

Susana Trovão e Marta Vilar Rosales  
(organização)



# Das Índias

Gentes, movimentos e pertenças transnacionais



Edições Colibri

Centro de Estudos em Migrações e Minorias Étnicas  
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas  
Universidade Nova de Lisboa

**DAS ÍNDIAS**  
**Gentes, movimentos e pertenças**  
**transnacionais**

**Susana Trovão e Marta Vilar Rosales**  
**(organização)**

**Edições Colibri**

•  
**Centro de Estudos em Migrações e Minorias Étnicas**  
**Faculdade de Ciências Sociais e Humanas**  
**Universidade Nova de Lisboa**

DAS ÍNDIAS

Das Índias : gentes, movimentos e pertenças  
transnacionais / org. Susana Trovão, Marta Vilar  
Rosales. – (Extra-colecção)  
ISBN 978-972-772-972-2

I – TROVÃO, Susana, 1963-  
II – ROSALES, Marta, 1969-  
CDU 316  
314

**Título:** Das Índias. Gentes, movimentos e pertenças  
**Organizadoras:** Susana Trovão e Marta Vilar Rosales  
**Edição:** Edições Colibri  
**Capa:** Dept.º Gráfico da Colibri  
**Depósito legal n.º** 306 408/10

Lisboa, Junho de 2010

## Índice

- Introdução .....7  
*Susana Trovão e Marta Vilar Rosales*
- Processos de conexão transnacional e reterritorialização na diáspora  
Gujarate comercial associada aos espaços lusófonos ..... 17  
*Susana Trovão*
- O Verdadeiro Caril Moçambicano.  
Transnacionalismo, quotidianos e materialidades goesas na África  
colonial.....59  
*Marta Vilar Rosales*
- “O Pássaro de Argila”  
Bengalidade e Islão Político entre bangladeshis em Portugal..... 81  
*José Mapril*
- Gerindo dinâmicas pós-coloniais a partir de interpretações diferen-  
ciais do sistema-mundo colonial: uma perspectiva metodológica  
do transnacionalismo..... 101  
*Susana Trovão*
- Imigrantes e reconstrução identitária em contexto pós-colonial:  
o caso dos hindus de Lisboa e Roterdão ..... 129  
*Jorge Malheiros*
- Negotiating Identity through Expressive Culture.  
Hindu-Gujarati Portuguese in Mozambique, Portugal and England..... 169  
*Pedro Roxo com a colaboração de Susana Trovão*

## Introdução

*Susana Trovão e Marta Vilar Rosales*

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas  
Universidade Nova de Lisboa  
CEMME/CRIA

Vinte milhões de pessoas é o quantitativo estimado pelo Governo da Índia<sup>1</sup> para as múltiplas diásporas com origem indiana (Lal 2006: 10). Não obstante tenhamos notícia do movimento de pessoas do sub-continente indiano para a Ásia, África e Europa muito antes do século XIX, só a partir das primeiras décadas do século XIX e ao longo do século XX assistimos a fluxos substanciais, bem como à formação de redes e comunidades de origem indiana que atravessam o mundo.

Dois grandes fases têm vindo a ser contempladas (Jayawardena 1973): a primeira, durante o século XIX e princípios do século XX, condicionada pelas administrações coloniais, ao longo da qual muitos milhares de indianos<sup>2</sup> foram recrutados e transportados, enquanto trabalhadores assalariados, para vários territórios coloniais (franceses, holandeses, ingleses, nomeadamente); a segunda, num contexto pós-colonial, caracterizada pela migração “livre” de populações heterógeneas mas ainda pelos percursos migratórios dos descendentes de indianos estabelecidos em ter-

---

<sup>1</sup> Na última década, a implementação de formas de reconexão com populações diaspóricas de origem indiana, bem como de dinamização de investimentos intra e inter diásporas, têm constituído um aspecto importante da agenda política do Governo da Índia.

<sup>2</sup> Utilizamos o termo “indiano” para referenciar sujeitos com origem e/ou genealogicamente ligados no subcontinente indiano (quer de religião hindu, muçulmana, sikh ou católica). Tomaremos em conta, no entanto, autodefinições produzidas pelos próprios interlocutores, bem como os modos como estas se transformaram em função de complexos processos sócio-históricos.

ritórios sob jurisdição colonial, desencadeados pelos processos de descolonização, independência e desenvolvimento socio-económico e político que entretanto se geraram nesses espaços.

Segundo Clarke, Peach e Vertovec (1990a e 1990b) quatro tipos migratórios caracterizaram a viagem indiana pelas *kalapani* ao longo do século XIX e primeiras décadas do século XX:

(i) A que resultou do sistema de recrutamento de trabalho accionado por várias administrações coloniais, após a abolição da escravatura, conducente ao deslocamento de milhares de indianos para as plantações coloniais onde trabalhavam por um período determinado de tempo (frequentemente prorrogado por mais um ou dois contratos) durante o qual recebiam salário mínimo, alojamento precário, alimentação e, supostamente, algumas facilidades médicas, bem como, dependendo do contexto colonial em questão, uma passagem de retorno à Índia<sup>3</sup>. Maioritariamente oriunda de regiões do Norte do subcontinente indiano (Bihar, Uttar Pradesh, etc.) e de religião hindu (cerca de 85%), esta população experienciou processos diferenciados de reconstrução socio-cultural e religiosa (Lal 2006, Vertovec 2000, Ballard 1994, Van der Veer 1991, Benoist 1998, Desroches 1996, Dabydeen e Samaroo 1996, Singaravélou 1998, 1990 etc.)<sup>4</sup> condicionados por características específicas das suas respectivas sociedades de acolhimento. A sobre-masculinidade dos fluxos<sup>5</sup>, a ausência de especializações profissionais e rituais, bem como de idiomas e relações hierárquicas entre migrantes (incompatíveis com o regime das plantações), a perda da comunicação progressiva (e após 1917 quase total) com os contextos de origem levaram à desintegração dos sistemas

---

<sup>3</sup> De acordo com as estatísticas disponíveis, esta possibilidade só foi usufruída por cerca de um terço da população imigrada.

<sup>4</sup> A preocupação com o olhar dos grupos dominantes em cada contexto migratório tornou-se premente, interpelando a redefinições culturais e religiosas (homogeneização e estandardização com apagamento de diversidades locais e de casta; retraditionalização e retorno a tradições textuais; evacuação de tradições populares, etc.) à luz de conceitos e idiomas europeus (Nandy 1990). No entanto, mesmo em contextos pautados por evidentes processos de reconfiguração globalizada (como na Trindade, na Guiana Britânica e no Suriname ou em Singapura e na Malásia), a recriação de diferenças religiosas e culturais baseadas em distinções regionais, linguísticas, de casta e sub-religiosas manteve-se, alimentando e renovando dinâmicas de diferenciação e hierarquização endógenas.

<sup>5</sup> A partir de 1850 constata-se uma correlação significativa entre a composição em termos de casta dos homens e das mulheres recrutados o que tem levado alguns autores à hipótese de que as mulheres integradas nestes fluxos, embora em número muito reduzido, tivessem relações familiares e comunitárias com a população migrante masculina (Brennan 1998).

de casta locais de referência e à concomitante substituição da comunidade de casta por outros referentes identitários.

(ii) A que derivou de outros sistemas de recrutamento (o sistema de *maistry* em Burma, por exemplo, ou o sistema *kangani* na Malásia) utilizados no Sudoeste Asiático e no Ceilão (Sandhu 1969, Tinker 1990) que conduziram igualmente milhares de indianos, oriundos sobretudo do espaço linguístico e cultural Tamil e Telugu (no Sul da Índia) para fora dos seus contextos de pertença mas cujo contrato, de menor duração e de carácter quase sazonal, concomitante com a proximidade geográfica entre o local de partida e de trabalho migratório, permitiram a manutenção de laços mais frequentes com as suas origens.

(iii) A que acompanhou o crescimento capitalista, urbano e administrativo dos territórios sob jurisdição colonial, possibilitando a reconfiguração de diásporas comerciais de origem indiana (Lombard e Aubin 1988, Salvadori 1989, Blanchy 1990, Twadle 1990, Gregory 1993, etc.)<sup>6</sup>, que renovavam periodicamente as ligações (económicas, familiares, rituais, etc.) com as suas localidades de partida. Na sua maioria de origem Gujarate e Punjabe (de religião hindu, muçulmana e sikh), estes migrantes e os seus descendentes reconstruíram geralmente a referência à casta e à comunidade de casta. Os recursos socio-económicos consolidados e a posição de “minoría étnica intermediária” (Bonacich 1973, Turner e Bonachi 1980, Cohen 1971, 1981) que ocuparam nas diversas sociedades coloniais onde desenvolveram processos de reunificação familiar e etno-comunitária justificam, em grande medida, reconstruções culturais e religiosas relativamente mais impermeáveis a elementos contextuais mas também menos homogéneas e estandardizadas (Salvadori 1989). Independentemente de alguns autores enfatizarem a sua “cristalização comunitária”, invisibilidade e posicionamento predominantemente apolítico e de outros, pelo contrário, sublinharem os seus investimentos nacionalistas e a relevância da sua postura política, pré e pós independência (Mangat 1969, Gregory 1971, Twadle 1990), os processos de descolonização trouxeram-lhes períodos de grande insegurança socio-económica e identitária, condicionando os seus percursos e padrões migratórios subsequentes.

(iv) A que decorreu da utilização, por parte das autoridades coloniais, de determinados segmentos de origem indiana para ocuparem cargos administrativos e/ou desempenharem profissões liberais nos territórios coloniais (tanto no Sudeste Asiático, como no Leste Africano e na

---

<sup>6</sup> Estreitamente relacionadas com os mercados internacionais, não surpreende que tais diásporas tenham sido afectadas por períodos de expansão e depressão da economia mundial colonial.

