

MATRILINEARIDADE E CULTURA(S) NA ÍNDIA CONTEMPORÂNEA: DAS CULTURAS TRIBAIS À ETNOGRAFIA E À ETNO-LITERATURA – IDENTIDADE CULTURAL E REPRESENTAÇÕES SOCIAIS DA “MULHER” NA SOCIEDADE E NA CULTURA INDIANAS

por

Ana Paula Fitas¹

Resumo: Resumo: O presente artigo tem como objetivo contribuir, numa perspectiva interdisciplinar e transdisciplinar, para a compreensão antropológica do fenómeno identitário subjacente à representação dos papéis sociais femininos e do seu “status” na sociedade e na cultura indianas.

Palavras-chave: Identidade; Matrilinearidade; *Swayambara*.

Resumo: This article aims to contribute, in an interdisciplinary and transdisciplinary perspective, to an anthropological understanding of the identity phenomenon underlying the representation of female social roles and their status in Indian society and culture.

Key-words: Identity; Matrilinearity; *Swayambara*.

1. A PROBLEMÁTICA

De que forma podemos perscrutar na construção histórica de um determinado “*status*” e na evolução dos papéis sociais que dele decorrem, a natureza e o perfil de uma dada identidade, entendida como reconhecimento de uma singularidade,

¹ Doutora em Ciências Sociais e Cultura Portuguesa do Século XX, Investigadora em Antropologia e Culturas Regionais, Investigadora Sénior no CIED da Universidade Lusófona e Diretora do Centro de Estudos do Endovélico.

isto é, como alteridade? É para o esclarecimento desta problemática que pretendemos, numa perspetiva antropológica, contribuir com este artigo, a propósito da representação social das mulheres na(s) cultura(s) da Índia.

Cientes da natureza simultaneamente mutável e constante da “*identidade*” (onde a mudança social se reflecte como traço cultural inscrito na sua configuração), bem como da sua definição dinâmica em termos de constituição (por efeito da cumulatividade de influências sócio-culturais cuja interação promove a emergência, em conjunturas específicas da história local/regional, de sincretismos culturais específicos), investigar os traços identitários subjacentes à formação de determinado “*status*”, apresenta-se um desafio interessante, capaz de nos colocar perante a necessidade de construir uma narrativa transdisciplinar, com recurso a registos metodológicos retirados de diversas mas, complementares áreas disciplinares, como é o caso da Sociologia do Quotidiano, da Etnografia, da História, da Etnologia e da Etno-Literatura, contribuindo para um entendimento antropológico, no caso, das representações sociais da(s) mulher(es) na(s) cultura(s) da Índia.

No presente artigo, recorrendo à Sociologia do Quotidiano (designadamente através de relatos auto-biográficos e de casos veiculados na imprensa), à Etnografia (através do recurso a práticas etnográficas designadamente festivas), à História (para efeitos de enquadramento dos contextos evocados), à Etno-Literatura (através da análise e desconstrução das narrativas simbólicas de alguns dos mais paradigmáticos contos e lendas tradicionais da Índia) e à Etnologia (de modo a viabilizar a comparação das práticas sociais e das narrativas simbólicas oriundas de diferentes contextos geográficos), procuramos contribuir para a compreensão do papel e das representações sociais que, de forma latente, fundamentam o actual “*status*” da Mulher na Índia.

Na organização social indiana, a integração e o sentimento de “*pertença*” que a reitera, no tradicional sistema de “*castas*”, cria uma rede de dependências não apenas económicas mas, fundamentalmente sociais, culturais e afetivas, assente, por um lado, na estratificação sócio-económica e, por outro lado, na legitimação identitária do grupo/casta. De facto, a “*pertença*” a determinada “*casta*” (“*jati*”²)

