



ÁREA TEMÁTICA: Migração, Etnicidade e Racismo

O GÉNERO E OS MODOS DE INCORPORAÇÃO DA POPULAÇÃO HINDU RADICADA EM PORTUGAL

SANT'ANA, Helena Maurício

Mestrado Antropologia social

ISCSP

hsantana@iscsp.utl.pt

Resumo

Este artigo tem como objectivo apresentar uma breve síntese de aspectos empíricos e conceptuais no âmbito de uma tese de doutoramento em Sociologia.

A pesquisa incide sobre a população hindu radicada em Portugal, privilegiando as mulheres em torno de três espaços (doméstico, semi-doméstico e público) onde se procura equacionar a questão do poder feminino e a integração. Os dados recolhidos no decorrer do trabalho de terreno e de entrevistas em profundidade, realizadas à população hindu residente na região de Lisboa, procuram demonstrar algumas singularidades desta população radicada em Portugal: Enquanto as mulheres hindus se destacam como agentes integradores de características mais etnicizantes, os homens são agentes de integração de cunho mais marcadamente assimilacionista.

A integração levada a cabo pelo grupo masculino é resultado da procura de uma certa solidariedade social e cultural na sociedade de destino, que lhes permita participar activamente em quadros de intenção preexistentes sem contudo abandonarem a suas pertenças identitárias. As mulheres por seu turno, promovem uma integração de tipo etnicizante ao assumirem como papel principal a manutenção da tradição religiosa e dos valores hindus.

Esta diferenciação de género apresenta um carácter funcional e complementar, baseado na diferenciação de papéis sociais entre os géneros, de acordo com a estrutura sociocultural e religiosa hindu.

As mulheres hindus da diáspora, neste caso concreto as que vivem em Portugal, adquiriram gradualmente um novo tipo de poder social, agenciando uma importância sem pretendentes. Estas mulheres actuam em diversas esferas de acção, participando nos processos de tomada de decisões, em assuntos fulcrais para a manutenção da coesão comunitária, na delimitação da fronteira étnica, nos domínios da patrilinhagem, nas alianças matrimoniais e económicas, através do exercício do poder informal.

Palavras-chave: Migração; Diáspora; Integração; Mulheres; Hinduísmo





O Género é os Modos de Incorporação da População Hindu radicada em Portugal

Introdução

A diáspora indiana tem vindo a ser caracterizada pela dispersão dos seus membros por três continentes, cujos modos de fixação e formas de integração têm variado do «integracionismo ao particularismo» (Safran:1990). No caso particular do fluxo migratório da população hindu-gujarati em direcção ao território português, tratou-se de um processo marcado várias etapas e modos de migração que decorreram desde o século XVI até ao século XX. Este processo gerou algumas especificidades em especial no que diz respeito à agência feminina, condicionando-a de forma particular.

Durante todo o período colonial foi possível observar, ainda que de forma incipiente, a emergência de um transnacionalismo migrante entre o grupo feminino. Mulheres que saem da Índia para casar com migrantes radicados em Moçambique; Mulheres nascidas em Moçambique que casam com migrantes temporários e que são enviadas para casa dos pais do marido na Índia. Casos esse que mais tarde também migram para Portugal; Meninas nascidas em Moçambique que saem temporariamente para estudar na Índia, regressando na idade de casar. Um vai vem contínuo de troca de irmãs, alianças matrimoniais que ajudavam a manter e reproduzir o *modus vivendi* da população hindu emigrada.

1. A instrumentalidade feminina no processo migratório

A migração indiana em Moçambique foi até à década de 1930 caracterizada pelo seu carácter temporário, composta quase exclusivamente por homens. Só no decorrer da década seguinte se verifica uma tendência para a fixação dos migrantes masculinos, que começam a trazer as esposas para o território africano. A progressiva ida de mulheres da Índia para Moçambique, origina no decorrer de duas gerações a constituição de famílias extensas (com a reunificação de outros elementos familiares das patrilineagens) e teve para o grupo masculino uma instrumentalidade deveras importante.