África do Sul) as quais, tantas vezes, conservaram conexões com os seus contextos de origem. No caso específico de Goa (Rosales 2007, Perez 2006, Sardo 2004) as migrações que ocorreram durante dos séculos XIX e primeira metade do século XX foram fortemente incentivadas pelas autoridades coloniais, dadas as dificuldades económicas sentidas no território. Os contingentes migratórios reflectem este facto ao integrarem, a par com mão de obra desqualificada, um contingente significativo de homens com formação técnica e superior os quais vieram a desempenhar funções relativamente centrais nas estruturas administrativas de vários territórios coloniais, sobretudo em África mas igualmente na Índia colonial.

A segunda fase dos fluxos migratórios de pessoas genealogicamente ligadas à Índia adquiriu maior visibilidade depois da Segunda Guerra Mundial. Articulado com o recrudescimento de oportunidades de trabalho na economia britânica, um primeiro fluxo, entre meados da década de cinquenta e princípios dos anos sessenta, compreendeu sobretudo homens adultos oriundos directamente da Índia (pertencentes a famílias detentoras de alguns recursos e relativamente urbanizadas da zona do Punjab, Gujarate e Sylhet, no Bangladesh) bem como das Caraíbas (descendentes de assalariados nas plantações coloniais, com habilitações educacionais e profissionais diferenciadas). Numa percentagem significativa muitos destes homens transformaram-se gradualmente em migrantes permanentes, procedendo ao chamamento de familiares e conterrâneos (Bachu 1985, Ballard 1994, Baumann 1996, Bauman, 1998, Gardner 2002, etc.).

A partir de finais da década de 60 e até ao início dos anos oitenta, um segundo fluxo, mais significativo, prende-se com a reconfiguração das trajectórias migratórias de milhares de famílias de origem indiana em virtude dos processos de independência ocorridos na Tanzânia, Quênia, Uganda, Zâmbia, Malawi e Moçambique (Ballard 1994, Bauman 1998, Vertovec 1991, 2000, Twadle 1990, Malheiros 1996, Bastos e Bastos 2001, Bastos 2005, etc.). Possuindo uma experiência multiseular de reconstrução comunitária e religiosa, e detentores de capitais culturais, de qualificações educacionais formais, competências profissionais especializadas e de redes amplas de apoios (embora não uniformes), umas famílias retornaram à Índia e ao Paquistão, outras partiram para os Estados Unidos e para o Canadá. Porém, a maioria dos estabelecidos em territórios sobre jurisdição britânica optou pelo Reino Unido e o mesmo aconteceu com os oriundos de Moçambique que privilegiaram Portugal como destino. No mesmo período temporal, ocorreram fluxos de múltiplos outros ex-territórios coloniais em função de motivações socio-económicas e políticas (das Índias Ocidentais, do Leste Africano e de Fiji para o Canadá, do Suriname para a Holanda, etc.). Em simultâneo, o

*boom* do petróleo em meados de setenta estimulou fluxos para vários países do Médio Oriente. Concomitantemente, engrossaram os fluxos de profissionais altamente qualificados para os Estados Unidos, Canadá e Austrália, nomeadamente.

A complexidade desta segunda fase, decorrente da heterogeneidade das motivações, recursos, estratégias e modos de incorporação envolvidos, dificulta caracterizações unívocas. Não obstante, e salvaguardando inúmeras excepções, algumas dinâmicas emergem como relativamente frequentes nos fluxos migratórios que se desenvolveram a partir do pós-guerra: entre elas, a ligação com a Índia (e/ou com contextos migratórios anteriores), sobretudo na chamada “primeira geração”<sup>7</sup>; a ocorrência de processos migratórios reversos, de migração internacional circulatória ou ainda de condições mais ou menos permanentes de vidas transmigrantes; a acentuação de diferenciais económicos no seio e entre comunidades diaspóricas; um recrudescimento do investimento material (em tempo, dinheiro, trabalho, consumos, etc.) mas também em processos de representação e de celebração por parte daqueles que nelas participam em diferentes arenas, intra-grupais e públicas; bem como a importância dos fluxos transnacionais e das comunidades estabelecidas fora da Índia na construção continuada de nacionalismos culturais e religiosos, tanto na origem como nas diásporas (Van der Veer 1994, Rajagopal 1997, Vertovec 2000, Allievi e Nielsen 2003, Werbner 2004, Lal 2006, etc.)

Muito embora não contemplem todas as fases e tipologias da diáspora indiana, os estudos de caso apresentados neste livro procuram reconstruir e analisar processos de reconexão transnacional, a partir de um conjunto de lentes analíticas diferenciadas: a relação entre processos de transnacionalização, reterritorialização e de identificação nacional com sociedades coloniais e pós-coloniais de acolhimento; a politização dos fluxos migratórios e os “nacionalismos de longa distância”; as estratégias de relacionamento inter-cultural desenvolvidas por comunidades transnacionais estabelecidas; a importância da cultura material, bem como dos consumos e performances associados à música e à dança no entendimento das vivências transnacionais, bem como das identificações e posicionamentos face aos contextos de origem e aos de integração migratória.

Recusando a deshistorização quer do “presente” quer do “passado”, Susana Trovão começa por discutir algumas antinomias conceptuais e, no-

---

<sup>7</sup> A comunicação com outros significativos (a muitos quilómetros de distância) é diária e quase instantânea. Concomitantemente, multiplicam-se pressões plurilocalizadas que exigem negociações (não necessariamente conflituais). A bibliografia disponível não fornece uma resposta cabal sobre se este nível intensivo de comunicação e pressão global permanece nas gerações posteriores.

meadamente, a que opõe integração nacional e transnacionalismo. Trabalhando sobre a diáspora Gujarate comercial associada aos espaços lusófonos ao longo de um período multiseular, mostra como os processos de reterritorialização, que aparentemente constituem uma tendência contrariante ao transnacionalismo, foram e continuam a ser indispensáveis à emergência e consolidação de velhos e novos grupos de migrantes transnacionais.

Em *O Verdadeiro Caril Moçambicano*, Marta Vilar Rosales explora a importância das práticas de consumo domésticas enquanto recurso de confirmação identitária e problematiza a centralidade que a casa e as suas coisas aparentemente banais detiveram e detêm na estabilização dos processos de reposicionamento social e cultural resultantes da migração. Partindo de um conjunto de discursos acerca do caril e do seu consumo quotidiano, a autora discute algumas das linhas mais significativas da experiência colonial moçambicana das elites goesas convertidas ao catolicismo, sobretudo no que se refere ao seu relacionamento com os outros com quem partilharam essa mesma experiência.

José Mapril aponta para as dimensões políticas do transnacionalismo indiano ao focar os nacionalismos de longa distância levados a cabo pelos bangladeshis em Lisboa. Revela-se aqui como a *desh*, termo bengali para Bangladesh, está longe de representar uma noção homogénea ou fixa. Ela é, antes, alvo de intensos debates onde várias narrativas nacionalistas competem entre si, narrativas essas que estão ligadas à crescente politização da emigração por parte das principais forças políticas no Bangladesh contemporâneo.

A segunda contribuição de Susana Trovão evidencia como os segmentos da diáspora Gujarate actualmente estabelecidos no Reino Unido e em Portugal constituem formações sociais, económicas, culturais e políticas em processo. E são-no, ainda, enquanto formações auto-reflexivas e discursivas. Por isso, desenvolvem e renovam debates internos, dinamizados por constantes comparações e trocas de julgamentos de valor, no seio dos quais recontextualizam antigas retóricas em torno do sistema-mundo colonial, articulando-as com debates em curso, nas suas respectivas sociedades de integração, cerca dos modos “certos” e “errados” de viver em sociedades multiculturais e pluri-religiosas. Tal como no passado, a produção discursiva analisada constrói novas realidades (identitárias ou de uso identitário) do próprio sistema-mundo e das relações entre Estados-Nações, visando efeitos de diferenciação e distinção intra-diaspóricos.

Tomando como referência os processos migratórios que conduziram à instalação de dois núcleos significativos de população hindu em Lisboa e em Roterdão, Jorge Malheiros realça a dimensão geográfica da identidade, embora articulada com outras dimensões como a cultural, procurando analisar de que modo a representação e o significado dos territó-

rios coloniais e pós-coloniais percorridos ao longo dos processos migratórios são negociados e recombinaados de modo a produzir identidades marcadas por formas de hibridez e pelo jogo das pertenças múltiplas.

Apoiado numa etnografia multisituada focada nos hindus-Gujaratis portugueses, Pedro Roxo mostra como a circulação transnacional de géneros musicais e coreográficos serve processos de renegociação identitária intra e inter-grupais em diferentes contextos socio-históricos. O consumo da música associada ao cinema sul asiático no Moçambique colonial, por exemplo, aproximou diferentes comunidades de genealogia indiana, contribuindo em simultâneo para a produção de “práticas significativas” que constituíram “modernidades paralelas” (Larkin 1997) às práticas de dominação colonial. Similarmente, a performance de novas formas populares de música e de dança produzidas no Gujarat tem potenciado não apenas a produção de identificações e de discursos em torno de noções de “autenticidade” cultural, como viabilizado a exibição de divergências e tensões internas, como aconteceu em Portugal e em Inglaterra, nos anos mais recentes.

Estruturados enquanto reflexões independentes, os textos que compõem este livro ambicionam constituir mais do que um conjunto de trabalhos agregados em torno dos transnacionalismos indianos. Na medida em que abordam problemáticas diversas, mobilizam uma multiplicidade de dimensões analíticas, observam e discutem terrenos, movimentos, políticas, pertenças e práticas várias. A nosso ver, constituem também contributo para a problematização de duas linhas estruturantes das migrações contemporâneas: a complexidade e extensão das suas implicações na presente ordem social mundial e a diversidade intrínseca às suas experiências.

