Outro tipo de arranjo de troca de alimentos entre cidades

diferentes é o que se nota em Casas que compartilharam períodos de vizinhança e se apóiam, por exemplo, por meio da hospedagem em uma e outra cidade.

Patrimônios comuns a um determinado conjunto de Casas são justificados por vinculação comum a um *gotra*, o que é bastante recorrente no caso dos *santuários* ou *casas de deusa*. As *deusas do apelido* moram em Diu, em santuários que eventualmente pertencem a alguma Casa do *gotra* e cujo acesso é permitido a todos os considerados pertencentes ao *gotra*. Os santuários são mantidos pelo conjunto de Casas que reconhecem a *deusa* do seu apelido, mas há casos em que a *deusa do apelido* fica num edifício que já não pertence a nenhuma Casa do *gotra* e nestes casos é comum que o novo proprietário permita o acesso ao *mandir*, esteja ele no quintal ou no interior do edifício. Também é comum que algumas Casas que se reconhecem herdeiras de uma mesma Casa possuam um edifício em Diu, usado por todas as Casas que contribuíram para a compra e / ou manutenção do edifício. Geralmente são irmãos de mesmo pai ou pai e filho, mas há casos de associação justificada por compartilhar uma experiência de migração, por exemplo. Uma associação deste tipo resulta do esforço conjunto de homens que estão em Londres de se reunirem e adquirirem um edifício em Diu, usado por seus pais, sendo que estes são de gerações e braços distintos dos *gotra*. Neste caso, é a experiência compartilhada de migração para Londres o que associa partes de um *gotra*.

Outra forma de amarrar relações no interior do *gotra* é a que se vê na reprodução de trocas matrimoniais, que mantêm articuladas gerações diferentes. A Casa Sedeeep havia cedido uma filha para a Casa Manishankar nos anos 40 e nos anos 70 outra descendente da Casa Sedeeep foi casada com um descendente da Casa Manishankar. Em 2003, assisti a um casamento que mais uma vez celebrava a troca matrimonial entre estes *gotras*. Nesta situação, todas as Casas do *gotra* podem auxiliar economicamente o casamento, que afinal não está reunindo apenas as duas Casas, mas também celebrando uma troca que envolve dois *gotras*. Ainda no que diz respeito aos casamentos, outra atitude que mantém enlaçadas as Casas de um mesmo *gotra* é a de assumirem conjuntamente a responsabilidade de *fazer casar* uma *miúda* ou *miúdo*. A situação acontece quando os pais do noivo ou da noiva não podem deslocar-se para o lugar onde acontecerá o casamento e escolhem, entre as Casas do *gotra* que existem naquela cidade, aquela que *fará casar* seu filho. Aqui, *fazer casar* tem o sentido de *sentar* na cerimônia, ou seja, participar dos ritos que efetivam a união entre duas Casas e, portanto, dois *gotras*. Esta prática é bastante comum em Inhambane, que é considerada um lugar pouco caro para fazer a cerimônia

de casamento. Considera-se que Diu é o lugar mais barato, mas fazer a cerimônia lá depende da viabilidade de levar as Casas associadas que precisam estar na cerimônia. Havendo alguém da família do noivo ou da noiva em Inhambane, o casamento tem sido feito ali ou em qualquer outro lugar em Moçambique.

Analisando as histórias das divisões das Casas em unidades domésticas separadas, percebe-se que, enquanto o pai ou a mãe do marido está viva, a tendência é de que os irmãos permaneçam coabitando. Também em casos de viuvez de uma mulher em que há sogro e / ou sogra viva, a tendência é de que a viúva - com filho - tenha algum apoio da Casa do pai de seu marido falecido e haverá empenho para manter uma relação.

Cabe notar ainda, com relação às separações que se dão no interior das Casas, que, se por um lado pode-se perceber - pelas histórias contadas e pelos conflitos observados - que as mulheres, sogra, nora e cunhadas, são um foco de conflito que geralmente é o motor da separação, de outro lado, são as ações delas que amarram as relações do *gotra*, mesmo quando as Casas estão em esquentado conflito. Purohit separou-se há quatro anos do irmão Durja e, em 2003, eles não se falavam, mas as esposas trocavam alimentos e observavam nascimentos e mortes de cada uma das habitações.

Muitas das habitações têm em gavetas ou pendurada na parede uma genealogia de seu *gotra*, que registra os nomes dos homens e de seus descendentes homens. Um número significativo de pessoas é localizado e sabe-se dos nascimentos, casamentos e falecimentos, mas há sempre aqueles nomes esquecidos em uma Casa e não em outra, sendo que ambas são do mesmo *gotra*. Há Casas que não possuem suas genealogias, mas indicam Casas para identificar-se. No entanto, havendo ou não a genealogia na residência, em geral as senhoras casadas são capazes de dizer no mínimo seis nomes - sendo que ouvi até doze nomes - de antepassados do marido. Há quem considere que o conjunto de nomes que a Casa guardou marca o limite do *gotra*. Outras senhoras sabem dizer a partir do pai do pai de seu marido e mais três nomes que estão no topo inicial de uma genealogia, mas não são imediatamente anteriores, i.é., entre o pai do pai de seu marido e estes três nomes há outras gerações, traçadas em genealogias que outras Casas do *gotra* possuem. Quando as listas são apresentadas a mim individualmente, não há debates, cada Casa possui relativa autonomia para manter sua própria lista de antepassados a adorar. Para dar visibilidade à plasticidade da reprodução das práticas de afirmação do *gotra*, examino a situação do *genro da casa*. A situação é interessante, pois

mostra, num exemplo semelhante ao analisado por Bourdieu (2002a), como no exame das práticas concretas de efetivação das relações de parentesco, nota-se estratégias que, embora aparentem negar as regras (o parentesco oficial, a genealogia), organizam-se para garantir a reprodução do modelo esperado de relações.

Já se sabe que nos anos 80 a Casa Jaijo separou seus filhos em edifícios que eram de sua propriedade, essa foi uma forma de não perder os imóveis nos processos de desapropriação do Estado moçambicano socialista. Neste período apenas o prédio em que o indivíduo ou família habitava era considerado de seu direito de uso, os imóveis que estavam fechados ou alugados a terceiros foram tomados pelo Estado, que os disponibilizou a outros indivíduos ou famílias. Um dos filhos de Vibhas Jaijó mudou-se com a esposa e a filha para o edifício em frente ao Mercado Público, entre o final dos anos 70 e o início dos anos 80. O casal teve apenas uma filha e, na ocasião do casamento dela, propôs a uma das Casas que *lhe meteu pedido* - Casa esta com três filhos homens - que aceitaria o casamento se o rapaz fosse coabitar com a noiva na Casa do pai dela, tornando-se *genro da casa*.

A expressão *genro da casa* é usada também para dizer do marido da filha que, na cerimônia de casamento do filho homem, entrega à mãe do noivo – ou seja, a sogra do marido da filha, a lista dos convidados. Na Casa Jaijo, entretanto, *genro da casa* é a expressão usada para designar a situação que se consolidou em nome da reprodução da Casa, ainda que invertendo a regra de residência patrilocal. Na falta de um filho homem, o descendente de Jaijo trouxe para sua própria residência o marido de sua filha. Ali o *genro da casa* deve dar continuidade ao sistema da Casa de seu sogro: os negócios, o *mandir* e a cozinha de seu sogro. A situação é de muita ambigüidade, pois sua esposa, que é *filha da casa*, continuará ao lado da mãe tratando da cozinha e do *mandir* de acordo com a tradição que sua mãe continua, ou seja, a tradição da Casa Jaijo. Porém, a *filha da casa*, embora não resida com a sogra e nem esteja em princípio, em função da situação de seu casamento, submetida à Casa do sogro, recebe de sua sogra uma série de orientações sobre a cozinha e o *mandir* de sua Casa, às quais também deve seguir. Nesse caso, a *filha da casa* fica ao mesmo tempo incumbida de reproduzir a Casa de seu pai e levar em consideração a Casa do pai e de seu marido.

Nas cerimônias que estão de acordo com o calendário da Casa Jaijo, a viúva de Virudh dá continuidade à tradição de jejuns e tem na filha a executora da cozinha e da organização do *mandir*, ou seja, a filha leva em consideração, por exemplo, as datas que lembram nascimentos,

casamentos e mortes que acontecem no *gotra* de seu pai, embora já esteja casada. Por esta situação, ela também leva em consideração as datas referentes ao calendário de seu sogro e nas cerimônias que estão de acordo com este, também participa. Também no *saptaha* de 2003, que foi feito para o irmão do pai do marido da filha de Vibhas, esta *sentou* na cerimônia e participou das obrigações rituais dos nove dias, durante os quais ficou hospedada no *mandir* com o marido para rezar pelos antepassados deste.

A ambigüidade presente na situação do *genro da casa* permite notar que a noção de Casa e de *gotra* não é fixa e está aberta a manipulação dos agentes em função dos contextos específicos. O exemplo ilustra o caráter estratégico de que fala Bourdieu (2002a). No contraste entre as estratégias hindus em Inhamabane e as estratégias camponesas no Béarn francês do início do século XX, é possível ainda notar os riscos que resultam do processo de reprodução das Casas.

Sendo, no Béarn francês, a linhagem um conjunto de direitos sobre o patrimônio, o guardião da *maison* tem o dever de reproduzi-la integralmente. Bourdieu analisa as estratégias que são usadas para que se efetive esta reprodução indivisa da propriedade (e da *maison*). O autor aponta alguns tipos de estratégias mais comuns, as quais levam em consideração três variáveis: sexo, lugar na ordem de nascimento e hierarquia econômica e social (*petit* e *grand maison*). Com base nestas variáveis, Bourdieu demonstra que o casamento que mais se aproxima do ideal de garantir a indivisibilidade da *maison* é aquele que reúne o primogênito de uma *grand maison*, com a caçula de uma *grand maison*. Para um homem, a distância que o separa de sua esposa pode ser grande se for a seu favor e deve ser pequena se for contra ele. Quando um herdeiro casa com uma caçula e ambos estão na mesma posição na hierarquia social, acontece que o herdeiro pode usar o dote recebido de sua esposa para casar seus irmãos e irmãs caçulas. Desta situação ideal, passa-se às estratégias e nelas observa-se que, mesmo quando acontece este arranjo ideal, pode não haver dinheiro suficiente para dotar todos os filhos caçulas e, neste caso, o celibato e a migração surgirão como práticas que compõem a estratégia e garantem a indivisibilidade. Outros tipos de casamentos possíveis são aqueles em que uma mulher caçula de uma *petite maison* casa com um caçula de *grand maison*, ou os caçulas casam entre si. Um casamento bastante desaprovado é, portanto, aquele que reúne um homem e uma mulher de posições equivalentes na hierarquia social e ambos guardiões da *maison*, pois isto significaria comprometer a posição de autoridade que pode assumir o herdeiro.

Esta é a situação em que surge o *genro da casa* no Béarn francês. Este é um arranjo que acontece quando se casam uma herdeira e um caçula, o arranjo contrário ao arranjo ideal (um herdeiro e uma caçula), que por esta razão arrisca os imperativos culturais da reprodução da *maison*. No Béarn francês, com este casamento, acontece uma ruptura definitiva no domínio dos interesses econômicos entre o caçula e sua família de origem, este, ao sair da *maison*, ainda que leve um pequeno dote, abandona seus direitos como proprietário. Já a família da herdeira nada perde e ainda recebe em sua propriedade um homem que irá servi-la no trabalho concreto e também na tarefa de reprodução da própria *maison*, de seu nome e de seu patrimônio. Não é raro, afirma Bourdieu, que o *genro da casa* perca seu nome e passe a ser designado pelo nome da *maison* e tenha um papel subordinado numa propriedade que jamais será concebida como sua. Todavia, embora este seja o comportamento mais comum, o autor assinala que neste arranjo para reprodução da *maison*, acontecem situações que invertem a lógica de subordinação do *genro da casa*. O interessante é notar que as estratégias abrem-se para um campo de possibilidades mais amplo que aquele estabelecido pela regra e, embora o *genro da casa* esteja submetido à reprodução da *maison* de seus sogros, alguns aspectos podem mudar esta situação. Afirma Bourdieu:

S'il a apporté une grosse dot et s'il s'est imposé par son travail et sa personnalité, il est honoré et traité comme le véritable maître, sinon il doit sacrifier sa dot, son travail et parfois son nom à la nouvelle maison sur laquelle les deus beaux-parentes entendent maintenir leur autorité (2000a: 37).

Isso quer dizer que, na estratégia de reprodução da *maison* enquanto propriedade indivisa que reproduz uma linhagem e um nome, pode ocorrer de ingressar um nome de outra *maison* (outra linhagem e outra propriedade), que tanto pode reproduzir o nome dos pais de sua esposa, quanto pode reproduzir o seu nome. Como *genro da casa*, o homem – geralmente sem herança e de *status* abaixo do da esposa – deveria reproduzir a *maison* herdada por sua esposa, mas ele também pode, seja pelo dote que pode trazer, pelo trabalho que venha a fazer ou por seu nome, inverter a situação e, assim, manter a propriedade indivisa, mas passando a outro nome. Este parece ser o processo que acontece no caso do *genro da casa* hindu em Inhambane.

Sukesh Ishi, que é o segundo filho de uma Casa com três filhos homens e três filhas mulheres, foi casado com Sadhvi Vibhas e, aceitando a condição de *genro da casa*, foi morar na residência dos pais da esposa. Não levou dote, mas trabalhava como funcionário do Banco Internacional de Moçambique, emprego garantido pelo fato dele portar passaporte

moçambicano. O emprego nesta instituição garantiu-lhe um salário bem pago e prestigiado. Sukesh teve também a oportunidade de conhecer pessoas importantes no contexto da sociedade moçambicana e ter acesso à língua inglesa com estrangeiros. Esta situação, somada ao fato de que, no início dos anos 90, a loja do sogro dele estava localizada em frente ao Mercado Público, que é um lugar favorável para participar dos negócios que se fortaleceram com as empresas de turismo, facilitou a situação para Sukesh. Atualmente ele está apenas na loja, que, além de vender os produtos básicos e gerais que servem à população (cereais, óleos, sabão...), especializou-se em produtos importados, que servem aos consumidores estrangeiros e à elite política e administrativa local. Sukesh, que a princípio estava resignado a reproduzir a Casa Jaijo, talvez esteja em processo de constituir a Casa Sukesh – nome que o estabelecimento tem hoje – e, neste processo, atribuir ao *gotra* um sentido não coincidente com aquele que lhe atribui sua sogra viúva, nem com o que reproduzem seus irmãos casados na Casa de seu pai.

Assim é que, para o caso do *genro da casa* hindu em Inhambane, poderia-se pensar que, em nome do *gotra* de mesmo nome, o Senhor Sukesh reproduz a Casa Jaijo. Todavia, olhando para a história de Sukesh e de seu sogro, da relação desta unidade que se constitui como parte da Casa Jaijo e sua relação com o contexto moçambicano, percebe-se elementos que permitem a Sukesh reconfigurar aquilo que seria, no caso do Béarn francês, o *maître da maison*. Na Casa hindu em Inhambane, ainda que Sukesh possa ser pensado como um excesso, na medida em que se origina de uma Casa em que é o segundo de três filhos homens, é razoável considerar que por excesso Sukesh tem baixo estatuto e pelo arranjo está submetido à tradição de seu sogro – invertendo-se, pois, a lógica pela qual é a mulher que deixa a Casa de seu pai e incorpora-se no processo de reprodução da Casa do marido. Mas também é razoável perceber que, indo ocupar este lugar - que já é uma espécie de regra que arranja *déficits* do sistema -, ele está mais uma vez frente aos três elementos levantados por Bourdieu: a) há um campo de escolhas estruturalmente oferecidas, b) é um agente em relação a outros agentes num campo de disputa por significados e c) tem à disposição elementos variados para selecionar.

Sukesh, tendo estudado no período do socialismo e tendo *ficado moçambicano*, trabalhou como funcionário do Banco de Moçambique enquanto mantinha a loja do sogro, com a sogra e esposa. Posteriormente, no contexto do pós-guerra - que ampliou o setor do turismo e trouxe uma leva significativa de estrangeiros que, como cooperantes internacionais, residem em Inhambane - aumentou o movimento em algumas lojas. Há lojas que se empenham para

garantir os produtos que mantêm o interesse dessa clientela e Sukesh deixou o seu emprego no banco pensando neste filão. Sua experiência como bancário favoreceu a sua proposta, na medida em que adquiriu no banco um repertório suficientemente adequado (fala inglês, utiliza performances padronizadas para o atendimento de banco internacional) aos padrões de consumo dos clientes que esperava. Os negócios na loja crescem aos olhos de todos e a simpatia de Sukesh é reputada pela pequena elite política e por estrangeiros. O edifício onde mora a sogra de Sukesh, ele, sua esposa e filhas, e onde fica também seu estabelecimento comercial, exhibe na fachada: Casa Sukesh.

Essa é uma situação controversa, por exemplo, do ponto de vista dos descendentes da Casa Jaijo que ainda estão morando no edifício de onde saiu a sogra de Sukesh com o marido e a única filha: a Casa Sukesh é Jaijo. Para eles, o nome Sukesh é da loja, basicamente um nome comercial, e neste sentido Sukesh é um *genro da casa*, que aparece neste momento como fio condutor que reproduz a tradição de seu sogro e, portanto, seu *gotra*. Já do ponto de vista de alguns outros descendentes da Casa Jaijo, que hoje ocupam habitações em Maputo, Sukesh está a fazer o seu nome. Uma e outra posição mostram ao mesmo tempo a importância da valorização do *gotra*, o compromisso de reprodução da Casa do antepassado de um homem e a possibilidade - entre construída e constrangida - do sujeito Sukesh de estudar e ocupar um emprego estável que lhe deu acesso a um código útil à negociação. O lance de cartas que Sukesh teve a frente, que inclui o final da guerra e o crescimento do turismo, e a forma como ele se apropria deste processo, permite-lhe escapar também dos desígnios do arranjo do *genro da casa*. Fazendo, isto Sukesh reproduz o *gotra*, mas acrescenta a ele novos sentidos.

A situação do *genro da casa* é exemplar da ambigüidade que preside a relação entre os *gotras* e as Casas e pode evidenciar o espaço manipulável que há no interior destas relações. Este espaço mostra o *gotra* menos como uma entidade sobre as Casas e mais como um espaço construído pelas relações familiares. A situação do *genro da casa* hindu revela não apenas as estratégias que são utilizadas para reproduzir a tradição, mas também o dinamismo desta reprodução.

#### **4.2. Relações entre Casas de *gotras* diferentes**

A passagem das mulheres para a *sograria* e, por conseqüência, a mudança de *gotra* marca uma série de mudanças importantes em suas vidas, que funcionam como marcadores da separação do *gotra* de seu pai. Ao mudar de *gotra*, a mulher passa a adorar outra *deusa do*

*apelido* e muda também sua participação em cerimônias de nascimento, casamento e morte. Quando nascerem os filhos das mulheres do *gotra* de seu pai (casadas com seus irmãos e com irmãos de seu pai e com filhos de irmãos de seu pai), uma mulher continuará a fazer suas práticas de adoração sem nenhuma interrupção, mas ela não se aproximará do *mandir* e participará de cerimônias de falecimento de sua *sograria* e terá dias comuns (no que se refere às rezas e alimentação) no caso de morte de seus pais ou avós. Com a mudança de Casa, mudam os *deuses* a adorar, os dias de jejum, o preparo do alimento, os hábitos de cuidado com o corpo, as vestimentas e a memória de nomes. Uma mulher esquecerá os antepassados de seu pai e lembrará os antepassados de seu sogro.

Enquanto entre as Casas de mesmo *gotra* observa-se relações que envolvem os considerados irmão, entre as Casas de *gotras* diferentes, que se aliam por matrimônio, observa-se relações entre compadres (os pais dos noivos são compadres entre si), e relações entre irmão-irmã, pais e filhas, irmã e irmã. Enquanto as primeiras são relações de aproximação, estas são relações que devem ser mantidas de forma distanciada e para as quais existe uma série de regras de distanciamento. Em Inhambane, observei, no entanto, muitas práticas que consolidam estas relações. As relações entre Casas de *gotras* diferentes fazem-se também em nome da tradição da *sograria*, da Casa e do *gotra*, ou seja, atualizando e valorizando os antepassados de um homem, sendo que são confirmadas e narradas por meio de histórias de relações contemporâneas, que têm nas senhoras casadas e com filhos um de seus principais agentes. Casa-se os filhos com Casas com as quais o *gotra* já casou e *faz-se casar* filhos para outras Casas do *gotra*. Troca-se pratos cerimoniais com Casas aliadas; nascimentos, casamentos e mortes das Casas de outros *gotras* são lembrados, mas as prescrições de jejum e de afastamento do *mandir* não são obedecidas, lembra-se apenas em respeito e participa-se das cerimônias quando anunciadas publicamente.

Observando práticas de aliança entre Casas de *gotras* diferentes através das senhoras casadas e com filho, cheguei a pensar que a memória genealógica de um antepassado masculino não era efetivamente importante. Acabei por perceber que sim, esta memória é valorizada, mas o é através das ações contemporâneas dessas senhoras. Olhando para estas relações com Bourdieu (1980), percebe-se que as relações regradas e reguladas entre parentes não são produto de obediência cega às regras, resultam das práticas que lhes constituem sentidos concretos: “les relations entre ascendants et descendants elles-mêmes n’existent et ne subsistent

qu'au prix d'un travail incessant d'entretien et qu'il y a une économie des échanges matériels et symboliques entre les générations" (1980:280).

Na relação entre a memória genealógica guardada pelas senhoras casadas e com filhos e o cotidiano das Casas, nota-se um processo que evidencia o protagonismo destas para fazer afirmar e sustentar a noção genealógica, mesmo onde supostamente elas não estão presentes. Um *ambo* - que é a palavra usada para designar uma genealogia - registra apenas os nomes dos homens e de seus descendentes. Acompanhando senhoras casadas e com filhos – que sabem dizer os nomes dos antepassados de seu marido – percebe-se, mais uma vez, que entre a memória genealógica e as práticas reais de relação há um espaço que permite a seleção das relações a serem alimentadas. Indo atrás destas senhoras, o que se vê são relações sustentadas por meio destas mães, esposas e irmãs.

As relações que observei serem alimentadas pela senhora Amrit são basicamente aquelas que a associam à Casa de seu pai. Senhora Amrit foi casada na Casa Nikunj, foi nora do irmão do pai de Nikunj, todavia, acompanhando-a, observei suas relações com os senhores e senhoras do *gotra* de seu pai. O filho casado de Amrit ainda não tem filhos, mas diariamente a loja recebe a visita de Deepeka, Dristi e Krishna, filhos de Purohit e Rudhai. Purohit é filho da meia irmã de Amrit, Vata, viúva de Madhukar. Os *miúdos* ajudam na loja da meia irmã de sua *dadi* (mãe do pai) e têm seus cabelos cortados por Amrit, são cuidados e recebem atenção e mimos especiais do filho de Amrit e de sua esposa. As cozinhas trocam pratos e as senhoras se reúnem à tarde na frente da loja para conversar diariamente. Outra forte relação de Amrit é com sua irmã Jagati, que mora em Lisboa. Jagati Ravalnath passou dois meses em Inhambane por conta de sua participação no *saptaha* do irmão de seu marido, Amirthalingan Tany e ficou hospedada na casa que Ravalnath mantém ainda em Inhambane, mas as irmãs estiveram juntas todos os dias. Amrit teve importante participação no *saptaha*, apoiando a irmã. Madhav, o filho de Amrit, trabalha para um armazenista na Maxixe, Savar, que é filho da irmã da mãe de Amrit.

Situação semelhante encontramos partindo de um ego masculino. A memória genealógica de senhor Vipret é dos antepassados de seu pai, mas em Inhambane seus laços são estabelecidos com linhas percorridas por mulheres da Casa de seu pai, a mãe e a irmã do pai, ambas de *gotras* diferentes ao que ele pertence. Senhor Vipret tem em Inhambane a Casa da irmã do pai, senhora Vata, a viúva de Madhukar, e sua mãe saiu da Casa Gaurang, que deixou 4 residências entre Inhambane e Maxixe. Vipret recebe e alimenta a relação com estas Casas em

Inhambane. A história de migração de Vipret, desde Diu, fez-se atrelada às Casas de onde veio sua mãe e para onde foi a irmã de seu pai. Esta história torna insuficiente pensar que a associação que existe em Inhambane se deve ao fato de que aqui não há outros familiares do interior do *gotra*.

A esposa de Vipret é filha da Casa Trabesh. O emprego da *miúda* da Casa Vipret na Casa Ganaraj é explicado pelo reconhecimento que a Casa Trabesh tem origem na Casa Ganaraj. Para a cerimônia do casamento, tendo em vista as dificuldades econômicas da loja de Vipret, a Casa do pai de sua esposa contribuiu fortemente. Estas formas de apoio são conhecidas por todos, mas não há um empenho para que sejam amplamente divulgadas. Não se pretende afirmar que o *gotra* da Casa do pai de uma mulher precisa auxiliar o *gotra* da Casa do marido dela. Estas ações são explicadas por eles destacando o caráter de aleatoriedade e usando a idéia de que *todos somos família*, mas também indicando, nas atitudes, o reconhecimento de que o que justifica esta ação é a afirmação de uma relação familiar de irmãs.

Esta proximidade que passa pelas mulheres das Casas busca manter o valor de sua lealdade com as Casas dos pais dos maridos. Nos limites estabelecidos entre as relações que uma senhora casada têm com a Casa do pai e com a Casa do pai do esposo, percebe-se os sentidos diferentes que são atribuídos a ambas relações consideradas familiares. De um lado e de outro, é o reconhecimento de ser família que justifica a lealdade. Senhoras casadas reconhecem-se pertencentes à Casa dos pais de seus maridos, esta é sua família por excelência, por ser a Casa – em comparação com a família nuclear euro-americana (Schneider: 1980) - seu modelo básico. Mas a passagem da mulher para a Casa do pai do marido não exclui a possibilidade de continuar oferecendo sentido para as relações familiares que pode manter com a Casa do pai. Outras situações que afirmam lealdades entre irmãs e destas com a Casa do pai mostram balizas comunitárias constituídas que permitem a associação entre irmãs - e destas com a Casa de seus pais - sem que este processo desencante as lealdades destas senhoras às Casas de seus maridos.

Algumas regras servem para afastar os pais da residência da filha casada, por exemplo, pai e mãe não podem comer da cozinha da *sograria* da filha. Esta é uma regra cumprida, sobretudo, quando há uma certa combinação de fatores. Quando a filha casada não tem residência de pai em Inhambane e tem residência de *sograria*, esta regra é plenamente cumprida, assim, é aceitável que quando os pais da esposa visitam Inhambane venham a ser

recebidos na residência da *sograria* dela. Quando há apenas a residência do pai e não há a da *sograria*, existe um arranjo que tolera que os pais comam da cozinha da filha casada: trata-se do pagamento simbólico - assim nomeado - de um mil meticais (para comprar um dólar é preciso 23 mil meticais) para o marido da filha. Quando há residências da *sograria* e do pai, há um movimento que parte da Casa da *sograria* de uma mulher em direção à residência de seu pai. É aceitável que os visite e converse no edifício onde moram seus pais e é mesmo aceita a visita eventual dos pais da esposa em sua *sograria*, mas cuida-se para que não existam interferências. Uma combinação destes fatores se dá envolvendo três Casas em Inhambane.

A Casa Locknath *fez casar* duas filhas. A mais velha na Casa Maitri, onde coabita com a *sograria* na qualidade de única nora e já com filha *anelada*. A mais nova, na Casa Lavanji, onde também coabita com a *sograria*, mas na qualidade de nora mais nova e tendo a coabitação de uma nora mais velha. As irmãs Dalaja e Hansini encontram-se com frequência na Casa do pai e lá apóiam a mãe nos debates que esta tem com suas noras. Sobretudo a nora mais jovem, Hansini, que ocupa lugar vulnerável em sua *sograria*, tem na irmã e na mãe apoio para falar de suas dificuldades, mas nenhuma delas tem qualquer autoridade sobre a *sograria* de Hansini. É semelhante ao que acontece com as noras da mãe de Hansini, as quais não apenas não possuem apoio da Casa de seus pais frente à Casa de sua *sograria*, como também não têm em Inhambane a Casa de pai. Assim, são relações toleradas, controladas e possíveis, e se fazem num arranjo que joga com a distância entre a residência do pai e a residência do sogro. É importante dizer que a distância não é apenas espacial, também leva em consideração o momento do curso da vida de cada Casa. No primeiro exemplo, de Amrit, senhora casada com filho casado e tendo sua *sogra* e *sogro* falecidos, sua aliança com a Casa do marido de sua meia irmã não é tratada como excepcionalidade. Já Hansini, senhora casada e com filho na escola que coabita com a sogra e com a cunhada mais velha, tem suas alianças com a irmã ou com a mãe limitadas ao espaço da Casa de seu pai.

Há pais que, frente à falência da Casa do pai do marido da filha, apóiam as filhas na migração para Londres. O apoio pode ser dado com dinheiro e com a coabitação com os filhos da filha casada. Os pais de uma filha casada também podem contribuir na compra de imóveis que os maridos de suas filhas estão fazendo e senhoras que enviúvam têm na Casa dos pais e dos irmãos um apoio que se dá em diferentes situações. Esses são apoios que são explicados como excepcionais. Idealiza-se, no caso das viúvas por exemplo, que a *sograria* deveria dar

conta delas, e frente a esta idealização há uma série de atitudes que tanto buscam afirmar a lealdade das viúvas à sua *sograria* – tal como não casar de novo – quanto reafirmam a lealdade destas senhoras à Casa de seus pais. Por isso o momento do curso da vida em que se está é importante, pois quando uma senhora enviúva e já tem filhos casados, ela já é sua própria *sograria* e, por esta razão, tem menos constrangimentos para receber e oferecer apoio dos irmãos e irmãs (que neste caso são os que devem estar vivos na Casa de seu pai). Senhora Amrit recebe e oferta apoio à Casa do marido de sua meia-irmã em Inhambane e seu filho trabalha para o filho de sua irmã na Maxixe.