² O termo **JATI** é utilizado na Índia para designar um grupo de clãs, tribos, comunidades ou sub-comunidades ligadas entre si, designadamente por laços religiosos. Os **JATIS** são de natureza fechada, no sentido em que o seu significado remete para a condição de uma “auto-governação”. Cada **JATI** estava inicialmente associado ao desempenho de um dado ofício tradicional e o termo tinha funções de “*indicador identitário*”, designadamente, no que respeita à “*pertença*” a uma dada tribo, caracterizada pela prática da endogamia no contexto desse grupo social (o conceito de “endogamia” assume, neste contexto, uma dimensão extensível às práticas profissionais, alimentares e culturais – como é o caso dos sistemas de casamento, aliança e parentesco, do regime de residência e da religião). O uso do termo “casta” decorreu da associação e fusão entre as duas distinções indianas explícitas nos termos **VARNA**

implica uma história familiar que remete para as origens e funciona, em última análise, para as famílias que a integram, como um “*mito de fundação*” do seu nome e da história da sua memória colectiva. De certa forma, aceitar e afirmar a pertença a uma “*casta*” implica afirmar socialmente uma identidade histórica, apropriada e transmitida pela memória familiar que não permite ou, pelo menos, não facilita, a exclusão social. Deste ponto de vista, pertencer a uma “*casta*” garante a consideração social do reconhecimento da legitimidade de um nome e de uma história que assegura o direito à sua continuidade.

Numa sociedade onde a estratificação e a hierarquização sociais são extremamente acentuadas, urge caucionar o seu “*espaço de pertença*”, legitimado na medida em que significa um tempo histórico imemorial, supostamente fundado por um antepassado mítico, com o objetivo de ver assegurado o reconhecimento social da sua função social (inicialmente indissociável de um dado desempenho profissional) de que decorre o da respetiva utilidade social – sem o qual a temida exclusão seria fácil, engrossando os grupos de indigentes e desvalidos.

Dito de outro modo, garantir a integração social é o objetivo teleológico da pertença a uma dada “*casta*”, enquanto condição necessária (mas, apesar de tudo, não suficiente) à sobrevivência num sistema que não prevê nem cauciona a “*desordem*”, perspectivada como “*ausência de controle social*”. A pertença à “*casta*” assegura ao indivíduo o acesso ao conjunto de preceitos indispensáveis à sobrevivência, designadamente, o direito de constituição de família e de participação numa rede de relações familiares e sociais que impede o isolamento e a invisibilidade social dos indivíduos. Registe-se aliás que, apesar da discriminação em função da “*casta*”

(do sânscrito “*Côr*”, **VARNA** foi o termo utilizado nos Vedas para institucionalizar 4 grandes grupos ou classes sociais na Índia, a saber: Brâmanes ou Sacerdotes, Kshatryias ou Guerreiros, Vaishyas ou Comerciantes e Sudras ou Camponeses) e **JATI** (o termo **JATI** encontra-se em várias línguas locais, nomeadamente: Devanagari, Bengali, Telugu, Kannada, Malayalam e Tamil e refere-se a um grupo de comunidades constituídas por clãs ou tribos que partilham a mesma religião, o mesmo ofício e praticam a endogamia no contexto do respetivo grupo social). Registe-se ainda que a endogamia no contexto dos **JATIS** é regulada pelos interditos relativos à linhagem (**GOTRA**) ou seja, à linhagem masculina atribuída à nascença no contexto patriarcal da cultura indiana que está, regra geral, associada à prática de um determinado culto religioso que visa interditar o casamento no mesmo **GOTRA**). Dito de outro modo, no sistema de “*castas*” casa-se no mesmo **JATI** mas num **GOTRA** diferente. O conceito de “*casta*” fez, de certa forma, coincidir os conteúdos dos 2 termos (**VARNA** e **JATI**), reduzindo o seu significado para a dimensão da “*pureza*” e para a dicotomia “*puro/impuro*”, com base na característica endogâmica, fechada e de auto-governação própria de cada **JATI**. O termo facilitou, promoveu e diversificou, com base nestas características, a prática generalizada da discriminação social que atualmente, ainda caracteriza o funcionamento das “*castas*”.

ser proibida por lei³, as práticas sociais continuam a agir em conformidade com a tradição do seu exercício, existindo oficialmente uma longa listagem de “*castas*” reconhecidas e classificadas, que poderemos considerar “*credenciadas*”, utilizadas designadamente, não só para sustentar a reivindicação de alguns direitos legais, mas, também, para a classificação da população em matérias várias, de que os Censos são a mais evidente.