Desafiando quer perspectivas imobilistas, quer abordagens exclusivamente centradas na fluidez e descentramento dos processos migratórios, os diferentes trabalhos apresentam-nos análises alternativas. Sublinhando a centralidade dos contextos e das suas especificidades históricas, políticas, económicas, sociais e assumindo o(s) movimento(s) e os fluxos, rotas e intensidades como variáveis estruturantes dos mesmos, demos prioridade aos posicionamentos e estratégias, pertenças e estratégias de identificação enunciadas pelos sujeitos em estudo.

Esperamos, por isso, que das discussões acerca dos processos de estruturação de diferentes modalidades de transnacionalismo e de gestão territorial colonial e póscolonial (Trovão, Malheiros), da reivindicação de uma prática alimentar generalizada e naturalizada (Rosales), da produção e circulação de um géneros performativos específicos (Roxo e Trovão), assim como dos seus usos enquanto ferramentas de confirmação identitária na relação com o.outro, ou das estratégias de posicionamento

e relação com sistemas de poder e políticas de legitimação diversas (Trovão, Mapril, Malheiros, Roxo) se abram vias para um maior entendimento do detalhe, da especificidade e, sobretudo, da originalidade que marcam e estruturam as migrações transnacionais indianas.

## Referências Bibliográficas

- ALLIEVI, S. & Nielsen, J. S. (ed.) 2003, *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*, Brill, Leiden.
- BACHU, P. 1985, *Twice Migrants. East African Sikh Settlers in Britain*, Tavistock, London.
- BALLARD, R. 1994, *Desh Pardesh: The South Asian Presence in Britain*, C. Hurst, London.
- BASTOS, S. 2005, 'Indian Transnationalisms in Colonial and Postcolonial Mozambique', in V. Bilger & A. Kraler (eds), *African Migrations. Historical Perspectives and Contemporary Dynamics* (thematic issue), *Vienna Journal of African Studies*, 8, pp. 277-306.
- BASTOS, S. & Bastos, J. 2001, *De Moçambique a Portugal. Reinterpretações Identitárias do Hinduísmo em Viagem, Fundação Oriente*, Lisboa.
- BAUMAN, M. 1998, 'Sustaining little Indias: Hindu Diaspora in Europe', in G. Haar (ed.), *Strangers and Sojourners, Religious Communities in the Diaspora*, Peeters, Leuven.
- BAUMANN, G. 1996, *Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-ethnic London*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BLANCHY, S. 1990, *Karana et Banians, Les communautés commerçantes d'origine Indienne à Madagascar*, L'Harmattan, Paris.
- BENOIST, J. 1998, *Hindouismes Créoles, Mascareignes, Antilles*, Ed. Du CTHS, Paris.
- BONACHI, E. 1973, 'A theory of middleman minorities', *American Sociological Review*, vol. 38, pp. 583-94
- BRENNAN, L. 1998, 'Across the Kalapani. An Introduction', *South Asia*, 21, pp. 1-18.
- CLARKE, C., Peach C. & Vertovec S. 1990, *South Asians Overseas: Migration and Ethnicity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- COHEN, A. 1971, 'Cultural strategies in the organization of trading diasporas', in C. Meillassoux (eds), *The Development of Indigenous Trade Markets in West Africa*, Oxford University Press, London, pp. 266-84.

- \_\_\_\_\_. 1981, *Politics of Elite Culture*, University of California Press, Berkeley.
- DABYDEEN, D. et al. 1996, *Across the Dark Waters: Ethnicity and Indian Identity on the Caribbean*, Basingstoke/Macmillan, London.
- DESROCHES, M. 1996, *Tambours des dieux. Musique et sacrifice d'origine tamoule en Martinique*, L'Harmattan, Paris.
- GARDNER, K. 2002, *Age, Narrative and Migration: The Life Course and Life Histories amongst Bengali Elders*, Berg, London.
- GREGORY, R. 1993, *South Asians in East Africa. An Economic and Social History 1890-1980*, Westview Press, Boulder.
- JACOBSEN, K. & Kumar, P. (eds) 2004, *South Asians in the Diaspora, Histories and Religious Traditions*, Brill, Leiden.
- JAYAWARDENA, C. 1973, 'Migrants, networks and identities', *New community*, 2, pp. 353-67.
- LAL, B. V. 1998, 'Understanding the Indian Indenture Experience', *South Asia*, vol. XXI Special Issue, pp. 215-37.
- \_\_\_\_\_. (ed.) 2006, *The Encyclopedia of the Indian Diaspora*, Ed. Didier Millet, Singapura.
- MALHEIROS, J. 1996, *Imigrantes na região de Lisboa. Os anos da mudança – Imigração e Processo de Integração das Comunidades de origem Indiana*, Colibri, Lisboa.
- MANGAT, J. S. 1969, *A History of the Asians in East Africa*, Clarendon, Oxford.
- MORRIS, H. S. 1969, *The Indians in Uganda*, University of Chicago Press, Chicago.
- NANDY, A. 1900, 'Dialogue in the Diaspora', *Third Text*, 11, pp. 99-108.
- PAREKH, B. 1994, 'Some reflections on the Hindu Diaspora', *New Community*, 20, pp. 603-20.
- PENRARD, J.C. 1988, 'La présence isma'illienne en Afrique e l'Est', in D. Lombard & J. Aubin (eds), *Marchands et Hommes d'Affaires Asiatiques dans l'Océan Indique et la Mer de Chine, 13e-20e siècles*, Ed. de L'EHESS, Paris, pp. 221-36.
- PEREZ, R. 2006, 'The Communities. Portugal' in B.V. Lal (ed.) 2006, *The Encyclopedia of the Indian Diaspora*, Ed. Didier Millet, Singapura, pp. 354-7
- RAY, A. 1995, 'India on Line. Electronic bulletin and the construction of a diasporic hindu identity', *Diaspora*, 4, pp. 31-57.
- RAJAGOPAL, A. 1997, 'Transnational networks and Hindu nationalism', *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, vol. 29, n.º 3, pp. 45-58.

- ROSALES, M. V. (2007), “Casas de África – Consumos e objectos domésticos no contexto colonial moçambicano”, *Arquivos da Memória*, n.º 2 – nova série, pp. 24-46.
- SANDHU, K. S. 1969, *Indians in Malaya*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SALVADORI, C. 1989, *Through open doors, a view of Asian Cultures in Kenya*, Kenway Publications, Nairobi.
- \_\_\_\_\_ 1996, *We came in Dhows*, 3 vol., Paperchase Kenya Ltd, Nairobi.
- SARDO, S. 2004, *Guerras de Jasmim e Mogarim. Música, Identidade e Emoções no Contexto dos Territórios Pós-Coloniais Integrados. O Caso de Goa*, Dissertação de Doutoramento, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa: mimeo.
- SINGARAVÉLOU 1990, ‘Indians in French Overseas Departments. Guadalupe, Martinique, Reunion’, in C. Clarke, C. Peach & S. Vertovec (eds), *South Asians Overseas: Migration and Ethnicity*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 75-88.
- \_\_\_\_\_ 1998, *Les indiens de la Caraïbe*, 3 vol., l’Harmattan, Paris.
- TINKER, H. 1990, ‘Indians in the Southeast Asia: Imperial Auxiliaries’, in C. Clarke, C. Peach & S. Vertovec (eds), *South Asians Overseas: Migration and Ethnicity*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 39-56.
- TURNER, J. & Bonachi, E. 1980, ‘Toward a composite theory of middleman minorities’, *Ethnicity*, 7, pp. 144-58.
- TWADLE, M. 1990, ‘East African Asians through a hundred years’, in C. Clarke, C. Peach & S. Vertovec (eds), *South Asians Overseas: Migration and Ethnicity*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 149-166.
- VAN DER VEER, P. 1994, *Religious Nationalism*, University of California Press, Berkeley.
- VAN DER VEER, P. & Vertovec, S. 1991, ‘Brahmanism Abroad: On Caribbean Hinduism as an ethnic Religion’, *Ethnology*, vol XXX, n.º 2, pp. 149-66.
- VERTOVEC, S. 2000, *The Hindu Diaspora*, Comparative Patterns, Routledge, London.
- VERTOVEC, S. (ed.) 1991, *Aspects of South Asian Diaspora*, Oxford University Press, Delhi.
- WERBNER, P. 2004, ‘Theorising Complex Diasporas: Purity and Hybridity in the South Asian Public Sphere in Britain’, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 30, n.º 5, pp. 895-912.

# O Verdadeiro Caril Moçambicano. Transnacionalismo, quotidianos e materialidades goesas na África colonial

---

*Marta Vilar Rosales*

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas  
da Universidade Nova de Lisboa  
CEMME/CRIA – FCSH-UNL

O texto que se apresenta resulta de uma investigação realizada entre 2002 e 2006, no decorrer da qual se trabalhou a cultura material e as práticas de consumo domésticas de um número de famílias de origens goesa e europeia com uma particularidade biográfica: uma longa experiência vida em Moçambique durante o período colonial, seguida de um êxodo para Portugal após a independência. De acordo com o quadro específico do livro, procurar-se-á aqui discutir as dimensões mais relevantes que se prendem com os modos como as coisas e os consumos “de casa” constituem um campo significativo para a caracterização e entendimento das vivências transnacionais das famílias de origem goesa, particularmente no que respeita ao modo como se posicionaram e geriram esses mesmos posicionamentos face à origem e à sociedade colonial moçambicana que integraram durante longos anos.