É também em nome do reconhecimento das relações familiares entre pai e filha que se justifica o que acontece nos fogões da Olho do mar. Ali, uma das cozinhas faz almoço para duas habitações diferentes, separadas por dois quilômetros aproximadamente e a cozinha que prepara o almoço está na residência da filha casada. Nestas duas Casas já não há mais Casas de gerações anteriores dos antepassados dos maridos destas mulheres que apóiam seus pais e, assim, não há uma traição da lealdade às suas *sogrias*. Não é um apoio em detrimento do apoio à *sograria* da mulher.

Nas histórias de migração para Inhambane e dos apoios entre Casas de *gotras* aliados por casamento, soube de muitas Casas hoje estabelecidas que foram *chamadas* por irmãos da mãe, pais da esposa, marido da irmã. Estas histórias de relações se inserem na tradição das Casas, permitindo que gerações sucessivas reproduzam estes laços. Quem está em Inhambane por meio de relações estabelecidas com o pai ou irmão da mãe do seu pai ou pai de pai, pode até hoje manter relações tão significativas com Casas que descendem daquelas quanto aquelas traçadas entre Casas de irmãos de mesmo sexo. Processo semelhante também está associado à atual migração para Londres. O que acontece – tal como na relação entre Casas de mesmo *gotra* – é que algumas circunstâncias favorecem a manutenção e reprodução da relação de proximidade.

Nas histórias de migração, o principal agente é o homem que veio de Diu para Inhambane ou que vai de Inhambane para Londres, junta dinheiro, casa e leva a esposa ou fica com ela no lugar de onde partiu. A mulher dele aparece mais uma vez, nas histórias, quando estiver preparando o casamento do filho do casal. Assim, na história que se conta da migração de um homem, nada se sabe de sua futura esposa, pouco se sabe de sua mãe ou irmã. É só nas entrelinhas que é possível perceber a participação das mães na migração dos seus filhos ou na

compra de uma nova loja ou na mudança de edifício para morar, não é do discurso público contar isto. Não se pode dizer ao certo como a ação das mulheres é incorporada nas Casas dos homens. Em um outro tipo de histórias, que não de migração, pode-se sugerir um caminho para esta incorporação ao repertório de uma Casa, ainda que sua origem seja uma Casa de *gotra* da Casa do pai da esposa ou do marido da irmã, ou dos pais da mãe.

Senhora Lavanji, que *recebe deus*, concebe que esta atribuição deve-se ao fato de seu próprio pai ter feito uma peregrinação. Ela conta que seu pai e o pai de Sedeeep caminharam durante seis dias em algum lugar que hoje está na fronteira entre a Índia e o Paquistão. Levaram cebolas para beber o seu líquido e refrescarem-se do calor e comiam frutas silvestres no caminho. No final da caminhada, uma montanha dava entrada a um túnel por onde entraram e assim voltaram a entrar no útero de suas mães, eles teriam saído dali sem vestes e mais uma vez cresceram. O pai nunca deixou que esquecessem desta história e ela a conta para os filhos. Assumindo a responsabilidade por não deixar que esta história se perca – o compromisso firmado por seu pai - a Senhora Lavanji obedece um rigoroso calendário com muitos dias de jejum. O filho mais velho a acompanha e faz mesmo mais dias de jejuns do que ela durante a semana, a explicação é que ele deve ser preparado para reproduzir a tradição da Casa.

Esta história vivida pelo pai da Senhora Lavanji, que lhe atribuiu um papel e alguns compromissos, é dividida com o filho dela, que supostamente não é descendente do pai de Lavanji. O filho de Lavanji não é da Casa do pai dela. É Lavanji, é o lugar que ela ocupa nesta relação – entre Casas, entre *gotras*, entre *sistemas* e entre *tradições* – que faz um cruzamento, saindo da Casa do pai – levando uma mala – e entrando na Casa do pai do marido e, nesta Casa, recebendo mais tarde, a mulher de seu filho, por sua vez, marido de outra mulher. O que interessa notar nestas intromissões das senhoras nas tradições das Casas dos pais de seu marido é, mais uma vez, o que elas mostram de dinâmico na reprodução das relações de família hindus em Inhambane. São senhoras que deixam a Casa do pai – a ponto de quando nascer o filho de seu irmão, ela não ficar impedida de rezar – e entram na Casa do sogro para aprender sua tradição. Apesar de não se esperar que elas levem a Casa do pai para a Casa do sogro, o próprio curso da vida – que a transforma de nora em sogra – e as trocas estabelecidas em outras instâncias da relação permitem que a tradição de uma Casa possa resultar de uma mistura de tradições.

Histórias, práticas, apoios e presentes saem das Casas das senhoras casadas e entram na Casa dos pais de seu marido. As ações valorizam o pertencimento geral que faz, por exemplo, todos os hindus de Inhambane reconhecerem-se como de uma família. Todavia, várias clivagens organizam uma estrutura de trocas com grupos que também se concebem famílias frente a outras famílias no interior desta família maior, sendo que uma das regras dominantes e publicamente valorizadas é o pertencimento a um mesmo *gotra*, que reconhece a sucessão via masculina.

Associados a este processo que consolida padrões dominantes de classificação, padrões quase silenciosos se estabelecem. São padrões que, mais uma vez, são possibilitados por um compromisso de trocas que há na relação familiar que os hindus em Inhambane alimentam, mas por serem alternativos ao padrão dominante permitem que se possa notar variações dadas por um leque de escolhas que, embora limitado, abre espaço para alternativas para ação. Pode-se fazer escolhas dentro do *gotra*, escolhas entre *gotras*, escolhas entre cardápios, dias de calendário, histórias e apoios. As relações familiares que os hindus estabelecem são relações construídas com conveniências estabelecidas.

#### **4.3. Os horizontes do parentesco**

Num estudo histórico sobre estrutura de linhagens e mudança na região central do Gujarat, Shah (1998) observa que no local onde estudou – *Radhvanaj* – há hoje mais linhagens do que se concebia existir em 1825 e castas que não reconheciam linhagens, hoje em dia reconhecem. Shah usa estes dados para enfrentar os teóricos da modernização, que consideram que as relações familiares classificadas como tradicionais na Índia estariam desintegradas. Shah argumenta que o que explica esta tendência inversa à que os teóricos da modernização supunham deve-se, de um lado, ao crescimento populacional na região e, de outro, ao papel que foi cumprido pelos profissionais em genealogia que surgem ainda no período da colonização britânica. O movimento envolvendo os genealogistas ocorreu permeado pela ação dos censos organizados pelo Império britânico.

Com os Censos, que buscaram classificar toda a população indiana em castas determinadas, observou-se um movimento, seja de castas consideradas baixas, seja de agrupamentos não classificados em castas, na busca por identificar-se em castas melhor localizadas na hierarquia. Para executar este movimento foi necessário o uso de genealogias que legitimavam tal requisição. Ao lado disto, a administração britânica também aceitou as

genealogias como evidência nas disputas pela localização dos indivíduos no sistema de castas e nas disputas por propriedade. Isto se deu também num momento em que crescia o número de letrados e em que se valorizava a publicação de genealogias e a manutenção de genealogias nas *households*.

Shah recorda que ao lado disto, sobretudo no pós-independência, algumas políticas concorreram para enfraquecer o poder da linhagem. Estas políticas estão associadas ao não reconhecimento de direitos de propriedade da terra e realização de ofícios. Entretanto, estas modificações não resultaram num enfraquecimento da política de linhagem nas aldeias, as quais reconhecem e valorizam os santuários comuns e as práticas de interdependência associada aos grupos que se afirmam da mesma linhagem. As linhagens continuam ocupando um lugar fundamental na definição das unidades exogâmicas e também as *households* que não se consideram integradas a nenhuma linhagem são classificadas como de baixo estatuto. Cerimônias de nascimento, casamento e morte são realizadas reunindo pessoas que se reconhecem como partícipes da linhagem e em alguns casos são fundamentais para a efetivação da cerimônia.

A reflexão de Shah interessa porque mostra o caráter construído da linhagem, embora não negue a materialidade de seu valor na organização das relações sociais concretas. Neste sentido, parece que a valorização - inclusive legal - das genealogias impressas favoreceu o reconhecimento de grupos anteriormente dispersos, ampliando a noção de antepassado comum que até então se usava. Com isto, Shah advoga que não se considere a linhagem como uma estrutura ahistórica e permanente a conduzir as relações sociais. Ao contrário, ele propõe que se examine os sentidos localmente atribuídos a ela, buscando compreender o seu uso e significado concreto.

Seguindo esta perspectiva, cabe perguntar qual é o sentido da linhagem para as Casas hindus em Inhambane. Procurei mostrar neste capítulo que o *gotra*, palavra utilizada para designar a linhagem masculina, funciona como uma unidade exogâmica. Ocupando este lugar, o *gotra* serve como referência na definição das tradições a serem reproduzidas pelas Casas: tradições da reprodução de suas cozinhas, *mandires* e lojas, além da tradição de trocas entre Casas. Procurei também mostrar que não é possível tratar os *gotras* como resultado da leitura fixa e pré-determinada de um conjunto de nomes, onde se localizam, indubitavelmente, de um lado irmãos e de outro lado cunhados. Além disso, o *gotra*, embora organize-se em nome da

valorização dos nomes dos homens, não pode ser compreendido em seu sentido prático se não for levada em consideração a atuação das mulheres.

Examinando as práticas, o que se percebe é que algumas decisões tomadas em nome do *gotra* não correspondem à noção de um conjunto de nomes masculinos. Assim, quando, em 2003, hospedou-se na Casa Maitri a filha do irmão de Namya - mãe viúva do atual representante da Casa - para que viesse a ser casada com um filho da Casa Manishankar, no início de 2004, parece ter acontecido uma prática que contraria a regra de reconhecimento do *gotra* [Fig. 27]. Pensando nas regras do *gotra*, não faz sentido que a filha do irmão de uma das esposas da Casa venha a ser *filha da casa*. Uma *filha da casa* é uma mulher que está associada ao *gotra* de seu pai ou dos irmãos homens de seu pai e em qualquer das Casas que se concebem herdeiras do mesmo antepassado de seu pai. Nestas Casas ela poderá ser casada e também poderá participar como irmã em cerimônias de nascimento e falecimento. Como então é possível compreender que uma filha do irmão da esposa tenha sido casada pela Casa do marido desta mulher?

Para deixar mais claro o que estou interrogando, ajuda perguntar se a senhora Hansini, que foi casada com o filho mais jovem da Casa Lavanji e que tem filhos que estão ingressando na escola, poderia trazer para a Casa de sua sogra a filha do seu irmão para que a Casa a fizesse casar. Muito provavelmente, este não seria um arranjo válido, mas no futuro, se a sogra de senhora Hansini houver falecido e senhora Hansini viver em unidade doméstica distinta da de sua cunhada mais velha e, ainda, depois que a senhora Hansini fizer casar seu filho, acredito que neste momento, ela possa, ao lado de seu marido, tornar a filha de seu irmão uma *filha da casa*. Isto significa dizer que a senhora Namya pode trazer a filha de seu irmão para ser casada pela Casa de seu sogro, pois ela é hoje a pessoa que representa o *gotra* de seu sogro. Já fez casar seu filho e este, com três filhos, já possui uma filha anelada e um filho morando em Londres. Senhoras que ainda estão ocupando o lugar de nora das Casas não possuem legitimidade para trazer descendentes de seus pais para as Casas de seus sogros. Esta autoridade resulta de sua incorporação ao *gotra* do sogro, quando acontece uma espécie de apagamento desta diferença e com isto se reproduz o *gotra*. Ao mesmo tempo em que o *gotra* reproduz-se enquanto valorização e reconhecimento da linhagem masculina, ele também transforma-se com a incorporação de agentes que lhe são aparentemente estranhos.

Além disto, quando são analisadas as relações entre *gotras* distintos, nota-se uma série de cerimônias do repertório compartilhado pelas Casas que indicam que há uma preocupação em ligar as Casas de um mesmo *gotra* com Casas de *gotras* distintos, destacando as relações entre mãe e filho, irmão e irmã. Estas cerimônias alimentam relações contemporâneas, ainda que sejam sustentadas pelo fato de que as pessoas envolvidas supõem-se relacionadas por um antepassado comum. Estas cerimônias mostram que há, no processo de reprodução das Casas, uma preocupação em manter e alimentar as relações entre irmãos de sexo diferente. São relações que acontecem para consolidar solidariedades. A filha casada quando dá parto do primeiro filho, o faz em Casa de seu pai; o casamento de um homem e de uma mulher é planejado, organizado e ritualizado com a participação de sua irmã – irmão casado; o nome do filho de um homem é dado por sua irmã casada e com filho. O dia dos irmãos alimenta a fidelidade entre irmão e irmã e os preparativos em torno dos casamentos associam irmãos e irmãs. A cerimônia de casamento, que culmina numa intensa choradeira da despedida da miúda, começa com a celebração da relação de aliança. Na primeira cerimônia, de uma série que dura quatro dias, a mãe do noivo recebe de seu genro - casado com sua filha, portanto, com a mulher que saiu da Casa e do *gotra* - a lista de convidados. O ato de entrega desta lista abre a cerimônia que trará para esta Casa uma nova mulher, a nora. O homem que está sendo casado com esta mulher e que, portanto, a tira de sua Casa e de seu *gotra*, voltará à Casa de sua *sograria* com a esposa para apresentar a lista de casamento do irmão dela. O homem que faz o convite é o casado com a irmã do noivo, a irmã do noivo em questão é idealmente a filha do mesmo pai e mãe do noivo, mas pode ser filha do irmão do pai do noivo, especialmente se coabitou com ele ou ainda a filha do filho do irmão do pai do noivo. Ou seja, é uma relação entre *bais*, ou seja, irmãos (e filhos do irmão do pai e do pai do pai) e *bais* e *bens*, irmãos e irmãs (e filhos e filhas do irmão do pai e do pai do pai), em nome da relação da Casa e do *gotra*.

Outra cerimônia, anual, bastante comentada é a do dia dos irmãos. Num dos dias do mês *sravan*, a irmã vai até o irmão e lhe amarra um laço no pulso, o *racri*. Os laços são comprados em lojas e possuem motivos variados com imagens ou outros sinais de *deuses* que se admira. No domingo seguinte o irmão vai até a irmã, que lhe serve um almoço e recebe dele alguma oferta: *saris*, jóias ou um fogão. Nas várias cerimônias do mês *sravan*, as mulheres, sejam casadas ou solteiras, exibem os presentes ofertados pelos irmãos. Mais uma vez o que acontece aqui é que há troca entre irmãos de mesmo pai e mesma mãe (de sexo diferente) e há trocas

entre filhos de irmão do pai e, claro, há sempre debates. Há Casas que se queixam da outra por não ter sido recíproca na troca de presentes, o que significa não ser recíproca no reconhecimento da relação de *bais*.

A descrição das relações estabelecidas dentro do *gotra* e das relações estabelecidas entre *gotras* diferentes deixa ver, portanto, dois aspectos importantes para serem tematizados e não apenas considerados como exceções ou substituições temporárias. Primeiro, quando se analisa as relações dentro do *gotra*, percebe-se que este não é uma instância acima das relações concretas que consolidam as relações familiares entre hindus em Inhambane e - visto daí - outras localidades. É possível dizer que o *gotra* a que as Casas se concebem vinculadas é o das genealogias que estão penduradas em algumas paredes ou guardadas em gavetas e que seu reconhecimento condiciona práticas que envolvem todas as pessoas ali identificadas. Entretanto, é preciso dizer que, na relação prática, parte das pessoas ali listadas não estão presentes e que há diferentes formas desta relação ser atualizada. O segundo aspecto diz respeito ao aparente paradoxo que se nota quando da análise da relação entre as Casas, em que há uma predominância de articulações que se dão através de redes que passam pelas senhoras em nome da valorização das relações agnáticas. Já apontei no capítulo 3 que também nas relações estabelecidas nas Casas - ou seja, as relações familiares que resultam de duas gerações associadas por linha paterna - as senhoras casadas e com filho, em especial a sogra, possuem papel prestigiado. Concebendo a *sograria* como a instituição por meio da qual as Casas se reproduzem, este papel predominante da mulher na *sograria* tem repercussões na elaboração dos laços fundamentais das Casas, mas as Casas se concebem pertencentes aos pais dos esposos destas senhoras. Cozinha-se de acordo com os antepassados do marido, adora-se as suas *deusas* e segue-se sua tradição de adoração, bem como contribui-se para a empresa econômica, a loja - na maior parte dos casos em Inhambane, ainda que articulada a outros negócios -, que embora seja considerada patrimônio também das senhoras, só o é na medida em que esta se incorpora ao patrimônio da Casa liderada pelo pai do esposo, pelo esposo e pelos irmãos dele.

#### **4.3.1. O parentesco só existe na medida em que seus laços são cultivados**

Antes de tudo, é preciso inquirir sobre os limites das relações tecidas dentro do *gotra*, o que permite explorar mais o que se está tomando como o sentido construído das relações concebidas como familiares. Depois, a questão é encontrar uma chave de interpretação para o aparente paradoxo da afirmação da ancestralidade masculina por meio da ação contemporânea

feminina. Sigo a oposição sugerida por Bourdieu (cf. 1980, 2002a) entre parentesco oficial e parentesco prático. A reflexão de Bourdieu (1980) parte de um debate com a teoria da aliança d' "As Estruturas Elementares do Parentesco", de Lévi-Strauss. Bourdieu enfrenta a idéia presente nesta teoria de que o casamento com a prima paralela - uma quase irmã - seria um disparate na medida em que coloca em questão a idéia de exogamia. Na leitura que faz Bourdieu da proposição de Lévi-Strauss, tomar o casamento com a prima paralela patrilinear como um contra-senso resulta da noção de que existe uma fronteira inequívoca de distinção entre os grupos de filiação e os grupos de aliança. As alianças matrimoniais resultariam do imperativo – produzido pelo tabu do incesto – da troca de mulheres, o que definiria então as fronteiras que identificam os casáveis e os não-casáveis.

A proposta de Bourdieu, frente a esta proposição, é interrogar sobre as categorias de percepção que tornam possível este tipo de aliança, o que exige colocar em dúvida as categorias do pensamento analítico que produzem esta noção de impensável. Para Bourdieu, é necessário ultrapassar as análises que se baseiam no estudo das regras, que supõem um comportamento governado e determinado pela obediência a elas. Na opinião do autor, tal postura analítica tende a identificar grupos definidos genealogicamente com características de entidade cuja identidade social seria invariante e unívoca. Para escapar de uma tal concepção, que engessa as relações sociais num juridicismo, Bourdieu propõe a distinção entre parentesco oficial e parentesco prático e defende a possibilidade de uma teoria da prática e do parentesco prático, ou seja, uma teoria que busque dar significação antropológica à relação entre regra e prática sem postular que as relações regradas e reguladas são produto de obediência às regras. Partindo do questionamento sobre os usos das genealogias - o dos próprios agentes, o suposto em modelo abstrato baseado no imperativo da troca e o presente nas análises antropológicas -, Bourdieu formula sua crítica aos pressupostos que tomam como impensável o casamento com a prima paralela na análise de uma sociedade patrilinear:

Peut-on enfin faire de la définition généalogique des groups le seul principe du découpage des unités sociales et de l'attribution des agents à ces groupes, postulant ainsi implicitement que les agents sont définis sous tous les rapports et une fois pour toutes par leur appartenance au groupe et que, pour aller vite, le groupe définit les agents et leurs intérêts plus que les agents ne définissent des groupes en fonction de leurs intérêts? (Bourdieu, 1980:273) (grifos do autor).

Para Bourdieu, é necessário perguntar o que se acha implicado na definição de um grupo pela relação genealógica que une seus membros. Definido desta maneira, o parentesco é tomado como condição necessária e suficiente da unidade dos grupos. Na opinião do autor, a questão a ser colocada é sobre as funções que as relações de parentesco cumprem e sobre a utilidade dos parentes.

Bourdieu resgata dois estudos, anteriores aos seus, que já teriam enfrentado a idéia do impensável da situação do casamento com a prima paralela. Trata-se dos estudos de Barth, de um lado, e de Murphy e Kasdán, por outro<sup>131</sup>, os quais, por caminhos opostos, defenderiam que a situação não pode ser compreendida pela lógica pura do sistema de trocas matrimoniais, sendo necessário também levar em conta aspectos externos, sejam econômicos ou políticos. O estudo de Barth aponta na direção de que um tal tipo de casamento contribui para reforçar a linhagem, limitando a tendência ao fracionamento. Murphy e Kasdán apontam a política de integração das unidades mais largas reunindo os árabes em torno da noção de uma origem comum.

Levando em consideração que é preciso dar atenção aos aspectos que ultrapassam a compreensão baseada no imperativo da troca, Bourdieu também resgata um estudo de Peters<sup>132</sup> sobre os *Beduínos*, o qual considera os limites da relação entre genealogia e prática dos agentes. Em primeiro lugar, ele afirma que as genealogias *Beduínas* são um recurso que oferece uma visão primeira e superficial de suas relações, mas ignoram a relação de forças entre segmentos equivalentes. Em segundo lugar, elas esquecem as mulheres e, em terceiro lugar, tratam como acidente aspectos ecológicos, geográficos e políticos.

Bourdieu observa que o parentesco oficial registrado nas genealogias tem um uso específico que são as situações oficiais, é esta a regra que coloca o mundo social em uma ordem e a legitima. O parentesco oficial se pretende uno e imutável, definindo de uma vez por todas as relações a que os agentes se submetem para reproduzi-las. Já o parentesco prático resulta do recorte que identifica – para cada agente a partir da posição relacional que ocupa no jogo de posições – os parentes mais próximos ou socialmente influentes, embora distantes

---

<sup>131</sup> F. Barth (1953). “Principles of Social organization in southern Kurdistan”. *Universitets Ethnografiske Museum Bulletin*. Oslo, n. 7. e R.F. Murphy and L. Kasdan (1959). “The structure of parallel cousin marriage”. *American Anthropologist*, vol. 61, février apud Bourdieu (1980: 273).

<sup>132</sup> E.L. Peters (1967). “Some structural aspects of the feud among the camel-herding Bedouin of Cyrenaica”. *Africa*. vol. XXXVII, n. 3, juillet apud Bourdieu (1980: 278).

geograficamente, como relações concretas. A noção de parentesco prático evita tanto uma noção objetivista que supõe grupos definidos anteriormente, os quais estabelecem fronteiras de ação e de relação, quanto uma perspectiva subjetivista que atribuiria aos agentes uma capacidade manipulatória ilimitada. Assim:

Chaque groupe d'agents tend à maintenir à l'existence par un travail continu d'entretien un réseau privilégié de relations pratiques qui comprend non seulement l'ensemble des relations généalogiques maintenus en état de marche, appelés ici *parenté pratique*, mais aussi l'ensemble des relations non généalogiques qui peuvent être mobilisées pour les besoins ordinaires de l'existence, appelées ici *relations pratiques*. (Bourdieu, 1980: 282) (grifos do autor).

O parentesco prático resulta então deste processo que tece a relação e a coloca em marcha. Assim, ele possui fronteiras que não respeitam os limites genealógicos, são limites tão numerosos e variados quanto os utilizadores e as ocasiões de utilização. Enquanto o parentesco oficial é explicitamente codificado, o parentesco prático é mantido em estado implícito, e enquanto o oficial supõe uma prática sem sujeito, suscetível de ser cumprida por agentes intercambiáveis, o prático deixa ver estratégias em direção à satisfação dos interesses práticos dos agentes particulares. Neste sentido, quando acontece de se encontrar uma coincidência entre o parentesco definido genealógicamente e as práticas concretas que configuram as relações de parentesco, o que se tem é que o desdobramento da genealogia recobre outros princípios, como os ecológicos (vizinhança), os econômicos (indivisão) e políticos.

O destaque de Bourdieu é para a idéia de que as simples relações traçadas numa genealogia não predeterminam as relações práticas. As relações práticas têm de ser construídas. Trazendo esta reflexão para a interrogação sobre o sentido que têm os *gotras* na definição das relações concebidas como familiares nas Casas hindus, é preciso pensa-los como conjuntos que não são necessariamente fixos e inequívocos. Eles são antes o resultado de relações construídas. É na medida em que nascimentos, casamentos e mortes de integrantes dos *gotras* – ou de não-integrantes – são lembrados, por meio de cartas, telefonemas, e-mails e fax, que se atualiza e atribui-se sentidos a esta relação.

Seguindo com Bourdieu os *gotras* possuem uma função de mapa que indica referenciais fixos e justifica e legitima uma ordem, mas são as práticas que lhe dão sentido, “num campo de relações usadas sem cessar e também reativadas por novas utilizações” (Bourdieu,1980:299). O parentesco prático resulta das ações concretas e, se o parentesco oficial é o mapa, o parentesco

prático são os caminhos efetivamente percorridos neste mapa. Caminhos estes que quando não trilhados são esquecidos, tal como uma picada no mato, o parentesco só existe se seus laços forem cultivados.

#### **4.3.2. Os limites do parentesco**

Resta discutir o papel que as senhoras casadas e com filhos cumprem neste processo, pois um dos aspectos que destaquei na segunda parte deste capítulo é de que, entre as Casas de *gotras* diferentes com quem se faz trocas matrimoniais, há uma importante atuação das senhoras, que as concebem em nome do *gotra*. Há também várias relações que são tecidas por meio das redes estabelecidas pelas senhoras e pelo endereçamento que é possível fazer passando por elas, sejam mães, irmãs, esposas ou filhas. Seguindo as reflexões de Bourdieu no mesmo estudo acima tratado, encontra-se a possibilidade de, dando destaque às relações do grupo doméstico, dar conta da complexidade de sentidos atribuídos às relações familiares. Estando sobretudo ao lado das senhoras casadas e com filho, olhei para as relações da família hindu por meio de sua lente e, de certo, esta circunstância da pesquisa de campo constrange meus dados. Entretanto, alguns dos arranjos do sistema de reprodução das Casas - a permanência do homem em sua própria Casa de nascimento e o fato das mulheres receberem a memória (da culinária e das práticas de adoração) da Casa do sogro, por exemplo - deixam ver que há uma estrutura de relações que favorece a atuação das senhoras casadas e com filhos sobre a reprodução das Casas dos pais de seus esposos. Se não é possível dizer que a percepção da proeminência das senhoras casadas e com filhos sobre a Casa de seu sogro resulta apenas do viés do campo, como explicar o reconhecimento e valorização agnática tecido por meio de relações uxorilaterais?

Bourdieu nota que o grupo doméstico apresenta uma tensão estrutural que se expressa pela presença das práticas e representações de coesão e perpetuação do próprio grupo e, por outro lado, das práticas e representações de disputa interna ao grupo pelo poder sobre o capital econômico e simbólico que possui. Olhando para os mecanismos utilizados para sustentar o grupo, tendo em vista esta tensão numa sociedade virilocal e patrilinear, Bourdieu identifica o casamento com a prima paralela como um destes mecanismos.

Esta análise de Bourdieu situa-se num campo de reflexão que, dando visibilidade ao grupo doméstico - tal como outros estudos etnográficos (Lea: 1993) - supera os limites da focalização nas linhagens, ou seja, na determinação de grupos fixos. A literatura antropológica

sobre família oferece vários caminhos para abordar o problema. Partindo da perspectiva dos estudos sobre sociedades linhageiras, encontra-se, em Fortes (1969), uma contribuição importante para analisar estes dados. Em seu estudo sobre os Talensi, o autor destaca a instabilidade da linhagem quando olhada do ponto de vista do grupo doméstico. A questão da incorporação do estrangeiro à linhagem é examinada e, a partir desta descrição, Fortes propõe o conceito de filiação complementar. A filiação complementar seria a forma como tradições uxorilaterais participariam de sociedade patrilineares e vice-versa. Num sistema de descendência patrilinear a filiação complementar é uterina e num sistema de filiação matrilinear a filiação complementar é agnática.

Em outro caminho e seguindo a perspectiva levantada por Lévi-Strauss (1981, 1991, 1996) no conceito de *société à maison*, Lea (1993, 1994) analisa a sociedade *mebengôkre* levando em consideração a inoperância de uma análise restrita às regras de descendência. Sua etnografia revela que a ideologia da descendência uterina nem sempre corresponde à realidade empiricamente observável na transmissão da herança. Os nomes podem ser emprestados e, no caso de haver migração e a “casa” que doou nomes não estar mais presente na mesma aldeia da casa que o recebeu, é permitido que a casa que recebeu se aproprie destes nomes e os anexe ao patrimônio a ser transmitido. A hipótese de Lea de que “a possibilidade de burlar a regra que restringe aos usufrutuários vitalícios os empréstimos de bens fora da casa de origem” (Lea: 1993: 280) oferece uma explicação para a “transferência de alguns bens de uma casa a outra”. Fazendo isto, Lea opõe-se à posição de Turner, para quem os nomes e *nekrets* circulariam aleatoriamente entre as casas. No estudo de Turner, a transmissão de nomes é considerada periférica, pois acontece para além das relações na família nuclear. A proposta de Lea é olhar as unidades compostas por casais e um filho como parte das casas e de seu patrimônio de nomes e *nekrets*. A autora, assim, percebe que se os homens fabricam o corpo dos filhos, são os irmãos das mães que lhes transmitem os nomes e os transformam em pessoas.

Assim, o uso do conceito de *maison*, na perspectiva trabalhada por Lévi-Straus, permite a Lea identificar um patrimônio produzido pelo conjunto de casas *mebengôkre* até então considerado periférico, cujo mecanismo de reprodução se faz também num espaço e por meio de um agente considerado pelos estudos anteriores como marginal ao centro da vida *mebengôkre*. Olhando as casas *mebengôkre* como pessoas morais, Lea pode abandonar um viés de análise que considera a vida das mulheres *mebengôkre* pela lente da subordinação:

uma leitura dos *Mebengôkre* que parte da violência praticada pelos homens contra as mulheres, ou do fato de que os homens são sempre os porta-vozes oficiais perante o mundo dos brancos acaba privilegiando um viés masculino. Mas uma leitura que focaliza a ideologia uterina, subjacente às casas, como constituindo a base da organização social, permite detectar um viés feminino (Lea, 1993: 17).