O grupo masculino, enquanto isolado manifesta uma tendência assimiladora, quer através da adopção de hábitos europeus, quer através de uniões com mulheres não indianas. O homem projecta-se na vida pública, vive fora do lar, atravessa a fronteira étnica e está sujeito às influências do meio circundante. Os homens contactam o exterior, tanto no negócio como na profissão por conta doutrem. A constituição de famílias fixadas em Moçambique permitiu a preservação da pureza das castas, do *habitus* hindu e da socialização das linhagens patrilineares, sendo as mulheres o pilar da vida doméstica.

Mais tarde, a partir da década de 1980, com vinda de um elevado contingente de indianos hindus para Portugal, em consequência da deterioração das condições políticas e económicas em Moçambique, o movimento transmigrante feminino expande-se para outros países europeus (principalmente Inglaterra) e africanos, mantendo-se no entanto o anterior fluxo com a Índia e Moçambique. Mas o que se observa é que a deslocação migratória feminina não corresponde à sua



agência enquanto migrantes, mas antes à necessidade de corresponder às imposições sociais das regras patrilineares de residência e casamento.

Sendo o poder uma relação contextual, quer em termos históricos, quer em termos culturais, o seu circuito é para este grupo processado através de um conjunto concreto de disciplinas e de formas de produção, diferenciadas em função do género. As mulheres estudadas activam circuitos de integração cultural, manipulando as regras que fixam as relações de pertença e de sentido (Clegg, 2002; Giddens, 2000), mas o seu poder assenta sobretudo sobre factores geracionais, de ciclo de vida, e de papel instrumental.

As diásporas geram um tipo de consciência e um modo de produção cultural que se reflecte tanto num comportamento instrumental, quanto num comportamento expressivo. Apesar do efeito integrador que ocorre nas sociedades migrantes, o carácter relativamente periférico dos migrantes leva-os à necessidade de afirmarem a sua ligação à terra de origem, gerando por vezes fenómenos de hiper-tradicionalismo. Surge uma espécie de «consciência religiosa diaspórica», no sentido em que os imigrantes reforçam elementos religiosos que por vezes no seu contexto local já não têm ou perderam parte da sua importância (Rayaprol, 1997; Vertovec, 2000).

Uma vez que toda a ordem social é constituída por hierarquias sociais, a ordem social hindu confronta-se na diáspora com uma tensão entre o que Mouzelis (1994) denominou de eixo paradigmático, orientado para a ordem de regras atemporal, virtual e ideal, e o eixo sintagmático onde os agentes se encontram situados no tempo e no espaço. Nesse sentido tanto a ordem hierárquica como a acção estratégica entre os géneros e entre as gerações reflecte uma oposição entre os dois eixos. De facto, a região de onde estes migrantes provêm esteve desde a sua partida sujeita as transformações decorrentes do seu processo histórico. A mítica Índia originária não é a mesma Índia que os migrantes deixaram *in illo tempore*. As *comunidades* imigradas enraízam-se pois numa ficção. Mas uma ficção dotada de sentido que transporta a força do imaginário para o quotidiano (Smith, 1997).

2 . A (re)invenção da tradição: poder no feminino

De um ponto de vista macro algumas teorias sobre o género discutem a fraca capacidade de agência e de poder feminino entre as mulheres indianas, porém de um ponto de vista meso ou micro, e neste contexto migratório concreto, emerge um poder feminino, embora limitado pela estrutura socializadora patriarcal.

Uma vez que o sistema sociocultural indiano é de uma ordem muitíssimo elevada, levantam-se algumas questões a ter em consideração. Por um lado a existência de uma ordem elevada no sistema sociocultural, em paralelo com contradições sistémicas, tendem a paralisar o processo de mutação sociocultural, e podem passar séculos sem que haja uma nova elaboração do sistema cultural, por outro lado, entre os migrantes hindus persistem modelos que reproduzem a ordem sociocultural embora estes tendam a sofrer adaptações e envezamentos, que se por um lado inovam, por outro cristalizam traços e elementos culturais.

São as mulheres mais velhas que instruem as mais novas na manutenção da tradição ficcionada, na perpétua recriação de uma Índia adaptada. À semelhança dos guineenses de Quintino (2004, 354), também estas mulheres “estruturam o espaço comunitário que se constitui como um sistema de lugares de representações da etnicidade”.