A relação entre a cultura material e a generalidade dos processos migratórios terá, até muito recentemente, sido observada pelas ciências sociais como relativamente secundária face a uma série de outras dimensões consideradas mais significativas para o entendimento e caracterização de ambas. No entanto, e como chamam a atenção Simon Coleman e Paul Basu na introdução de um número recente de *Mobilities* (2008), todos os movimentos (humanos), na medida em que envolvem processos de expropriação e apropriação, desejo e expectativas face a objectos, estão necessariamente imersos em materialidade. No decorrer do texto

procurar-se-á precisamente contribuir para explorar as intersecções entre movimento e materialidade a partir de uma perspectiva que elucidie o modo como “the itineraries of people and things are mutually constitutive” (Basu e Coleman 2008: 317). De acordo com o enunciado proposto pelos autores, o movimento interfere com a materialidade, não só porque por vezes implica a transferência de objectos e práticas de uma localização geográfica para outra afectando usos e utilizadores mas igualmente porque diferentes movimentos resultam em diferentes “materialidades migrantes”, uma vez que objectos e produtos idênticos podem assumir posicionamentos e significações diferenciadas, dependendo das trajectórias percorridas, dos seus pontos de partida e dos contextos de chegada.

Privilegiar os consumos e as culturas materiais enquanto campo de análise de um processo complexo como o que aqui se apresenta e discute resulta da sistematização e integração progressivas de um conjunto de pressupostos teóricos que apontam no sentido das potencialidades do mesmo no quadro das ciências sociais, em geral e da antropologia contemporânea, em particular. Muito embora não constitua uma área de estudos recente, as décadas de 80 e 90 testemunharam a afirmação de uma série de trabalhos (Bourdieu 1979, Douglas e Isherwood 1979, Appadurai 1986, Miller 1987) centrais para a afirmação dos estudos sobre o consumo e a cultura material contemporâneos. Sublinhando as suas capacidades expressivas e constitutivas, sobretudo ao nível das práticas, estes contributos representam no presente um quadro teórico reconhecidamente válido que, em síntese, propõe um entendimento das relações entre pessoas e coisas como uma modalidade de relacionamento social, validando o princípio do “consumidor activo”, isto é, a capacidade dos sujeitos para se apropriarem estrategicamente de objectos com a finalidade de produzir significados e marcar posicionamentos, gerir e estruturar determinadas dimensões identitárias.

Consumir, ou seja, relacionar-se e apropriar as coisas que povoam e circulam pelos diferentes contextos que enquadraram vivências quotidianas implica, assim, mais do que o escrutínio dos princípios organizadores dos processos de aquisição de bens e serviços. Envolve necessariamente observar o que acontece quando estes saem da esfera do mercado e integram as esferas privadas das vidas dos sujeitos. Os processos de apropriação, ou domesticação, correspondem a tarefas que, mediadas pelas especificidades próprias dos contextos espaciais, temporais e culturais que integram, se traduzem em práticas criativas de utilização e reutilização de “coisas” as quais vêem os seus significados ajustados e renegociados por via dos mesmos (Appadurai 1986, Kopytoff 1986, Miller 1987, 1998, Warde 1996). Embora formalmente sujeitos a diferentes apropriações e, conseqüentemente, a diferentes atribuições de significado

e de valor, os objectos não são elementos “neutros” nestes processos, pelo que devem ser perspectivados como entidades que participam nos relacionamentos que estabelecem com o sujeito sendo, nesse sentido, co-responsáveis pela produção dos contextos nos quais “habitam” (Miller 1987, 1998, Warde 1996, Silverstone e Hirsch 1994). Objectos e sujeitos trabalham, se bem que na maior parte das vezes com intensidades e intenções próprias e diferenciadas (Miller 2002), na materialização de projectos de vida, de sentimentos, de relacionamentos e de perspectivas sobre o mundo, contribuindo para a construção de (micro) universos de sentido fundamentais para o entendimento do lugar que se ocupa, por contraste com a infinitude dos lugares ocupados pelo outro.

Neste quadro, torna-se fácil justificar o privilégio atribuído à casa (enquanto espaço) e aos consumos domésticos (enquanto práticas) na análise efectuada. Muito embora o tema da cultura material e práticas de consumo em geral transcenda claramente o campo dos consumos domésticos (Silverstone e Hirsch 1994, Gullestad 1995, Mackay 1997, Warde 1996, Miller 1997, 2001), são muitas as investigações que a elegem como o seu palco mais relevante, particularmente no quadro de processos de mobilidade transnacional. De acordo com contributos recentes, as práticas de consumo domésticas surgem como recursos especialmente significantes para a percepção das apropriações realizadas em universos gerais mais vastos (Miller 2001) e, ao mesmo tempo, como representações materializadas dos mesmos, no universo íntimo e privado da domesticidade. Paralelamente, a casa corresponde ainda a um importante e significativo contexto para a análise e discussão dos processos de avaliação e reordenamento que todas as migrações pressupõem, uma vez que esta corresponde a um contexto onde os sujeitos se encontram relativamente mais livres dos constrangimentos impostos pelo novo contexto social (Rapport e Dawson 1998).

No caso específico que aqui se apresenta, a eleição do espaço doméstico como domínio de análise assenta numa dupla fundamentação: por um lado, está intimamente relacionado com a centralidade que a casa assume enquanto espaço de consumo na contemporaneidade; por outro, sublinha a sua importância enquanto contexto privilegiado para a efectivação das práticas de consumo e integração de objectos transportados de outros contextos culturais (Harbottle 1996, Morley 2000, Petridou 2001), para a materialização e expressão dos sentimentos de perda resultantes da migração e para a gestão e articulação das representações e relacionamentos com os diferentes espaços, tempos e pertenças que compõem as histórias de vida das famílias (Miller 2001, Marcoux 2001).

Para além das razões invocadas, a opção tomada integra ainda uma particularidade suplementar. A observação da casa, da sua materialidade

e dos processos de consumo que ocorrem no seu contexto estabelece as condições necessárias para centrar a análise ao nível das “práticas quotidianas” (Longhurst e Savage 1996, Mackay 1997). Como o próprio termo sugere, uma abordagem centrada no quotidiano traduz um claro privilégio analítico das actividades regulares e do “dia-a-dia”, por oposição aos episódios excepcionais e únicos da vida das famílias, direccionando a reflexão para as modalidades de interacção e apropriação das coisas presentes em casa e que são fundamentais para a estabilização dos seus projectos domésticos (Mackay 1997), que são expressivas das suas aspirações, projectos e ideais (Clarke 2001) e para a materialização das suas relações sociais e redes de pertença, sentimentos e memórias face às suas experiências de vida específicas (Garvey 2001, Marcoux 2001).

Começa-se por descrever e caracterizar sucintamente o processo de migração de Goa para a África colonial portuguesa e as experiências de vida que resultam do mesmo. Neste primeiro momento, procurar-se-á estabelecer condições suficientes para que os discursos mais relevantes dialoguem produtivamente, quer com as práticas de consumo quer com os objectos domésticos por forma a, em conjunto, constituírem um contributo positivo se bem que parcial sobre a longa e complexa experiência transcontinental dos goeses católicos.

### **De Goa a Moçambique: quotidianos e encontros num quadro colonial**

Muito embora existam relatos de movimentos migratórios nos séculos XVI e XVII, os fluxos de goeses católicos para Moçambique intensificam-se sobretudo no decorrer do século XIX e primeira metade do século XX (Gracias 2000: 425). É neste período que a generalidade das famílias em estudo saem de Goa. Fortemente incentivados pelas autoridades coloniais dadas as dificuldades económicas que se viviam no território, estes movimentos coincidem com o início da ocupação efectiva portuguesa dos seus territórios em África (Thomaz 1998: 283, Malheiros 2000: 384, Zamparoni 2000: 211, Sardo 2004: 101).

As referências directas à presença goesa em Moçambique são relativamente escassas. Inversamente à consistente série de trabalhos existentes acerca da sociedade colonial goesa e dos processos migratórios responsáveis pela presença de goeses em muitas partes do mundo, os trabalhos sobre o posicionamento que ocuparam na estrutura colonial Moçambicana são raros e tendem a restringir-se a uma caracterização construída a partir de parâmetros sócio-profissionais. Apesar disso, é

possível referir a existência de um conjunto de princípios que, pela persistência com que são invocados, informaram a reflexão que aqui se apresenta. O primeiro remete para o facto dos goeses, sobretudo no que respeita à elite brâmane e *chardó* convertida ao catolicismo, ocuparem um posicionamento muito específico na estrutura social colonial e diferenciado dos restantes grupos não europeus presentes no território. O segundo, intimamente ligado ao primeiro, sublinha a ideia desse “posicionamento específico” ser entendido pelos demais grupos sociais como uma particularidade decorrente da relação privilegiada que o grupo desenvolveu com o colonizador (Bastos 2002: 62-3), fruto da “proximidade” cultural existente entre ambos. O terceiro argumenta que, apesar das especificidades antes enunciadas, os goeses, incluindo brâmanes e *chardós* convertidos ao catolicismo, não deixaram de ser entendidos como “outro”, aos olhos do grupo dominante (Bastos 2002; Zamparoni 2000). Fundamentais para o entendimento das trajectórias e posicionamentos assumidos em Moçambique e em Portugal, estes factores que se começaram a desenhar em Goa, marcaram os seus encontros até à contemporaneidade pelo que merecerem ser observados com detalhe.

Os perfis assumidos pelo projecto colonial português em Goa foram profundamente marcados pela existência de um quadro específico assente numa organização política, administrativa e militar directamente dependente de uma população portuguesa minoritária e flutuante e pela existência de uma população “fixa, maioritária, profundamente organizada e hierarquizada, de consolidadas relações internas de poder, da qual depende o equilíbrio social e cultural da população católica e hindu de Goa” (Sardo 2004: 92). Como forma de superar as suas “fragilidades”, as entidades coloniais procuram apoio e sustentação junto da elite local a qual, por sua vez, tinha interesse em manter o seu posicionamento privilegiado. Estão criadas condições para a implementação de um processo relacional entre colonizador e colonizado que, embora ditado pelo primeira, é controlado por ambos.