Esta análise - que, lida através de Fortes, poderia ser chamada de estudo de grupos domésticos - opõe-se a leitura que considera os *mebengôkre* por uma perspectiva exclusivamente linhageira. Lea enfrenta esta hipótese através de um estudo que enfoca a *maison* e mostra que a incorporação do homem às matricasas não fere suas lealdades com a casa de sua mãe e irmã. Além disto, mostra que se considera que uma criança herda o corpo físico do pai, mas a sua pessoa é herdada do irmão da mãe. Finalmente, Léa também mostra que olhando a sociedade *mebengôkre* da periferia, que são as matricasas, é que se percebe que as mulheres não estão submetidas aos desígnios masculinos e vê-se a forma como elas particularmente participam da sociedade *mebengôkre*. Trata-se de dar visibilidade a relação de complementariedade.

O que estas etnografias fazem é dar à luz um aspecto geralmente esquecido nos estudos de sociedades que reconhecem a linhagem como definidora dos grupos, encontrando aí os mecanismos que participam do processo de reprodução. Estes mecanismos, voltando a Bourdieu (1980), encontram-se no espaço de reprodução do parentesco prático, os quais não ocupam os espaços públicos e oficiais. Por se reproduzirem nos espaços não-públicos e por não terem caráter oficial, estas práticas são marginais ao processo, embora o sustentem. Assim é que o autor compreende, na sociedade argelina patrilinear e virilocal, os mecanismos que garantem a reprodução da valorização dos homens e das relações que são estabelecidas entre os homens e que passam, inclusive, pelas redes estabelecidas pelas mulheres.

Na sociedade argelina, a relação entre os irmãos homens é a chave da estrutura de reprodução familiar. Mesmo assim é um lugar de forte tensão e mecanismos específicos são necessários para manter as solidariedades, sendo que o simples reconhecimento da relação genealógica não é suficiente para essa garantia. Assim, ao mesmo tempo em que a relação entre os irmãos se sustenta em sua solidariedade, também está assentada na tensão da disputa pelo capital econômico e simbólico. O casamento com a prima paralela – ou o seu contrário, o casamento por prestígio com grupos distantes – é um casamento excepcional que acontece em nome de uma estratégia política de manutenção e / ou ampliação de laços políticos. Este

casamento é feito pelos homens e em nome do fortalecimento da linha masculina, sendo assim, não apenas é feito em oposição à linha feminina, como também com a ignorância das mulheres e em oposição à sua vontade. As mulheres tendem a preferir casamentos mais longe, entre outras razões, pois assim não precisam se colocar no lugar de sogra da filha de sua cunhada (cf. Bourdieu: 1980).

Desta forma, Bourdieu a um só tempo identifica a utilidade do casamento com a prima paralela, mostrando que não se trata de uma exceção que reproduz a regra e nem de uma aberração ou contra-senso, como também mostra que a localização dos agentes nas posições genealogicamente estabelecidas não é unívoca. Considerando a função política das categorias de parentesco – termos de referência e endereçamento – Bourdieu chama atenção, também como ilustração do jogo de tensão expresso no grupo doméstico e que concorre para a reprodução das relações tecidas como familiares, para seu poder de instituição de fronteiras e de constituição de grupos. As categorias de parentesco, neste sentido, possuem um sentido instituidor.

Bourdieu ilustra a noção de que o estatuto real ou prático das concepções genealógicas resulta e cumpre uma função política através da análise dos usos diferentes que homens e mulheres fazem no interior de um campo genealógico. O autor mostra que a terminologia usada por homens e por mulheres é diferente para indicar os parentes e também são diferentes os lugares onde estas relações são tratadas. Enquanto os homens tratam do parentesco oficial em espaços públicos, as mulheres tratam do parentesco prático em espaços privados. Do ponto de vista das referências de um homem em conversa com outro homem, a filha do irmão da mãe é transformada em filha do filho do irmão do pai ou em prima paralela patrilinear. No lugar que o homem ocupa na sociedade argelina, a identificação da filha do irmão da mãe precisa atravessar um caminho longo no mapa genealógico, já a mulher usa de um caminho mais rápido, menos preocupado com o discurso público. Bourdieu esclarece que na sociedade argelina o discurso de um homem sobre suas relações de parentesco não está definido nos mapas genealógicos, a proximidade e a distância são definidas pela honra e, entre as mulheres, aquelas que são descendentes agnáticas são mais puras. Traçar a genealogia pelos homens, embora seja um caminho mais complicado, é um caminho menos arriscado aos homens em seus discursos públicos no jogo da honra. Já as mulheres, no âmbito privado, traçam relações de parentesco que também não estão reproduzidas mecanicamente nas genealogias, mas trata-se de cortes que

não têm em vista a honra protegida pelos homens nos espaços públicos. As mulheres orientam suas narrativas e identificações por meio das relações concretas que estabelecem com os diferentes níveis genealogicamente determinado. Neste sentido, as categorias de parentesco instituem uma realidade e fronteiras que configuram grupos por meio de declarações performativas. Propondo que as taxonomias de parentesco funcionam como princípios de estruturação do mundo social, Bourdieu chama atenção para o uso diferenciado que é feito das genealogias por mulheres e homens:

Loin d’obeir à une norme qui désignerait, dans l’ensemble de la parenté officielle, tel ou tel conjoint obligé, la conclusion des mariages dépend directement de l’état des relations de parenté pratiques, relations par les hommes utilisables par les hommes, relations par les femmes utilisables par les femmes, et de l’état des rapports de force à l’intérieur de la “maison”, c’est-à-dire entre lignées unies par le mariage à cultiver l’un ou l’autre champ de relations. (Bourdieu, 1980: 298) (grifo do autor).

É como instrumento de conhecimento e de construção do mundo social que as estruturas de parentesco cumprem uma função política. Os termos de referência e de endereçamento são, antes de tudo, categorias de parentesco e possuem o poder de imputação coletiva e pública. Neste sentido, é no uso das categorias que se delimita as fronteiras práticas – que podem estar aquém ou além das definições genealógicas – que constituem os grupos. Ou seja, as categorias de parentesco instituem uma realidade, mas não sendo os usos das categorias pré-determinados pelo parentesco genealógico, o que acontece é que os agentes e as circunstâncias constituem fronteiras distintas das fronteiras formais, ou seja, constituem fronteiras práticas.

Levando em consideração a co-existência e a diferença entre parentesco oficial e parentesco prático, percebe-se a manipulação das distâncias e dos limites concebidos genealogicamente, que consiste de inclusões e exclusões, retração e extensão das linhas genealógicas. O estudo de Bourdieu – bem como as análises de Fortes dos *Talensi* e de Lea dos *Mebengôkre* – sendo também em sociedades consideradas linhageiras, contribui para que se possa identificar outros aspectos – como aqueles relacionados ao grupo doméstico – que concorrem para a reprodução das relações concebidas como familiares. Dar destaque para outros campos de disputa além do formal – oficial, público, masculino – permite perceber os recortes no interior da regra, os agentes distintos que participam de sua efetivação, o campo de disputa e as possibilidades de manipulação.

Pina Cabral, situado em um debate distinto do de Bourdieu, uma vez que analisa sociedades classificadas como de parentesco bilateral, utiliza a noção de “horizontes de parentesco para entender o ser relacionado como um fenômeno expansivo em que os limites do parentesco recordado pelo ego não são do tipo fronteira, mas do tipo horizontes” (2005:12). O autor encontrou, para o contexto português, o aspecto econômico e residencial como compondo os critérios que restringem a indicação de pessoas que se consideram parentes. O compadrio católico e a amizade entre casais seriam critérios de expansão<sup>133</sup>. Nas Casas hindus em Inhambane, o horizonte de uma relação concebida de mesmo *gotra*, está, *grosso modo*, registrado na genealogia. Mas deste conjunto que pode apresentar até cem nomes, há as Casas com quem se relaciona por diferentes meios, como cartas, telefonemas, fax, troca de encomendas, viagens, visitas e todas as trocas de prestação que se faz com quem convive na mesma cidade. Estes instrumentos permitem que as Casas observem os nascimentos, casamentos e mortes e, por este processo, organizem as prestações que permitem a co-participação nas relações de mesmo *gotra*. Estes critérios, como salienta Pina Cabral, são “vagos e potencialmente móveis”, o que faz com que algumas gerações tenham determinado tipo de troca que se diferencie das trocas de outra geração ou que de uma geração para outra se perca o contato com alguns braços que a genealogia apresenta.

Tomar o *gotra* como um horizonte de parentesco permite compreender o tipo de manipulação que os indivíduos são capazes de fazer nas convenções associadas ao *gotra*. Ou seja, a idéia de horizontes permite pensar que se é certo reconhecer o valor atribuído aos antepassados de um homem para definir aspectos importantes da organização das relações familiares como a Casa – uma vez que uma Casa agrega os descendentes masculinos de um homem, sua esposa e filhos e filhas não casadas –, por outro lado, as Casas, nas relações concretas que constroem, é que oferecem sentido e materialidade à noção de *gotra*. Aí, categorias como “descendentes de um homem” se mostram mais fluídas e menos engessadas frente ao fato da Casa Maitri *fazer casar* a filha do irmão da viúva do atual nome da Casa.

---

<sup>133</sup> Lima, estudando famílias da elite portuguesa pós-74, observa que o valor atribuído e reproduzido em uma sucessão agnática para as empresas geridas por estas famílias se faz por meio de redes uxorilaterias de relações extra-domésticas. Considerando a essencialidade do papel que ocupam as mulheres no projeto coletivo que une família e empresa, Lima destaca a complementariedade e relacionalidade dos papéis de gênero: “o papel aparentemente invisível das mulheres destas grandes famílias é afinal parte essencial do trabalho coletivo da afirmação e da continuidade do projecto familiar” (2003:245). Sobre o mesmo tema, ver Piscitelli (1999).

Além disso, a idéia de horizontes de parentesco também é útil para pensar as relações que acontecem entre Casas de *gotras* diferentes, que trocam em nome da aliança matrimonial. Aqui os horizontes são especialmente vagos, porque cada *gotra* não tem um conjunto fixo de trocas matrimoniais. O que acontece é que a proibição de casar dentro do *gotra* coloca as Casas de *gotras* diferentes em relação e estas relações de trocas matrimoniais são valorizadas. Todavia, pode-se ampliar ou reduzir o conjunto de *gotras* com os quais um *gotra* troca.

A Casa e o *gotra* são categorias de referência que indicam determinados conjuntos de relações que os hindus concebem como familiares, mas nem a Casa, nem o *gotra*, constituem um grupo (recorte, sistema, conjunto) inequívoco, nem todos os agentes a eles relacionados identificam na Casa e no *gotra* os mesmos aspectos. Não sendo fronteiras fixas e não correspondendo a um conjunto inequívoco, essas categorias são passíveis de manipulação, modificação e escolhas mediadas pelo conjunto de regras que se afirmam. Interessa ainda dizer que a reflexão em torno da relação que as Casas hindus alimentam entre si - como inclusive alguns exemplos já mostraram - está mesclada com o contato dos hindus com a sociedade não-indiana. E neste contato há mescla. Mas o que este capítulo destacou é que, mesmo pensando a partir dos termos oferecidos no repertório de reprodução das Casas - o *gotra* -, é possível perceber como as relações familiares reproduzidas pelas Casas hindus em Inhambane são maleáveis a rearranjos em função de situações concretas que impelem a atualização dos códigos do modo que seria esperado.

No próximo capítulo, identificando proximidades e distâncias entre os conteúdos que dão sentido às relações familiares que hindus estabelecem entre si e também com não-hindus, pretendo situar os horizontes de relações que as Casas hindus constroem em Inhambane.

## Capítulo 5. Endogamia e Homogamia em Inhambane

Por que geografia restrita circulam  
as mensagens de nossos jornais?  
Quanto de Moçambique é deixado de fora?  
(...) É (...) uma nação dentro da nação.  
Uma nação que chega primeiro,  
que troca entre si favores,  
que vive em português  
e dorme na almofada da escrita

*Mia Couto*

### Introdução

Neste capítulo apresento um comentário sobre a noção, freqüente entre os não hindus moçambicanos com quem conversei sobre minha pesquisa, segundo a qual as populações de origem indiana não possuem mais do que relações comerciais com não hindus e por esta razão seriam *isoladas e racistas*. A descrição que se segue baseia-se nas observações realizadas a partir do convívio nas Casas hindus e das conversas que estabeleci com não-hindus sobre a pesquisa. A relativização daqueles supostos não demonstrará, todavia, que os hindus relacionam-se aleatoriamente com quaisquer pessoas. A idéia é mostrar que há um campo de relações configurado também pelos hindus e que, no interior deste campo, hindus e não hindus estabelecem relações de vizinhança, amizade, conjugalidade e filiação. O campo em questão é o das relações urbanas.

Para abordar este campo de relações, ao qual minha pesquisa ficou restrita, apresento uma descrição que parte do ponto de vista dos hindus sobre os não-hindus com que se relacionam. Depois, com base nas manifestações dos não-hindus sobre meu estudo sobre a família hindu e nas histórias de casamento que reuni em Inhambane, mostro que, se os hindus podem ser classificados como endógamos, os não hindus atualizam fronteiras matrimoniais que, mesmo que não se caracterizem como étnicas, raciais ou nacionais, são delimitadas por fronteiras lingüísticas, econômicas, educacionais e territoriais. Considero que esta diferença de campos e práticas matrimoniais é indicativa das relações entre hindus e não hindus. Trata-se de uma diferença tematizada que consolida uma relação. Por último, reúno à tematização sobre a família hindu algumas observações sobre a minha experiência de campo, para sugerir a relevância de levar em conta a clivagem entre a cidade e o *mato* para compreender as relações estabelecidas entre hindus e não hindus.

## 5. 1. Inhambane, terra da boa gente

Inhambane – cidade e Província, eventualmente identificada com os bitongas, aceitos como nativos da região - é conhecida como *terra da boa gente*. Entre os moradores ouvi duas explicações para a pecha: a de que os nativos são hospitaleiros e a de que os moradores de Inhambane são submissos e jamais teriam mostrado resistência aos diferentes poderes externos a eles impostos. Os hindus, ao comentarem sobre o rumor de que são *racistas*, podem contrapor esta acusação identificando-se como moradores de Inhambane, a *terra da boa gente*, referindo-se à primeira acepção da expressão. *Não estranhamos pessoas*, afirma-me senhora Kahini ao dizer que dançava para Samora Machel quando ele visitava a cidade, ou para dizer de sua amizade com a enfermeira Luciola, sua colega de escola, que atualmente mora nas dependências de uma das unidades domésticas da Casa dos pais da senhora Kahini.

A seguir, apresento algumas das relações que os hindus estabelecem com não hindus em Inhambane e, para tanto, uso as categorias de classificação usadas pelos hindus. As três categorias apresentadas (*maometano*, *africano* e *européu*) são umas entre outras utilizadas e os seus referentes são múltiplos. Num certo sentido, são quase fictícias, pois não indicam grupos claramente definidos uns em relação aos outros. As fronteiras indicadas por esta classificação não são precisas ou unívocas, nem indicam conjuntos homogêneos, ao contrário, estão relacionadas a distintos referentes. Uma pessoa pode não ser considerada classificada como *africana* quando, por exemplo, mora nas dependências de uma unidade doméstica hindu. Mas será lembrada como *africana* quando for perguntado se a senhora que mora nos fundos é *família*. Nesse caso, a resposta é: *Não. É africana*. Em outros momentos ela pode ser incluída na expressão: *é dos nossos*.

Mais uma vez, trata-se de ordenar os dados e propor uma análise. Uso três categorias – que são para cada uma das divisões que propõem uma entre outras possíveis – que servem para indicar conteúdos de que se lança mão para hierarquizar a sociedade em que as Casas hindus estão em relação.

### 5.1.1. Indianos mesmo e maometanos

Quando os hindus dizem de si próprios *indiano mesmo*, estão marcando sua diferença com os indianos muçulmanos. Usam com frequência a categoria *maometano* para designar estes outros, mas dizem também *indiano*, *muçulmano*, *islâmico*, *monhé* e *árabe*.

A designação *maometano* serve para indicar pessoas de fé islâmica. As categorias islâmica, muçulmana e indiana são usadas nas estatísticas oficiais. Tais publicações indicam que em Moçambique há islâmicos a quem se atribui origem indiana, indianos a quem se atribui origem árabe e também os considerados nativos, sendo o limite entre uns e outros impreciso. Os muçulmanos são contados como 17% da população moçambicana, representando a segunda maior concentração religiosa, depois dos considerados católicos (23,8%)<sup>134</sup>. Na cidade de Inhambane há duas mesquitas, sendo a mais antiga de 1840. Ao lado da mesquita antiga há uma escola corânica, que em 2004 inaugurou um primeiro curso universitário. Há muçulmanos na indústria, no comércio, no serviço público e no trabalho informal. Eles não estão concentrados num bairro, como os hindus, estão espalhados pela cidade de cimento e também na cidade da *palhota* e no *mato*. Além de clientes, os muçulmanos estabelecem com os hindus relações de amizade, escolares, profissionais, de vizinhança e familiares. Analisando relações conjugais entre hindus e *maometanos* nota-se que suas relações não se restringem à loja.

A Senhora Mahima conheceu o Senhor Ismomed quando era *miúda*. Os pais de ambos tinham lojas no interior da Província de Inhambane que funcionavam como entrepostos comerciais. O namoro foi escondido, embora facilitado pela proximidade espacial das residências e lojas e pelo fato de serem as únicas duas residências de cimento da localidade na época, bastante distintas das demais residências, de *palhota*. O Senhor Amirthalingan, quando soube do namoro, zangou-se. Na cidade de Inhambane, já um caso de casamento entre um hindu e uma *maometana* havia provocado polémica. Senhor Bhairav, hindu, casando-se com uma mulher *maometana*, constrangeu sua mãe a guardar num guarda-roupas o *Ling do Shankar*,

---

<sup>134</sup> Genoud (2002) identifica 3 períodos de expansão do Islão em Moçambique. Embora presentes na costa oriental desde antes da chegada dos portugueses, será a partir do momento em que Zanzibar se torna um pólo comercial no século XIX, que acontece a sua expansão contemporânea. O primeiro período se dá entre as Campanhas de Ocupação na África (em torno de 1890) e a Primeira Guerra Mundial, onde milhares de muçulmanos serão utilizados pelo Império Britânico. No período de expansão católica associado a regulação administrativa que segue à ocupação militar das colônias, os muçulmanos são requeridos para a construção dos caminhos de ferro do norte de Moçambique e também se apresentam como comerciantes. E por último, graças a abertura religiosa que Portugal faz nos anos 60, muitos muçulmanos chegam e são bem recebidos por Portugal que tenta evitar que as comunidades associadas ao Islão se associem a guerrilha. Macagno (observa que a maior concentração de muçulmanos se encontra no norte de Moçambique. Os 2.583.534 muçulmanos (2004) de uma população de 12.563.800) que são identificados no Censo de 1997, 70 % dela está no norte. E fontes orais indicam que em Nampula, num raio de 15 km encontra-se 48 mesquitas. Macagno apresenta a seguinte divisão entre os muçulmanos em Moçambique: O maior grupo é de “sunitas” – que é corrente maioritária no mundo muçulmano em geral – seguida dos xiitas seguidores de Aga Khan (comunidade ismaelita).

que fora encontrado no quintal e era associado a um *deus*. A decisão devia-se ao fato de que a nora seria impura para estar em relação com o *Ling*.

Entretanto, assim como em 2004 a filha de Bhairav seria casada com um relacionado da Casa Agrim, também o pai de Mahima acabou cedendo. Depois da intervenção dos pais do senhor Ismomed, tratou-se do casamento. Senhor Amirthalingan fez a filha escrever uma carta para algum lugar em Diu pedindo que senhora Mahima pudesse ser desconsiderada como hindu, para então poder se identificar como muçulmana. A carta foi enviada, mas uma resposta nunca foi recebida. Em 2003, o casal com três filhos vivia em uma residência própria e possuía uma loja considerada de bons negócios no Mercado Central. Não houve rompimento com as Casas de origem. Depois da zanga, o pai de Mahima reconciliou-se com a filha, que, embora tenha morado em sua *sograria* até a morte de seu sogro, depois disto veio para a cidade de Inhambane e é desde sua cozinha que alimenta a Casa de seu pai, a aproximadamente 2 km de distância. Quando esta prática estabeleceu-se, o pai de Mahima ainda vivia.

Não se pode dizer que este arranjo seja considerado ideal ou valorizado, tolera-se, mas não se espera que uma filha case com um muçulmano e menos ainda que um filho case com uma muçulmana. Entre os não-hindus com quem um hindu pode vir a casar, são os muçulmanos, comenta senhora Vat, os menos indesejáveis, seguidos dos *católicos brancos* e, por último, dos *africanos*. Embora prefira-se o casamento de um filho com um *maometano* - entre os demais não-hindus - alerta-se sempre para as perdas de uma família assim constituída e exemplos são trazidos para lembrar dos constrangimentos. Em 2003 pude observar uma ocasião assim.

O *saptaha* para o pai de Mahima teve na participação de Ismomed, marido de Mahima, uma polêmica que mobilizou a opinião de todos. Senhor Ismomed poderia ou não *sentar* ao lado da esposa na cerimônia para seu pai? Houve quem dissesse que não, pois ele come carne de vaca, está sujo. Houve quem dissesse que sim, que deveria dormir na comunidade os 9 dias, como todos os demais principais envolvidos. Deveria tomar banho e fazer o jejum prescrito para todos e assim estaria como todos os demais, limpo o suficiente para *sentar* na cerimônia. Finalmente, venceu a primeira opinião e o senhor Ismomed, sempre usando roupas novas e com os cabelos molhados, esteve presente em todos os dias da cerimônia. Ele ocupou, todavia, um lugar auxiliar: carregou pessoas e mercadorias usadas diariamente. Nas cerimônias esteve na platéia junto dos homens, entre os mais velhos, na última fileira.

A posição descentrada ocupada pelo Senhor Ismomed sinalizava a predominância de uma leitura que o supunha impuro. Mas sua impureza foi tomada como controlada e sua esposa, ao lado dos irmãos, *sentou* na cerimônia mais cara e mais comentada entre os hindus em 2003. É sem dúvida polêmico um casamento com um muçulmano e barreiras para que ele não se consolide são bastante precisas, sobretudo quando se trata de homens hindus com mulheres *maometanas*.

Embora não seja uma aspiração, não é baixo o número conhecido, comentado e mesmo sustentado de homens hindus com filhos com mulheres *maometanas*. Senhor Dayakara já casou duas vezes, sempre com mulheres não-hindus, ambas muçulmanas. A primeira morou na residência de sua mãe, onde teve os dois filhos. O mais velho destes dois filhos está morando com ele e a mãe ainda, fala português, bitonga e entende gujarati. Senhor Hiresh, filho de Amirthalingan, é solteiro mas tem um filho, Madhav, com uma mulher maometana. Nunca viveu com ela e Madhav vive junto da mãe, mas reconhece o pai e participou do *saptaha* para seu avô paterno, bem como de várias rotinas que envolvem atividades em torno da Comunidade hindu de Inhambane, visita a residência do pai e ajuda na loja. Ishi construiu ao lado da residência e da loja em que vive com sua esposa hindu, filho, nora e netas, uma residência-loja para uma muçulmana, mãe de seu outro filho.

Tais relações de conjugalidade e filiação mostram que hindus e *maometanos* compartilham experiências comuns em Inhambane. Tais relações acontecem – ainda que nem sempre sejam desejáveis – favorecidas pelos espaços de circulação e experiências comuns, como a língua, a experiência escolar, a biografia dos pais, etc. Foi nos bares, restaurantes, boates, escolas, ruas e lojas que os senhores Dayakara, Hiresh e Ishi conheceram as mães de seus filhos, que são enfermeiras, balconistas e funcionárias públicas. Hindus e muçulmanos encontram-se nas escolas, seus pais tiveram lojas umas ao lado das outras. Os muçulmanos, em função da escolarização, ocupam postos na administração pública como policiais, professores, enfermeiros, etc.. Os hindus relacionam-se com os muçulmanos nestes espaços, valorizando as experiências comuns, e é com base nisto que também depois terão com estes clientes uma relação de deferência. Os muçulmanos têm crédito nas lojas hindus, sentam nelas para conversar. Podem eventualmente levar um produto para uma noite e entregar na loja no outro dia. São recebidos nas lojas nas cadeiras e são servidos com alguma comida ou bebida. São conhecidos por nomes e sabe-se onde moram e o que fazem.

Não se pode esquecer que esta experiência comum tem desdobramentos diferentes quando se fala de muçulmanos indianos, *árabes* ou *da terra*. Os indianos hindus consideram que já em Diu estabeleciam com os muçulmanos intensas relações de troca. Também entre muçulmanos e hindus indianos há a possibilidade de compartilhar a língua, o gujarati ou o hindi e ainda o urdu. Há entre eles uma série de complementaridades.

O cabrito, que é uma das carnes mais apreciadas pelos hindus, só é consumido se *cortado* por um muçulmano. *Hallal* é a designação usada para indicar se um cabrito ou frango foi degolado em direção à Meca e oferecido à Alá. A Empresa Sadia, que tem sede no Brasil, vende frangos congelados *hallal* para África do Sul, que redistribui para Moçambique. Os hindus vendem estes frangos e os consomem, e costumam comprar frangos vivos nas ruas de Inhambane. Também compram os cabritos vivos e os levam para que um vizinho *maometano* corte. Na cidade de Inhambane é possível escolher entre os indianos que se considera da Índia para fazer o corte. Nos distritos, como em Panda, onde além da loja de Nikunj há a loja de um *maometano*, é ele que faz o corte.

Também no âmbito das práticas relativas ao *mandir*, várias são as famílias hindus que buscam senhores e senhoras muçulmanos para resolver problemas vinculados à saúde, as relações sociais e as próprias relações com os *deuses*. Senhora Lavangi, que é re<sup>135</sup>onhecida por *receber deus*, ainda quando morava em Diu, procurou um homem considerado, por ela, *muito bom, sagrado e limpo* e que, embora muçulmano, ouviu o pedido de Lavangi de ter um filho homem, ensinou-a a rezar para um *gênio muçulmano* e ela teve dois filhos homens depois de ter tido já três filhas mulheres.

Até hoje, em sua residência em Inhambane, Lavangi guarda na sala onde está o seu *mandir* uma foto do senhor muçulmano e o *adora* diariamente. Senhora Daya, a quem também se atribui a aptidão de *receber deus*, conseguiu curar a filha Dipiana de uma doença que ela teve quando tinha 20 anos levando a *miúda* a uma senhora muçulmana identificada como *curandeira*. Embora a senhora tenha identificado o mal e tenha conseguido fazer com que Dipiana pudesse retomar algumas atividades que não vinha mais fazendo, não conseguiu fazer Dipiana casar ainda. Ela descobriu, todavia, que Dipiana havia sido atingida por uma feitiçaria

de sua futura sogra hindu e contra aquele tipo de feitiço esta senhora muçulmana nada podia fazer além de constatá-lo.

Não se deve esquecer que os hindus buscam marcadores de distinção com os muçulmanos, por exemplo, quando consideram que o seu próprio casamento é *sagrado*. Quando um homem casa com uma mulher hindu, ele deve a ela, à sua família e aos *deuses* hindus responsabilidade para o resto da vida. Não pode nem deixá-la e nem, estando com ela, ter outras. Já os muçulmanos, do ponto de vista dos hindus, casam mais de uma vez, pois são polígamos e podem ter 4 mulheres. Por outro lado, também com relação ao casamento, os hindus acusam os muçulmanos de serem mais endógamos do que eles, pois que os muçulmanos casam com primos e entre os hindus isto não é permitido, só entre os *primos longe*. Outro aspecto trazido por eles para diferenciarem-se dos muçulmanos é dizer que estes *comem de tudo* e por esta razão estão sempre impuros. O “comer de tudo” faz referência sobretudo ao consumo da carne de vaca. Estas situações mostram os indicadores de diferença entre hindus e muçulmanos que compõem a relação estabelecida entre ambos no contexto urbano de Inhambane. Estes marcadores de não indicam ausência de relação, ao contrário, afirmam uma certa relação.

Para finalizar este ponto é importante resgatar que nas histórias que falam do estabelecimento das Casas hindus em Inhambane há uma série de aspectos que marcam a associação entre hindus e muçulmanos. A história da presença destas populações se confunde na história de Moçambique, tal como a revisão da literatura mostrou no capítulo 1. A concentração urbana das populações indianas (hindu e muçulmana) parece atestar – ao lado da explícita preferência dos hindus aos clientes da cidade – que os indianos não possuem relações com o *mato*. Todavia, também a revisão histórica demonstrou que foram os indianos, em função da presença comercial facilitada pelo conhecimento das línguas locais e pelas relações de conjugalidade e filiação estabelecidas, que conectaram o interior moçambicano às redes de comércio internacional (Pereira Leite, 1996; L. Teixeira, 1998).

Nos dias de hoje, é preciso levar em conta que a vinda das mulheres e o estabelecimento das Casas em cidades ou distritos com concentração de recursos urbanos, desde a virada do século XIX para o XX, podem ter sido fatores que favoreceram a concentração das populações indianas em regiões urbanizadas. Todavia, esta vinculação às cidades não necessariamente afastou tais populações da redes de comércio e familiares ligadas ao *mato*. Embora estas redes

não sejam explicitamente valorizadas, o cotidiano das lojas mostra que tantos hindus quanto muçulmanos falam línguas locais e que seus empregados e clientes estão associados por redes comerciais ao interior e que estas redes são identificadas por repertórios familiares. Na Casa Ganaraj, um dos balconistas é neto do homem que possui uma *barraca* no interior de um distrito ao norte de Moçambique. Esta *barraca* foi o ponto comercial do avô de Pragnia, o herdeiro atual daquela Casa.

Muçulmanos e hindus foram perseguidos pela *maioria católica* durante o período colonial e depois controlados pelo socialismo laico da FRELIMO (Genoud: 2002). Muçulmanos e hindus – possuindo, para vender ou para consumo próprio, bens valorizados – são alvo de assaltos e procuram formas de defender. Muçulmanos e hindus encontraram formas comuns ou não de resolver estes problemas, mas compartilharam esta experiência de vulnerabilidade pela condição de intermediário e esta experiência os aproxima.