Com regras próprias que definem o direito a casar e constituir família, a “*casta*” é um traço identitário presente na própria composição do nome dos indivíduos e se esse facto pode ser perspectivado como um “*marcador identitário*” susceptível de fomentar a discriminação, a sua existência é, segundo os seus membros, uma forma legitimadora da sua “*pertença*” societária. Pelo nome identifica-se o grupo social de pertença e acede-se, de certo modo, à história e à memória coletiva do mesmo.

As “*castas*” existem na Índia desde as invasões arianas ocorridas cerca de 1.600 a.c. e funcionam, por essa razão, milenarmente, como costumes, práticas e representações sociais, independentemente da afirmação jurídica da não constitucionalidade dos seus efeitos discriminatórios.

Contudo, uma parte significativa da população indiana não se encontra integrada no sistema de “*castas*”, a saber, as populações tribais que têm um sistema de integração próprio, no contexto das suas práticas, usos e costumes de natureza clânica e cuja existência remete para territórios cuja ocupação espacial é claramente distinta da malha urbana onde proliferam as “*castas*”. As Tribos estão também, na sua maioria, registadas de forma “*credenciada*” e têm direito à sua própria auto-regulação, vivendo em áreas regra geral, caracterizadas pela densidade florestal. No Noroeste da Índia, os Estados de Meghalaya, Assam, Arunachal Pradesh, Nagaland, Tripura, Manipur e Mizoram, são conhecidos como Estados Tribais (ainda que, por todo o país mas, com incidência significativa no Sul, se encontrem Tribos).

Em que medida “*castas*” e “tribos”, enquanto grupos sociais de “*pertença identitária*”, configuram ou contribuem para configurar de forma decisiva as representações sociais do estatuto da Mulher, na Índia, é a questão para cujo esclarecimento procuramos contribuir com este trabalho.

³ Desde a criação da Constituição da República da Índia, em 1947, foi proibida a discriminação em função da religião, da raça, do sexo, da casta e do local de nascimento; em 1950 foi criado o sistema de credenciação de castas e tribos (que atribui quotas de representatividade destes grupos sociais designadamente nas estruturas políticas, quer nacionais, quer locais) e em 1955 foi decretada a inconstitucionalidade de qualquer discriminação contra os “Intocáveis” ou Dalit (“castas” baixas).

2. CASTAS, MULHERES E CASAMENTO NA SOCIEDADE INDIANA

A organização social das “castas” regula os casamentos, a transmissão do nome e dos bens e procede em moldes endogâmicos, de acordo com o princípio da orgânica patriarcal. Casa-se no contexto dessa “*pertença*” cultural e geralmente, em conformidade com o referido sistema patriarcal, as mulheres, quando casam, vão viver com os maridos para o local de residência da família deles. Neste contexto, as mulheres são um objeto passivo de troca entre famílias, com o objetivo de assegurar a continuidade da família e a transmissão do nome familiar masculino.

“*Casamentos arranjados*” são, assim, o mecanismo que garante a continuidade da pertença identitária ao grupo social, fornecendo meios e condições, ao sistema social patriarcal, para a estabilidade requerida à sua perpetuação, inibidora do desequilíbrio da ordem estabelecida. Deste modo, atendendo a este objetivo, se não existirem parceiros disponíveis na área geográfica de residência de um/a nubente, podem legitimamente procurar-se parceiros/as em áreas geográficas distintas. Este facto justifica, na atualidade, o aparecimento, ao domingo, nas páginas da imprensa, de páginas inteiras com anúncios dedicados à procura de nubentes disponíveis para casar, segundo os requisitos do casamento endogâmico praticado pelas “castas”. O procedimento reitera a passividade da mulher, uma vez que o seu papel é o de instrumento e meio da reprodução social do grupo em que se integra, reiterando a dificuldade e/ou o impedimento da emergência da individualidade, nomeadamente, feminina.