A estratégia de “implementação da portugalidade” em Goa inicia-se no século XVI com a formação de padres locais e é reforçada, na mesma altura, com a proibição do uso do *konkani*, que foi substituído pelo português nas paróquias e escolas cristãs (Sardo 2004: 93-4). Paralelamente, assiste-se à implementação progressiva de um sistema educativo estruturado em moldes semelhantes ao português. Beneficiando sobretudo brâmanes e *chardós* convertidos ao catolicismo, a consolidação desta estratégia promove a criação de quadros locais com formação adequada à integração dos serviços administrativos locais, bem como a sua habilitação para o exercício de profissões socialmente privilegiadas como é o caso da medicina, do direito e da docência.

A aproximação à cultura portuguesa faz-se sentir igualmente num conjunto alargado de outras áreas, assumindo especial visibilidade nos campos da produção artística (música e literatura), arquitectónica e do mobiliário (Thomaz 1998: 272). Há ainda que salientar como particularmente significativas a incorporação de influências nas práticas alimentares com a introdução de novos pratos e reequacionamento de outros, no vestuário que se ocidentaliza ao ponto do *sari* entrar em desuso e no que alguns autores designam como um “modo de estar social” (Sardo 2004: 108) próximo do português.

O desenvolvimento continuado desta política colonial resultou num complexo xadrez social composto por um conjunto de categorias que, a partir do século XIX, estabiliza em três grandes grupos: os goeses, que integrava todos os indivíduos de origem indiana sem ascendência estrangeira, independentemente da religião professada; os descendentes de portugueses nascidos na Índia; e os portugueses que ocupavam cargos administrativos e tendiam a retornar a Portugal (Sardo 2004: 81, 82). A par deste sistema de categorização subsiste um outro que lhe é anterior e, dizendo unicamente respeito aos goeses, afecta tanto hindus como católicos – a casta.

Tendo em conta a singular complexidade que marca o seu contexto de origem, a presença goesa em Moçambique pauta-se, em primeiro lugar, por espelhar a diversidade de posicionamentos e pertenças presentes no território de origem. Assim, e apesar de diversos autores tenderem a afirmar que os goeses que integram a sociedade colonial moçambicana são, na sua maioria, elementos pertencentes à elite brâmane convertida ao cristianismo, existem elementos que apontam no sentido de uma representatividade mais diversificada. O indício que melhor documenta esta especificidade diz respeito à transposição para Moçambique do sistema de estratificação assente na casta que se torna evidente sobretudo nas estratégias matrimoniais, na constituição das redes de sociabilidade e nas modalidades associativas encontradas para a defesa dos interesses específicos dos migrantes oriundos de Goa.

O espaço social ocupado pelos goeses brâmanes convertidos ao catolicismo em Moçambique apresenta uma dupla originalidade: em primeiro lugar, as suas qualificações escolares e/ou profissionais constituíram, do ponto de vista da administração colonial, uma importante mais-valia que os destacava claramente no conjunto da população do território; em segundo lugar, a proximidade à cultura portuguesa permitiu-lhes estabelecer uma relação com a elite colonial muito diferenciada das mantidas pelos restantes grupos migrantes não europeus presentes em Moçambique. A fluência da língua, a conversão ao catolicismo, a integração ao nível dos estilos de vida de práticas ocidentalizadas e os seus

apelidos portugueses constituíram elementos que, conjugados com as valências profissionais que apresentavam, jogaram decisivamente a seu favor.

O reconhecimento deste posicionamento original assume, consoante os interlocutores, contornos diferenciados. No que respeita à integração sócio-profissional, a maioria dos autores (Thomaz 1998, Malheiros 1996 e 2000, Gracias 2000, Zamparoni 2000, Sardo 2004) promove a ideia de uma integração plena e bem sucedida, fruto das qualificações e aptidões profissionais apresentadas pela elite goesa católica. No que respeita às demais dimensões do quotidiano, e muito embora não se tenha acedido a informação que permita descrever as diferentes realidades vividas pela totalidade dos indivíduos que se inscrevem nesta categoria, os discursos das famílias integradas no estudo tendem a afirmar a inexistência de uma política de separação social e espacial face à minoria de origem europeia. Ao invés do que sucede com a grande maioria das demais populações não europeias, todas as famílias afirmam ter partilhado as mesmas áreas residenciais das “famílias de origem europeia”, frequentado as mesmas escolas e mesmo alguns espaços públicos de lazer, como jardins e praias.

A situação inverte-se, no entanto, no que respeita aos espaços privados e às redes de sociabilidade. A existência de clubes e associações goeses não traduz somente a transposição para Moçambique do sistema de hierarquização social existente em Goa, mas igualmente a necessidade de promover os interesses próprios de alguns grupos que, estando próximos, não partilham todas as dimensões do espaço social dos colonizadores europeus.

Embora com especificidades muito próprias, os discursos das famílias tendem não só a reforçar as características anteriormente enunciadas como permitem assumi-las enquanto elementos centrais nas suas auto-representações identitárias. Observem-se alguns dos registos recolhidos elucidativos do modo como a “originalidade” do posicionamento que ocupam na estrutura social colonial é interpretada pelas famílias:

O sítio em que vivíamos era uma zona selecta. Dávamo-nos bem com os vizinhos (portugueses). A nossa vivência era muito semelhante à das outras famílias. Sabe, nós temos uma educação ocidental, apesar de adaptada aos goeses: os meus pais eram muito rigorosos em questões como a pontualidade, a honestidade e o respeito. Depois, temos um certo porte, uma boa educação.

Os goeses (em Moçambique) não eram carne nem peixe. Sabe, foram muito discriminados. Primeiro, não podiam fazer o serviço militar. Só os começaram a chamar quando começou a guerra colonial. Outra, não podíamos ir ao hotel Polana. Encontravam

todo o tipo de justificações para não podermos entrar. O mesmo no Clube de Lourenço Marques, no Clube de Pesca, no Clube Naval. Na escola, no nosso boletim, estava escrito “raça parda”. Isto tudo apesar de serem o sustentáculo do aparelho de estado. Nós éramos “portugueses de terceira”. Os da chamada metrópole eram “portugueses de primeira”. Os filhos desses nascidos nas colónias eram “portugueses de segunda” e os goeses eram de “terceira”. Era muito difícil subir na função pública. Não se passava de primeiro-oficial. E depois as pessoas eram insultadas: chamavam-nos canecos.

Com excepção de alguns casos pessoais marcados por trajectórias muito específicas, a grande maioria dos registos recolhidos é reveladora de uma representação em que se sublinha a proximidade “aos portugueses” e à “sua cultura e estilo de vida” sem, no entanto, existirem quaisquer referências no sentido da auto-inclusão nessa mesma categoria social. As modalidades utilizadas para abordar esta dimensão tendem, no geral, a assentar em argumentações que evitam referir a existência de mecanismos formais e informais de subordinação e distinção por parte do poder colonial. Assim, e com excepção de um dos extractos apresentados, se é possível afirmar que a maioria das entrevistas realizadas integra elementos indiciadores da existência dos mesmos, as formulações discursivas que introduzem a temática pautam-se, na generalidade, por uma “discrição” que contrasta com a “clareza” das argumentações deste entrevistado. Na sua grande maioria, as famílias que integram este estudo optam por descrever as suas auto-representações colectivas sublinhando e privilegiando os elementos de “proximidade” com os portugueses, não mencionando directamente a existência de quaisquer mecanismos de “fechamento” por parte do grupo dominante.

A constatação desta opção discursiva remete para a complexidade do processo de “auto-definição identitária” dos goeses. Se, segundo Sardo (2004: 107), em Goa a proximidade ao “modelo português era, sob o ponto de vista identitário, uma evidência” que se traduziu numa dificuldade em identificar e sistematizar um conjunto de elementos capazes de afirmar “a goanidade naquilo que ela tem de uno e único” (*idem*: 2004: 109), o mesmo se passa em Moçambique. Embora os dois contextos apresentem características diferentes, com implicações e interferências nos posicionamentos ocupados pela elite católica goesa, os discursos das famílias indiciam as mesmas dificuldades e inconsistências, que a expressão “nem carne, nem peixe” utilizada por um dos sujeitos parece resumir. Apesar de muito próximos dos colonos europeus em termos profissionais, educacionais e culturais, e de não se encontrarem sujeitos a

uma política de separação espacial, a generalidade dos testemunhos recolhidos indicia, embora de modo “velado”, a existência de uma política informal que tende a colocar este grupo num espaço social diferenciado do ocupado pelos portugueses originários da metrópole.

Tomando como ponto de partida este quadro geral, procedeu-se a uma análise mais detalhada e que resultou na identificação dos seguintes marcadores identitários na generalidade dos discursos observados: a afirmação da origem goesa, o modelo dominante de relacionamento com os portugueses, a casta e a religião.

A afirmação da origem é central para a generalidade dos sujeitos. Os entrevistados integrados no estudo correspondem, na sua grande maioria, à segunda e terceira gerações de migrantes. Embora, nalguns casos, as famílias tenham mantido contactos com a origem no decorrer da sua longa permanência em Moçambique, esta situação, que não abrange a totalidade dos casos, é sempre descrita como episódica. A intermitência das visitas não deve, contudo, ser interpretada como sinónimo de uma relação “distanciada” com a realidade social e cultural goesas. Os discursos sobre os contornos quotidianos da “vida em Goa” são, na grande maioria dos casos, muito intensos e assentes no detalhe, se bem que parciais, uma vez que giram em torno de uma temática central: a família de pertença.