Com os *maometanos* e por seu intermédio e associação, hindus estiveram no *mato*. Isto associado ao fato de usarem línguas comuns locais (como o gitonga, xitswa, xishangana) e línguas indianas (gujarati, urdu, hindi), e ainda o fato de partilharem de crenças comuns, receitas e os espaços citadinos, os coloca numa relação preferencial quando comparada às suas relações com *africanos* e *européus*.

### **5.1.2 Indianos e africanos**

Usa-se a palavra *africano*, ou *moçambicano* ou também *preto*, ou *moçambicano branco* para designar os não-*européus* e não-*maometanos*. A categoria *moçambicano*, utilizada para fazer referência aos concebidos *próprios daqui*, também é utilizada por um *indiano mesmo*, quando se reconhece portador do passaporte moçambicano ou nascido em Moçambique. A expressão *africano* pode ser substituída por *próprio daqui*. Considera-se que há, entre os *africanos*, uns classificados como sem religião, os católicos, protestantes, zionistas e muçulmanos. Os hindus têm relações e práticas comuns com os *africanos* moradores da cidade, embora uma visão depreciativa deles seja corrente.

A expressão *não se pode confiar em africanos* é utilizada com alguma frequência. É uma expressão usada também por pessoas de outras nacionalidades. Usa-se, por exemplo, para comentar um roubo, depois do relato de que um empregado doméstico levou roupas, comida ou dinheiro e para criticar o governo, considerado corrupto. A expressão serve também para dizer porque não se deve deixar o empregado tomando conta da loja quando o patrão sai: *não tem*

*paciência, em vez de preservar o emprego, prefere roubar para ter hoje o que poderia ter se esperasse o amanhã*, ou para dizer que Moçambique piorou muito depois que *os africanos mandaram os brancos embora*. Entretanto, a categoria não indica apenas o caráter negativo atribuído a pessoas identificadas como *africanas*. Assim, a palavra *africano* é usada também para dizer daqueles que se considera com respeito e admiração. Samora Machel, entre tantos outros homens e mulheres, é tomado como exemplo de que um *africano* pode ser valorizado.

No âmbito do cotidiano, *africanos* são classificados como mais ou menos civilizados. Esta forma de usar a idéia de “civilizado” só vi ser usada com relação aos designados *africanos*. Os *européus* são considerados “civilizados”, não se coloca isto em questão. Os *maometanos* podem sê-lo e os *africanos* supostamente não têm cultura, não têm religião, embora possam adquirir estas coisas e, neste caso, ser diferenciados como *civilizados*. Dizem que um dos problemas da FRELIMO é que os *africanos não têm religião* e ainda, socialistas, acharam que ninguém deveria ter. Acabaram permitindo que cada um tivesse a sua religião. Os hindus tiveram a sede de sua Comunidade transformada em biblioteca pública, mas o *mandir* dentro desta sede manteve-se intacto nas mãos deles. Assim, não houve repressão a quem era de outra religião, mas na opinião dos hindus, a FRELIMO desencorajou que os *africanos* tivessem alguma religião. É aos *africanos* considerados *civilizados* que os hindus pretendem-se vinculados e é sobre estes que têm uma visão não pejorativa e assentada em relações de proximidade, troca e solidariedade.

Os radialistas, policiais, professores, enfermeiros, comerciantes, pequenos industriais e integrantes da elite político-administrativa foram colegas de escola dos hindus e seus pais já eram clientes dos hindus nas lojas da cidade. Este laço também pode ter começado na simples troca de serviços. Afinal, se os hindus têm produtos para vender, os professores nas escolas ensinam seus filhos, os policiais protegem suas lojas, os mecânicos arrumam seus carros e os enfermeiros atendem em caso de doença. Estes *são os africanos civilizados*, dizem alguns. Outros explicam que são famílias que há muito se distinguem porque os pais trabalharam para os portugueses e tiveram oportunidade, já há muito tempo, de estudar e aprender. Destaca-se que há quem sabe aproveitar oportunidades e há quem não sabe. Há exemplos de pessoas que tinham muitas oportunidades e que, por exemplo, quando muitos portugueses tiveram de deixar o país em 1975, no lugar de terem feito avançar os negócios que ficaram em suas mãos, simplesmente sucumbiram à preguiça e colocaram tudo a perder.

Mesmo com este julgamento, as pessoas têm os seus amigos *africanos*. Senhora Kahini recebe com frequência a visita de senhora Luciola, enfermeira que foi sua colega de escola. Ambas narram várias histórias que dão conta de uma troca de atenção e apoios de longa data. Quando Kahini enviuvou, Luciola esteve ao seu lado, prestou especial atenção à sua saúde, conseguiu medicação e atendimento médico. Quando Luciola separou-se, recebeu apoio dos pais de Kahini, que inclusive permitiram que ela residisse em um edifício que possuem na periferia da cidade. Nas visitas de Luciola a Kahini, fala-se do trabalho no hospital e na loja, conta-se das crianças, comenta-se os planos para os próximos dias. Luciola ajuda Kahini em tudo o que esta precisa no hospital: marcar consultas, pedidos de exame, identificação dos médicos que estão atendendo e disponibilidade de medicamentos. Luciola compra a prazo na loja de Kahini.

Também há relações de conjugalidade com *africanos*, embora estas relações sejam menos valorizadas do que as relações com *maometanos*. Uma senhora hindu foi casada com um *moçambicano*, tendo com ele 4 filhos que hoje estão entre 6 e 21 anos. Atualmente este casamento está dissolvido, mas o número e a idade dos filhos sinalizam que a relação teve um período longo de duração e tanto a senhora hindu como os filhos participam das atividades na Comunidade Hindu de Inhambane. Mais uma vez, não se espera *fazer casar* um filho com um *africano*, mas tal acontecimento não exclui os agentes do convívio de relações consideradas próprias dos hindus. Assim como não há exclusão de uma hindu casada com um *africano*, também há aproximações entre hindus e *moçambicanos* que se expressam nas unidades domésticas hindus.

Amélia, *sino-moçambicana*, mora com o marido *africano* e a neta (filha da filha de seu primeiro marido, com quem teve as 4 únicas filhas), em dependências de palhota e piso de chão batido nos fundos da residência da viúva de Virudh, da Casa Jaijo. Desde 1981 Amélia mora ali. Ela foi colega da senhora Padmaja na escola, para onde vinha diariamente caminhando 7 km. Quando ela resolveu fazer enfermagem, seu pai, natural de Cantão, não se opôs, mas sua mãe, *africana*, achou que com isto não se casaria. Fez o curso e casou-se com um enfermeiro, com quem viveu morando em diferentes Províncias de norte a sul de Moçambique até 1981, quando se separaram. Em Inhambane, trabalhou no Hospital Provincial e muito ajudou os *indianos* e *brancos*. Diz que os médicos que atendiam no hospital eram cubanos, búlgaros e alemães, todos eram socialistas e privilegiavam o atendimento aos *da terra*. É conhecida dos

hindus, sabe nome de todos e viu nascer muitos, vai às festas de casamento e guarda fotos vestida de *sari*. Senhora Amélia é *como um dos nossos*, dizem os hindus.

Por fim, ainda cabe lembrar que, em função das relações estabelecidas pelas suas atividades comerciais com o *mato*, as relações entre *indianos mesmo* e *africanos*, muito embora não valorizada explicitamente, são suportadas pelo uso de línguas locais e pela manutenção das redes entre empregados e empregadores, distribuidores e lojistas, bem como das redes de amizade e filiação que, se não mais atravessam estas fronteiras, atravessaram outrora. As Casas hindus na cidade de Inhambane e as Casas espalhadas pela Província estão atualmente localizadas nos pontos urbanizados, tanto da cidade, quanto dos distritos do interior. O que significa dizer que o comércio dos indianos nos dias atuais, quando comparado ao comércio descrito para o período colonial (Zamparoni, 1998) é muito mais urbanizado. A cantina que ficava no mato, atravessada entre o produtor rural e os portugueses na cidade, parece ter mudado várias vezes desde aquele período até os dias de hoje. Pereira Leite (2002) observa esta modificação da rede com seus informantes indianos do norte de Moçambique.

Em Inhambane, o que se vê é que quanto mais para dentro do *mato* e mais longe das redes urbanas, mais rara a cantina indiana. Agora lá estão as *barracas*, designação para o estabelecimento comercial, geralmente feito de palha, onde se vende bebidas, produtos alimentares e capulanas. O produtor rural não vende na barraca, ainda que possa fazê-lo. Mas o que acontece é que ele agora tem a possibilidade de, usando um *chapa*, ir até uma das sedes de distrito e vender seu amendoim, coco ou caju direto para a indústria ou ainda para um lojista indiano que reúne pequenas quantidades até levar para a indústria. Alternativamente, o produtor rural pode também esperar que o carro de algum lojista venha até suas plantações recolher a colheita.

A concentração dos indianos nas zonas mais urbanas não os coloca de costas para o mato. Eles falam as línguas locais porque atendem nas lojas as pessoas que só se expressam nestas línguas e porque continuam entrelaçados ao mato na compra de produtos agrícolas. Além disto, continuam associados a moradores do *mato* por redes que foram estabelecidas por seus pais, tios e avós. Estas redes é que permitem que, na Casa Agrim, a senhora que lá trabalhe como empregada doméstica fale apenas gitonga e seja entendida e entenda as senhoras da cozinha falando em gujarati. A residência desta senhora é no *mato*, para onde vai em alguns

finais de semana durante o mês. A local onde mora é onde o irmão do pai de Agrim teve uma cantina e onde hoje há uma *barraca* do irmão do marido dela.

Assim que, embora as Casas hindus tenham se concentrado nas cidades, - processo favorecido pela chegada das mulheres, o estabelecimento das unidades domésticas em Moçambique e a urbanização do sul do país – e valorizem as relações com as populações citadinas, mantêm-se vinculadas aos moradores do *mato*, não apenas porque são vendedoras, distribuidoras e compradoras de produtos agrícolas para o *mato*, mas também porque mantêm algumas das redes que foram estabelecidas por seus pais, irmãos dos pais e avós. Estas redes envolvem não apenas compra, venda e distribuição, mas também amizade, conjugalidade, filiação e ainda prestação de serviços, troca de produtos, etc.

### 5.1.3. *Indianos e europeus*

As relações com os chamados *europeus* são basicamente relações urbanas. A maior parte dos *europeus* que estava vivendo em Inhambane quando eu lá estive mora numa área residencial concentrada, o bairro Balane 2 (em oposição ao Balane 1, comercial, onde residem os hindus). Os considerados *europeus* que moram em Inhambane são provenientes da Alemanha, Inglaterra, França, Portugal, Espanha, Brasil, Estados Unidos, Bulgária e Holanda. A categoria *europeu* não é usada para indicar um brasileiro porque se supõe que o Brasil fique na Europa - embora alguns hindus tenham me perguntado da distância entre Portugal e Brasil, supondo ser ao lado ou em cima ou em baixo -, mas porque a categoria é associada ou usada articuladamente à categoria *branco*, ou mais diretamente à categoria *não-africano, não-indiano e não-maometano e não africano branco*. Quando se usa a categoria *europeu*, supõe-se um branco, um católico ou protestante e um não-nascido na África. Quando se trata de um europeu nascido na África, é mais freqüente que seja indicado como nascido na África e menos como *africano*, o mesmo que acontece com um *africano* branco. Não se escuta dizer *africano negro*, a distinção *branco-negro*, depois do qualificante *africano*, só é usada para distinguir o *branco*.

Os *europeus* que moram em Inhambane trabalham para a cooperação internacional ou em empresas privadas de exploração de minério, de indústria pesqueira e turismo, há também comerciantes. Poucos são os *europeus* que estão ali desde o período colonial. Alguns estão desde o período da luta de libertação e estavam vinculados a países socialistas, outros chegaram no pós-independência para ajudar na construção do socialismo e outros ainda vieram depois do pacto de paz, no período liberal. Alguns são retornados, geralmente portugueses que saíram no

período da Independência e voltam agora para tentar recuperar os bens perdidos. Parte deles continua atuando, desde sua chegada, em frentes de campanhas humanitárias, outros migraram para a venda de serviços para os programas humanitários (empresas que fazem estradas, desminagem, confecção de projetos humanitários, consultorias, tradução para o inglês e organização de eventos), outros ainda migraram para o setor de turismo (escola de mergulho, hotel, restaurante ou pousada) ou para a venda de seus serviços específicos (médicos, dentistas, advogados).

Os hindus consideram os *européus* em geral como bem educados e modernos, eles são tomados como naturalmente *civilizados*. Parece-me que *européu* e *civilizado* são termos usados como sinônimos. Há lojas que se especializam em atender ao gosto dos considerados *européu* e outras que têm clientes *européus* que lhes são fiéis: compram sempre, fazem encomendas e conversam. Apesar disso, há hindus que jamais viram ou ouviram falar de determinados *européus*, apesar destes residirem há mais de cinco anos na cidade. Há lojas hindus que se especializam em vender de acordo com o consumo *européu*. As lojas de Purohit Chanakya, Amritaia, Sukesh e Rakesh Birendra mantêm um estoque de produtos que busca satisfazer e manter atrelados a si alguns destes clientes. Todavia, as relações com outros centros urbanos e a desvalorização do mercado local faz com que comprem prioritariamente em Maputo ou na África do Sul.

Diferente da relação que hindus estabelecem com *maometanos*, a relação estabelecida com os *européus* é marcada por barreiras de distinção. Se muçulmanos e hindus podem ter uma língua comum, *européus* e hindus em Inhambane não o podem. Com exceção da geração que hoje tem entre 19 e 25 anos - e que está empenhada em aprender inglês - e, na geração anterior, daqueles que vieram de Bombaim ou que foram enviados especialmente para escolas inglesas na Índia, os hindus em Inhambane normalmente não usam o inglês em conversas e relações cotidianas, só em ocasiões específicas de compra e venda na loja. Nenhuma loja se aperta para resolver esta situação, mas não é possível manter uma relação social para além da simples compra e venda.

Não há casamentos entre hindus e *européus* em Inhambane, mas há Casas que indicam filhos e irmãos que hoje moram em Portugal ou na Inglaterra e que casaram-se com *européus* (católicos sobretudo). Não há exatamente um lamento com relação a estes casamentos, mas a consideração de que eles afastam os filhos. Na Casa Darpan, cujo nome é o do pai do pai do

atual morador, senhor Devansi comenta de um irmão seu que casou com uma portuguesa católica. Senhor Devansi lamenta, dizendo que a Casa teria investido em sua formação como médico, mas ele a abandonou. Pergunto-lhe sobre o que foi abandonado e ele responde que a língua e também a tradição da Casa de rezar e cozinhar. Ele nunca mais quis falar gujarati, nunca mais quis ir a Diu, tirou o nome do pai, embora tenha deixado o nome do pai do pai, Darpan. Nunca deixou de ter contato com Devansi, fica a par do que acontece e diz de si, o seu nome está na árvore genealógica que a Casa tem na parede, mas não os nomes de seus filhos.

As relações de amizade que se estabelecem pelas lojas ou pela vizinhança, o que é mais raro, são tomadas como relações prestigiosas. Gosta-se de mostrar fotos com *européus: os amigos europeus de meu filho*. Ouvi muitas histórias das relações de hindus com portugueses que se afastaram em 1975 e se reencontram em Lisboa como grandes amigos. Os casamentos que tiveram a presença de *européus* podem ser lembrados por este fato: *aquele casamento que teve o alemão de t-shirt de Ganepabhá* (o interlocutor sabia qual era).

Senhor Manprasad, que tem uma loja e sua residência na saída da cidade de Inhambane para a praia do Tofo, mora ao lado de um médico de origem búlgara residente em Moçambique desde o período do socialismo. Ambos estão “fora de lugar”, ocupando duas grandes residências de cimento que estão no limite da região central - que reúne o bairro balane 1, comercial (onde preponderam os hindus), e o balane 2, residencial (onde está a maioria dos *européus*)-, uma ao lado da outra. Em função da convivência como vizinhos, se consideram grandes amigos. O médico, que agora atua como médico privado, além de ser comerciante de iogurte, costuma fazer programas com o vizinho hindu, além de ajudarem-se e apoiarem-se. Senhor Manprasad empenha-se, por exemplo, em apoiar o comércio ambulante de iogurte que seu vizinho está implantando, enquanto que o médico, tendo uma residência na praia do Tofo, a cede para que o vizinho-amigo a utilize com os demais membros de sua Casa.

As descrições acima indicam, no contexto urbano de Inhambane, as categorias de classificação utilizadas por hindus para indicar as relações que estabelecem com pessoas que fogem à classificação *indiano mesmo*. O contexto atual de concentração urbana dos indianos os coloca em relação com não indianos com quem estudam, de quem são vizinhos, de quem compram e vendem e compartilham histórias de estabelecimento nas cidades. Este contexto participa da composição da hierarquia que organiza as relações da cidade de Inhambane do ponto de vista dos hindus.

Assim, de forma geral, os hindus estão associados aos demais moradores da cidade e preferem estas relações às relações com os moradores da periferia da cidade e do *mato*. A concentração urbana permitiu que as relações conjugais e de filiação entre hindus e não hindus estivesse associada ao uso comum de serviços urbanos a que estas populações têm acesso. No interior da rede urbana, os hindus trocam práticas distintas em cada uma das três relações descritas. Desde seu ponto de vista, preferem as relações com os muçulmanos, com que compartilham línguas locais e indianas, uma série de histórias de indianos em Moçambique, além de pratos, crenças e sociedade econômica. Com os *africanos* estão conectados também pela língua, por redes comerciais, redes de trabalho, vizinhança, troca de serviços e de produtos. Com os *européus* – a quem se orgulham de estar associados – dividem as conexões com Londres e Lisboa, amizades do tempo colonial e impressões sobre a cidade. *Indianos mesmo* relacionam-se cotidianamente com os por eles nomeados *maometanos*, *africanos* e *européus*. Uns e outros compartilham a experiência urbana de Inhambane. Antes de sintetizar alguns aspectos desta experiência, retomo o ponto de vista dos não hindus sobre os hindus.

## **5.2. O ponto de vista dos não-hindus sobre a pesquisa sobre família hindu**

A partir das conversas que tive com não hindus sobre a minha pesquisa sobre a família hindu em Moçambique, analiso idéias sobre as famílias hindus correntes nos espaços urbanos a que minha pesquisa ficou restrita. De forma geral dois tipos de representação sobre os hindus são elaboradas por não hindus urbanos. Uma comenta os indianos na Índia como indianos que transmitem paz, tranquilidade, sabedoria e compromisso com o trabalho e com o bem viver. A segunda, comenta os indianos em Moçambique e considera-os traiçoeiros, ladrões e racistas com relação aos *africanos* (sejam empregados, sejam clientes). Ouvi histórias de clientes contra quem teria havido roubo ou tentativa de roubo: troco mal dado, preços diferentes, quantidades menores do que as solicitadas. Há ainda as histórias de portugueses que, retornados a Moçambique, verificam que seus negócios estão com indianos e, na comparação, tendem a afirmar que os indianos têm uma racionalidade que lhes permite ganhar dinheiro sem contribuir para o bem público e de forma independente do contexto em que estão inseridos.

No que diz respeito a comentários sobre a organização da família, os hindus – aqueles que meus interlocutores concebiam como tal ao saber de minha pesquisa ou ao me verem nas

lojas hindus – são notados por casarem apenas entre eles e, por isto, como *racistas*<sup>136</sup>. Frequentemente observei, ao anunciar a não-hindus em Moçambique o que eu fazia no país, a opinião de que os hindus são *fechados, isolados e racistas*. As categorias são explicadas imediatamente: os hindus fazem *casamentos arranjados* para manter a riqueza entre os considerados seus, por *tradição* e por *racismo*. Este tipo de comentário também foi feito na presença dos hindus. Nas lojas e nas cozinhas hindus, vizinhos e amigos não-hindus, aproveitavam a minha presença para pedir ao nosso comum anfitrião que explicasse como que *é este negócio do casamento arranjado, porque as moças e rapazes não se rebelam*. Este comportamento é indicado como prática tradicional de uma tradição *racista* que submete os valores individuais aos interesses da família e aos interesses econômicos.

A seguir, a partir dos comentários de não hindus sobre o *casamento arranjado*, a opinião dos hindus sobre tal prática e as histórias de casamento de hindus e de não hindus, mostro que se os hindus atualizam as fronteiras matrimoniais entre os que consideram *indianos mesmo*, os não hindus atualizam fronteiras matrimoniais também, ainda que o conteúdo atualizado não seja idêntico ao dos hindus. O objetivo é relativizar a associação entre endogamia e racismo e, com isto, sugerir a aproximação das práticas familiares de não hindus e de hindus na cidade de Inhambane.

### 5.2.1. E o negócio dos casamentos arranjados?

Na cidade de Inhambane, uma história das relações familiares dos hindus me foi contada por diferentes pessoas. É a história de um dos filhos do senhor Tjhumpa, que hoje reside em Diu. Os filhos homens de Tjhumpa foram, entre meados dos 80 e início dos 90, quando o pai ainda tinha loja e residia em Inhambane, para Portugal e Inglaterra e lá teriam casado com mulheres não hindus. Um deles, num período de férias em Inhambane, teria sido pressionado pelo pai para casar-se com uma moça hindu. Ameaçado pela possível perda da herança, pela excomunhão religiosa ou pela possibilidade de seus filhos não serem reconhecidos na Casa de seu pai, o rapaz teria sucumbido à pressão paterna, casando com a moça *arranjada*.

---

<sup>136</sup> Ainda cabe lembrar que este aspecto, que hoje é identificado como um traço de *racismo*, outrora garantiu aos hindus que não fossem perseguidos pelos portugueses. Consta da documentação portuguesa, sobretudo entre o século XVI e XVIII, a preocupação da coroa com a mestiçagem patrocinada pelos muçulmanos. Esta preocupação não se estendia aos hindus, que eram registrados como desinteressados pelas práticas proselitistas e miscigenadoras (Rita-Ferreira: 1985, Zamparoni:1998).

Ouvi esta história de Silvia, holandesa, que há 7 anos mora em Inhambane e trabalha como prestadora de serviços para agências de cooperação internacional. Também de Pedro Pires, *moçambicano branco*, engenheiro aposentado, de Mary, sul africana, empresária do turismo há 5 anos e de Muçá, moçambicano, professor da Escola Técnica. A história – contada com detalhes e ênfases diferentes - foi comentada para exemplificar a conduta isolada dos hindus que vivem sob influência de suas *práticas tradicionais* arraigadas e reproduzidas pela e na família. Há quem destaque que a decisão final resulta de um comprometimento com a reprodução de um padrão idêntico de relações fechadas para não-hindus e há quem indique como motivação principal o interesse econômico, na medida em que destaca a preocupação em receber uma herança. Por último, há quem diga que a decisão final revela um comportamento *racista*, pois indica que o reconhecimento da filiação se daria apenas nos casos em que os filhos fossem gerados por um casal hindu.

A história também é contada para dizer que a tensão e dúvida que viveu o rapaz eram devidas ao seu contato com a sociedade europeia. Supõe-se que em Portugal ou na Inglaterra os hindus estariam desprendidos de suas redes familiares e, nesta condição, sendo ainda jovens, não só não teriam ainda incorporado o peso *da tradição*, como também experimentariam – longe de suas famílias – a pressão de outras formas de organização familiar. A história também me foi contada para afirmar que, pressionados por valores de família europeus, os hindus jovens e desvinculados dos laços familiares tenderiam a tentar expandir seus laços. Voltando à cidade e à proximidade com os laços familiares, tornavam-se novamente fechados. Distanciando-se de suas famílias, os hindus poderiam talvez vir a produzir novos modelos familiares, reaproximando-se de suas famílias, interromperiam este processo.

Esta história foi-me narrada invariavelmente como exemplo de um traço *racista* da *tradição* hindu, na medida em que ela exemplifica a não aceitação de uma pessoa não-hindu para casamento. O *casamento arranjado* garante que filhos casem-se entre hindus, ou seja, garante-se que através da família, a *tradição* hindu seja mantida. As histórias de hindus que em Inhambane têm filhos com mulheres não-hindus e não se casam com elas também são contadas como exemplos da prática *racista* da tradição hindu. Comenta-se que os hindus jovens se interessam pelas mulheres não-hindus e até têm filhos com elas, mas depois casam com as mulheres hindus para reproduzir a *tradição*, garantir a herança e dar continuidade à sua família.

### 5.2.2. Os arranjos do casamento hindu são explícitos

Os hindus, provocados a falar sobre o *casamento arranjado*, reconhecem-se reproduzindo-o. Eles consideram o *casamento arranjado* uma prática de sua *tradição*. Ainda que pressionados pela desvalorização deste comportamento, afirmam-no como uma prática em uso, mas mencionam mudanças importantes. Estas mudanças teriam marcado diferencialmente as gerações e tornado os *casamentos arranjados* de hoje muito diferentes dos *casamentos arranjados* do passado.

Senhoras casadas com filhos casados com filhos em idade para casar contam que não conheciam seus maridos até o dia de casar. Senhoras casadas com filhos casados sem filhos ou com filhos que ainda não saíram da escola, contam que sabiam quem seria o marido, mas não participaram do processo de escolha. Senhoras casadas com filhos por casar afirmam ter conhecido seus maridos antes de casar e de terem entrado em acordo com os pais na definição do marido e, assim como estiveram em acordo na escolha de seus maridos, hoje se assumem em diálogo com seus próprios filhos na seleção do marido-esposa. Senhoras casadas sem filhos ou com filhos na escola dizem ter participado da escolha de seus maridos.

Nas conversas sobre *casamento arranjado* surge uma comparação que sugere uma crescente participação dos noivos na definição do casamento. Quando o assunto foi levado por mim ou por algum não-hindu na minha presença, destacou-se a mudança que cada geração viveu no sentido da crescente participação dos noivos e do reconhecimento de afinidades entre eles. As noras dizem que estudaram com seus futuros maridos na escola, sentavam um ao lado do outro, gostavam das mesmas matérias. Já suas sogras teriam ido para o dia do casamento sem saber quem era o homem com que casariam.

Todavia, quando eu comparava estes comentários com as histórias de casamento que eu vinha recolhendo, notei conteúdos díspares. As histórias de casamento mostram que tanto nas histórias de senhoras que hoje são sogras quanto nas histórias de senhoras que hoje são noras, acontecem arranjos que envolvem algum nível de desconhecimento dos noivos, a participação de várias pessoas no processo de decisão e a identificação de algumas afinidades compartilhadas. O que quero dizer com isto é que, embora os próprios hindus – sensibilizados pela polêmica do amor romântico vs. o casamento arranjado – considerem que nos dias de hoje suas práticas estão mais próximas do amor romântico, as suas próprias histórias mostram que é melhor evitar tal oposição para compreender as práticas matrimoniais atualizadas.

Nos navios Campala e Caranja, que faziam o trajeto entre o porto de Karachi (hoje no Paquistão) e os portos da Ilha de Moçambique e de Maputo, senhores casados e com filhos em idade para casar, orientados por suas mães e esposas, tratavam dos casamentos dos filhos com outros senhores. Os filhos homens que estavam próximos, nos navios, por exemplo, participavam das conversas sobre a idade, onde que vai morar, onde estão morando agora e a perspectiva de negócios, de acordo com sua maior ou menor autoridade entre os mais velhos. Desde a década de 90, pela LAM, TAP e *South African*, mais uma vez senhores conversam sobre filhos e filhas e possíveis casamentos. Mais uma vez estas conversas entre homens, têm por trás suas mães, esposas, filhas e irmãs, o que indica que são tramadas não exclusivamente nestes espaços. A definição final na escolha de um marido ou de uma esposa envolve pessoas que ocupam diferentes lugares na rede de relações familiares. As histórias contam que as sogras tomam a iniciativa para começar a tratar do assunto, que parece se formar na conversa que mulheres têm sobre os filhos. As mulheres com quem a sogra conversa sobre este assunto são a sua própria sogra e suas colaterais, suas próprias irmãs e mãe, suas noras, filhas, suas vizinhas. Desta conversa de mulheres surgem nomes, sugestões que vão sendo discutidas já mais abertamente com os homens. Há cálculos a serem feitos até que chegue o momento da publicação do nome e do pedido a ser feito.

Até que um homem chegue a conversar com outro homem nos passeios dos navios ou nas salas de espera dos aeroportos, muitas pessoas já falaram deste assunto e pode-se ainda ter de tratar de ver que rumos ele ainda pode tomar. O que quero dizer com isto é que se os noivos de hoje representam-se como mais participantes no arranjo de seus casamentos do que o foram seus pais e sogros, também não negam, em suas histórias, que antes e agora a decisão final sobre um casamento não resulta de uma história que envolve duas personalidades e suas motivações pessoais intrínsecas e singulares. As histórias de casamentos das sogras falam de um homem que ouvia seus *grandes* começarem a falar do casamento. Num certo momento, o homem ou a mulher contam que chegou o dia em que ouviram a decisão do pai, *hás de casar com fulano* e responderam, *está bem, papá*. As histórias de hoje acentuam a participação dos noivos e das noivas no processo, mas sempre, noivo e noiva sabem que em algum momento – bem antes do dia da decisão final – começou uma conversa em sua Casa sobre o seu casamento. A conversa indica nomes de pessoas com quem a Casa têm relação: são pais de, sogro da, irmão

do. Nas histórias das sogras e das noras há algum nível de desconhecimento entre os noivos e algum nível de conhecimento de sua Casa .

As histórias que contam de senhoras que só viram o marido no dia do casamento são histórias nas quais os pais do marido e os seus pais eram vizinhos de porta ou haviam trabalhado juntos em Bombaim e depois foram para África e possivelmente já haviam participado de cerimônias de casamentos patrocinadas por um ou outro. Tudo isto sem contar que todas as histórias reúnem moradores de Diu e moradores de Moçambique e por isto também são histórias que mostram algum contato anterior entre os noivos, como vizinhos, colegas de escola, crianças que cresceram juntas e participaram juntas de atividades comunitárias. Nenhuma história de casamento que ouvi (entre hindus e entre hindus e não-hindus) tratava de Casas desconhecidas. Raras são as histórias que atestam que os noivos jamais tivessem se visto.