E o papel masculino? Os homens são em primeiro lugar filhos de mulheres. Educados por estas, instruídos sob a autoridade da figura maternal, cujo laço tem a solidez da sua existência. Os homens embora hierarquicamente superiores seguem a tradição que as mulheres (mães) constantemente actualizam. Por outro lado, as mulheres hindus ao invés transportarem consigo um



conhecimento acumulado e transmitido pelos elementos femininos da sua linhagem patrilinear (suas mães e avós) têm de “esquecer” a sua primeira socialização para reaprender os costumes do *gotra* onde se vão inserir depois do casamento. Serão então as mulheres que em primeiro lugar (re)inventam a tradição?

De acordo com Hobsbawn e Ranger (1984) existem condições sociais específicas sob as quais ocorrem fenómenos de invenção da tradição. Uma das condições propícias surge quando a sociedade é submetida a rápidas transformações que enfraquecem os padrões sociais. Nessa situação, as tradições instituídas não têm suficiente maleabilidade, acabando por ser eliminadas ou readaptadas. Em Portugal existe a convicção tanto por parte de homens como de mulheres da quebra de valores e costumes hindus entre a população de segunda ou terceira geração:

Existem jovens indianos que tentam inserir-se na nossa comunidade mas não conseguem porque não sabem o significado da nossa religião. Também pelo facto de não estarmos na Índia há coisas que não são possíveis fazer e vão-se perdendo [Reema, 1985].

Por outro lado, esta população também compreende que o hinduísmo transposto na diáspora sofre alterações face às tradições praticadas na Índia actual:

O nosso hinduísmo é diferente do da Índia. Nós vimos a diferença quando lá vamos e comparamos com o que fazemos aqui. Mas há pessoas que não percebem que na Índia já está tudo mudado, não é como há 50 anos [Neepa, 1984].

As tradições podem ser inventadas e legitimadas segundo três processos: aquelas que estabelecem e simbolizam a coesão social e a pertença dos membros do grupo; as que estabelecem instituições, estatutos ou relações de autoridade; e aquelas cujo principal propósito é a socialização dos membros da sociedade (Hobsbwan e Ranger (1983). Para enraizar a identidade hindu no processo pós-colonial foi necessário enfatizar a tradição. Nesse caso orquestrou-se uma reinvenção do passado para servir os interesses de casta e de género, portanto interesses sectoriais. As mulheres mais velhas manipulam o primeiro e terceiro tipo de tradição inventada, numa acção que se crê estratégica, porque de acordo com Bond (1994) uma das formas de manifestação do poder na história é "a construção das identidades individuais e colectivas (por exemplo raciais, étnicas e nacionais). Essa construção social faz parte do processo de invenção das tradições" (Bond, 1994:13).

Mas a invenção da tradição envolve factores complexos muito mais alargados. Alguns movimentos de cariz político e partidário instrumentalizam o enfoque da “tradição” como corolário de fundamentalismos homogeneizantes e demarcações sociais. O nacionalismo hindu atinge hoje uma dimensão transnacional patente no movimento *hindutva* cujas *sangh parivar* se encontram espalhadas pelos países da diáspora. A ideologia directamente relacionada com o BJP (Bharatiya Janata Party) tem entretecido conexões com o VHP (World Hindu Council) traduzido por campanhas rituais de mobilização étnica-religiosa em larga escala. Como refere Karner (2004:158) na Grã-Bretanha as organizações afiliadas mobilizam para cima de 50.000 pessoas. Na prática a *Hindutva* normaliza o hinduísmo através de um discurso essencializante, baseado em premissas apriorísticas, tais como “o espírito hindu” ou “a natureza dos hindus”, cuja construção surge de oposições binárias: nós hindus face aos outros, os muçulmanos, os cristãos, e outros grupos religiosos.



A migração de elevado número de hindu-gujaratis para Portugal trouxe importantes alterações na organização dos movimentos associativos, em especial no papel da mulher. É também com a migração para Portugal que emerge de forma mais visível a preservação identitária, fundando-se associações, clubes e organizações, numa rede promotora do capital social étnico (Putnam, 2000), e que têm como objectivo promover a coesão social e identitária dos seus membros.