A quase totalidade dos entrevistados descreve com minúcia os trajectos de vida dos parentes em Goa, as suas profissões, os seus casamentos e alianças sociais, os seus quotidianos e a sua “casa de família”. O mesmo se passa com os que permaneceram em Goa, em relação aos seus familiares migrantes. Como pode ser constatado pelo depoimento de uma das entrevistadas pertencente à segunda geração nascida em Moçambique e que só muito recentemente visitou Goa pela primeira vez, os seus parentes detinham sobre si e sobre a generalidade dos parentes que residem actualmente em Portugal um importante conjunto de informações:

Engraçado. Eu nunca tinha ido a Goa na vida e cheguei lá e senti afinidades. Senti-me em casa. Nós temos um sentimento de família muito grande. Eu ainda tenho lá família. De modo que cheguei lá disse quem era e toda a gente sabia quem eu era. Eu, apesar de não os conhecer, também sabia quem era quem. De modo que foi uma coisa fabulosa. Gostei muito.

Os contactos entre parentes eram mantidos por carta ou através de familiares e amigos em trânsito entre os dois territórios. Na socialização das gerações mais jovens recorria-se sobretudo à oralidade para transmitir aos já nascidos em Moçambique descrições detalhadas das histórias de família e dos quotidianos goeses. A valorização e preservação das memó-

rias familiares versam, quer a família do próprio e a família do cônjuge quer as dos amigos mais próximos e estende-se ao longo de muitas gerações e ramificações. No contexto destas descrições prolongadas acentuam-se sobretudo os vínculos existentes entre as diferentes famílias brâmanes, por muito longínquos que sejam, o que justifica a expressão recorrentemente utilizada pelos entrevistados, “nós, os goeses somos todos primos uns dos outros”.

A ligação a Goa reforça-se com a integração das famílias em contextos de sociabilidade especificamente criados pela e para a elite goesa católica, com o intuito de reforçar os laços de sociabilidade existentes na origem e “*preservar a cultura*”. Curiosamente, a sua discussão torna-se a porta de entrada para analisar as modalidades dominantes de relacionamento com os portugueses:

O convívio com os europeus era normalíssimo. Eles frequentavam o nosso clube e nós frequentávamos os deles. Bem, menos. (...) Eu até diria que havia um racismo latente. Enfim, por exemplo, quantos casamentos inter-raciais haviam em Lourenço Marques, durante todos esses anos? Contam-se pelos dedos de uma mão. (As comunidades) não se misturavam assim muito.

É portanto neste quadro que emerge um conjunto de considerações relevantes, se bem que muito restritas, sobre “o colonizador”. A primeira remete para o facto das famílias apresentarem um discurso acerca dos “portugueses” que promove uma representação do grupo enquanto entidade plural, marcada pela existência de uma grande diversidade socio-económica. A totalidade das famílias goesas integradas no estudo apresenta uma relativa uniformidade no que respeita aos “capitais culturais” (elevados) das diferentes gerações e ao desenvolvimento de estratégias bem sucedidas de integração socio-profissional. Esta especificidade permitiu-lhes assumir um posicionamento privilegiado em relação a algumas franjas da população de origem portuguesa. Assim, embora valorizando positivamente a manutenção de um relacionamento próximo com a população originária da metrópole, esse relacionamento é mediado por um entendimento claro da existência de um sistema de hierarquização social que ultrapassa as barreiras da diferenciação étnica e os coloca, enquanto grupo, em situação de poder estabelecer uma distinção efectiva a partir da heterogeneidade social que a compõe. Nesse sentido, é possível afirmar que a elite católica goesa toma como referência, não a generalidade da população de origem portuguesa, mas apenas as suas fracções melhor posicionadas e detentoras, nas suas palavras, de uma “educação e de um grau cultural” que se aproxima dos seus. Esta questão está relacionada

com o terceiro elemento apontado como significativo nos processos de auto-definição identitária – a casta.

Alternativamente à explicitação da pertença a uma casta determinada, os discursos produzidos pelas famílias tendem antes a sublinhar os atributos distintivos que explicitam a sua inclusão no estrato mais elevado do sistema de estratificação. Assim, e para além das referências ao forte investimento na escolaridade, os argumentos mais referenciados encontram-se uma vez mais ligados ao domínio da língua e da cultura portuguesas. No que respeita aos goeses pertencentes a outras castas, os discursos apresentados tendem a reproduzir a existência de um quadro de diferenciação perfeitamente demarcado que se torna particularmente visível na escolha do cônjuge e na promoção de relacionamentos de amizade entre os mais novos:

Havia muito convívio entre nós. (...) As próprias mães promoviam muito o convívio com outras famílias brâmanes. (...) Normalmente buscavam-se sempre pessoas com o mesmo tipo de educação. Essa era uma grande preocupação para os pais.

Os mesmos princípios encontram-se presentes nos contextos de sociabilidade formalmente organizados como os clubes e associações especificamente destinados às populações originárias dos territórios portugueses na Índia. Os entrevistados relatam a existência de três associações, cujo princípio de autonomia e diferenciação reside na casta:

A comunidade encontrava-se organizadíssima. Tão organizada que, e isso acontece em todo o lado em que há goeses, haviam três associações em Lourenço Marques. Uma era a associação dos goeses mais de elite. (...). Depois havia uma outra que começou por ser uma secção desportiva da primeira, mas que depois se desligou porque cresceu muito. Aí havia muita gente não brâmane. A terceira era uma associação de classe, (...) que era chamada a Associação dos Operários Indo-portugueses.

Selectivos, quer no que respeita à constituição das redes de sociabilidade informais quer na formação das suas organizações e colectividades próprias, o grupo reproduz em Moçambique mecanismos de distinção muito semelhantes aos existentes na origem. Deste modo, não obstante as “quebras e rupturas” (Hall 2003) que necessariamente resultam do processo migratório e dos novos posicionamentos adquiridos no contexto de chegada, o reequacionamento identitário da elite católica goesa face aos demais grupos que com ela partilham o contexto de origem passa pela permanência dos princípios que já em Goa os estruturavam. Esta estraté-

gia reproduz-se igualmente em relação aos outros migrantes provenientes do sub-continente indiano. Independentemente da origem geográfica e da religião professada, os contactos são descritos como estritamente “institucionais, sobretudo ao nível desportivo”, traduzindo na prática a existência de um modelo relacional assente “numa distância simpática” entre o grupo e os outros migrantes de origem indiana. A argumentação desenvolvida no sentido de justificar esta estratégia de afastamento assenta no princípio da autonomia e “demarcação associativa”, características da sociedade colonial moçambicana, que estabelecia e promovia um modelo relacional entre os diferentes grupos que a compunham assente numa lógica que, segundo um dos entrevistados, promovia as “relações à distância, sem confusões ou misturas. (...) Não havia fricções, nem hostilidades. Era uma convivência pacífica, mas com cada um no seu canto.”

Finalmente, no que respeita à religião destacam-se duas argumentações centrais. A primeira promove uma representação de forte ligação à igreja católica e uma prática religiosa intensa ao nível do quotidiano. A segunda deixa transparecer a instrumentalização da religião enquanto factor de demarcação social, sobretudo em relação à comunidade hindu presente em Moçambique. De acordo com os registos obtidos, “desenvolviavam-se muitas actividades na igreja e ia-se à missa todos os dias”, “as famílias eram muito devotas aos seus santos padroeiros” e refere-se explicitamente que “os cristãos não usavam *sari*, porque o *sari* era normalmente usado pelos hindus. Em Moçambique havia uma diferenciação marcada entre cristãos e não cristãos e as pessoas pela vestimenta sabiam quem era quem”.

Estes apontamentos retirados directamente dos discursos dos entrevistados, embora se refiram ao contexto moçambicano indiciam uma vez mais uma representação próxima das especificidades que marcaram os relacionamentos entre colonizadores e colonizados em Goa. Seja através da língua, do vestuário, das práticas culturais ou da expressão da sua religiosidade, as referências identitárias apresentadas apontam no sentido da reprodução e intensificação dos processos iniciados na origem. Como referiu um dos informantes do estudo, as estratégias de integração e afirmação da elite goesa católica passaram, na generalidade, por simultaneamente afirmar a sua proximidade ao grupo dominante e por marcar, sobretudo no contexto público, um distanciamento social e cultural relativamente aos traços identitários específicos e mais facilmente reconhecíveis pelos portugueses como “indianos”.

## Domesticidades em Moçambique

Partindo deste quadro geral procedeu-se à análise da cultura material e dos consumos domésticos das famílias em estudo. Muito embora a recolha de informação relativamente às casas de África tenha sido realizada a partir de entrevistas não estruturadas, da observação de objectos e de imagens dos interiores e exteriores dos espaços domésticos do passado, por razões analíticas optou-se por organizar a informação em três grupos distintos: a) lógicas decorativas dominantes, mobiliário e outros objectos domésticos; b) práticas alimentares, consumos e preparação de refeições; c) outras práticas de consumo mais específicas: consumos literários, musicais, pintura, escultura.

No que respeita à decoração da casa, ao mobiliário e aos objectos domésticos apontados pelas famílias como mais significativos na definição de um género e uma lógica próprias, o primeiro aspecto que sobressai do discurso dos entrevistados prende-se com a existência de uma posição original face ao modo como caracterizam e avaliam o “estilo decorativo” das suas casas. Muito embora não se possa referir a existência de uma lógica dominante prevalecente, que alterna entre o “tipicamente” ou o “clássico” português e o “estilo indo-português”, a maioria das famílias refere a existência de ambas as “influências” nas suas casas. Independentemente das razões invocadas para justificar maior ou menor presença de cada uma destas lógicas decorativas no espaço doméstico, o facto de não se optar por sublinhar claramente as proximidades às lógicas decorativas portuguesas é significativo, sobretudo quando confrontado com os discursos recolhidos sobre as localizações das casas no espaço urbano.