Nas histórias das sogras há situações em que o noivo nasceu e cresceu em Inhambane e a noiva nasceu e cresceu em Diu, mas raras são as histórias em que não houve nenhuma oportunidade para terem já se visto, as cerimônias de nascimento, casamento e morte colocam estas pessoas em contato. Nas histórias das noras há situações de noivos que nasceram e cresceram em Lisboa ou em Diu e a noiva em Inhambane, mas poucas são as histórias em que as moças não foram a Diu antes do casamento, sendo que muitas moças lá moraram mais de um ano e inclusive estudaram. Também as histórias de casamentos de noras contam que, nos casos em que os noivos nasceram e cresceram em países diferentes e tiveram uma pequena oportunidade de se encontrar, os meios de comunicação (foto, e-mail, carta, fax, vídeo e telefone) são fortes aliados para que os noivos possam aproximar-se durante a fase de preparação da cerimônia.

Também as histórias de casamentos de noras e de sogras deixam ver que, embora se afirme que o sentimento que une o marido a uma mulher não nasce antes do casamento, mas resulta dele, as histórias estão carregadas de detalhes que falam da pré-existência de algum tipo de afinidade que teria, por caminhos não conhecidos, unido o casal. Às vezes é um gosto por um determinado tipo de alimento que o casal já casado descobre compartilhar, às vezes uma matéria da escola, às vezes um deus a adorar, uma opinião sobre a história de alguma Casa. A descoberta destas afinidades é o testemunho de que a escolha foi acertada e nenhuma história que eu ouvi, seja de nora atual, seja de sogra atual, esqueceu de em algum momento contar da

identificação de traços que aproximavam o casal antes mesmo de seus pais e deles mesmos pretenderem a aliança.

Assim, embora ao conversar sobre *casamentos arranjados* as noras e sogras afirmem diferenças significativas entre as experiências de umas e de outras e destaquem que as atuais sogras (e sogros) tiveram menor participação na decisão sobre seus casamentos e tinham menor afinidade anterior com seus maridos que as atuais noras, na coleção de histórias de casamentos que fiz, esta diferença não obscurece a presença de várias pessoas na definição dos casamentos e identificação de afinidades. Não estou apontando uma contradição entre um discurso e outro, nem pretendo desmerecer a consideração dos hindus sobre a mudança na forma de realizar as alianças matrimoniais. Não há contradição, há dois contextos distintos.

Há três pontos que se destacam na comparação entre estes contextos. O primeiro diz respeito à idealização do casamento por amor, presente nas histórias de casamentos dos hindus que hoje estão casados e ainda não fizeram casar seus filhos. Depois que, comparando histórias de casamento de atuais sogras e de atuais noras, nota-se, numas e noutras, o envolvimento de diferentes pessoas no processo de seleção, inclusive dos noivos e ainda que há afinidades que são identificadas. Em terceiro lugar, percebe-se que a prática de casamento arranjado é um tema que coloca a organização familiar hindu em pauta em encontros entre hindus e não hindus.

As histórias de *casamento arranjado* dos hindus em Inhambane deixam notar as escolhas que são feitas. Não são escolhas baseadas na suposta genuinidade de sentimentos, instintividade, aleatoriedade e individualidade, que seriam características do amor romântico (cf. Benzaquem de Araújo e Viveiros de Castro, 1977). A televisão, os filmes e as músicas ouvidas falam de amor e de paixão vivida por ricos e pobres, castas diferentes e, menos freqüentemente e nesta ordem, entre hindus e muçulmanos e hindus e católicos. O final feliz contempla, como nas novelas brasileiras, não apenas o casal, mas famílias diferentes reunidas na celebração do casamento ou do aniversário de um filho. O final feliz afirma que a escolha – aparentemente livre e arbitrária – tinha por trás um desígnio que unia relações que tinham de ser estabelecidas. As histórias dos casamentos recentes são marcadas por histórias de olhares prévios de amizade trocados na escola, na Comunidade, nas viagens e eventos comuns e também falam de fortes laços de vizinhança ou ajuda mútua entre os pais. Nos casos em que o casal não se conhecia, pois viviam em países diferentes, busca-se traços de afinidade. Antes de

casar, ambos gostavam de determinado tempero ou cor ou música ou história e o casamento revela estas coisas.

As senhoras hindus, ao afirmarem a diferença dos *casamentos arranjados* atuais em relação aos *casamentos arranjados* do passado tiram-lhe o peso conservador e permitem, por meio de uma linguagem que envolve afinidades e experiências comuns, reafirmá-lo. As senhoras consideram que o *casamento arranjado* é uma forma da família participar da escolha da pessoa que vai participar de um empreendimento comum, que é o de reproduzir a cozinha, o *mandir* e os negócios. Para que isto aconteça é necessário escolher entre candidatos possíveis e reconhece-se que aí há um campo relativamente aberto para escolhas. Salienta-se que as últimas gerações a casar têm feito escolhas baseadas nas relações e nas afinidades que os próprios possíveis noivos possuem entre si e, como no passado, acreditam que o amor, o respeito, a confiabilidade e a reciprocidade acontecem na experiência de casados e não pré-existem a ela.

Na literatura indiana, os estudos em torno do *casamento arranjado* (*arranged marriage*), que problematizam a seleção da esposa associada à endogamia de castas, dividem-se em pelo menos três momentos, segundo a opinião de Shah (1998). Numa primeira fase (anterior aos anos 50) estudou-se a questão levando em consideração as escrituras. Depois dos anos 50, diminuiu o interesse pelo tema, que se revela apenas a partir da controvérsia entre aliança e descendência. Segundo Shah, neste debate marcado pelos artigos de Dumont sobre casamento na Índia<sup>137</sup>, presume-se que num sistema de *casamento arranjado* pais e filhos não exercem qualquer tipo de escolha, apenas seguem papéis. A terceira fase da literatura seria resultado do aumento da idade de casar, associado ao aumento da escolaridade, à estabilidade no emprego ou negócio e o contato com as idéias de reforma social, que propagam que uma sociedade sem classes cria-se a partir do casamento entre castas, o que teria favorecido o aumento da demanda entre os jovens de participarem das escolhas.

O estudo de Shah mostra situações que evidenciam que apesar da sociedade contemporânea, sobretudo urbana, ter como ideal a ampliação da participação dos mais jovens na seleção da esposa e também a valorização do casamento inter-castas, inclusive como uma estratégia de constituir uma sociedade sem castas, ainda são as referências de casta que organizam o processo. Analisando o processo a partir de dados de uma região do Gujate, o

---

<sup>137</sup> In: *Contribution to Indian Sociology: Marriage in India: the present state of the question*: 1961, 1964, 1966, cf. Shah: 1998.

autor mostra que os casamentos inter-castas, inter-religiosos e inter-regionais crescem na Índia desde o início do século XX, mas não de forma generalizada. Tais casamentos estão restritos aos moradores das áreas urbanas, os educados em inglês, os economicamente mais bem pagos, os liberais de caráter e os que ocupam uma posição crítica no edifício social da Índia moderna. Estes casamentos são os responsáveis por produzir uma nova classe, caracterizada como cosmopolita, que propaga e divulga a idéia de uma sociedade sem barreiras de casta. Todavia, os dados de Shah apontam em primeiro lugar para um problema em avaliar o crescimento ou não dos casamentos mistos. O problema é a identificação da unidade exogâmica, se a casta, a sub-casta ou a sub-sub-casta. O problema é relevante, pois embora se espere ampliar os casamentos inter-castas, os estudos mostram que o aumento do número de casamentos misturados envolvem misturas no interior das castas, em suas subdivisões em sub-castas ou sub-sub-castas. Segue-se a isto o fato de que, embora se casem duas castas distintas (ou sub-castas distintas), o casal tende a associar-se à família do marido e os filhos tendem a, mais uma vez, casar dentro da casta, como resultado do campo de relações em que está colocado. Ao fazer isto, o casamento inter-castas dos pais resulta num casamento dentro da casta mais uma vez. Por último, o autor observa que se as castas são uma marca ideologicamente desgastada, a rede de pessoas relacionadas (*network of relatives*) não o é, e isto joga um papel importante no processo de reconfiguração das castas. Abre-se mão das escolhas nomeadas pela casta, mas usa-se os parâmetros de troca da rede de pessoas relacionados para dar continuidade às trocas, o que faz com que perpetue-se as associações por casta.

O que interessa reter da reflexão de Shah é a crítica que ele faz aos estudos que, realizados entre os anos 60 e 70 e centrados no debate entre descendência e aliança, tenderam a ignorar qualquer tipo de escolha que pais e filhos viessem a fazer no processo de seleção de esposas. Tal perspectiva estaria baseada na suposição de que num sistema de *casamento arranjado* o que ocorre é uma simples reprodução de papéis pré-definidos. Esta crítica de Shah é interessante na medida em que valoriza a identificação, nas histórias de casamento dos hindus de Inhabane, dos agentes envolvidos e das estratégias que usam.

Analisando estas histórias, o que se percebeu é que são as senhoras casadas e com os filhos em idade para casar as que iniciam o processo que envolve sua sogra, as irmãs dela, suas próprias irmãs e irmãos, seus maridos e seus filhos. Cada uma destas pessoas contribuirá em algum momento no processo que culmina com a definição do nome a ser contactado. Além disto,

as histórias deixam ver que há um conjunto de aspectos que são levados em consideração na definição dos nomes (história da Casa, capacidade de trabalho dos nubentes, proximidade de histórias de vida econômica) e que estes aspectos resultam também de um conjunto de fatores (território, trocas anteriores, profissão, *gotra*) que permitem escolhas. Ou seja, a crítica de Shah permite que se valorize os dados que apontam à identificação de escolhas no interior de um sistema de *casamento arranjado*.

A explicitação do arranjo no casamento hindu em Inhambane não apenas afirma a determinação de um código de regras sobre os agentes. Analisando as histórias, nota-se as possibilidades de escolha que estão presentes nas trocas matrimoniais. Trata-se de pensar que as alianças matrimoniais fazem parte de um sistema de trocas, seja ele explícito ou não. Pensando assim, se os casamentos hindus dão-se a partir de um conjunto de escolhas, ainda que arranjadas, caberia aqui ver, a partir das escolhas não explícitas dos casamentos não-hindus, as regras ocultas que conduzem suas escolhas.

Retomo a análise das histórias de casamentos de não hindus a partir da perspectiva da escolha em oposição à presença de regra explícita. A seguir, comparo a idéia de amor romântico - que supõem um indivíduo que escolhe livre dos condicionamentos impostos explicitamente por seus pais - com o *casamento arranjado* pensado, tal como indica Shah, como sinônimo da ausência de escolha. A comparação dos princípios que conduzem as práticas de casamento que se pensa livres de condicionamento com os princípios que organizam os casamentos que se pensa determinados serve para aproximar os dois sistemas familiares.

A identificação das regras que estão por trás dos casamentos não-hindus revelará duas proximidades entre os casamentos hindus e os casamentos não-hindus. A primeira é que todo o casamento resulta de um sistema de trocas mais ou menos explícito e nem por isto sucumbe a ele num processo de reprodução sem agentes e sem escolhas (*cf.* Bourdieu: 1983). A segunda é que sistemas de trocas de casamento são definidos por fronteiras endogâmicas ou homogâmicas (*cf.* Bestard, 1998) construídas pelas próprias trocas. As histórias de casamento mostram que hindus e não hindus participam de um sistema de trocas matrimoniais no interior do qual distintos agentes fazem escolhas que constituem os limites destes sistemas.

A proximidade entre as formas de casamento só existe no plano da análise. No dia a dia em Inhambane, hindus são classificados como *racistas* porque seus casamentos aparecem, aos olhos de não hindus, como casamentos que reproduzem obrigatoriamente as mesmas fronteiras.

Hindus e não hindus não consideram que estes casem no interior de um sistema de trocas e que casar aí significa reproduzir o sistema. No que diz respeito ao casamento e à organização da família, os hindus são o exemplo de *racistas, isolados, preconceituosos*.

### 5.2.3. Os arranjos escondidos dos casamentos modernos

O *casamento arranjado* é o mecanismo que reproduz o traço considerado *racista* atribuído aos hindus. Entretanto, pensando com Bourdieu (1980) que os casamentos têm por função reproduzir as relações sociais de que são produto e notando que tanto os casamentos hindus quanto os casamentos de não-hindus re-afirmam fronteiras de endogamia, o que se vê é uma proximidade entre os dois sistemas<sup>138</sup>.

As histórias de casamento de não-hindus indicam a noção de que seus casamentos não são arranjados e que resultam da livre escolha dos noivos. As histórias de casamentos que recolhi, mesmo entre os classificados por hindus como *maometanos*, indicam que os casamentos resultaram de um primeiro encontro, em situações narradas como inesperadas, onde o casal percebeu afinidades a compartilhar. O contato com a família acontece depois de um ou muitos encontros. As histórias destacam detalhes sobre a personalidade dos noivos, o que faziam na época em que se conheceram, onde moravam, o que gostavam de fazer. São histórias que sublinham sentimentos e afinidades partilhadas, que falam de romance, amor e paixão.

Já dados como escolaridade, língua materna e línguas faladas, renda, profissão e local de moradia deixam ver que outros fatores, além das escolhas subjetivas, compõem as escolhas conjugais dos não-hindus. Aí se vê que, tal como afirmam eles, barreiras religiosas, nacionais e de cor não podem ser tomadas como elementos que constroem as escolhas conjugais dos não-hindus. Há casamentos entre muçulmano e católico, muçulmano e protestante, muçulmano e zion, muçulmano e de religião tradicional. Há casamentos entre sul-africano e moçambicano,

---

<sup>138</sup> Com Lévi-Strauss, (1982) usando a distinção entre exogamia e endogamia é possível também equiparar os casamentos hindus e os casamentos não-hindus. Quando o autor distingue dois tipos de endogamia: “uma que é apenas o inverso de uma regra de exogamia e só se aplica em função desta; e a endogamia verdadeira, que não é um aspecto da exogamia, mas se encontra sempre dada conjuntamente com essa embora não na mesma relação, e simplesmente em conexão. Toda sociedade, considerada deste último ponto de vista, é ao mesmo tempo exogamia e endógama. Assim, os australianos são exógamos quanto ao clã, mas endógamos no que se refere à tribo. Ou a sociedade norte-americana moderna, que combina uma exogamia familiar, rígida para o primeiro grau, e maleável a partir do segundo e do terceiro, com uma endogamia de raça, rígida ou flexível conforme os Estados. Mas, inversamente à hipótese que examinamos anteriormente, a endogamia e a exogamia não são aqui instituições complementares, sendo apenas do ponto de vista formal que podem aparecer simétricas. A endogamia verdadeira é somente a recusa de reconhecer a possibilidade do casamento fora dos limites da comunidade humana, estando esta última sujeita a definições muito diversas, segundo a filosofia do grupo considerado” (:86).

sul-africano e inglês, alemão e moçambicano, belga e moçambicano. Há também casamentos entre brancos e pretos, mas não encontrei nenhum casamento entre falante de qualquer uma das línguas locais e falante de inglês. Não encontrei casamento entre escolarizado e sem experiência escolar ou com experiência escolar até a quarta série. Também não encontrei união conjugal em que os pais dos noivos tivessem uma diferença de renda maior que dez vezes uns dos outro e, por último, não encontrei casamentos em que um dos consortes fosse da zona rural e o outro da zona urbana.

As histórias revelam um sistema de trocas que atravessa as barreiras nacionais, religiosas e de cor em nome dos sentimentos individuais de afeto do casal, mas não atravessam um outro conjunto de barreiras (determinadas línguas, determinada experiência escolar, determinada faixa de renda e rural-urbano). Tal como mostro no último ponto deste capítulo, este conjunto de barreiras observadas em Inhambane coincidem, em Moçambique, com os limites da experiência urbana.

O amor vem sendo tematizado na literatura antropológica como uma relação baseada em sentimentos que se constitui em contextos historicamente situados, geralmente associados às idéias de escolha livre de parceiro conjugal, que resulta da autonomização dos indivíduos em relação à família ou outras unidades maiores e / ou anteriores ao indivíduo. A idéia do amor como razão para o casamento vem sendo considerada um evento recente na história da humanidade e própria de um tipo específico de sociedade. Considera-se que são as sociedades modernas as que fazem emergir a ideologia do amor romântico como base para as escolhas conjugais.

Viveiros de Castro e Araújo analisam o texto de Shakespeare, “Romeu e Julieta”, identificando que a noção de amor ali veiculada está associada à forma como o Ocidente relaciona o indivíduo e a sociedade. Os autores mostram como o texto veicula a oposição entre amor e família, o primeiro pensado como sentimento interno, anterior e superior ao controle do próprio indivíduo, mas manifesto por ele em total desvinculação com a segunda<sup>139</sup>:

---

<sup>139</sup> Segundo Piscitelli (1990), se encontra na literatura a noção do “complexo amoroso romântico”, definida por GOODE, William (“*The theoretical importance of love*” *In American Sociological Review*, n.24, 1959) , entre outros, como associada a sociedades urbanas e classificadas como ocidentais. Nestas sociedades a prioridade dos valores individuais sobre os valores familiares ou de outras instituições favoreceria a noção de escolha livre dos cônjuges associada ao amor romântico. O autor chama atenção para o fato de que o complexo do amor romântico sustenta a idéia de uma escolha livre de condicionamentos, mas que todavia, não é possível conceber nenhuma sociedade livre de condicionantes para escolha do cônjuge. O autor considera que nas sociedades urbanas e

o indivíduo liberto dos laços sociais, não mais derivando sua realidade dos grupos a que pertença, mas em relação direta com o cosmos composto de indivíduos, onde as relações valorizadas são relações interindividuais. O amor (...) é visto como uma relação entre indivíduos, no sentido de seres despidos de qualquer referência ao mundo social, e mesmo contra este mundo. (Viveiros de Castro, 1977: 131).

É interessante notar que a idéia de escolha livre do cônjuge supõe que o agente faz escolhas movidas por uma natureza interna, por algo intrínseco ao indivíduo, livre dos condicionamentos familiares. Em se tratando de casamento moderno, a idéia de explicitar o arranjo e de acionar um agente racional que o conduz contradiz a ideologia do amor romântico.

As histórias dos casamentos dos não-hindus em Moçambique, ainda que culminem em cerimônias que contam com a participação da família e de amigos e que apontam para a manutenção de vínculos do casal com os seus pais ou irmãos, têm, na identificação e manifestação do sentimento de amor e na identificação de traços de cada um dos cônjuges envolvidos, a razão para que o casamento aconteça. Não-hindus urbanos em Inhambane reproduzem a idéia de que são o amor e as motivações individuais as razões fundamentais para os seus casamentos.

Mas, tal como demonstram os estudos sobre conjugalidade em contextos onde o amor romântico predomina, é preciso identificar que princípios estão por trás das supostas escolhas livres. Bestard considera que em sociedades não linhageiras o amor é o constrangimento que domestica a sexualidade e o mecanismo que favorece o casamento, “sólo domesticando al sexo el amor podía convertirse en el centro de la reproducción del sistema social” (1998:93). O autor também menciona que tais sistemas de casamento se afirmam pela idéia de escolhas livres e de amor, mas reproduzem-se entre casais de “la misma condición, el mismo estatus, la misma clase, la misma educación y el mismo grupo étnico (:94).

Em Bourdieu também se encontra a idéia de que os casamentos dão-se entre casais com equivalência econômica. O *habitus* permite que os sujeitos, sem regras explícitas a seguir, movam-se em direção ao conjunto de candidatos possíveis, porque eles estão próximos de seu grupo de *status*: “o amor socialmente aprovado, portanto predisposto ao sucesso, não é outra

---

ocidentais se não são valores relacionados à linhagem e propriedade da terra que definem os cônjuges possíveis, são por lado os elementos que compõem a estratificação social das sociedades do mercado.

coisa que o amor de seu destino social, que reúne os parceiros socialmente predestinados pelas vias aparentemente casuais e arbitrárias de uma eleição livre” (1980:269).

Nesta perspectiva, as escolhas são estruturalmente oferecidas aos agentes por meio do *habitus* que os guia, graças à incorporação dos dispositivos culturais específicos e compartilhados. Lima, analisando os casamentos próximos entre as Grandes Famílias lisboetas, atenta para o fato de que esta perspectiva de Bourdieu pode pecar ao pressupor “uma vida cultural e social íntegra e consistente, que precede à própria existência dos indivíduos” (2000:181), com isto caracterizaria-se o sistema como endogâmico. No caso estudado pela autora a endogamia não estaria presente, tendo em vista que não há regras prescritivas que a definam. A partir de Pina Cabral e Bestard, ela propõe-se então a utilizar o termo homogamia. A distinção de Lima é relevante para o contexto em que estou procurando comparar hindus, que se pode considerar como um grupo endogâmico e não-hindus, que reproduzem casamentos homogâmicos. Nas palavras de Lima, o termo homogamia:

tem a vantagem analítica de se referir a alianças estabelecidas entre pessoas que partilham um estatuto social semelhante, sem presumir que existe um grupo particular dentro do qual se devem escolher obrigatoriamente os parceiros conjugais, obedecendo regras explicitamente definidas (Lima, 2000: 184).

Assim, muito embora a valorização do amor romântico obscureça os determinantes das escolhas dos cônjuges dos não hindus com quem conversei, em suas histórias de casamento identifica-se fronteiras de estrato social que os constroem. Mas, ainda que as análises exibam estes condicionantes, os não hindus em Inhambane, pelo próprio discurso sobre o amor romântico, diferenciam-se dos hindus. As histórias de casamento de não hindus, através deste discurso, afirmam a condição urbana e moderna de Inhambane. Também concorrem para essa afirmação o acesso à internet, o uso de carros, telefones celulares, etc. A afirmação desta condição no debate sobre família revela a clivagem não apenas entre não hindus urbanos e hindus urbanos, mas também entre estes e o *mato*.

### **5.3. A experiência urbana de Inhambane, valorização dos contextos cosmopolitas**

Lourenço Marques é já uma grande cidade africana, uma grande cidade civilizada – a primeira decerto do Império Ultramarino. E dizemos grande cidade, considerando não só a área e o número de habitantes, como também todos os atributos materiais, morais e espirituais dos grandes centros

urbanos (...). Seguem-se em importância,  
Quelimane, Inhambane, Tete, João Belo...  
(H. Galvão, 1953:140)

Sugiro que no confronto entre a ideologia da escolha livre dos cônjuges e a ideologia do *casamento arranjado* está em debate a idéia de que, na cidade de Inhambane, indivíduos livres e desapegados do peso dos valores familiares escolhem seu parceiro conjugal com base em critérios meramente pessoais e subjetivos, enquanto que, como resquício do *mato* ou de tradição estrangeira e conservadora, indivíduos sucumbem aos desígnios dos interesses familiares, que por sua vez estão submetidos a interesses econômicos ou de *casta*, que determinam com quem se deve casar ou não. Retenho esta oposição entre dois modelos de casamento sugerindo que ela ilustra um debate presente nas redes urbanas em Moçambique que é um dos modos pelos quais se atualiza a oposição cidade-*mato*. Para encerrar este capítulo identifiquei alguns outros aspectos que ao lado deste debate dão sentido à experiência urbana de Inhambane.

A oposição cidade-*mato* é observada em distintos estudos históricos. Não se trata de uma oposição fixa ou permanente (Rita-Ferreira, 1982; Pélissier, 1994 e 2000; Pereira Leite, 1996; Newit, 1997; L. Teixeira, 1998). Uma revisão de estudos históricos sobre a cidade de Inhambane e outros sobre processos históricos no sul de Moçambique mostra que, em diferentes momentos da história, distintos grupos sociais fizeram parte de cada um dos lados desta oposição, configurando-a de distintas maneiras. Também mostra que as cidades e o *mato* têm uma relação de complementaridade tensa, uma vez que há uma tentativa de controle dos recursos humanos, naturais e materiais de um pólo sobre outro. Esta tensão faz com que uma série de políticas seja acionada para garantir o poder de um e outro campo. Muitas destas políticas são baseadas em alianças estabelecidas entre moradores da cidade e lideranças do *mato*, por exemplo. Algumas destas alianças faziam com que grupos citadinos brigassem entre si, opondo-se aos grupos que se aliaram ao *mato*. O estudo da história da cidade de Inhambane mostra que a cidade nem sempre dominou o *mato* e, além disso, sempre dependeu dele<sup>140</sup>.

---

<sup>140</sup> Fazendo uma revisão bibliográfica sobre a história de Moçambique, encontrei o tema da relação *mato*-cidade em diferentes formulações. Seguindo uma ordem cronológica identifiquei uma formulação sobre este tema na análise da constituição do Posto Permanente no que era ainda uma fortaleza no porto de Inhambane no século XVII (Rungo, 1990 e C. Teixeira, 2003). A análise da promoção do Posto Permanente de Inhambane a Vila, em 1761, mostra a relação tensa entre o *mato* e a cidade, tanto na descrição das tentativas de controle com relação aos “pretos próximos da Praia” (C. Teixeira, 1990), quanto no registro dos ataques dos *vátuas* à cidade (Rungo, 1990). Já um estudo de Liesengang (1990) indica na descrição de uma reunião, em meados do século XIX, de moradores da cidade para decidir sobre a associação aos *boers* de *Zoutpansberg* – o que significava enfrentar o poder militar do Império de Gaza – indica a heterogeneidade do grupo social citadino. Liesengang identifica clivagens

A revisão dos estudos históricos destaca que as populações de origem indiana estiveram, ao longo da história, ocupando um lugar intermediário entre o *mato* e a cidade. Na qualidade de comerciantes, os indianos em Inhambane são registrados, desde o século XVI, como aqueles que garantiram, em função de conhecerem a língua e de casarem e terem filhos com as populações locais, o estabelecimento do comércio com o interior. Os estudos também indicam que esta posição dos indianos era alvo de suspeita por parte da coroa portuguesa, que inúmeras vezes tentou desobstruir o caminho até os produtos agrícolas e do consumidor do *mato* (Rita-Ferreira, 1985; L. Teixeira, 1998; Zamparoni, 2000; C. Teixeira, 2003). A seguir descrevo alguns elementos que parecem sinalizar a atualização desta oposição entre a cidade e o *mato* a partir das observações que fiz.

A oposição entre a cidade e o *mato* em Moçambique é notável já na concentração rural que indica o Censo de 1997. Dos cerca de 16 milhões de habitantes do país, apenas 4.601.132 de pessoas vivem nas cidades, representando 28,05% da população do país. Também é na zona urbana que se concentram os 2% da população classificada como “não-negra”, ou seja, indianos (0,08%), brancos (0,08%) e mistos (0,45%). Os dados mostram que, embora os grupos sociais “não-negros” sejam minoritários, ocupam espaços estratégicos na máquina administrativa, comercial e industrial do país e ainda na importante máquina que funciona em nome da

---

econômicas (“mais e menos ricos”), religiosas (cristãos, muçulmanos, hindus), cívicas (“população livre e escrava”), nacionais (italianos, portugueses e naturais de Inhambane) e profissionais (proprietário de baleeiro, lancha, barco, navio; representante de companhias comerciais; padre, armazenista; administrador; cirurgião). O artigo indica também a diversidade de lealdades a grupos sociais locais, sendo os Tongas e Tswas parcialmente submetidos à coroa portuguesa e parcialmente ao Império de Gaza e os Chopis, Tsongas e Rongas leais a este último. Em estudos que tratam da virada do século XIX para o XX, há indicadores da constituição das cidades a partir do aumento do número da população branca, inclusive de mulheres (Zamparoni, 1998 e Thomaz, 2002). As cidades constituem-se como “espaços brancos” (Zamparoni, 1998), dividindo-se entre cidade de “cimento e cidade da palhota” (Cabaço, s-d). É neste processo de constituição da experiência urbana do sul de Moçambique que se forma o segundo grupo que irá formar o que Zamparoni (1998) chama de “*pequena burguesia da terra*”. Loforte (1990), num estudo sobre a apropriação dos rendimentos dos trabalhadores migrantes de Inhambane entre os anos 30 e 50, indica distintas clivagens no interior da sociedade urbana que, embora heterogênea, tem por objetivo apropriar-se da mão de obra e dos recursos primários e resultantes do trabalho, da população do *mato*. O autor descreve os conteúdos das disputas entre colonos residentes e metropolitanos, Estado colonial e comerciantes, comerciantes portugueses e indianos, comércio sul africano e local. Também os estudos sobre as legislações específicas do Estado Novo, a descentralização administrativa (Macagno: 2001) e a distinção civil (Thomaz: 2002), mostram na constituição de um “estado bifurcado” (cf. Mandani, 1998) a relação tensa de complementaridade e oposição estabelecida entre o rural e o urbano, que permite ao Estado colonial explorar a mão de obra rural. O estudo de Cabaço (s-d) sobre a formação do nacionalismo nas décadas de 50 e 60 identifica duas vertentes, uma rural e outra urbana, tendo sido esta última que configurou o “*nacionalismo vitorioso*” da FRELIMO. Por último, Geffray (1991), mostrando a exclusão de determinada população rural tanto do braço do Estado colonial quanto do Estado socialista, explica a participação das populações rurais na guerra civil dos anos 80. Para Geffray foi a adesão das autoridades tradicionais o que permitiu que a guerra tivesse continuidade depois do fim do apoio dos governos de minoria branca rodesiano e sul africano.

Cooperação Internacional e da Ajuda Humanitária, organizadas a partir dos centros urbanos (Caccia Brava e Thomaz: 2001). A eles somam-se os classificados como “negros”, tanto os descendentes das famílias mestiças do período mercantilista, quanto os descendentes de “assimilados” ou “indígenas” que se beneficiaram das restritas políticas educacionais do período do Estado Novo, caracterizadas em Zamparoni (1998), como “pequena burguesia da terra”.