Na última década emergiu na sociedade indiana, a visibilidade do problema da violência contra as mulheres (antes, apenas assumido quando as vítimas eram turistas). O fenómeno contribuiu decisivamente para a difusão de uma imagem mediática da Índia como perigosa para as mulheres. Objeto de violência sexual, vítimas de violação e sevícias até de forma colectiva, em espaços públicos (recorde-se o episódio da violação de uma jovem num autocarro por um grupo de 6 rapazes), as mulheres indianas começaram por fim, recentemente, a reagir coletivamente, integrando manifestações numericamente significativas, por toda a Índia, contra estas formas de violência e como forma de sensibilização das autoridades para a ocorrência destas práticas significativamente reveladoras da vulnerabilidade feminina.

Contudo, encontram-se nas práticas etnográficas contemporâneas, vestígios e indicadores de que nem sempre foi assim.

Registe-se, entre outros espaços onde também se realiza a festividade que vamos descrever (Uttar Pradesh, Jharkhand e sudeste do Nepal), a realização anual do Chhath Puja, no Estado do Bihar (no nordeste da Índia) é um Festival

exclusivamente feminino, realizado 2 vezes por ano, no Verão (designado, Chaitti Chhath) e na semana seguinte ao Deewali, em Novembro (Kartik Chhath).

O Chhath Puja é uma festa de grandes dimensões a que ocorrem mulheres de todos os territórios em que o seu significado é reconhecido pelas populações (com destaque para os migrantes do Estado do Bihar disseminados por todos os territórios indianos, com destaque para o Rajastão, o Madhya Pradesh, Bangalore mas, também para o estrangeiro: Reino Unido, Irlanda, EUA, Caraíbas, Ilhas Fiji, Austrália, Indonésia e Japão).

O Chhath Puja consiste no banho ritual (ao amanhecer e ao pôr-do-sol), na prática de jejum (sem água durante significativos períodos de tempo ou seja, a prática de *Vratta*), orações a título de oferendas (*Prasad*) a todos os deuses e às 9 divindades equivalentes aos planetas do sistema solar (*Arghya*) e em restrições alimentares ao longo de 4 dias, durante os quais é requisito o afastamento dos homens da casa.

A festa, claramente de celebração cósmica, é dedicada ao Sol (Surya)⁴ e a Usha⁵ a quem se agradece a vida e a quem se formulam pedidos de realização de desejos e obtenção de graças, consistindo num ritual de purificação das mulheres que permanecem tal como referimos, durante o tempo de duração do festival, afastadas dos homens. A celebração não integra o culto a qualquer tipo de ídolo (razão pela qual alguns muçulmanos se identificam com a sua natureza, não se sentindo, por isso, inibidos de participar).

Outro exemplo que remete para a diferença de “*status*” das mulheres por comparação com a sua imagem e papel dominante no sub-contidente indiano, refere-se ao facto de, no Estado de Arunachal Pradesh, contrariamente ao que acontece na maior parte da Índia relativamente ao regime de residência em que a noiva abandona a casa da família de origem para, após o casamento, ir viver com a família do noivo, ser o noivo quem abandona a casa da sua família para ir viver para casa da família da noiva.

A importância de que se reveste esta prática permite inferir ou pelo menos, legítima a questão de se tentar perceber se este é apenas um costume local ou se é testemunho de uma memória preservada na prática social, de uma forma cultural anterior, capaz de ter sobrevivido, por resistência cultural, à influência e à ação de aculturações posteriores ocorridas no território indiano. De facto, no contexto patriarcal que caracteriza a generalidade da cultura indiana, a regra dita que o ritual de casamento se inicia, na casa da noiva, com a sua despedida da família

⁴ Sol, em sânscrito, tem uma natureza feminina.