A criação dos templos (o Amba Mandir na Quinta da Vitória, a Associação “Comunidade Hindu” ligada ao templo Radha-Khrisna Mandir no Lumiar, o Shiva Mandir em St. António) e mais recentemente a Associação Juventude Hindu, na AML, vieram congregar de forma mais complexa movimentos associativos que já existiam em Moçambique. Cada templo teve necessidade de criar secções e pelouros, onde a presença feminina é uma peça fundamental.¹

O *Mahila Mandal*ⁱⁱ do Templo Radha-Khrisna conta com cerca de 120 associadas providas de várias castas e de diferentes locais do distrito de Lisboa, embora apenas 70 sejam assíduas nos encontros e nas actividades. O pequeno templo Amba Mandir da Portela, inicialmente um templo privado, socorre-se de uma organização feminina baseada no parentesco e nas relações de vizinhança, dado que as actividades ocorrem em ambiente de bairro. E o *Mahila Mandal* de St. António tem a participação de uma dezena de voluntárias. As restantes organizações religiosas hindus também se socorrem da participação das mulheres para a realização dos seus eventos, e o movimento Saibaba tem uma presença quase exclusivamente feminina.

Os templos funcionam não apenas como lugar de oração e ritual, mas como instituição social com funções socializadores para as gerações mais novas, espaço de sociabilidades e onde se cruzam práticas de entreajuda que vão para além do parentesco ou mesmo da casta. São os principais espaços geradores de redes de interconhecimento que percorrem a malha urbana e colocam em contacto os elementos da população hindu.

Os diversos movimentos hinduístas existentes em Portugal: vishnuitas, shivaítas, swadya, swaminarayan, Sai Baba, Krishna, não se excluem entre si, embora se encontrem organizados em cultos separados. São principalmente praticados pelas mulheres, num espaço semi-doméstico, cuja expressão designa a dupla possibilidade de inclusão de rituais colectivos e familiares que se desenrolam em cada casa particular disponibilizada para o efeito. Nesses dias as mulheres abrem as portas do seu espaço doméstico, transformando-o momentaneamente, enquanto decorrem os *satsang*, os *vrata cathá*, (que também podem ser levados a cabo no domínio estritamente pessoal), ou a execução de práticas mágico-religiosas (práticas terapêuticas de “prevenção e cura do mau olhado” (Bastos, 2001: 201), bem como práticas de feitiçaria (jadu) e de possessão, executadas maioritariamente por mulheres de várias castas.

A prática da possessão tornou-se no decurso da diáspora, e sobretudo em Portugal uma actividade de preponderância feminina, situação analisada por Susana Bastos, que deu conta de “uma quase monopolização do poder simbólico e das tradições rituais pelo universo feminino, independentemente da sua casta e do estatuto sócio-económico (Bastos, 2001:204)”.

É preciso ter em conta que a devoção religiosa que implica uma qualquer forma de possessão por parte das mulheres mais velhas, envolve sempre esforços, mesmo que não totalmente conscientes, de renegociação das relações domésticas e extra-domésticas de autoridade. Hancock (1995) compreende a relação estratégica de obtenção de poder a propósito da possessão como:

(...) uma apropriação radical da autoridade através das avenidas da possessão, distanciando-as de outros aspectos da domesticidade. Elas obtêm autoridade moral falando como *ammans*, e com essas vozes contestam os esforços dos seus maridos e os outros membros da família para controlar as suas acções (Hancock, 1995:62).



3 . Género e modo de incorporação

Enquanto em Moçambique as mulheres indianas eram donas de casa que em geral tinham empregados africanos que exerciam os trabalhos mais aborrecidos ou mais duros, inclusive as compras no mercado. As donas de casa dedicavam-se às tarefas de preparação dos alimentos e cuidados maternos. Em Portugal as condições de vida alteraram-se bastante, e muitas dessas mulheres tiveram necessidade de exercer outras tarefas domésticas e acumular funções que lhes eram habitualmente vedadas, incluindo trabalhar fora de casa.

O local de comércio que anteriormente correspondia ao local de residência, passa em Portugal a ser distinto, obrigando a deslocações diárias dos elementos da família que gerem o negócio. A tradição imposta à mulher hindu como “reclusa” na domesticidade do lar, (deslocando-se para a loja situada na parte da frente da residência, depois das tarefas domésticas), tende a diminuir, senão mesmo a terminar. Embora ainda seja um ideal manter a mulher casada no lar, muito à semelhança do que sucedia em Portugal durante o Estado Novo (Ferreira, 1998)ⁱⁱⁱ, a pressão económica, a vontade de exercer uma profissão, o aumento da escolaridade, tem levado a uma modificação da posição e da visibilidade feminina.