A cidade de Inhambane não foge desta caracterização geral de Moçambique e, tal como registrei na Introdução, ela é a sede dos recursos institucionais de toda a Província, concentrando em suas ruas a população “não negra” e a “pequena burguesia da terra”. O campo de relações urbanas em Inhambane dá-se, como em outros contextos moçambicanos, em oposição ao não urbano, nomeado de *mato*. É a cidade que concentra os grupos minoritários (não negros e pequena burguesia da terra) e está associada aos centros de poder e administrativos. Os hindus compartilham a experiência de representarem menos de 1% da população da Província e, deste lugar, produzem uma opinião sobre Moçambique e sobre os moçambicanos. Não é uma opinião consensual, é um debate expresso em contextos específicos e por intermédio de determinados repertórios.

Os hindus em Inhambane fazem parte deste circuito de relações restrito à experiência urbana. Moradores da cidade são proprietários de 50 das cerca de 80 lojas existentes na zona urbana da cidade, que conta em torno de 19 mil habitantes. Na cidade, são os lojistas que, também moradores, utilizam seus recursos institucionais como os demais moradores. Estudam nas escolas públicas, utilizam o serviço de saúde do Hospital, pagam impostos, usam os serviços de telecomunicação (correio, telefone, fax e internet), abastecem os carros nas *bombas*, usam os serviços dos mecânicos, dos marceneiros, dos ferralheiros. Consomem em restaurantes, bares, boates, vão à praia e usam transportes coletivos. Lêem jornais, ouvem rádio, assistem televisão. Estes serviços são comuns aos moradores da cidade de Inhambane, mas são usados diferentemente. Há rádios em português, gitonga, xishangana e xitswa, jornais em português e inglês e material de divulgação religiosa em português, xishangana, bitonga e gujarati, há canais de televisão também em hindi. Há sentidos diferentes para os usos da praia, dos correios, dos carros, mas estas diferentes formas de usar estes serviços e estes espaços resultam do empenho, comum a todas elas, de constituir estes serviços e espaços comuns. É na constituição e uso destes serviços que configuram a cidade de Inhambane que hindus e não-hindus estão em

relação. Uns são clientes dos outros na vida profissional e avizinham-se nas ruas pavimentadas e nas adjacências que formam a periferia da cidade. Uns fazem-se na comparação com os outros.

Os moradores da cidade têm entre eles relações comuns como empregados e patrões, vizinhos, professor e aluno, médico e paciente, comprador e vendedor e o cotidiano produz pautas comuns expressas nos jornais, nos comentários, nas rádios, nos transportes coletivos, nos pontos comerciais e nas ruas, bares e restaurantes. Eles conversam sobre a política nacional que repercute em seus negócios e profissões. Dividem opiniões sobre a África do Sul, o Zimbábue, a Tanzânia e Angola. Têm relações em Portugal, na Inglaterra, na Alemanha, na França, na Rússia, na Bulgária, na Índia e no Paquistão. São falantes de gitonga, xitswa, xishangana, xironga, emakhuwa, cicopi, gujarate, português, inglês, alemão, francês, espanhol e sueco e compartilham um universo de consumo que envolve carros, gasolina, roupas, enlatados, bebidas e viagens.

Mas o campo social urbano não pode ser compreendido apenas em relação ao *mato* moçambicano. Como notou Thomaz (2001a), as elites moçambicanas estão em associação com outras cidades e países, configurando o que ele chama de “contextos cosmopolitas”, constituídos de grupos sociais mais ou menos desgarrados de seus locais de origem –internos ou externos às fronteiras moçambicanas - e comprometidos com a veiculação de práticas e valores concebidas como modernas. Mais uma vez, a revisão da história de Moçambique contribui para visualizar as relações da cidade de Inhambane com outros centros urbanos nacionais e internacionais. Desde a Ocupação Efetiva, com a chegada de um crescente número de europeus, sobretudo colonos portugueses, e com a associação do sul de Moçambique à economia da África austral, África do Sul e Rodésia (Zimbábue), a já então Vila de Inhambane associa-se a Lourenço Marques e ao Transval. A Independência levou muitos portugueses e trouxe búlgaros, cubanos, alemães socialistas, e a cidade estava atrelada à sua relação com a capital, Maputo. No período liberal, a cidade continuou atrelada a Maputo e suas relações cosmopolitas por meio da ajuda internacional, agora de outro bloco: americanos, ingleses, suecos, alemães e brasileiros<sup>141</sup>.

---

<sup>141</sup> A associação de Inhambane com centros de organização do comércio, ainda antes do que se concebe como período colonial em Moçambique (Pélissier, 2000), é também registrada. Antes da fixação de um primeiro Posto Permanente em Inhambane, no final do século XVIII, há na literatura informação sobre dois centros de poder ao qual o porto de Inhambane esteve associado. R Ferreira (1982, 1985) e C. Teixeira afirmam que data do século VI

Na cidade há uma Escola Técnica, uma Faculdade de Turismo desde 2003 e em 2004 foi inaugurada uma Universidade muçulmana. Todas estas instituições educacionais atraem moradores da Província, do país inteiro e mesmo de países vizinhos para a cidade. Há um aeroporto que faz vôos para África do Sul e desde 2003 é escala para vôos que saem de Maputo em direção ao norte do país. É no interior desta rede que se compõe um repertório limitado pela experiência urbana da cidade de Inhambane.

Embora composta em associação a outros centros urbanos, a cidade de Inhambane alimenta-se da oposição cotidiana que estabelece com os moradores do *mato*, considerados como população *tradicional* e, mesmo, muito freqüentemente classificada, inclusive por cineastas, jornalistas, comerciantes e industriais, como *não civilizada*.

A cidade, lugar da regra, por guardar a burocracia do Estado, é também porta voz do *mato*. A cidade escreve e fala sobre a vida moçambicana, sobre a vida da cidade e a vida do *mato*. Sabe-se da vida do *mato* porque os moradores da cidade têm relações com os seus familiares no *mato*. Mas sabe-se destes familiares do *mato* por intermédio daqueles que moram na cidade. Os turistas, cooperantes e investidores que chegam à cidade conversam com quem fala inglês ou português sobre os que moram no *mato* e que falam português, gitonga, xitswa, cicopi. Chega-se ao *mato* pelas cidades, com a intermediação de tradutores. São os tradutores, sujeitos que com relação ao *mato* estão num limite por usarem uma língua intermediária, como o português ou inglês, que trazem o *mato* para a cidade e a cidade para o *mato*.

Entre os cooperantes com os quais me relacionei apenas um aprendera a falar xishangana, e usava a língua sem precisar de tradutor. O uso do tradutor para os trabalhos de cooperação internacional é amplamente aceito. Um cooperante holandês que atua há 7 anos no interior da Província de Inhambane, numa localidade de domínio da língua gitonga, não aprendeu a língua local e argumentou que não faria sentido aprender a falar uma língua usada por tão poucas pessoas. Também um padre argentino que mora numa missão no *mato* há dois

---

d.c. as relações entre a Ásia e a costa oriental africana. Segundo Liesegang (1990), no período entre 900 e 1560, Inhambane constava como zona de influência de Zimbabwe-Mutapa e sugere que é possível que tenha tido relações com o Grande Zimbabwe quando, no século XV, este Estado estendia-se até os limites de Inhambane. O autor também afirma que desde o século X a região já tinha relações com mercadores do Golfo Pérsico. Com a chegada dos portugueses, o porto passa a estabelecer relações com a Ilha de Moçambique e o Estado da Índia Portuguesa, sem romper suas relações com os mercadores persas ou asiáticos. Entre o final do século XVIII e o período da Ocupação Efetiva, holandeses e portugueses disputaram o porto, ao mesmo tempo em que *boers* e o Império de Giza enfrentavam o suposto domínio português.

anos *levando a palavra de deus* o faz em português e usando um tradutor. O uso do tradutor é bem visto pelos moradores da cidade, uma vez que garante a eles uma fonte de renda.

Os moradores urbanos de Inhambane também se colocam como porta-vozes do *mato*. Eles recebem e intermediam a chegada de estrangeiros cooperantes, investidores e turistas, são o quadro de tradutores que levarão pessoas da cidade para o *mato*. Comentam em línguas compreensíveis para quem mora na cidade os problemas do *mato*, falando em nome da população dali.

Minhas idas ao que se chama de *mato* foram episódicas e intermediadas por moradores da cidade. Em todas as idas para assistir cerimônias eu era a única estrangeira não falante de línguas locais. Também estive no *mato* intermediada por cooperantes. Mas não apenas minha experiência de pesquisa, que afinal concentrava-se num objeto urbano, sinaliza a atualização das fronteiras entre o *mato* e a cidade. Olhando publicações dos últimos dez anos sobre Moçambique na contemporaneidade, nota-se que estão baseados em estudos sobre situações propriamente urbanas e, quando dizem respeito ao não urbano, estão centradas na análise de aspectos institucionalizados, como lideranças de sindicatos, médicos tradicionais, cooperativas (Borges, 2001; Macuebe, 2001; Meneses, 2004; Osório, 2004; Arthur, 2004; Trindade, 2004).

O modo como a cidade representa o *mato* é semelhante à forma em que surgem os negros e *coloureds* nos discursos de ingleses e *afrikanders* estudados por Capranzano (1985) no contexto sul-africano. Este autor nota que a distância social que opõe brancos e não-brancos faz com que o discurso dos dois grupos dominantes sobre os grupos não-brancos seja estereotipado, sem base real e com ênfase no exótico, no violento e no promíscuo. São estas características atribuídas sem conhecimento e sem contato que legitimam os argumentos essencialistas do sistema segregacionista do *apartheid*, uma vez que o ponto de vista dos brancos é dominante.

Resguardadas as proporções, que distinguem o sistema segregacionista do *apartheid* sul-africano do sistema político moçambicano, o importante é notar que os moradores do *mato* em Moçambique também são comentados, apresentados e interpretados pelos moradores das cidades. E que, além disso, esta visão sobre os moradores do *mato* é estereotipada e com ênfase no exótico e promíscuo.

Em seu estudo, Capranzano observou que nenhum dos dois grupos dominadores do sistema do *apartheid* sul-africano faz referência aos dominados (não-brancos). Do ponto de vista de ingleses e *afrikanders*, não-brancos não constituem um outro significativo por oposição

ao qual se definem. Ingleses fazem-se em oposição a *afrikanders* e vice-versa e ambos não incluem os não-brancos em seu jogo identitário em função da distância social e de concepções de inferioridade vigentes. No caso de Moçambique, o que proponho é que os moradores do *mato* fazem parte do jogo identitário, mas só na medida em que a cidade é afirmada em oposição ao *mato*. É neste jogo que os hindus, ao lado dos não hindus urbanos, afirmam-se e nomeiam-se *civilizados, modernos, urbanos*, e é no interior desta configuração que terão suas práticas familiares colocadas em questão.

É com os moradores da cidade e identificando-se como moradores da cidade - em oposição ao *mato* - que os hindus constroem um repertório compartilhado e disputado. Com os professores, os policiais, os pequenos industriais, os cooperantes, os industriais, a elite político-administrativa local e demais tipos de comerciantes é que os hindus trocam serviços, complementam-se e também se comparam. Quando um hindu concebe-se moçambicano, não está se equiparando nem ao moçambicano do *mato*, nem ao moçambicano que compõe a elite política situada em Maputo, por exemplo. Quando um hindu concebe-se moçambicano ele não se compara a outro moçambicano qualquer, mas ao moçambicano cidadão que, como ele, relaciona-se com o *mato* à distância, de forma sempre intermediada e que, como ele e muitas vezes com ele, estudou nas Escolas da cidade, foi protegido pelos policiais, pagou impostos aos setores administrativos, foi seqüestrado no período da guerra civil, fala português e inglês, usa energia elétrica e está associado a outros centros urbanos nacionais ou internacionais, por relações sociais, familiares, religiosas e profissionais.

É neste contexto de relações que se constrói em oposição ao *mato*, ao mesmo tempo em que fala por ele, que os hindus constroem as relações de vizinhança, amizade, conjugalidade, filiação, troca de serviços e ajuda mútua com não-hindus urbanos. Não compõem um conjunto homogêneo, mas um campo de relações.

Busquei caracterizar o contexto de relações urbanas onde os hindus vivem. A opção pela caracterização destas relações como urbanas, deve-se ao fato da oposição *mato*-cidade, utilizada em Moçambique, ser relevante à análise das relações sociais. No entanto, a oposição *mato*-cidade não é suficiente para explicar as relações urbanas em Moçambique. As populações urbanas de Moçambique são compostas por grupos que podem ser considerados cosmopolitas, no sentido de que estão em relação com outros centros urbanos, dentro ou fora do país (Thomaz, 2002). Neste espaço urbano e cosmopolita, interesses unem os moradores em

oposição ao *mato*. Sem pretender identificar fronteiras claras e fixas ou grupos sociais indubitavelmente estabelecidos, o objetivo é indicar alguns aspectos relevantes à compreensão do campo de relações sociais nas quais os hindus estão envolvidos, aproximando-os de outros grupos sociais com quem se relacionam, intermediados por uma noção de “separação” e “distância”.

A caracterização deste espaço de relações é necessária para que se possa compreender os limites da homogamia reproduzida por não hindus. A prática da homogamia não hindu é o argumento de que lanço mão para apoiar a tese que suspeita da qualificação dos hindus como especialmente *racistas*.

O debate sobre família opõe escolha livre do cônjuge a *casamento arranjado*. Ao primeiro atribui-se aleatoriedade, intuição e livre expressão de sentimentos e ao segundo, determinação, manipulação e sentimentos interessados. Os hindus são tomados como aqueles que representam o segundo modelo e também se reconhecem neste lugar. Reconhecem-se como quem faz *casamentos arranjados*, porque se representam implicados na reprodução de *sua tradição*, porque selecionam explicitamente os candidatos e porque consideram que o sentimento entre esposo e esposa, seus pais, irmãos e filhos é construído, não existe antes. Ao mesmo tempo em que os hindus reproduzem este modelo – chamado de *casamento arranjado* por hindus e por não-hindus – entram em tensão com os signos do modelo de família associado à aleatoriedade, à intuição e à livre expressão de sentimentos. O mais importante, contudo, não é que os hindus aspiram ao modelo ideal de família compartilhado por seus vizinhos urbanos, mas que eles, embora não veiculem em suas relações familiares os padrões idealizados, pretendem-se pertencentes ao campo de relações que possui este ideal de família.

Neste campo, compartilham uma série de práticas e valores que os opõem aos moçambicanos que moram no *mato*, mas seu modelo de reprodução familiar os coloca à margem deste campo de oposição e serve, assim, para afirmá-lo. Por um lado, o *casamento arranjado* hindu é visto como um padrão conservador e tradicional e, neste sentido, os hindus são vistos como mais próximos do *mato* e mais longe da cidade. São tradicionais, como os moçambicanos do *mato*. Por outro lado, o *casamento arranjado* é visto como um padrão racista de comportamento e, por isto, os hindus são distanciados do *mato* e distanciados da cidade. Distanciados da população do *mato*, vista como vítima do seu *racismo*, e distanciados da população da cidade, que não quer ser vista como *racista*.

A caracterização dos sentidos locais da oposição cidade-*mato* em Inhambane teve a pretensão de mostrar que: (a) os hindus pretendem-se constituidores e participantes da construção da experiência urbana de Inhambane, (b) neste lugar de pretensos ocupantes da experiência urbana, são considerados tradicionais, do ponto de vista das práticas matrimoniais, (c) tanto o pretenso pertencimento quanto a acusação de que não pertencem, em função de suas práticas *racistas*, revelam que os indianos, no período atual, mantêm-se no lugar de intermediários que foi caracterizado por Pereira Leite (1996), Zamparoni (1998) e Thomaz (2004) para o período colonial. Na conclusão da tese retomo esta reflexão.

## Que nome dar à diferença?: Considerações finais

A distância é um termo de relação  
*Júlio Verne*

Rita-Ferreira (1985) sugere, no encerramento de seu artigo sobre “Moçambique e os naturais da Índia portuguesa”, o seguinte tema de pesquisa: “De como a Índia subdesenvolveu a África Oriental”<sup>142</sup>. Para seguir esta pauta de pesquisa seria necessário aceitar a categoria subdesenvolvimento e pensá-la independentemente do lugar ocupado pela África Oriental no sistema de exploração colonial.

O uso de categorias interpretativas pré-estabelecidas, caracterizado por sua robustez em Pina Cabral (2004), sugere a necessidade de pesquisas que tomem tais categorias criticamente. O autor, ao tratar do período pós-colonial, por exemplo, chama a atenção para a ênfase que é dada à face étnica ou nacional do comércio moçambicano. Na sua opinião, tal postura parece ignorar que desde o final do socialismo o país está submetido aos interesses representados pelo Banco Mundial.

Nesta tese, criticando a idéia de que as cozinhas e as práticas religiosas e econômicas dos hindus possam ser encerradas na chave da submissão ao sistema de castas e ao hinduísmo, busquei criticar a noção segundo a qual, os indianos podem ser pensados como produto inequívoco das regras do sistema de castas e mostrar outros aspectos que configuram hierarquias fundamentais na organização familiar dos indianos hindus e na relação que eles estabelecem com os demais moradores da cidade de Inhambane.

Um estudo que pretende ser sobre os indianos (hindus) em Moçambique enfrenta, de partida, o problema de como compreender as fronteiras culturais que nomeiam tal categoria, ou seja, os elementos que são valorizados para garantir (manter, afirmar) as diferenciações (*cf.* Velho, 1994). Para tal, segui uma perspectiva de investigação que concebe que a produção de identidades-diferenças dá-se no jogo interativo em que ela se expressa.

---

<sup>142</sup> O título faz menção à obra que Rita-Ferreira classifica como “marxista” de Walter Rodney, *How Europe Underdeveloped Africa*. Londres, Bogle-L’Overture Publications, 1972. (Rita-Ferreira, 1985: 648). O autor está fazendo referência, de um lado ao período em que as feitorias localizadas em portos – atualmente reconhecidos como moçambicanos – estiveram submetidas ao Estado da Índia Portuguesa até 1752 e, de outro à consideração de que durante os séculos XVII e XVIII empresas de capital indiano, exploraram o mesmo território.

Seguindo esta perspectiva, concentrei-me nas práticas afirmadas por e sobre os indianos hindus em Moçambique para dar sentido ao uso de tal diferenciação. Olhando para as fronteiras da relação dos hindus com não-hindus em Inhambane, notei que a categoria casta é freqüentemente evocada para explicar o que se concebe como um comportamento isolado, bem como para explicar a organização familiar. Mas partindo do ponto de vista dos hindus, da análise de suas práticas cotidianas, o que notei é que esta categoria estava, de certa maneira, afastada daquelas funções que os não-hindus e a literatura sobre a presença indiana em Moçambique supunham que ela cumpriria. Observando o cotidiano de relações dos hindus na cidade de Inhambane, duas outras categorias parecem mais importantes para dar conta das hierarquias internas e externas às relações familiares: a Casa e a oposição entre o rural e o urbano.

Investigando os sentidos atualizados na categoria Casa ou *ghar* foi possível perceber que as relações concebidas como familiares para os hindus em Inhambane tanto podem abranger todas as Casas hindus oriundas de Diu ou da Índia (em oposição a outros estrangeiros), quanto à relação entre um homem, sua mãe, sua esposa e seu filho, ainda que estes estejam em países diferentes. No exame das práticas de cozinhar, adorar e fazer negócios observa-se as hierarquias que regulam diferentes níveis das relações concebidas como familiares. Em unidades, não necessariamente coincidentes, de comensalidade, participação em crenças comuns e sociedade econômica distribuem-se atributos e *status* que permitem que as Casas se reproduzam. Nas práticas que reproduzem as Casas, seu passado se recompõe. Em cardápios produzidos para servir diferentemente homens, mulheres e *deuses*, em interpretações variadas do calendário religioso que regula a cozinha e os negócios e em variadas formas de fazer negócios o nome das Casas se reproduz, introduzindo novas práticas e significados que podem ou não mudar estes nomes. Para dar visibilidade à dinâmica das Casas hindus sem tomá-las como um sistema desarranjado, que perdeu as referências em função da viagem ou do contexto, foi preciso suspeitar de uma noção robusta (*cf.* Pina Cabral, 2004) das categorias hinduísmo e sistema de castas.

Em seguida, através do exame da relação entre uma nora e uma sogra, ressaltai que aspectos como a fluidez das unidades domésticas, o gênero e o curso da vida são fundamentais para garantir que as Casas reproduzam-se numa complexa trama que dá visibilidade a diferentes atores, discursos e significados. Neste sentido, atributos e *status* fazem parte de um jogo

permanentemente em movimento, que retira os agentes de papéis fixos e pré-determinados e oferece a eles a possibilidade de atuar, a partir de perspectivas diferentes, na composição e recomposição das tradições da Casa. Também, por meio da análise do processo que transforma uma nora numa sogra, dei destaque ao fato de que as Casas, muito embora possam ser definidas, tal como o fez Rita-Ferreira (1985), como um “agregado patrilinear e virilocal”, se fazem por meio de práticas e discursos que passam por mulheres, senhoras casadas que na medida em que *fazem crescer* os filhos e os *fazem casar* interferem na tradição das Casas de seus sogros, informadas que estão da tradição das Casas de seus pais e por influências de outras mulheres: suas cunhadas, vizinhas, as noras de sua mãe, as professoras da escola, enfermeira, as cooperantes, empresárias, as artistas das novelas, as personagens das histórias de adoração, etc.

Analisando as relações entre as Casas, o estudo permite notar que se estas são nomeadas como resultado da tradição de adorar uma *deusa, a deusa do apelido* de um homem e de seus antepassados, são as mulheres que nas práticas de cozinhar, adorar e fazer negócio afirmam esta tradição. O *gotra* – linhagem exogâmica patrilinear – é a referência que estrutura e articula as relações que as Casas alimentam, mesmo em diferentes países. É no cultivo dos laços que reúnem determinadas Casas que tanto o *gotra* permanece uma referência significativa, como esta referência faz-se fluída e aberta à introdução de propriedades materiais e simbólicas (histórias, fotografias, pessoas, características pessoais) que ampliam e reduzem as suas fronteiras.

Analisadas as práticas que afirmam os laços concebidos como familiares pelos hindus, tratei de examinar a relação de hindus com não hindus, para além do espaço comercial estabelecido nas lojas em Moçambique. A análise buscou compreender a noção veiculada por não hindus de que os hindus são *isolados* e *racistas*. Em primeiro lugar, procurei demonstrar que, pelo contrário, os hindus se relacionam com não hindus em Inhambane. Observando estas relações desde o ponto de vista dos hindus, analisei três categorias classificatórias que indicam relações de interdependência alimentadas por conteúdos como amizade, vizinhança, conjugalidade, filiação e troca de serviços e produtos entre hindus e os por eles chamados *maometanos, europeus* e *africanos*. Depois disto, voltei à acusação dos não indianos de que os indianos são *endógamos* e *racistas*, mostrando que esta acusação está sustentada na idéia que não indianos têm sobre *casamento arranjado*. Mostrei que se os indianos reconhecem-se como praticantes de tal forma de matrimônio e preferem casar com outro hindu, também os não

hindus atualizam fronteiras matrimoniais. Considerei que hindus e não hindus, embora a partir de campos de relações não totalmente comuns, compõem – frente ao campo de relação não urbana – um meio comum de trocas, que ainda que virtualmente podem ser matrimoniais. Com isto finalizo aquele capítulo afirmando que os hindus possuem relações com não hindus urbanos e que o campo social onde estas relações acontecem é urbano.

A análise da acusação não procurou identificar nos indianos os traços profundos que os explicariam como *endógamos* e *racistas*. Minha análise, restrita à experiência urbana a que minha pesquisa ficou limitada, examinou as histórias de casamento de não indianos urbanos. O exame destas histórias e dos comentários sobre *casamento arranjado*, endogamia e *racismo* revela que, se os hindus atualizam suas relações matrimônias preferencialmente nos limites da identidade-diferença materializada nos *indianos mesmos*, os não indianos atualizam suas relações familiares preferencialmente nos limites das fronteiras que podem ser expressas na oposição urbano e não urbano. Os limites da homogamia não hindu atualizadas em Inhambane não são nacionais – o que permite o casamento entre moçambicana e alemão, por exemplo – mas estão marcados em aspectos como escolaridade, propriedade material e língua.

Caracterizando a homogamia como prática entre os moradores urbanos de Inhambane, procurei aproximar hindus e não hindus num aspecto que parecem separados. Minha afirmação não quer desconsiderar que sejam práticas matrimoniais distintas, mas sugerir que as fronteiras por elas estabelecidas coincidem na experiência urbana vivida em Inhambane. As histórias de casamentos de hindus e de não hindus revelam que não há casamentos realizados que ultrapassem as fronteiras cidade-*mato*. Com isto, sugiro que a acusação de *racismo* aos indianos (hindus) pode também servir como uma forma de evitar tematizar uma outra clivagem importante, qual seja, a que opõe a cidade moderna ao *mato não civilizado*.

A pesquisa em que se baseia esta tese foi feita no interior de um projeto mais abrangente, coordenado por Thomaz (2002), que trata de investigar os processos que identificam, no quadro das comunidades políticas contemporâneas, grupos considerados “nativos” e grupos considerados “forasteiros”. A pesquisa que vem investigando esse processo em países tão distintos quanto Israel, Iugoslávia, Moçambique, África do Sul e Haiti, nota que há nos mecanismos de constituição destas comunidades um debate que envolve a definição da territorialidade, geralmente associada à autoctonia. Participante do debate sobre a constituição da nação moderna, a pesquisa tem considerado que o “inimigo” de uma comunidade política é

tão revelador dos limites desta associação quanto a identificação dos símbolos e práticas que a afirmam. Argumentando que a definição de um “inimigo” é um aspecto estrutural da composição de uma comunidade política, Thomaz observa que tal imagem apresenta os seguintes traços gerais: (1) a identificação com uma nação estrangeira ou a identificação com relações inter ou pan-nacionais, (2) a ausência de sua manifestação politicamente mediada pelo Estado nacional e (3) o reconhecimento da prática de casamento no interior do próprio grupo. Assim, judeus na Hungria, libaneses na Tanzânia e indianos em Uganda (Thomaz, 2004) teriam ocupado o lugar de exibir os limites do corpo nacional em construção.

Foi com base nesta hipótese - de que indianos em Moçambique podem ser pensados como uma categoria social que ocupa o lugar estrutural de “inimigo” da nação moçambicana - que iniciei esta pesquisa. A pesquisa mostrou, por meio do debate em torno da família hindu, que a categoria indiano (hindu) participa da tematização que define os limites da comunidade política moçambicana ou, pelo menos, os limites enunciados desde um ponto de vista urbano.

Voltando à pergunta aparentemente simples que Kuli Visarjan trouxe da escola, *nossos avós podiam estudar no período colonial?*, e a resposta, *os moçambicanos não podiam estudar pois estavam no trabalho forçado ou nas minas da África do Sul e Rodésia*, percebe-se que a dificuldade de Kuli e de Radha, sua mãe, não era trivial. A pergunta-resposta- provavelmente elaborada por um professor, morador de uma cidade moçambicana - ignora que há pessoas que se concebem moçambicanas e conceberiam seus avós como tais ainda que tenham origem indiana, paquistanesa, búlgara, cubana, inglesa, portuguesa, etc. A pergunta também parece ignorar que, entre os moçambicanos nascidos e cujos antepassados foram nascidos em território moçambicano, há os que não foram para o trabalho forçado e nem para a exploração de minério. Eram classificados como *brancos, mulatos, assimilados e não indígenas*. Aqueles que Zamparoni classificou como “pequena burguesia da terra”, que embora vivesse em Moçambique no período de vigência do Estado colonial português, estudaram, assim como os classificados como *indianos, gregos e chinas*.

Seria possível argumentar que a pergunta ignora uma minoria pouco significativa (28,5%) que deve ser pensada no interior da categoria “moçambicanos”. O problema, parece-me, é que, embora minoritária, é esta minoria que mora nas cidades, ocupa os cargos da máquina administrativa e política e fala sobre Moçambique e sobre os moçambicanos. Ocupando tais lugares, cabe perguntar porque interessa não marcar a diferença que há entre

quem podia estudar no período colonial, embora hoje possa-se dizer moçambicano, e quem não podia? Ou seja, a questão é indagar por que se tematiza fronteiras supostamente étnicas, raciais e nacionais, quando também se atualiza uma outra fronteira marcada pela escolaridade, patrimônio material, língua e território.

Considero que reconhecer a atualização do recorte cidade-*mato* nas análises dos processos moçambicanos contribui ainda para problematizar o papel que a pesquisa acadêmica cumpre no estudo dos aspectos que são valorizados para marcar diferenças em Moçambique. Perceber e levar em consideração a coincidência entre o discurso acadêmico e o discurso do senso comum urbano em Moçambique permite tanto criticar os pressupostos que sustentam uma visão estereotipada da categoria indiano, quanto o próprio papel que cumpre a linguagem produzida nos espaços citadinos, onde se inclui esta pesquisa, sobre um país fundamentalmente rural.