Quando se passou à observação dos discursos sobre objectos específicos presentes no contexto doméstico, a primeira leitura dos registos recolhidos apontou para a existência de uma coincidência relativamente aos discursos mais gerais sobre a casa. A maioria das famílias expressa uma clara apetência por objectos que descrevem como “de estilo clássico e design europeu” ou de “estilo indo-português”. Esta é, aliás, a fórmula usada para descrever a maioria dos objectos adquiridos na colónia, sejam eles mobiliário, tapeçarias, loiças ou pequenas peças decorativas. No que se refere aos objectos de origem goesa, isto é aos objectos categorizados como de “estilo indo-português” observa-se, no entanto, uma originalidade interessante. A fórmula geral usada para descrever os objectos ditos europeus e goeses é, no caso dos últimos, complementada por descrições cuidadas, precisas e detalhadas. Os objectos e a sua ligação às trajectórias percorridas pelas famílias são alvo de uma descrição intensa e indi-

ciadora da sua relevância no contexto material da casa. Este conjunto de objectos integra uma considerável variedade de coisas como cadeiras de palhinha, arcas de madeira esculpidas, esculturas e imagens de santos, oratórios e uma série de objectos decorativos diversificados tais como pequenas esculturas, jarras, utensílios de cozinha e cestos. A biografia dos objectos goeses presentes nas casas de África e a descrição das suas viagens é acompanhada por relatos precisos acerca dos usos dados aos mesmos ao longo do tempo, dos processos de reavaliação a que, por força da deslocação, foram sujeitos e das alterações que foram sofrendo em termos da posição que ocupavam no universo material da casa. A esta tarefa de reavaliação não é alheio o facto da maioria das famílias referir que os objectos vindos de Goa constituíam uma minoria face aos objectos adquiridos na colónia:

Nalgumas casas haviam peças de mobiliário de Goa. Mas, sabe, quando as pessoas vieram de Goa a maioria não vieram propriamente em família. Vieram sobretudo rapazes solteiros que entretanto foram casando. E eram normalmente filhos mais novos. A casa de família e todo o seu recheio ficou em Goa. Eles vinham normalmente só com uma mala. A casa e todo os seu recheio ficavam para o irmão mais velho rapaz.

Significativos para a caracterização dos espaços domésticos em Moçambique, os objectos decorativos e o mobiliário são claramente ultrapassados em importância, presença e intensidade pelos registos relativos às práticas alimentares. No que respeita a este conjunto de práticas de consumo doméstico, a primeira nota a merecer discussão prende-se precisamente com a centralidade que assume no quadro geral da materialidade da casa. Descrita como muito “rica e variada”, a comida goesa ocupava um posicionamento privilegiado, quer nas refeições quotidianas quer nas refeições formais e em momentos festivos. Muito embora se tenham recolhido referências sobre a inclusão de “alguns pratos portugueses” na dieta familiar, especialmente ao nível do quotidiano, estes são visivelmente desvalorizados face à excelência da cozinha goesa.

Em África, a minha mãe cozinhava muito bem comida goesa. Tinha muito gosto no que fazia e habituou-nos à comida goesa. Parece-me que é o meu cordão umbilical com Goa. E penso que não sou só eu.

Nós, os goeses damos um toque goês à culinária portuguesa. Fica uma coisa revista e melhorada. Por exemplo, se uma feijoada tradicional portuguesa levar um chouriço da Índia, feito com condimen-

tos de lá, fica com um gosto fantástico. Quem diz uma feijoada, diz uma dobrada. Uma dobrada à goesa é qualquer coisa de extraordinário.

Um dos aspectos mais interessantes do confronto entre as duas cozinhas revela-se precisamente no facto de a cozinha portuguesa, mesmo quando pouco integrada nas práticas familiares, sofrer assim mesmo uma adaptação para se aproximar ao “gosto goês” através do recurso a um conjunto de especiarias, vegetais e frutas. Um segundo aspecto relevante prende-se com o protagonismo assumido pela comida goesa, quer nos contextos familiares mais restritos quer em momentos formais e festivos.

Em dias de festa era impensável não se fazer exclusivamente cozinha goesa. (...) fazíamos arroz pullau, que leva bastantes passas, amêndoa e cebola frita e frango todo cortado aos bocadinhos, o sarapatel, que é um prato tradicional de natal e que também não dispensamos a bebinca, o doce de grão. (...) era sempre comida goesa. A comida goesa é de facto muito boa e tem um património muito vasto. Era obrigatório.

Muito embora todas as famílias tenham referido que o “património gastronómico goês” integra muitas influências portuguesas, este facto não é interpretado como um risco à sua riqueza e originalidade. Ao invés dos discursos sobre a decoração da casa, a cozinha goesa é claramente referenciada como a “nossa cozinha” ou a “nossa tradição”, por contrapondo à cozinha portuguesa. Este facto é sublinhado pelo tom enfático com que as receitas e as refeições são descritas, mas também por outro tipo de mecanismos dos quais um dos mais interessantes se prende com o caril. Todas as famílias referem que a eleição do caril enquanto prato nacional resultou de um processo mimético desenvolvido por todos os outros grupos sociais, incluindo as próprias elites coloniais que o introduziram nas suas rotinas quotidianas. Repare-se como o tema é introduzido por uma das entrevistadas: “ao domingo havia sempre caril. Os outros não goeses também faziam, mas por imitação”.

A introdução em Moçambique do que na generalidade é considerado como “prato nacional” durante o período colonial é explicitamente reivindicada pelas famílias. Contrariando o registo de aproximação mimética que marca a generalidade dos discursos, os sujeitos assumem pela primeira vez uma posição que valoriza claramente o seu património face ao português. Como fica claro no contributo apresentado a cima, no que se refere às práticas alimentares são os outros, incluindo os portugueses, que imitam os goeses ao integrarem no seu quotidiano um conjunto de

práticas alimentares, com destaque especial para o caril, que estes reclamam como suas:

A propósito daquilo que afirmou sobre as famílias europeias comem sempre caril ao domingo, lembro-me perfeitamente de uma loja de um indiano em Lourenço Marques que vendia tempero e que tinha uma enorme clientela europeia que não percebia nada daquilo. Os europeus sabiam lá comprar tempero! Não é como a minha mulher que faz cá em casa o tempero. Pede tanto disto, tanto daquilo, e o tempero é feito cá em casa. Os europeus chegavam lá e pediam pó de caril. E ele tinha uma coisa preparada que era o chamado pó de caril.

No que se refere aos consumos literários e musicais, estes são paudados por uma avaliação positiva tanto das produções ocidentais como das produções goesas. No caso das práticas de leitura, o facto mais relevante aponta para uma clara apetência por literatura clássica portuguesa. Todas as famílias descrevem a existência de uma quantidade muito significativa de livros nas suas casas, sendo que muitas mencionam mesmo a existência de pequenas bibliotecas privadas. A leitura é descrita como uma prática muito valorizada, realizada muitas vezes em família.

Primava-se por ler os nossos autores portugueses. (...) Tínhamos uma educação muito ligada a Portugal. Era uma educação absolutamente formal. O pai gostava muito de poesia. E até escrevia versos em ocasiões especiais.

Os consumos musicais apresentam um quadro muito semelhante. A totalidade dos entrevistados teve formação musical formal durante a infância e juventude e a maioria chegou mesmo a integrar formações musicais. Todos referem a existência de instrumentos musicais vários em suas casas, “pequenas orquestras” que segundo referiram serviam para entreter os convidados dos pais ao serão, quando havia visitas ou uma festa familiar. Uma vez mais, expressou-se interesse e conhecimento pela música europeia que, no entanto, é contrabalançada bastante mais do que no caso da literatura por um interesse pela música goesa. Para além de integrar os repertórios familiares, a música goesa e, muito especialmente, “os mandós” eram igualmente apresentados “em público” para uma audiência constituída na generalidade por amigos também goeses.

Os goeses têm propensão para a música. Em Goa fazia parte da instrução dos meninos, paralelamente à escola. Em minha casa, e em muitas casas goesas, faziam-se recitais à noite quando tínhamos

visitas. Eu tocava violino, a minha irmã piano e o meu irmão violoncelo. Tínhamos um verdadeiro trio, com peças ensaiadas. Os meus pais obrigavam-nos a tocar para os amigos.

No que se refere a outros campos de produção artística, como a pintura ou a escultura, a nota dominante aponta para uma valorização de artistas portugueses e para representações figurativas relacionadas com o catolicismo. Ao contrário do que se observa relativamente à música, não se observam registos que afirmem a existência de criações artísticas produzidas por goeses, muito embora as peças trazidas directamente das “casas de família em Goa” mereçam destaque. O maior ou menor número destes objectos presentes nas casas resulta, de acordo com os sujeitos, das políticas de transmissão de património goesas que tendiam a privilegiar a sua concentração nas mãos do filho mais velho que herdava a casa.

### Considerações finais

De que modo os discursos sobre a casa, os seus objectos e práticas de consumo contribuem para o entendimento da experiência de vida deste grupo específico de goeses em África? O que acrescentam acerca da gestão do seu relacionamento com a origem e sobre os posicionamentos que vieram a ocupar no novo contexto? Como são geridas as mudanças e as adequações ao nível do quotidiano face às reorganizações e ajustes que o movimento, e os novos encontros culturais que ele necessariamente comporta, introduz ao nível das práticas domésticas naturalizadas? Como interpretar a reivindicação de “o verdadeiro caril moçambicano” ser, na verdade, goês?

Da generalidade dos registos recolhidos sobre as diferentes dimensões da cultura material observadas sobressaem dois pontos que, quando observados à luz da perspectiva que conduziu esta reflexão, merecem um destaque particular.