A mulher hindu (principalmente a mais nova) desloca-se pela cidade, procura emprego fora do seu bairro, em áreas não tradicionais para o imaginário sociocultural feminino e afasta-se muito gradualmente da rede de controlo exercida pelos co-étnicos e familiares. Algumas jovens luso-indianas com maior nível de escolaridade apresentam um discurso de autonomia quanto à escolha da profissão, e chegam a colocar hipóteses de avançar com a gestão do seu próprio negócio.

Contudo, a análise do grupo empírico revela que à excepção de um grupo muito restrito, as mulheres apresentam uma integração social forte, mas uma integração fraca ou mesmo nula. A maioria destas mulheres, mesmo as mais jovens, encontra-se relativamente encerrada no exercício de funções de adaptação e transmissão cultural, que nas sociedades cada vez mais globalizadas se esvaziam de sentido original. Utilizando as palavras de Machado (1992, 2002) o fechamento étnico do grupo hindu exerce por um lado uma pressão niveladora, mas também castradora das potencialidades de agência feminina no domínio da emancipação, enquanto que por outro lado essa mesma estratégia também serve a (re)criação identitária do imaginário hindu instrumentalizado pelas mulheres mais velhas.

De uma forma geral, as mulheres mais velhas acomodam-se nas malhas de uma estrutura social que não ousam compreender ou questionar e onde o exercício do poder ocorre, acima de tudo, entre o seu próprio género.

Neste sentido a sociedade hindu apresenta semelhanças ao nível do sistema patrilinear das sociedades islâmicas^{iv}, cujas formas de poder Lacoste-Dujardin (1993) e Abu-Lughod (1993) observaram entre as mulheres argelinas e beduínas. Uma vez que as mulheres são consideradas pelos homens como potencialmente subversivas^v, a forma de exercer um controlo efectivo sobre a sua agência terá sido “privilegiar e celebrar a função maternal”, visto que “uma vez imobilizadas e dedicadas ao serviço da procriação para a patrilinearidade, dedicadas aos seus filhos, que as convertem aos interesses da linhagem pela via masculina, as mães já não deveriam ameaçá-las”(Lacoste-Dujardin, 1993: 166).

As mulheres hindus estudadas ainda reproduzem a ideia primordialista da “natureza feminina”. Noção essa que esteve muito em voga durante o início dos estudos sobre o género relativos ao papel tradicional feminino. Habitam no espaço urbano da Área Metropolitana de Lisboa, estabelecendo densas redes de relações que recobrem a cidade como uma malha, porém uma rede semicerrada cujos contactos são estabelecidos quase somente entre os seus semelhantes. O modo de vida que caracteriza o grupo hindu é o mais próximo do modelo de encapsulamento



conceptualizado por Hannerz (1980). Embora o grupo masculino possa apresentar uma rede mais ampla de integração social, uma vez que a sua vida quotidiana exige contactos frequentes com a restante população, quer ao nível negocial por conta própria, quer exercendo uma profissão por conta doutrém, o grupo feminino apresenta uma tendência para o autocentramento. Como refere Hannerz relativamente ao comportamento dos grupos étnicos, estes “envolvem pessoas que vivem, trabalham, confraternizam juntas, e que também encontram os seus parceiros dentro do grupo (Hannerz, 1980:256).

No entanto, o relativo encerramento do “nós” hindu dentro de fronteiras, permeáveis é certo, mas fortemente estruturadas, quase intransponíveis, foi um produto de sucessivos contextos históricos. Produto resultante de processos estigmatizantes de onde as necessidades colectivas e individuais confluíram num amalgamento de diferenças face a uma outra ordem colectiva. Uma ordem colonizadora frente a uma minoria étnica em cuja aparente indiferença residia uma pressão assimiladora, ocultada por uma animosidade disfarçada.