## Bibliografia

- AFONSO, Joana (2002). *Os circos não existem: família e trabalho no meio circense*. Lisboa: ICS.
- ALBUQUERQUE, Mouzinho (1934). *Moçambique (1896-1898)*. Lisboa: Divisão de Publicação e Biblioteca, Agência Geral das Colônias.
- ALEXANDRE, Valentim (1979). *Origens do colonialismo português moderno*. Lisboa: Sá da Costa.
- ALEXANDRE, Valentim (2000). *Velho Brasil, novas Áfricas - Portugal e o império (1808-1975)*. Lisboa: Afrontamento.
- ANDERSON, Benedict (2000). "Introdução". In: BALAKRISHNAN, Gopal. *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- ANDERSON, Benedict. (1989). *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Ática.
- ANTUNES, Luis F. (1996). "Os mercadores baneanes guzerates no comércio e a navegação da Costa oriental africana (séc. XVIII)". In: COMISSÃO NACIONAL PARA AS COMEMORAÇÕES DOS DESCOBRIMENTOS PORTUGUESES. *Actas do Seminário Moçambique, navegações, comércio e técnicas*. Maputo.
- APPADURAI, Arjun (1986). Is homo hierarchicus? *American Ethnologist*. AAA, Arlington, vol. 13, n. 4, novembro.
- APPADURAI, Arjun (1991). *La vida social de las cosas: perspectiva cultural de las mercancías*. México: Grijalbo.
- APPADURAI, Arjun (1997). Notas para uma geografia pós-colonial. *Novos Estudos*. São Paulo, Cebrap, nº 49.
- ARANTES, Antônio et alli (1992). *Desenvolvimento e Direitos Humanos: a responsabilidade do antropólogo*. Campinas: Unicamp.
- ARTHUR, Maria José (2004). "Fantasmas que assombram os sindicatos: mulheres sindicalistas e as lutas pela afirmação dos seus direitos, Moçambique, 1993-2000". in: SOUZA, SANTOS, Boaventura e CRUZ e SILVA, Teresa (orgs.). *Moçambique e a reinvenção da Emancipação Social*. Maputo: Centro de Formação Jurídica e Judiciária, CIEDIMA, SARL.
- ASSAYAG, Jackie. (1994). Homo hierarchicus, homo symbolicus: approche structurale ou

- herméneutique en Anthropologie Sociale (de l'Inde). *Annales: histoire, sciences sociales*. Paris, École des hautes Études en Science Sociales, vol. 49, n° 1.
- BALEIRA, Sérgio (2001). “Nações concorrentes: estratégias de construção de identidade”. In: FRY, Peter (org.). *Moçambique ensaios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- BARRY, Laurent (2000). “Un demi-siècle s’est écoulé”. *L’homme, Question de Parenté*, número 154-155. Paris, École des hautes études en sciences sociales.
- BASTIDE, R. (1997). *Antropologia Aplicada*. (Estudos). São Paulo: Perspectiva.
- BASTOS, Cristiana (2004). “O médico e o inhamussoro: o relatório do goês Arthur Ignácio da Gama em Sofala, 1879”. in: PINA CABRAL, João; CARVALHO, Clara (orgs.). *A persistência da história: passado e contemporaneidade em África*. Lisboa: ICS.
- BASTOS, Susana; BASTOS, Gabriel (2000). “Diu, Mozambique et Lisbonne: histoire sociale et stratégies identitaires dans la diaspora des hindous-gujaratis”. *Lusotopie*, <http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/trovao.pdf>.
- BASTOS, Suzana (2000). *Relatório da cadeira de culturas não europeias e lição de síntese*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa.
- BASTOS, Suzana (2003). “Identidade nacional, ambivalência e fantasma no discurso colonial português sobre os indianos (Moçambique 1893-1968). Comunicação ao Congresso Internacional sobre Diásporas Indianas, Lisboa, julho.
- BASTOS, Suzana; BASTOS, José G. (2001). *De Moçambique a Portugal: reinterpretações identitárias do hinduísmo em viagem*. Lisboa: Fundação Oriente.
- BATISTA, Elisabeth (2004). “Entre o mito e o preconceito: a figura feminina na condição de sogra sob os olhares de Fialho de Almeida e Aluísio Azevedo”. Comunicação ao VII Congresso Luso-afro-brasileiro de Ciências Sociais, Coimbra, 16-18 de setembro.
- BESTARD, Joan (1998). *Parentesco y modernidad*. Buenos Aires: Paidós.
- BESTARD, Joan; CONTRERAS, Jesus (1995). “La casa pairal en Catalogne urbaine” In: SEGALLEN, Martine; GULLESTAD, Marianne. *La famille en Europa: parenté et perpétuation familiale*. La Découverte, Paris.
- BIERDMAN, Hans (1996). *Diccionario de símbolos*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.
- BILAC, Elisabete (1995). “Família: algumas inquietações”. In: CARVALHO, Maria do Carmo (org.). *A família contemporânea em debate*. São Paulo: Cortez.

- BONTE, Pierre; IZARD, Michel (1992). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- BORGES, Edson (2001). "A política cultural em Moçambique após a Independência (1975-1982)". In: FRY, Peter (org.). *Moçambique ensaios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- BORGES, Edson (2001). "A política cultural em Moçambique após a Independência (1975-1982) in: FRY, Peter (org.). *Moçambique ensaios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- BOURDIEU, P. (1980). *Le sens pratique*. Paris: Minuit. Cap. "Les usages sociaux de la parenté".
- BOURDIEU, P. (1990). *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense. Cap. "Das regras às estratégias".
- BOURDIEU, P. (1995). *El oficio del sociologo*. Mexico: Siglo veintiuno. Cap. "La construcción del objeto".
- BOURDIEU, P. (1996). Marginalia, algumas notas adicionais sobre o dom. *Revista Mana*. Rio de Janeiro, PPGAS - Museu Nacional - UFRJ, vol. 2, n. 2, outubro.
- BOURDIEU, P. (2002). "A casa ou o mundo às avessas". In: CORRÊA, Mariza (org.). *Ensaio sobre África do Norte*. (Textos Didáticos, 16). Campinas: IFCH-UNICAMP.
- BOURDIEU, P. (2002a). *Le bal des célibataires: crise de la société paysanne en Béarn*. Paris: Seuil.
- BOXER, C. R. (1969). *O império marítimo português: 1415-1825*. Lisboa: Edições 70.
- BRITO, Raquel Soeiro de (1998). *Goa e as praças do norte (revisitadas)*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- BRUNSCHWIG, Henri (1972). *A partilha da África*. Lisboa: Lisboa.
- BRUSCHI, Sandro; SONDEIA, Benjamim A. (2003). *Inhambane: elementos de história urbana*. Maputo: Faculdade de Arquitetura e Planejamento Físico-UEM.
- CABAÇO, José Luis (s-d): "Trabalho e colonialismo em Moçambique". *mimeo*.
- CAMPBELL, Gwyn (1990). A estrutura do comércio marítimo de Inhambane nos meados do século XIX. *Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique*. Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, nº 8, outubro.
- CAPELA, José (1974). *Moçambique por seu povo*. Porto: Afrontamento.
- CAPRANZANO, Vincent (1985). *Waiting: the whites of South Africa*. Londres: Granada.
- CARDOSO, Ruth C. (1972). *Estrutura familiar e mobilidade social: estudo dos japoneses no Estado de São Paulo*. Tese de Doutorado, USP, São Paulo.

- CARSTEM, Janet (1995). "Houses in Langkawi: stable structures or mobiles houses?". In: HUGH-JONES, S.; CARSTEM, Jane. *About the houses: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University.
- CHATERJEE, Partha (2004). *Colonialismo, modernidade e política*. Salvador: Edufba. Cap. "Quinhentos anos de medo e amor".
- CHAUDHURI, K. N. (1990). *Asia before Europe: economy and civilization of the Indian ocean from the rise of Islam to 1750*. Cambridge: Cambridge University.
- CHAUDHURI, K. N. (1986). *Trade and civilization in the Indian ocean: an economic history from the rise of Islam to 1750*. Cambridge: Cambridge University.
- CHAUQUE, Alexandre (2001). *Inhambane sem badalo*. Inhambane: Associação dos Amigos da Província de Inhambane.
- CHHAGAN, Mahendracumar (2003). *Os pilares da religião hindu*. Maputo: Edição do autor.
- CHIAPIN, G.; ARAÚJO, G.; WAGNER, A. (1998). Sogra-nora: como é a relação entre estas duas mulheres? *Psicologia: reflexão e crítica*. Porto Alegre, PUC, vol. 11, n. 13.
- CHOWDHRY, Prem (2004). Private lives, state intervention: cases of Runaway marriage in rural north Índia. *Modern Asian Studies*. Cambridge, Cambridge University, vol. 38, n.1, fevereiro.
- CIRLOT, Juan Eduardo (1984). *Dicionário de símbolos*. São Paulo: Moraes.
- CLARENCE-SMITH, Gervese (1985). *O terceiro império português*. Lisboa: Teorema.
- COELHO, João Paulo Borges (1989). *O início da luta armada em Tete (1968-1969). a primeira fase da guerra e a reação colonial*. (Estudos, 7). Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique.
- COHEN, Lawrence (1998). *Não há velhice na Índia: os usos da gerontologia*. in: DEBERT, Guita. *Antropologia e Velhice*. (Textos Didáticos, 13), Campinas: IFCH-UNICAMP.
- COHN, Bernard (1969). "The changing status of a depressed caste". in: MARRIOT, M. (org.). *Village India*. Chicago: The University of Chicago.
- COLAÇO, João C. (2001). "Trabalho como política em Moçambique: do período colonial ao regime socialista". In: FRY, Peter (org.). *Moçambique ensaios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- COLLARD, Chantal (2000). Kinship studies: au tournant du siècle. *L'homme*. Paris, EHEES, n. 154-155, "Question de parenté".

- COLLIER, Jane F.; YANAGISAKO, Sylvia J. (1987). *Gender and Kinship*. California: Stanford University. Cap. "Introduction".
- COMAROFF, John L. (1997). O retrato de um sul-africano desconhecido. *Novos Estudos*. São Paulo, Cebrap, nº 49, novembro.
- CORRÊA, Mariza (1988). "Rural, urbano, tribal: antropologia e família". In: SEMINÁRIO INTERMEDIÁRIO ANPOCS. CAMPINAS.
- CÔRREA, Mariza (1994). "Repensando a família patriarcal brasileira". In: ARANTES, Antônio A. (org.). *Colcha de Retalhos: estudos sobre a família no Brasil*. Campinas: Unicamp.
- COSTA, J. Gonçalves (1944). *Mitologia e direito consuetudinário dos indígenas de Moçambique*. Lourenço Marques: UEM.
- COVANE, Luis (1990). A emigração clandestina de moçambicanos para as minas e plantações sul africanas, 1897-1913. *Cadernos de história*. Maputo, Dept. de História da UEM, n. 8.
- CRUZ E SILVA, Teresa (2001). *Igrejas protestantes e consciência política no sul de Moçambique: o caso da Missão Suíça (1930-1974)*. (Coleção Identidades). Maputo: Promédia.
- CRUZ E SILVA, Teresa (2004). "União Geral das cooperativas: um sistema alternativo de produção?" in: SOUZA, SANTOS, Boaventura e CRUZ e SILVA, Teresa (orgs.). *Moçambique e a reinvenção da Emancipação Social*. Maputo: Centro de Formação Jurídica e Judiciária, CIEDIMA, SARL.
- CRUZ E SILVA, Teresa (2004). Identidade religiosa e construção da democracia em Moçambique: o caso da Igreja Metodista Unida de Moçambique. *Travessias*. Lisboa, ICS da Universidade de Lisboa, n. 4/5.
- CRUZ E SILVA, Teresa (2004a). "Continuidade e rupturas na definição da "normalidade" religiosa em Moçambique e conseqüentes processos de exclusão social: o caso do movimento zione na cidade de Maputo (1980-1990)". In: PINA CABRAL, João; CARVALHO, Clara (orgs.). *A persistência da história: passado e contemporaneidade em África*. Lisboa: ICS.
- CUNHA, Manoela Carneiro (1985). *Negros estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense.

- CURTIN, Philip, D. (1986). “Bugis, banians and Chinese: Asian traders in the era of the great companies”. In: CURTIN, Philip. *Cross-cultural Trade in World history*. Cambridge: Cambridge University.
- DA CUNHA, Antônio Geraldo (1991). *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- DAS, Veena (1999). Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, Anpocs, vol.14, n. 40.
- DEBERT, Guita Grin (1998). “Pressupostos da reflexão antropológica sobre a velhice” In: DEBERT, Guita Grin (org.) *Antropologia e Velhice*. (Textos Didáticos, 13), IFCH - UNICAMP, Campinas.
- DEBERT, Guita Grin (1998). “Pressupostos da reflexão antropológica sobre a velhice”. in: DEBERT, Guita. *Antropologia e Velhice*. (Textos Didáticos, 13), Campinas: IFCH-UNICAMP.
- DEBERT, Guita Grin (1999). *A reinvenção da velhice: socialização e processo de reprivatização do envelhecimento*. São Paulo: Edusp / FAPESP.
- DEBERT, Guita Grin e SIMÕES, Júlio Assis (1998). “A aposentadoria e a invenção da terceira idade”. in: DEBERT, Guita. *Antropologia e Velhice*. (Textos Didáticos, 13), Campinas: IFCH-UNICAMP.
- DIAS, Margot (1965). *Os Maganjas da Costa: contribuição para o estudo dos sistemas de parentesco dos povos de Moçambique*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar.
- DIRLIK, Arif (1997). A aura pós-colonial na era do capitalismo global. *Novos estudos*. São Paulo, Cebrap, n. 49, novembro.
- DUARTE, Luis F.D. (1998). *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- DUARTE, Luis Fernando Dias Duarte (1994). “Horizontes do indivíduo e da ética no crepúsculo da família”. In: RIBEIRO, Ivete (org.). *Família e sociedade brasileira: desafios nos processos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Fundação João XXIII.
- DUMEZIL, Georges (1941). *Jupiter, mars, quirinus: essai sur la conception Indo-Européenne de la société et sur les origines de Rome*. Paris: Gallimard.

- DUMONT, Louis (1992). *Homo Hierarchicus, o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: Edusp.
- DURHAM, Eunice (2004). *A dinâmica da cultura*. São Paulo: CosacNaify.
- DURKHEIM, E. (1978). “Algumas formas primitivas de classificação”. In: RODRIGUES, José A. (org.). *Durkheim*. (Grandes Cientistas Sociais, Sociologia). São Paulo: Ática.
- DWYER, Rachel (1995). *Gujarati: a complete course for beginners*. Great Britain: British Library.
- FAUSTO, Carlos (2001). *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.
- FEATHERSTONE, Mike (1998). “O curso da vida: corpo, cultura e imagem do processo de envelhecimento”. in: DEBERT, Guita. *Antropologia e Velhice*. (Textos Didáticos, 13), Campinas: IFCH-UNICAMP.
- FIRMINO, Gregório (2002). *A questão lingüística na África Pós-Colonial: o caso do Português e das Línguas Autóctones em Moçambique*. Maputo: Promédia.
- FIRMINO, Gregório D. (2004). “A nativização do português em Moçambique”. In: PINA CABRAL, João; CARVALHO, Clara (orgs.). *A persistência da história: passado e contemporaneidade em África*. Lisboa: ICS.
- FIRST, Ruth (org.) (1998). *O mineiro moçambicano: um estudo sobre a exportação de mão de obra em Inhambane*. Maputo: CEA - UEM
- FONSECA, Claudia (1995). *Caminhos de adoção*. São Paulo: Cortez.
- FONSECA, Claudia (1995a). “Amor e família: vacas sagradas da nossa época”. In: RIBEIRO, Ivete (org.). *Família em processos contemporâneos: inovações culturais na sociedade brasileira*. São Paulo: Loyola.
- FONSECA, Claudia (2000). *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: UFRGS.
- FONSECA, Claudia (2003). De afinidades a coalizões: uma reflexão sobre a transpolinização entre gênero e parentesco em décadas recentes da antropologia. *Ilha, Revista de Antropologia*. Florianópolis, PPGAS-UFSC, vol. 21.
- FONSECA, Claudia (2005). “O anonimato e o texto antropológico: Mazelas éticas da etnografia em casa”. *Mimeo*.
- FONSECA, Claudia (2005b). “Classe e recusa etnográfica”. *mimeo*.

- FONSECA, Claudia (s-d). *Os gatos de Zanzibar e a contribuição da antropologia para o estudo de grupos populares no Brasil urbano. Mimeo.*
- FORTES, Meyer (1969). *The web of kinship among the Tallensi*. Londres: Oxford. cap. “Kinship and the lineage system”.
- FORTES, Meyer (1970). *Time and Social Structure and other essays*. London: Athlone. Cap. “Time and social structure: na Ashanti case study”.
- FORTES, Meyer (1971). “Introduction”. in: GOODY, Jack. *The developmental cycle in domestic groups*. Cambridge: Cambridge University.
- FRY, Peter (1991). Politicamente correto num lugar, incorreto noutro? Relações raciais no Brasil, nos Estados Unidos, em Moçambique e no Zimbabwe. *Estudos Afro-Asiáticos*. Rio de Janeiro, Universidade Cândido Mendes, n. 21.
- FRY, Peter (2000). O Espírito Santo contra o feiticeiro e o espíritos revoltados: civilização e tradição em Moçambique. *Revista Mana*. Rio de Janeiro, PPGAS / Museu Nacional / UFRJ, vol. 6, n. 2, outubro.
- FRY, Peter (2003). Culturas da diferença: seqüelas das políticas coloniais portuguesas e britânicas na África Austral. *Afro-Ásia*. Salvador, CEAO – UFBA, n. 29-30.
- FRY, Peter. (org.) (2001). *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- FULLER, C. J. (1994). “La cohérence à la munière de l’hinduísmo populairo”. *Annales: Histoire, Sciences Sociales*. Paris, École des hautes Études en Science Sociales, vol. 49, n. 1, jan.-fev.
- GAJANIGO, Paulo (2004). *Religião, magia e antropologia: uma leitura de usos e costumes dos bantus de Henri Junod*. Monografia do Curso de Ciências Sociais, IFCH-UNICAMP, Campinas.
- GALVÃO, Henrique e SELVAGEM, Carlos (1953). *Império Ultramarino português. Monografia do Império*. IV Volume. Lisboa: Empresa Nacional de Publicidade.
- GEERTZ, C. (1979). *Meaning and order in Moroucan society*. Cambridge: Cambridge University. Cap. “Suq: the bazaar economy in Sefrou”.
- GEERTZ, C. (1994). *Observando el Islam: el desarrollo religioso em Marruecos e Indonésia*. Barcelona: Paidós.
- GEERTZ, C. (1999). Forma e variação na estrutura das aldeias balinesas. *Mosaico, Revista de Ciências Sociais*, Ano 2, vol. 1, n.1.

- GEERTZ, C. (2001). *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar. Caps. “A situação atual” e “O mundo em pedaços: cultura e política no fim do século”.
- GEFFRAY, Christian (1991). *A causa das armas: Antropologia da guerra contemporânea em Moçambique*. Porto: Afrontamento.
- GEFFRAY, Christian (2000). *Nem pai, nem mãe. crítica do parentesco, o caso macua*. Lisboa: Ndjira.
- GELLNER, Ernest: 1991). *Naciones y nacionalismo*. México: Alianza.
- GENOUD, Eric M (2002). “L’Islam au Mozambique après l’indépendance-histoire d’une montée en puissance”. In: L’Afrique Politique. Paris: Karthala.
- GLUCKMAN, Max (1987). “Análise de uma situação social na Zululandia Moderna”. In: BELA-BIANCO (org.). *Antropologia da Sociedade Contemporânea*. São Paulo: Global Universitária.
- GOODY, Jack (1971). *The developmental cycle in domestic groups*. Cambridge: Cambridge University. Cap. “The fission of the domestic groups among the Lodagaba”.
- GOODY, Jack (1998). *O oriente e o ocidente*. (Memórias e Sociedade) Algés: Difel.
- GRANJO, Paulo (2004). O lobolo de meu amigo Jaime: um velho dilema para novas vivências conjugais. *Travessias*. Lisboa, ICS, vols. 4/5.
- HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (1984). *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra.
- HOCKINGS, Paul (1992). *Encyclopedia of World Cultures*. Volume III, “South Asia”. Boston: G.K. Hall & Co.
- HONWANA, Alcinda (2002). *Espíritos vivos, tradições modernas. Possessão de espíritos e reintegração social no pós-guerra no sul de Moçambique*. Maputo: Promédia.
- HONWANA, Raul B. M (1985). *Memórias: histórias ouvidas e vividas dos homens e da terra*. Maputo, mimeo.
- HUGH-JONES, Stephen; CARSTEN, Janet (orgs.) (1995). *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University.
- JANOWSKI, Monica (1995). “The hearth-group, the conjugal couple and the symbolism of the rice meal among the Kelabit of Sarawak”. In: HUGH-JONES, S.; CARSTEM, Jane (orgs.). *About the houses: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University.
- JARDIM, Denise (2000). “Palestinos no extremo sul do Brasil: identidade étnica e os

- mecanismos sociais de produção da etnicidade, Chui, RS”. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro.
- JARDIM, Denise (2000a). Diásporas, viagens e alteridades: as experiências familiares dos palestinos no extremo sul do Brasil. *Revista Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, PPGAS-UFRGS, n. 14.
- JARDIM, Marta (1998). *Negociando fronteiras: entre o trabalho, a mendicância e a criminalidade: uma etnografia sobre família e trabalho na Grande Porto Alegre*. Dissertação de mestrado em Antropologia, UFRGS, Porto Alegre.
- JUNOT, Henri A . (1996). *Usos e Costumes dos Bantos*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique. cap. “A vida da família”.
- KNOWLTON, Clark (1960). *Sirios e libaneses: mobilidade social e espacial*. São Paulo: Anhambi. .
- KOFES, Suely (2001). *Mulher, mulheres: identidade, diferença e desigualdade na relação entre patroas e empregadas*. Campinas: Unicamp.
- KULKE, Hermann; ROTHERMUND, Dietmar (1998). *A history of India*. London e New York: Routledge.
- KUPER, Adam (1978). *Antropólogos e antropologia*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- KUPER, Adam (2001). Fraternity and endogamy: The House of Rotschild. *Social Anthropology*. Cambridge, European Association of Social Anthropologists / Cambridge University, vol. 9, n. 3, outubro.
- KUPER, Hilda (1960). *Indian people in Natal*. Natal: University Press.
- LACHAIER, Pierre (2000). Lohana et brahmanes Saraswat du Kutch. Leurs rapports et reseaux selon leus publications. *Social Anthropology*. Cambridge, European Association of Social Anthropologists / Cambridge University, vol. 8, n. 2, junho.
- LASLETT, Peter (1972). *Household and family in the past time*. Cambridge: Cambridge University.
- LEA, Vanessa (1993). “Casas e Casas Mebengokre (Jê)”. in: CUNHA, Manuela Carneiro; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Amazônia, Etnologia e História Indígena*. São Paulo: FAPESP.
- LEA, Vanessa (1994). Gênero feminino Mebengokre (Kayapó): desvelando representações desgastadas. (Cadernos Pagu, 3). Campinas: Pagu-IFCH-Unicamp.

- LEA, Vanessa (1995). "The houses of the Mebengokre (Kayapó) of Central Brazil - a new door to their social organization". In: HUGH-JONES, S.; CARSTEM, Jane. *About the houses: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University.
- LEA, Vanessa (1999). Desnaturalizando gênero na sociedade Mebengôkre. *Revista de Estudos Feministas*. Rio de Janeiro, IFCH – UFRJ, vol. 7, n.1.
- LEACH, E. R. (1969). *Aspects of caste in south India, Ceylon and North-west Pakistan*. Cambridge: Cambridge University. cap. "Introduction: what should we mean by caste?".
- LÉNOIR, Frederique; MASQUELIER, Y.T. (1997). *Encyclopédie des religions*. Paris: Bayard.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1979). *A via das máscaras*. Lisboa: Presença.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1982). *Estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes. Cap. "Índia".
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1991): *Minhas palavras*. São Paulo: Brasiliense.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1996). "Historia e Etnologia". in: LEA, Vanesa (org.), *História e Etnologia*. (Textos Didáticos, 24). Campinas: IFCH-Unicamp.
- LIESEGANG, Gerhard (1990). Achegas para o estudo das biografias de autores de fontes narrativas e outros documentos da História de Moçambique, II e III. *Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique*. Maputo, nº 8, "Inhambane", outubro.
- LIMA, Antónia Pedrosa de(2003). *Grandes famílias, grandes empresas*. Lisboa: Dom Quixote.
- LOBATO, Alexandre (1970). *Lourenço Marques. Xilunguine: Biografia da cidade*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- LOBATO, Alexandre (1989). *Evolução administrativa e Económica de Moçambique (1752-1763)*. Lisboa: Alfa.
- LOFORTE, Ana Maria (1990). A apropriação dos rendimentos dos trabalhadores migrantes de Inhambane no início do século. *Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique*. Maputo, nº 8, "Inhambane", outubro.
- LOMNITIZ, Cláudio (2001). O nacionalismo como sistema prático: a teoria de Benedict Anderson da perspectiva da América Hispânica. *Novos Estudos*. São Paulo, Cebrap, n. 59.
- LUBKEMANN, Stephen C. (2004). "Reduzir o colonialismo à sua real dimensão: a migração internacional entre moçambicanos do Centro-Sul, 1990 - 1999". In: PINA CABRAL,

- João; CARVALHO, Clara (orgs.): *A persistência da história: passado e contemporaneidade em África*. Lisboa: ICS.
- MACAGNO, Lorenzo (1996). *Os paradoxos do assimilacionismo: “os usos e costumes” do colonialismo português em Moçambique*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, IFCH, UFRJ, Rio de Janeiro.
- MACAGNO, Lorenzo (2001). “O discurso colonial e a fabricação dos usos e costumes: Antonio Enes e a Geração de 95”. In: FRY, Peter. (org.): *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- MACAGNO, Lorenzo (2004). Uma domesticação imaginária? Representações coloniais e comunidades muçulmanas no norte de Moçambique. *Travessias*. Lisboa, ICS, vols. 4/5.
- MACAGNO, Lorenzo (2004a). “Islã e rituais de posseção no norte de Moçambique: os homens do Maulide”. Trabalho apresentado na 24<sup>o</sup> Reunião Brasileira de Antropologia, Olinda, 12-15 de junho.
- MACDONALD, Charles (org.) (1987). *De la hutte au palais: sociétés à maison en Asie du Sud-Est insulaire*. Paris: CNRS.
- MACIA, Manuel (2001). “Moçambique: terra, poder e os processos de legitimação”. In: FRY, Peter (org.) *Moçambique ensaios*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- MACUENE, José Jaime (2001). “Reformas econômicas em Moçambique: atores, estratégias e coordenação”. in: FRY, Peter (org.). *Moçambique ensaios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- MALHEIROS, Jorge M. (2000). Circulação migratória e estratégias de inserção local das comunidades católica goesa e ismaelita: uma interpretação a partir de Lisboa. *Lusotopie*, <http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/malheiros.pdf>.
- MALLORY, J. P. (1997). *A la recherché des indo-européens: langue, archeologie, mythe*. Paris: Seuil.
- MANDANI, Mahmood (1998). *Ciudadano y súbdito: África contemporanea y el legado del colonialismo tardio*. México: Siglo veintiuno.
- MANDANI, Mahmood (2001) *When Victims Become Killers. Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*. Kampala: Fountain.
- MARRIOT, M. (1969). “Review of Homo Hierarchicus by L. Dumont”. *American Anthropologist*. AAA, Arlington, vol. 71, n. 6, dezembro.

- MARRIOT, M. (1976). "Hindu transactions: diversity without dualism". In: KAPFERER B. (ed.): *Transactions and meaning*. Philadelphia.
- MATEUS, Dalila Cabrita (1999). *A luta pela independência: a formação das elites fundadoras da FRELIMO, MPLA e PAIGC*. Portugal: Inquérito.
- MATSINHE, Cristiano (2001). "Biografias e heróis no imaginário nacionalista moçambicano". In: FRY, Peter (org.) *Moçambique ensaios*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- MAUSS, Marcel (1972). *Obras III*. Barcelona: Barral Editores. Cap. "La nación", Manuscrito de 1920/1921.
- MAYBURY-LEWIS, B. (1984). *A sociedade xavante*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- MBEMBE, ACHILLE (2001). As formas africanas de auto-inscrição. *Estudos Afro-Asiáticos*. Rio de Janeiro, Centro de Estudos Afro-asiáticos – Universidade Cândido Mendes, vol. 23, n. 1.
- McCALLUM, Cecília (1999). Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawa. *Revista de Estudos Feministas*. Rio de Janeiro, IFCH – UFRJ, vol. 7, n. 1 e 2.
- McCALLUM, Cecília (2001). "O saber antropológico e a totalidade dos fatos sociais". Trabalho apresentado no XXV Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, outubro.
- MENESES, Maria Paula G. (2004). "Maciane F. Zimba e Carolina J. Tamele: os percursos e as experiências de vida de dois médicos tradicionais moçambicanos". in: SOUZA, SANTOS, Boaventura e CRUZ e SILVA, Teresa (orgs.). *Moçambique e a reinvenção da Emancipação Social*. Maputo: Centro de Formação Jurídica e Judiciária, CIEDIMA, SARL.
- MONDLANE, Eduardo (1995). *Lutar por Moçambique*. (Coleção Nosso Chão). Maputo.
- MONTERO, Paula (1997). "Globalização, identidade e diferença". *Novos Estudos*. São Paulo, Cebrap, n. 49, novembro.
- MOSCA, João (1999). *A experiência socialista em Moçambique 1975-1986*. Lisboa: Piaget.
- MOUTINHO, Laura (2003). *Razão, cor e desejo*. São Paulo: UNESP. Cap. "Desejo erótico "inter-racial" e gênero na construção da identidade nacional".
- MUSSÁ, Fátima Nordine (2001). "Entre modernidade e tradição: a comunidade islâmica de Maputo". In: FRY, Peter. (org.) (2001). *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- NEWITT, Malyn (1997). *História de Moçambique*. Lisboa: Europa América.

- OLSON, James (1996). *The peoples of África: na ethnohistorical dictionary*. Connecticut: Greenwood Press.
- OSÓRIO, Conceição (2004). “Poder político e protagonismo feminino” : in: SOUZA, SANTOS, Boaventura e CRUZ e SILVA, Teresa (orgs.). *Moçambique e a reinvenção da Emancipação Social*. Maputo: Centro de Formação Jurídica e Judiciária, CIEDIMA SARL.
- OUELLETE, François-Romaine; DANDURAND, Renée-B. (2000). L’anthropologie des parentés euro-américaines. *Anthropologie et Sociétés*. Québec, Ministère de l’éducation, vol. 24, n. 3.
- OUTHWAITE, William e BOTTOMORE, Tom (1996). *Dicionário do Pensamento Social do século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- OVERING, Joanna (1995). “O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões”. *Mana*. Rio de Janeiro, PPGAS – Museu Nacional – UFRJ, vol. 1, n. 1, outubro.
- PANIKKAR, K. M. (1965). *A dominação ocidental da Ásia*. Rio de Janeiro: Saga.
- PATEL Vikran; RODRIGUEZ, Merlyn; SOUZA, Nadita de (2002). Gender, poverty and postnatal depression: a study of mother in Goa, Índia. *The American Journal of Psychiatry*. American Psychiatric Association. N. 159, janeiro. <http://www.ajp.psychiatryonline.org/cgi/content/full/159/1/43>
- PEABODY, Norbert (2003). *Hindu Kingship and Polity in Precolonial India*. (Indian History and Society, 9). Cambridge: Cambridge Press.
- PEARSON, M. N. (1987). *Os portugueses na Índia*. Lisboa: Teorema.
- PEIRANO, Mariza (1992). *Uma antropologia no plural: Três experiências contemporâneas*. Brasília: UnB.
- PEIRANO, Mariza (1995). *Trilhas indianas da antropologia*. (Anuário Antropológico, 94). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- PÉLISSIER, René (1994). *História de Moçambique: formação e oposição (1854 –1918)*. 2 vols. Estampa, Lisboa.
- PEREIRA LEITE, Joana (1996). Diáspora indiana em Moçambique. *Economia Global e Gestão*. Lisboa, AEDG, ISCPE, n. 2.