O primeiro ponto prende-se com o facto da generalidade dos discursos sobre as práticas de consumo parecerem de certo modo espelhar e, nesse sentido, confirmar os posicionamentos ocupados pelos sujeitos no quadro da sociedade colonial moçambicana. Tal como tinha sido avançado anteriormente, a proximidade à cultura portuguesa, a sua a valorização e integração nas lógicas quotidianas fruto do processo colonial instaurado em Goa constitui em Moçambique uma dimensão central das experiências vida dos sujeitos e que transparece na quase generalidade dos discursos sobre a casa. Central em Goa, a proximidade ao modo de ser e de estar português parece também ter marcado significativamente o *habi-*

*tus* do grupo em Moçambique. No entanto, os discursos recolhidos apontam igualmente para a existência de outras tendências que, paralelamente à primeira, indiciam a manutenção e valorização positivas de um conjunto de objectos e práticas de consumo directamente relacionadas com Goa. Embora de modo discreto, os laços com a origem parecem, por vezes, ganhar expressão e significância através de uma pluralidade de objectos e rotinas domésticas que chamam a atenção para a relevância que as dimensões privadas e quotidianas podem assumir na discussão das trajetórias transnacionais das famílias em estudo. Tal como em muitos outros contextos marcados pelo movimento transnacional de pessoas e coisas (Harbottle 1996, Morley 2000, Petridou 2001), os espaços domésticos estariam em Moçambique, por confronto com o espaço público, relativamente menos sujeitos a alguns dos mecanismos formais e informais de controlo social próprios do colonialismo e, talvez por isso, as famílias os elegessem como espaço preferencial para a expressão da sua goanidade.

O segundo ponto prende-se com as formulações encontradas para a apropriação e acomodação de novas práticas domésticas decorrentes da sua migração para um contexto distinto. Muito embora a maioria dos sujeitos tenha mencionado a manutenção de lógicas e de práticas já adquiridas em Goa, a “valorização do património português” parece ser em Moçambique muito persistente. Sempre relevantes “as influências portuguesas” ou “os modos portugueses” são especialmente enfatizados no que se diz respeito à localização das casas, ou seja os bairros de residência, às opções decorativas gerais que marcam a “identidade da casa” e aos consumos domésticos mais directamente decorrentes da escolarização formal como sejam os consumos literários. O facto da maioria das famílias ter iniciado o seu testemunho afirmando que a sua casa poderia ser tomada por uma “casa portuguesa” é em si mesmo um dado significativo, especialmente se for tido em conta que o mesmo não foi nunca afirmado em relação a outros grupos étnicos presentes no território, incluindo outros grupos originários do sub-continento indiano. O “medo de ser confundido com um indiano”, encontra-se também presente nas práticas de consumo doméstico que o materializam através de uma gestão cuidada e balanceada de objectos europeus e goeses, evitando a integração de quaisquer outros. Nesse sentido, a proximidade aos “estilos de vida portugueses” saiu reforçada via um processo estratégico de corroboração e naturalização de uma domesticidade portuguesa que, mesmo integrando aspectos muitos relevantes descritos pelos sujeitos como práticas goesas, se traduziu e contribuiu eficazmente para um objectivo central para todas as famílias: a afirmação pública da sua casa, como uma “casa tipicamente portuguesa”. Os espaços domésticos, para além de reforçarem a proximidade espacial e cultural entre os dois grupos,

desempenham também a função de confirmação da interiorização de um importante conjunto de práticas do outro que, exceptuando o caril, se encontra longe de ser paritário. Como refere Glover relativamente aos chalés coloniais ingleses na Índia, a casa foi sempre considerada pelo poder colonial como um poderoso instrumento de socialização a partir do qual se poderiam estabelecer princípios com o objectivo de “moldar e reformar hábitos e costumes nativos” (2004: 63). Ao afirmar explicitamente a proximidade dos dois conceitos de domesticidade, as famílias em estudo afirmam também a ocidentalidade do seu modelo e confirmam a transferência para Moçambique do processo de mimetismo que tinham iniciado em Goa e que lhes permitiu assumir, sem as integrar, um lugar reconhecida e naturalmente próximo (Bhabha 2002) das posições mais elevadas do complexo tecido social da colónia.

### Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, M. V. 2002, ‘Longing for Oneself: Hybridism and Miscegenation in Colonial and Postcolonial Portugal’, *Etnográfica*, vol. VI, n.º 1, pp. 181-200.
- BHABHA, H. K. 2002, *The Locations of Culture*, Routledge, London.
- BASTOS, C. 2002, ‘The Inverted Mirror: Dreams of Imperial Glory and Tales of Subalternity from the Medical School of Goa’, *Etnográfica*, vol. VI, n.º 1, pp. 59-76.
- BASU, P. & Coleman, S. 2008, ‘Introduction: Migrant Worlds, Material Cultures’, *Mobilities*, vol. 3, n.º 3, pp. 313-330.
- BOURDIEU, P. 1979, *La Distinction, Critique Sociale du Jugement*, Minuit, Paris.
- BRAZIEL, J. E. & A. Mannur 2003, ‘Nation, Migration, Globalization: Points of Contention in Diaspora Studies’, in J. E. Braziel & A. Mannur (eds), *Theorizing Diaspora*, Blackwell, Oxford, pp. 1-22.
- BAUMANN, G. 2003, *Contesting Culture. Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*. Cambridge University Press, Cambridge.
- BRAH, A. 1998, *Cartographies of Diaspora*, Routledge, London.
- FORTIER, A. 2000, *Migrant Belongings: Memory, Space, Identity*, Berg, Oxford.
- DESAI, N. 2000, ‘The Denationalisation of Goans. An Insight into the Construction of Cultural Identity’, *Lusotopie*, pp. 469-476.
- GARDNER, K. 2002, *Age, Narrative and Migration. The Life Course and Life Histories of Bengali Elders in London*, Berg, Oxford.

- GRACIAS, F. S. 2000, 'Goans Away From Goa. Migration to the Middle East', *Lusotopie*, pp. 423-432.
- HALL, S. 2000, 'Who Needs Identity?', in P. Du Gay, J. Evans, & P. Redman (eds), *Identity: A Reader*, Sage, London, pp. 15-30.
- \_\_\_\_\_ 2003, 'Cultural Identity and Diaspora', in Braziel, J. E. & A. Mannur (Eds.), *Theorizing Diaspora*, Blackwell, Oxford, pp. 233-246.
- URI (eds), *História da Expansão Portuguesa*, 5, Circulo de Leitores, Lisboa, pp. 216-274.
- HARBOTTLE, L. 1996, '«Bastard» Chicken or Ghormeh-Sabzi?: Iranian Women guarding the Health of the Migrant Family', in S. Edgell, K. Hetherington & A. Warde (eds), *Consumption Matters*, Blackwell, Oxford, pp. 204-226.
- MILLER, D. 1998, 'Why Some Things Matter', in D. Miller (ed.), *Material Cultures: Why Some Things Matter*, The University of Chicago Press, London, pp. 3-21.
- \_\_\_\_\_ 2001a, 'Behind Closed Doors', in D. Miller (ed.), *Home Possessions. Material Culture Behind Closed Doors*, Berg, Oxford, pp. 1-19.
- \_\_\_\_\_ 2001b, 'Possessions', in D. Miller (ed.), *Home Possessions. Material Culture Behind Closed Doors*, Berg, Oxford, pp. 107-121.
- \_\_\_\_\_ 2008, *The Comfort of Things*, Polity Press, London.
- MORLEY, D. 2000, *Home Territories: Media, Mobility and Identity*, Routledge, London.
- MYERS, F. 2001, 'Introduction: The Empire of Things', in F. Myers (ed.), *The Empire of Things. Regimes of Value and Material Culture*, School of American Research Press, Santa Fe, pp. 3-61.
- PETRIDOU, E. 2001, 'The Tastes of Home', in D. Miller (ed.), *Home Possessions. Material Culture Behind Closed Doors*, Berg, Oxford, pp. 87-104.
- ROSALES, M. V. (2009), 'Objects, scents and tastes from a distant home: Goan life experiences in Africa', *Two Homelands*, 29, Ljubljana, Slovenian Migration Institute, pp. 155-65.
- ROSALES, M. V. (2007), 'Casas de África – Consumos e objectos domésticos no contexto colonial moçambicano', *Arquivos da Memória*, n.º 2 – nova série, pp. 24-46.
- ROSALES, M. V. (2006), 'Para além do económico: apropriações expressivas da cultura material contemporânea.' *Comunicação Pública*, n.º 2, CPIESC, Lisboa, pp. 81-106.
- ROSALES, M. V. (2002), 'Consumos e Identidades: O espaço doméstico em análise', *Ethnologia* n.º 12-14, Lisboa, Fim de Século, pp. 295-320.

- SARDO, S. 2004, *Guerras de Jasmim e Mogarim. Música, Identidade e Emoções no Contexto dos Territórios Pós-Coloniais Integrados. O Caso de Goa*, Dissertação de Doutoramento, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa: mimeo.
- THOMAZ, L. F. 1998, *De Ceuta a Timor*, Difel, Algés.
- ZAMPARONI, V. 2000, 'Monhés, Baneanes, Chinas e Afro-maometanos. Colonialismo e Racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890-1940.', *Lusotopie*, pp. 191-222.

Para além de mobilizar uma multiplicidade de dimensões analíticas através das quais discute terrenos, movimentos, políticas, pertenças e práticas várias em torno dos transnacionalismos indianos, este livro procura contribuir para a problematização de duas linhas estruturantes das migrações contemporâneas: a complexidade e extensão das suas implicações na presente ordem social mundial e a diversidade intrínseca às suas experiências.



Susana Trovão é professora associada da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, investigadora coordenadora da Linha Migrações, Etnicidade e Cidadania do CRIA (Centro em Rede de Investigação em Antropologia) e co-fundadora do CEMME (Centro de Estudos de Migrações e Minorias Étnicas da FCSH).

Marta Vilar Rosales é professora auxiliar convidada na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, investigadora do CRIA (Centro em Rede de Investigação em Antropologia) onde desenvolve trabalho sobre cultura material, consumos e media minoritários no quadro da linha Migrações, Etnicidade e Cidadania.



**cemme**

CENTRO DE ESTUDOS  
DE MIGRAÇÕES E MINORIAS ÉTNICAS