⁵ Deusa da Alvorada.

e dos amigos, no momento que antecede a sua partida para a casa da família do noivo onde passará a viver, interrompendo os laços e os contactos com a família de origem. Neste contexto, registre-se que, apesar do nascimento feminino ter sido (e ainda ser) considerado um acontecimento trágico, ao ponto de sustentar a prática do infanticídio dos bebés de sexo feminino⁶ (constituindo-se como um recurso para as mulheres grávidas evitarem aumentar as dificuldades económicas familiares e todos os encargos decorrentes da criação de uma filha até ao seu casamento), a verdade é que o casamento das mulheres se reveste de um carácter dramático, assumido e assinalado no momento inicial dos preparativos da cerimónia nupcial.

De facto, a família e as amigas da nubente vestem e preparam a noiva para, depois, chorarem copiosamente a sua saída do contexto familiar, entre votos de “boa sorte” e a consciência da vulnerabilidade a que a nubente fica exposta, com a integração, em idade adulta, num outro contexto familiar, desconhecido, que implica a ruptura com a família de origem e com o seu contexto de enculturação e socialização. Esta ritualização configura, de certo modo, o carácter de cumprimento de um dever imposto, de natureza incontornável mas que evidencia o facto de não decorrer, assumidamente (pelo choro colectivo e copioso das participantes na despedida), de uma opção assente numa escolha voluntária e afectiva ou sequer, segura, no que respeita ao futuro bem-estar da noiva.

Esta evocação da memória da pertença à família de origem, chorada no momento da separação, determinada pelas regras da conveniência social, encontra confirmação no sul da Índia onde algumas comunidades mantêm como regime residencial pós-nupcial, a permanência das mulheres na sua família de origem, sendo a prática, como referimos relativamente ao Estado de Arunachal Pradesh, a da entrada do noivo na casa da mulher.

Reminiscência de antigas práticas de comunidades matrilocais, além dos noivos irem residir na casa das famílias das noivas, regista-se também a transmissão do património (heranças) por parte das mães ou seja, das mulheres.

Exemplo de uma prática relativa à herança das mulheres que, segundo a regra patriarcal geral, mantêm registo da herança feminina, verifica-se também em Goa, no que respeita à transmissão patrimonial, designadamente dos Gaunkares⁷.

⁶ Atualmente, na Índia, é proibido o recurso a exames médicos que permitem conhecer o sexo da criança antes do seu nascimento (nomeadamente, ultrassons), como forma de reduzir a prática do aborto de fetos de sexo feminino e de dissuadir a prática do próprio infanticídio.

⁷ A herança feminina em Goa terá sido introduzida pelo colonialismo português mas, foi provavelmente aceite, após a independência do território, por existirem, no sul, em territórios contíguos e vizinhos do Estado de Goa, práticas locais semelhantes (com destaque para o Estado de Kerala mas, também, ainda que com menor incidência, para o Estado de Karnataka). Neste contexto, registre-se, por exemplo, o facto de, entre Gaunkares, a herança feminina de terras garantir às mulheres a manutenção

No território do Estado goês, de facto, as mulheres recebem, de acordo com o modelo de transmissão dos bens sem distinção de sexo (nos termos do artigo 7.º do Código Seabra), a sua herança⁸ (apesar da sua administração recair na esfera de responsabilidade dos seus maridos), uma vez que assim o prevê o Direito sobre esta matéria vigente em Goa, o qual integra como regime de excepção, apenas os casos em que as Convenções ante-nupciais o prevejam.

3. DAS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS DA MULHER ÀS PRÁTICAS MATRILINEARES NA ÍNDIA

Apesar da sociedade indiana funcionar sob regulação de um sistema patriarcal, existem na Índia contemporânea, comunidades matrilocais e, em rigor, matrilineares. Encontram-se, designadamente nos Estados de Arunachal Pradesh e de Meghalaya no nordeste do país mas, também, no sul, com destaque para o Estado de Kerala. Caracterizando-se pela residência matrilocal e pela transmissão patrimonial (de bens e de nome) por via matrilinear, nestas comunidades é às mulheres que cabe a gestão do património doméstico e pecuniário no contexto da vivência familiar.