- PEREIRA LEITE, Joana (2000). A guerra do caju e as relações Moçambique - Índia na época pós-colonial. *Lusotopie*. <http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/leite.rtf>.
- PEREIRA LEITE, Joana; KHOURI, Nicole (2003). *Les indiens dans la presse coloniale portugaise du Mozambique 1930-1975*. (Documento de Trabalho CesA, 66), Lisboa: CesA.
- PEREZ, Rosa M.(1994). *Reis e intocáveis: um estudo do sistema de castas no noroeste da Índia*. Oeiras: Celta.
- PINA CABRAL, João (1991). *Os contextos da antropologia*. Lisboa: Difel.
- PINA CABRAL, João (1995). “Au Portugal: reconstruire sa généalogie, garder la maison”. In: GULLESTAD, M.; SEGALLEN, M. *La famille en Europa: parenté et perpétuation familiale*. Paris: La Découverte.
- PINA CABRAL, João (1999). O retorno da Laurentina: a simbolização das relações étnicas no Moçambique colonial e pós-colonial. *Novos Estudos*. São Paulo, Cebrap, n. 53, março.
- PINA CABRAL, João (2002). “Dona Berta’s Garden: Reaching across the colonial boundary”. *Etnográfica*. Lisboa, CEAS/ISCTE, vol. VI, n. 1.
- PINA CABRAL, João (2003a). “Crises de Fraternidade: literatura e etnicidade no Moçambique pós-colonial”. Texto apresentado no *Stirling Memorial Lecture*. University of Kent, Cantuária, outubro.
- PINA CABRAL, João (2003b). *O homem na família, cinco ensaios de antropologia*. Lisboa: ICS. Cap. “A pessoa familiar”.
- PINA CABRAL, João (2004). “Cisma e continuidade em Moçambique” in: PINA CABRAL, João; CARVALHO, Clara (orgs.): *A persistência da história: passado e contemporaneidade em África*. Lisboa: ICS.
- PINA CABRAL, João de Pina (2000). Antropologia e canibalismo: a constituição emocional do poder colonial. *Novos Estudos*. São Paulo, Cebrap, n. 57.
- PINA CABRAL, João; LIMA, Antónia Pedrosa (2005). “Como fazer uma história de Família: um exercício de contextualização social”. (no prelo)
- PINA CABRAL, João; LOURENÇO, Nelson (1993). *Em terra de tufões: dinâmicas da etnicidade macaense*. Macau: Instituto Cultural de Macau.

- PISCITELLI, Adriana (1990). “Amor, paixão e casamento: escolha do cônjuge em família de camadas médias e altas do sul de Minas Gerais. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, PPGAS, IFCH, Campinas.
- PISCITELLI, Adriana (1998). Nas fronteiras do natural: gênero e parentesco. *Revista de Estudos Feministas*. Rio de Janeiro, IFCH – UFRJ, vol. 6, n. 2.
- PISCITELLI, Adriana (1999). *Jóias de família: gênero em histórias sobre grupos empresariais brasileiros*. Tese de doutorado em Ciências Sociais, IFCH, Unicamp, Campinas.
- PRUNIER, Gerard (1990). *L’Ouganda et la question indienne (1896 – 1972)*. Paris: Recherche sur les civilisations.
- RADCLIFFE-BROWN, A R (1973). *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*. Vozes: Petrópolis. Cap. “O irmão da mãe na África do Sul”.
- RAHEJA, Glória G. (1988). *The poison in the Gift Ritual Prestation and Dominant caste in a North Indian Village*. Chicago: The University of Chicago.
- RITA-FERREIRA, Antônio (1967). *Os africanos de Lourenço Marques*.
- RITA-FERREIRA, Antônio (1974). *Etno-história e cultura tradicional do grupo Anguni (Nguni)*.
- RITA-FERREIRA, Antônio (1982). *Presença luso-asiática e mutações no sul d’ Moçambique*. Lisboa: Instituto de Investigação científica tropical, Junta de investigação científicas do Ultramar.
- RITA-FERREIRA, Antônio (1985). “Moçambique e os naturais da Índia Portuguesa”. In: *II Seminário Internacional de História Portuguesa, Actas*. Lisboa: CDU.
- ROUSSELEAU, Raphael (2003). Entre folklore et isolat: le local. La question tribale em Inde, de Mauss à Dumont. *Social Anthropology*. Cambridge, European Association of Social Anthropologists / Cambridge University, v.11, n.2.
- RUNGO, Bartolomeu (1990). Notas para o estudo das fortificações portuguesas em Inhambane. *Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique*. Maputo, nº 8, “Inhambane”, outubro.
- SAAVALA, Minna (2003). Auspicious Hindu Houses: the new middle classes in Hyderabad, India. *Social Anthropology*. Cambridge, European Association of Social Anthropologists / Cambridge University, v.11, n.2.
- SAHLINS, Marshal (1979). *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Zahar.

- SAHLINS, Marshal (1997). O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um objeto em extinção (partes 1 e 2). *Mana*. Rio de Janeiro, PPGAS - Museu Nacional – UFRJ, vol. 3, n. 1 e 2.
- SAHLINS, Marshall (1999). *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar.
- SAID, Edward (1990). *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SAMARA, Eni (1983). *Família Brasileira*. São Paulo: Brasiliense.
- SARTI, Cyntia (1996). *A família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres*. São Paulo: Autores associados.
- SCHNEIDER, David (1980). *American Kinship*. Chicago: The University of Chicago.
- SCHUCH, Patrice (2002). O estrangeiro em “campo”: atritos e deslocamentos no trabalho antropológico. *Antropolítica*. Niterói, Eduff, n. 12-13.
- SCHUCH, Patrice (2005). “Práticas de justiça: uma etnografia do “campo de atenção do adolescente infrator” no Rio Grande do Sul depois do estatuto da criança e do adolescente. Tese de Doutorado em Antropologia Social, PPGAS, UFRGS, Porto Alegre.
- SEEGER, Anthony (1980). *Os índios e nós: estudo sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Campus. Cap. “Os velhos nas sociedades tribais”.
- SHAH, A. M. (1998). *The family in India: critical essays*. Hyderabad: Orient Longman.
- SIGAUD, Lúcia (1999). As vicissitudes do “ensaio sobre o dom”. *Mana*. Rio de Janeiro, PPGAS - Museu Nacional - UFRJ, vol. 5, n. 2.
- SILVA, Maria Carneira (1999). *Um islão prático: o cotidiano feminino em meio popular muçulmano*. Oeiras: Celta.
- SMITH, Anthony. 1997). *La identidad nacional*. Madrid: Trama.
- SOCOLOW, Suzan (1978). La burguesia comerciante de Buenos Aires en el siglo XVIII”. *Desarrollo Económico*. Buenos Aires, Instituto de Desarrollo Económico y Social, vol. 18, n. 70, julho.
- SONAWAT, Reeta (2001). Understanding Families in Índia: a reflection of societal changes. *Psicologia: teoria e pesquisa*. Brasília, UnB, vol. 17, n. 2.
- SONTHEIMER, G. E KULKE H. (eds.) (1997). *Hinduism reconsidered*. Nova Deli: Manohar.

- SOUTO, Amélia; SOPA, Antônio (1996). *Samora Machel: bibliografia (1970-1986)*. Maputo: CEA-UEM.
- SRINIVAS, M. N. (1970). *Caste in modern India and other essays*. London: Asia.
- STOLCKE, Verena (2001). Gloria o maldición del individualismo moderno según Louis Dumont. *Revista de Antropologia*, São Paulo, Departamento de Antropologia – FFLCH – USP, vol. 44, n. 2.
- STRATHERN, M (1995). Necessidades de pais, necessidades de mães. *Revista de Estudos Feministas*. Rio de Janeiro, IFCH – UFRJ, vol. 3, n.2.
- TEIXEIRA, Cândido (1990). A fundação de Inhambane e a sua estrutura administrativa e governamental nos meados do século XVIII. *Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique*. Maputo, nº 8, “Inhambane”, outubro.
- TEIXEIRA, Cândido (2000). “Inhambane: o museu regional e a comunidade hindu.” V *Encontro de museus de países e comunidades de língua portuguesa*. Maputo.
- TEIXEIRA, José Pimentel (2004). “Ma-tugo no mato: os portugueses em discursos rurais moçambicanos”. in: PINA CABRAL, João; CARVALHO, Clara (orgs.): *A persistência da história: passado e contemporaneidade em África*. Lisboa: ICS.
- TEIXEIRA, Luisa (1998). “New rules for the same game: indian enterprise in the prazos of the companhia da Zambézia in the 1890s”. In: “*Discovery, New Frontiers, and Expansion in the Luso-Iberian World*”. Lisbon: Mediterranean Studies Association.
- TEIXEIRA, Luisa (2000). *Trade and commerce in Mozambique: Indian enterprise in Zambezia ca. 1870-1900*. Thesis submitted to the dept. of history, Queen’s University, Ontario.
- THOMAZ, O, R. (2001c) *Forasteiros e Nativos: A construção social da autoctonia e a excepcionalização da territorialidade. Indianos em Moçambique e Mulatos no Haiti*. Projeto de Pesquisa, Cebrap, São Paulo.
- THOMAZ, Omar (2001a). “Contextos cosmopolitas: missões católicas, burocracia colonial e a formação de Moçambique”. In: FRY, Peter. (org.) (2001). *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: UFRJ
- THOMAZ, Omar R (2001). “Do colonial aos pós-colonial, do arquivo ao campo: “lusos”, “francos” e outras “fonias”. Texto apresentado no XXV Encontro Anual da ANPOCS. ST: A antropologia e seus métodos: o arquivo, o campo, os problemas, Caxambu, outubro.
- THOMAZ, Omar R. (2001b). *Contextos cosmopolitas: a sociedade colonial e a invenção de*

- Moçambique (1930-1961)*. Projeto de Pesquisa, Departamento de Antropologia-IFCH/UNICAMP e Cebrap, Campinas/São Paulo.
- THOMAZ, Omar R. (2001d). O bom povo português: usos e costumes d'aquém e d'além mar. *Mana*. Rio de Janeiro, PPGAS - Museu Nacional - UFRJ, vol. 7, n. 1.
- THOMAZ, Omar Ribeiro (2002). *Ecos do Atlântico Sul*. São Paulo: FAPESP/UFRJ.
- THOMAZ, Omar, R. (2004). Entre inimigos e traidores: suspeitas e acusações no processo de formação nacional no Sul de Moçambique. *Travessias*. Lisboa, ICS, vols. 4/5.
- THOMAZ, Omar; CACCIA-BAVA, Emiliano (2001). "Moçambique em movimento: dados quantitativos". In: FRY, Peter (org.). *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- TRINDADE, João Carlos (2004). "Entrevistas com Maincha Pitara, líder do gabinete Jurídico da Mulher em Pemba, província de Cabo Delgado". in: SOUZA, SANTOS, Boaventura e CRUZ e SILVA, Teresa (orgs.). *Moçambique e a reinvenção da Emancipação Social*. Maputo: Centro de Formação Jurídica e Judiciária, CIEDIMA, SARL.
- TRUZZI, Oswaldo (1992). *De mascate a doutores: sírios e libaneses em São Paulo*. São Paulo: Sumaré.
- VELHO, Gilberto (1983). "Aliança e casamento na sociedade moderna: separação e amizade em camadas médias urbanas". Trabalho apresentado na Reunião da SBPC, Belém.
- VELHO, Gilberto (1994). *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar.
- VELKOFF, Victoria A.; ADLAKHA, Arjun (1998). "Women's health in Índia". (Women of the World, The official statistics). US. Department of Commerce Economics and Statistics Administration, Bureau of the census.
- VERTOVEC, S. (1999). Three meanings of "diaspora" exemplified among South Asian religion. *Diaspora*. Vol. 7, n. 2, [www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/diaspora.pdf](http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/diaspora.pdf).
- VERTOVEC, S. (2000). *The hindu diaspora. Comparative patterns*. Londres, Nova York: Routledge.
- VICTORA, Ceres (1991). *Mulher, sexualidade e reprodução: representações do corpo em uma vila de classes populares em Porto Alegre*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, PPGAS, UFRGS, Porto Alegre.
- VIVEIROS DE CASTRO Eduardo; BENZAQUEM DE ARAÚJO (1977). "Romeu e Julieta e a

- origem do Estado”. In: VELHO, Gilberto (org.). *Arte e Sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1995). *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: UFRJ. Cap. “Pensando o parentesco ameríndio”.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1999). “Etnologia brasileira”. in: MICELI, Sérgio: *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995) volume 1*. São Paulo: Anpocs / Sumaré.
- WEBER, Max (1987 (1921)). *Ensaio sobre sociologia da religião*. 2 vols. Espanha: Taurus.
- WEBER, Max (1994). *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: UnB. cap. “Relações comunitárias étnicas”.
- WOORTMANN, K (1987). *A família das mulheres*. Brasília: Tempo Brasileiro.
- WUYTS, Marc (1980). Economia política do colonialismo português em Moçambique. *Estudos Moçambicanos*. Maputo, CEA-UEM, nº 1.
- ZALUAR, Alba (1994). *A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza*. São Paulo: Brasiliense.
- ZAMPARONI, Valdemir (1998). *Entre narros e mulungos: colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques c. 1890-1940*. Tese de Doutorado em História Social, FFLCH, USP, São Paulo.
- ZAMPARONI, Valdemir (1999). Gênero e trabalho doméstico numa sociedade colonial: Lourenço Marques, Moçambique, C.1900-1940. *Afro-Ásia*. Salvador, CEAO – UFBA, n. 23.
- ZAMPARONI, Valdemir (2000). “Monhés, baneanes, chinas e afro-maometanos: colonialismo e racismo em Lourenço Marques, 1890 –1940”. *Lusotopie*. <http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/zamparoni.pdf>.
- ZAMPARONI, Valdemir (2004). Copos e corpos: a disciplinarização do prazer em terras coloniais. *Travessias*. Lisboa, ICS, vols. 4/5.

### **Documentos utilizados**

ATLAS geográfico da República Popular de Moçambique. Ministério da Educação. Volume 1, 1986.

CLEMENTE, Francisco D'Assis. *Estudos indianos e africanos*. Typografia Mattos Moreira, Lisboa, 1889. (AHM).

COMISSÃO DE LIMITAÇÃO DA FRONTEIRA DE LOURENÇO MARQUES, Relatórios. *Lourenço Marques e Inhambane*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1894. (RGPL).

Cooperação Técnica em Moçambique. Maputo, junho, 2001 (3ª edição atualizada) GTZ: Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ) GmbH.

Gestão de Zonas Costeiras e Turismo: contribuições para redução da pobreza, transformação de conflitos e proteção de meio ambiente em Inhambane – Moçambique. Publicação da Humboldt Universität zu Berlin, 2002.

GOVERNADOR DO DISTRITO DE INHAMBANE, Relatório do. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1911/12. (RGPL: 25 LL34 A).

GOVERNADOR DO DISTRITO DE INHAMBANE, RELATÓRIO DO. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1931/1934. (RGPL: 25LL34 A).

Herança de Inhambane: a era histórica de 1650-1960 (mapa turístico distribuído em Inhambane, sem referências)

KUMAR, Rajendra: “Índia: a re-shot film is not na infringement of copyright” (www.Managingip.com).

NELIMO: Núcleo de Estudos de Línguas Moçambicanas: I Seminário sobre a padronização da ortografia de línguas moçambicanas, 1989.

## Anexo 1. Glossário

Africander (África do Sul): nome de uma das línguas faladas na África do Sul.

Aguiarras (gujarati): décimo primeiro dia de cada metade lunar do mês hindu.

Amas (guj.): décimo quinto dia da segunda quinzena de um mês cristão.

Anelado (guj.): noivado.

Apas (guj.): uma espécie de pão.

Arti (guj.): ritual no qual uma lamparina é rodada em frente a uma divindade (cf. Bastos, 2001);  
missa, para hindus em Inhambane.

Assimilado (moçambicano): negro ou mestiço que obteve a cidadania portuguesa ou era considerado “evoluído”, não-indígena (cf. Pelissier:1994).

Awans (guj.): missa.

Bai (guj.): irmão, filho do irmão do pai, filho do filho do irmão do pai, etc.

Bajan (guj.): canções.

Bajan (guj.): cântico religioso.

Bajia (guj-moç.): fritura de massa de farinha de grão-de-bico com batata, cebola e pimenta em diferentes combinações.

Baneane: nome pejorativo para a casta de comerciantes.

Batata vara: batatas banhadas em massa feita com farinha de grão-de-bico e fritas.

Bem (guj.): irmã.

Boers (África do Sul): nome atribuído àqueles considerados descendentes de holandeses.

Cantineiro (moç.): dono de um bar, vendedor de bebidas (cf. Newit,1995).

Carril (moç.): espécie de refogado ou ensopado.

casa de pai: expressão que faz referência ao edifício onde mora ou morou o pai de uma certa pessoa.

Chambar (guj.): refogado sem cebola, de berinjelas e batatas.

Chapa (moç.): transporte coletivo.

Chibalo (moç.): mão-de-obra forçada às ordens do Governo .

Chutnei (guj.): algum vegetal em conserva picante.

Cicopi (moç.): nome de uma das línguas faladas em Moçambique

Circunscrição (moç.): distrito administrativo rural.

Civilizado (moç.): designou, no período do Estatuto do Indigenato (1926-1961) pessoas classificadas como não-indígena, a categoria incluía brancos e assimilados.

Confusionista (moç.): que faz confusão, cria polêmica, envolve pessoas e Casas em rumores.

Coolies (ing. sul-africano): indianos contratados por tempo determinado para as plantações de cana-de-açúcar no século XIX.

Cooperante (moç.): trabalhador estrangeiro

Dada, dadi (guj.): avô paterno.

Daisam (guj.): décimo dia do calendário hindu.

Dal (guj.): sopa feita com feijão.

Darji (guj.): alfaiate.

Delagoabay (moç.): nome que era dado ao hoje chamado rio Maputo, no extremo sul de Moçambique.

Deusa do apelido: ver gotrege.

Deuses (guj.): histórias, imagens, pessoas, forças adoradas.

Dicri (guj.): filha.

Dicro (guj.): filho.

Divesha (guj.): natural de Diu.

Divu (guj.): espécie de vela.

Diwali (guj.): festa das luzes, festa da família, novo ano hindu.

Emakhua (moç.): nome de uma das línguas faladas em Moçambique

Feira (moç.): povoação ou local de concentração comercial, no mato (*cf.* Pelissier, 1994).

Ficar português, ficar moçambicano (moç.): expressão moçambicana utilizada para explicar a opção de cidadania no contexto da independência.

Filho da terra (moç.): indivíduo de raça mista nascido em África (*cf.* Newit, 1995).

Foibá (guj.): irmã do pai.

Gangra choli (guj.): saia e blusa geralmente usada por mulher ainda não casada.

Ghar (guj.): casa.

Ghee (guj.): manteiga clarificada.

Gitonga (moç.): nome de uma das línguas faladas em Moçambique

Gnati ou jati (guj.): nascimento, espécie; por extensão, casta ou sub casta (*cf.* Perez, 1994). S.

Bastos (2001) entende jati como casta e gnati como comunidade de casta.

Gotra (guj.): linhagem, grupo de descententes de um mesmo antepassado (cf. Perez, 1994).

Gotreje (guj.): deusa da linhagem ou kul devi

Gujarate: um dos Estados da Índia.

Gujarati (guj.): língua falada no Gujarate.

Holi (guj.): nome de um festival religioso hindu.

Imposto da palhota (moç.): imposto pago pela população classificada como indígena, durante o período do Estatuto do Indigenato (1926-1961) cf. Pelissier: 1994

Indígena (moç.): qualquer africano não assimilado, (cf. Pelissier, 1994).

Jajamani (guj.): sistema tradicional de trabalho, caracterizado por prestações profissionais ritualizadas e, em princípio, hereditárias entre um jajman, o empregador, e um prajã, o empregado. Em troca dos serviços do segundo, o primeiro comprometia-se a apoiá-lo economicamente nos seus rituais de passagem e em momentos de crise. (cf. Perez:1994); comunidade de casta (cf. Bastos: 2001).

Kharva (guj.): nome de uma casta (pescadores) cf. Bastos: 2001.

Kul devi (guj.): deusa de linhagem. Ver Gotrage.

Ladua (guj.): um bolo do tamanho da palma de uma mão composto de farinha - feita de um bolo frito e pilado - óleo, água morna, manteiga e cardamomo).

Lassi (guj.): bebida com iogurte temperado.

Laurentino, a (moç.): gentílico referente a Lourenço Marques, ex. imprensa laurentina.

Linga ou ling (guj.): símbolo fálico de Shiva, também nomeado Shankar. Lohana (guj.): nome de uma casta (comerciantes), cf. Bastos: 2001.

Lourenço Marques (moç.): o nome da capital do país no período colonial (1902-1975), depois da independência passou a ser chamada Maputo.

Machamba (moç.): jardim ou plantação (cf. Newit, 1995 e Zamparoni, 2000).

Maharati (guj.): padre.

Mandir (guj.): igreja.

Metical (moç.): unidade monetária moçambicana em vigor desde a independência.

Mogni dal (guj.): feijão.

Monhé (moç.): sinónimo de mouro, de Suahili; africano islamizado (Norte); actualmente, um indivíduo originário da Índia ou do Paquistão, muçulmano (cf. Péliissier: 1994).

Mothá (guj.): feijão cozido e temperado com pimenta.

Mouro ou moiro (moç.): designação vaga de muçulmano. Em Moçambique, incluía os Suahilis, os Árabes, os Ismaelitas e, por vezes, os Bantus islamizados (*cf.* Pelissier, 1994).

Murti (guj.): imagem sagrada, invólucro do poder divino (*cf.* Bastos, 2001).

Muzungo, mulungo (guj.): “branco”, real ou mestiço; Africano que adotou os costumes dos “brancos” ou deseja passar por tal; por extensão, civilizado, aos olhos do gentio (Zambézia) (*cf.* Pelissier, 1994).

Nana, nani (guj.): avós maternos.

Navratri (guj.): festival das nove noites (*cf.* Bastos: 2001).

Nhemba (moç.): tipo de feijão.

Pequeno-almoço (moç.): café da manhã.

Piripiri (moç.): pimenta.

Portugueses retornados (moç.): expressão que designa os portugueses que residiam em Moçambique até a independência, foram embora e retornaram no período liberal.

Prasad (guj.): alimentos santificados, distribuídos aos intervenientes num pujá.

Presídio (moç.): porto ou cidade com guarnição militar, entre o século XVI e XIX.

Puja (guj.): devoção, culto ou homenagem que consiste num conjunto de oferendas à divindade.

Rovuma (moç.): Rio mais ao norte do território moçambicano, delimita a fronteira com a Tanzânia.

Sabha (guj.): sociedade (*cf.* Bastos, 2001).

Samaj (guj.): comunidade (*cf.* Basto).

Saptaha (guj.): cerimônia dedicada aos antepassados.

Sari (guj.): peça característica do vestuário feminino hindu, é uma faixa de tecido de 6 metros (*cf.* Perez, 1994)

Sasaria (guj.): família do noivo (*cf.* Bastos, 2001).

Sasaro-sasu (guj.): sogro-sogra

Sitar Saitam (guj.): o nome de uma cerimônia.

Vahu (guj.): nora.

Variari (guj.): seleta de grãos secos e temperados.

Vrata cathá (guj.): ritual religioso feminino.

Xironga (moç.): nome de uma das línguas faladas em Moçambique

Xitsonga, xichangana (moç.): nome de uma das línguas faladas em Moçambique

Xitswa (moç.): nome de uma das línguas moçambicanas

Zulu (moç.): nome de uma das línguas faladas em Moçambique

#### LISTA DE SIGLAS:

AHM: Arquivo Histórico de Moçambique

ARPAC: (moç) Instituto de Investigação Sócio- Cultural

CAPES: (bra) Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CEA-UEM: Centro de Estudos Africanos – Universidade Eduardo Mondlane

CEBRAP: (bra) Centro Brasileiro de Análise e Planejamento

CFLM: Caminho de Ferro de Lourenço Marques

CNPQ (bra): Centro Nacional de Pesquisa

EIP (moç.): Estado da Índia Portuguesa

FFLCH-USP: Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

FRELIMO: Frente de Libertação de Moçambique

INE: (moç) Instituto Nacional de Estatística

PDEE-CAPES: (bra) Programa de Doutorado no País com Estágio no Exterior da CAPES

PRE (moç.): Plano de Reajuste Estrutural

RENAMO: Resistência Nacional Moçambicana

RGPL: Real Gabinete Português de Leitura, no Rio de Janeiro

UNICAMP: Universidade Estadual de Campinas

USP: Universidade de São Paulo

WNLA: Witwatersrand Native Labour Association.

## Anexo 2. Indicadores Estatísticos de Moçambique

Moçambique é um país da costa oriental africana que faz fronteira com a Tanzânia ao norte, a noroeste com o Malawi e com a Zâmbia, a oeste com o Zimbábue e República da África do Sul e ao sul com a Suazilândia. A superfície do país é de 784.090 km<sup>2</sup>, com 2.515 km de costa no Oceano Índico.

Segundo do Censo de 1997<sup>143</sup>, a população atual de Moçambique é de 16.099.246 habitantes, estando 28% dela concentrada na zona urbana. Alguns dos indicadores gerais do Censo de 97 são interpretados como evidências de que Moçambique é um país pobre ou subdesenvolvido. O índice de dependência (relação entre população economicamente ativa e não ativa) é 91, o que quer dizer que para cada cem pessoas em atividade, há 91 pessoas inativas. A pirâmide etária registra 7.206.403 pessoas entre 0 e 14 anos e 463.368 com 65 anos ou mais, a expectativa de vida é de 48 anos. 60,5% da população é analfabeta. Segundo a Unicef, num ranking de 192 países, o IDH de Moçambique é 169°. A taxa de mortalidade infantil é de 115 por 1000 nascimentos. Um médico atende cada 33.333 habitantes.

A concentração da vida na zona rural é notável, ainda que se registre êxodo para as zonas urbanas: 85,8% da população (61,8% da urbana e 93,9% da rural) vive em palhotas, casas cujo material de construção são as fibras das palmeiras. 91,7% da população (96% nas zonas rurais e 78,8% nas zonas urbanas) não tem eletricidade. 75,5% da população (44,5 % na zona urbana e 73,9% na zona rural) abastece-se de água de poço ou de furo. A água encanada dentro de casa está disponível apenas para 2,4% da população (9% da urbana e 0,2% da rural). 66% da população não tem latrina. 69,3% da população não possui rádio. 80,9% da população realiza atividade agrícola (41% nas zonas urbanas e 92,7% nas rurais).

O censo indica o percentual de falantes para 6 línguas, ainda que mais de 17 sejam reconhecidas. O emakua é a língua mais falada, por 26,1% da população, segue o Xichangana, com 11,3%, e o português – língua oficial – com 8,8%.

A moeda nacional é o metical. Para comprar um dólar eram necessários 23.871,00 meticais em dezembro de 2003. Os principais produtos importados são: bens alimentares, produtos químicos e combustíveis, maquinarias e equipamento de transporte. Os principais

---

<sup>143</sup> Uso também a sistematização do Censo organizada por Thomaz e Caccia-Bava (2001).

produtos de exportação são: camarão, caju, algodão e açúcar. Os principais fornecedores e clientes são os Estados Unidos e a União Européia.

Moçambique é membro da Organização Mundial do Comércio (OMC), da Organização de Unidade Africana (OUA), do Banco Africano de Desenvolvimento (BAD), da Câmara de Comércio Internacional (CCI), das Organizações das Nações Unidas (ONU), do Fundo Monetário Internacional (FMI) e do Banco Mundial (BM). Também é integrante da União Africana (criada em julho de 2002), da Commonwealth (desde novembro de 1995), da Comunidade de Língua Portuguesa (CPLP, desde julho de 1996), da Comunidade para o desenvolvimento da África Austral (SADC), e do Mercado Comum da África Oriental e Austral (COMESA).

Moçambique conta com quatro Institutos Superiores (I.S) (I.S. de Relações Internacionais, I.S. Politécnico e Universitário de Moçambique, I.S. de Ciências e Tecnologias de Moçambique e I. S. Politécnico e Universitário) e três Universidades (U. Eduardo Mondlane, Universidade Pedagógica e Universidade Católica de Moçambique). Em 1997, registrava-se ainda sessenta e três Escolas de Ensino Secundário e Ensino Técnico-Profissional. No campo do Ensino básico, ainda que o número de analfabetos seja alto, afirma-se um crescimento do número de alfabetizados, sobretudo, entre a independência e a guerra civil. Em 1997, registrava-se 5.689 escolas básicas.

A rede hidrográfica compreende mais de 60 rios entre os quais destacam-se: o Zambeze, o Limpopo, o Rovuma, o Lúrio, o Incomati e o Save. Os principais recursos naturais são: energia hidroelétrica, gás, carvão, minerais, madeiras, terra agrícola, pesca. Os portos são importantes fontes de renda. O porto de Nacala que serve de entrada ao Malawi, o porto da Beira que serve para Botsuana, Zimbábue, Zâmbia e Zaire e o porto de Maputo, considerado o segundo maior porto de África, que serve a Suazilândia e o norte da África do Sul.