A necessidade de construção de uma ordem social e de uma identidade em meio a uma outra ordem de maior amplitude logrou a instrumentalização feminina para a sua execução. No entanto os motivos prendem-se exactamente com as características do fluxo migratório feminino.

As mulheres mantinham (e mantêm) pelos motivos já referidos contacto regular com o país e a cultura de origem. E de forma mais constante que o grupo masculino realizam trocas de produtos culturais, de informação e educação das gerações mais novas. Actualizam o imaginário hindu através do consumo dos mass média indianos (sobretudo do canal de televisão), das viagens frequentes às *ilhas* hindus noutros países europeus, a África e à Índia, conectando uma extensa rede de pessoas, bens, e capitais cujo fluxo permite suprir as necessidades de inclusão numa ordem diferenciada.

As gerações mais novas, provindas de Moçambique ou já nascidas em Portugal, parecem bifurcar-se em modos distintos de integração. Um dos modos assenta na continuidade dos modos de expressão feminina neste contexto migratório. Caracterizando-se pela baixa instrução (em muitos casos sem finalizar o segundo ciclo), precariedade sócio económica, encerramento no bairro e na endogamia de casta, com dependência da decisão colectiva familiar. São mulheres que seguem uma noção arreigada de destino feminino (Almeida, 1992/1993): casar, gerar filhos, ser dona de casa, viver um hinduismo regional e cristalizado. Trata-se de um modo de limitada integração social, com fortíssima componente etnicizante, caracterizada por um autocentramento nos modelos socializadores de casta.

O segundo modo de integração compreende mulheres que realizam uma aproximação social e cultural à sociedade envolvente e que consciencializam a sua identidade múltipla. Tendem a possuir cada vez maior nível de instrução, pertencem a um estrato social mais elevado e diversificam interesses e iniciativas fora do grupo social, promovendo uma sociabilidade descentrada.

Aproveitam a rede de interações da cidade e usam-na em seu próprio benefício. Não obstante procuram equilibrar as pertenças, assistindo-se nalguns casos a um revivalismo hinduista, tendente a abraçar a “grande tradição” em detrimento do hinduismo popular praticado pelas suas mães e avós. Existe nestas mulheres a noção da perda acentuada de valores, costumes, hábitos, tradições religiosas e de todo um conjunto cultural que caracteriza o complexo hindu em solo europeu, e da tentativa orquestrada da sua (re) invenção. Percebem que uma maior instrução e participação activa feminina serão uma mais-valia para a manutenção da identidade hindu, integrada numa sociedade plural.

Dentro deste grupo encontram-se igualmente as mulheres que trabalham fora do lar, em contextos não familiares. Porque o trabalho feminino na empresa doméstica não contempla, na maioria dos casos, remuneração. O provento é um capital colectivo. Enquanto as mulheres que



exercem profissões remuneradas fora da empresa familiar são mais individualizadas e sentem-se mais autónomas.

Notas finais

A análise deste grupo empírico permitiu desconstruir a representação demasiado generalizada da mulher indiana como uma categoria social homogénea. A progressiva desagregação da família patriarcal e extensa (lógica espacial quase impossível no modelo habitacional da grande cidade), o declínio da figura, às vezes, caricaturada da sogra cujo poder hierárquico reprime a nora revendo-se nela; a aceitação cada vez maior dos casamentos inter-castas; o próprio enfraquecimento da hierarquia de casta em favor da classe e do estatuto profissional e dos estilos de vida, têm vindo a transferir o tipo de agência e de poder associado ao papel feminino para outros domínios da acção social, dotando as mulheres hindus de geração mais jovem de maior visibilidade e capacidade de agência em solo português. No entanto a realidade ainda persistente é a de um poder geracional e hierárquico no feminino aumentado pelo contexto migratório, mas também ele dependente das estruturas patriarcais. As guardiãs da tradição têm uma assim postura ambígua: são mulheres mais velhas que exercem poder através do controle da fronteira étnica, e da manutenção de um elevado contraste cultural (Machado, 2002,2005), actuando sobre as gerações mais novas, sobretudo sobre as suas filhas e noras.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abu-Lughod (1986), *Veiled Sentiments: Honour and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, University of

California Press.

Abu-Lughod (1993), *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*, Berkeley, University of California Press.

Almeida, Ana Nunes de (1992/193), "Entre o Dizer e o Fazer: a Construção da Identidade Feminina",

Análise Social, XII, pp.493-520.

Bastos, Susana Pereira, e Gabriel Pereira Bastos (2001), *De Moçambique a Portugal: Reinterpretações*

Identitárias do Hinduísmo em Viagem, Lisboa, Fundação Oriente.

Bond, George Clement, Angela Gillian (1994), *Social Construction of the Past: Representation as Power*,

London, Routledge.

Clegg, Stewart (2002), *Frameworks of Power*, London, Sage.

Ferreira, Virgínia (1998) "Os Paradoxos da Situação das Mulheres em Portugal", *Revista Crítica das Ciências*

Sociais (52), pp. 199-227.



- Giddens**, Anthony (2000), *Dualidade da Estrutura: Agência e Estrutura*, Oeiras, Celta.
- Hancock, Mary E.**(1995),” The Dilemmas of Domesticity: Possession and Devotional Experience Among Urban Smarta Woman”, em Harlan, Lindsey; Paul B. Courtright (org.), *From Hindu Margins of Hindu Marriage*, New York, Oxford University Press, pp.60-91.
- Hannerz**, Ulf (1980), *Exploring the City*, New York, Columbia University Press.
- Hobsbawn**, E; T. Ranger (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge. U. Press.
- Karner**, C. (2004), "Between Structure and Agency. From the Langue of Hindutva Identity Construction to the Parole of Lived Experience”, em Gerard Baumann e Adne Gingrich(ed) *Grammars of Identity /Alterity. A Structural Approach*, Bergham Books, Oxford, pp. 157-172.
- Lacoste-Dujardin**, Camile (1992), *Las Madres Contra las Mujeres: Patriarcado e Maternidad En El Mundo Árabe*, Madrid, Cátedra.
- Machado**, Fernando, Luís (1997),”Contornos e Especificidades da Imigração em Portugal”, *Sociologia, Problemas e Práticas* (24), pp. 9-43.
- Machado**, Fernando Luís (2002), *Contrastes e Continuidades. Migração, Etnicidade e Integração dos Guineenses em Portugal*, Oeiras, Celta.
- Machado**, Fernando Luís; Maria Abranches (2005),”Caminhos Limitados de Integração Social: Trajectórias Socioprofissionais de Cabo-verdianos e Hindus em Portugal”, *Sociologia, Problemas e Práticas* (48), pp. 67-89.
- Mouzelis**, Nicos, P. (1994), *Back to Sociological Theory; the Construction of Social Orders*, London, Macmillan.
- Putnam** Robert (2000), *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York, Simon and Schuster.
- Quintino**, Maria Celeste Rogado (2004), *Migrações e Etnicidade em Terrenos Portugueses*. Lisboa, UTL, ISCSP.
- Rayaprol**, Aparna (1997), *Negotiating Identities: Women in the Indian Diáspora*, Delhi, Oxford University Press.
- Smith**, Anthony D. (1997), *A Identidade Nacional*, Lisboa, Gradiva.

ⁱ Rayaprol (1997) ao estudar as mulheres hindus nos Estados Unidos encontra igualmente uma tendência à preponderância e visibilidade feminina na vida cultural que se desenrola nos templos. Embora tradicionalmente a administração e a condução da vida religiosa tenha sido protagonizadas por homens, as mulheres levam a cabo a "reprodução cultural", realizando actividades idênticas às que são feitas entre as hindu residentes em Portugal : cozinhar durante os festivais religiosos, educação religiosa e ensino da língua, classes de dança tradicional. Nos Estados Unidos " as mulheres estão representadas na administração central dos templos e ocupam elevadas posições nos vários pelouros "(Rayaprol, 1997: 92), assistindo-se a uma espécie de feminização ou de elevação do poder feminino no espaço público.

ⁱⁱ Organização de senhoras.

ⁱⁱⁱ Em que a sociedade portuguesa era "regulada por uma ordem jurídica que fazia do trabalho doméstico uma obrigação legal da mulheres"(Ferreira, 1998).

^{iv} Pelos efeitos duradouros da influência islâmica no território desde a sua invasão.

^v Constante em várias sociedades ao longo dos últimos dois mil anos de história.