Registe-se, a este propósito, que, além destas expressões culturais locais/regionais atestadas no Norte e no Sul da Índia, as representações sociais das mulheres de outras regiões do país sobre os seus papéis e estatuto social, configuram a possibilidade de se constituírem como reminiscências destas formas de

da propriedade feminina desses bens, cuja transmissão será feita, igualmente, para filhos e filhas por via de transmissão direta por parte da mãe; reitere-se contudo, a afirmação já feita relativamente ao facto da administração desses bens ser masculina, protagonizada pelos maridos quer da mãe, quer das filhas ou pelos seus filhos ou irmãos. Os Gaunkares são proprietários responsáveis pela administração das terras de que são herdeiros nas aldeias em cuja área de influência essas terras se situam e o modelo de administração das receitas provenientes da exploração das suas terras implica, além da reserva de uma parte para os próprios proprietários, a partilha de uma percentagem dessa receita com a comunidade, sob forma de doação. Esta parte comum das receitas é administrada comunitariamente numa Assembleia de Gaunkares que regula a sua aplicação para proveito da aldeia. Esta forma de gestão da propriedade introduzida pelos portugueses no território de Goa, mantém-se em vigor até aos nossos dias. Alguns intelectuais goeses, residentes no território de Goa, costumam dizer, em tom de brincadeira e em alusão às práticas de administração fundiária que seguiram à Revolução Portuguesa de 25 de Abril de 1974 de que ouviram falar ou leram, que esta foi a primeira verdadeira “reforma agrária” realizada pelos portugueses. Em Goa, Damão e Diu, na Índia, estão em vigor partes do antigo Código Civil Português de 1867 (Código Seabra) bem como partes do antigo Código de Processo Civil de 1939.

⁸ A igualdade jurídica entre homens e mulheres no que respeita à herança de terras agrícolas só foi instituída, na generalidade do território indiano, em 2005.

organização sócio-cultural. É o caso das mulheres oriundas, por exemplo, do Estado do Rajastão que, por motivos de sobrevivência familiar se deslocam anualmente, por períodos de 6 meses, para o Estado de Goa, a sul, durante a chamada “época alta”, a que acorrem os turistas, principalmente estrangeiros, para fruir da área costeira e adquirir artesanato indiano, o qual, no imaginário ocidental, se identifica com muitas das expressões artísticas do Rajastão, célebre pela exuberância colorida dos seus tecidos e pela sua joalheria.

Vendedoras nos mercados de Goa, estas mulheres testemunharam essa potencial reminiscência quando, em 2012, durante algum tempo, frequentei o mercado de Mapusa e acabei por merecer a sua confiança por, segundo elas, ser diferente das restantes turistas que por ali passavam e muito em particular, das portuguesas e dos portugueses.

Inquirida sobre os meus desempenhos profissionais, falei-lhes na Igualdade de Género temática sobre a qual me interrogaram com curiosidade, ao ponto da minha interlocutora inicial ter chamado as suas companheiras de viagem e de trabalho para que eu pudesse explicar a todas o que é que isto significava. Menos de meia-hora depois desse apelo, encontrei-me sentada, no meio de um grupo de 20 mulheres (entre os 17 e os 37 anos de idade), receptiva à curiosidade revelada pelas perguntas e observações de umas e outras. O encontro repetiu-se sempre que regressei, nessa época, ao mercado, a partir do “*passa-palavra*” que rapidamente permitia a reconstituição do grupo.

Informadas do facto de eu não ser casada, as mulheres começaram a falar. Primeiro em tom de brincadeira, recomendando-me que “*nunca*” casasse com um homem indiano porque “*elas não trabalham, gastam o dinheiro em bebida, não ligam aos filhos e ainda desprezam e tratam mal as mulheres*”. Surpreendida, deixei que falassem e a conversa passou a ser entre elas, tornando-me eu simples espectadora, no assumido papel de observadora direta mas, também, como é óbvio, dada a natureza interativa desses encontros, participante.

As mulheres reconheciam que eram forçadas a abandonar as famílias de origem para se casar, que nunca o faziam em função da sua vontade e determinação mas, apenas, para cumprir as obrigações familiares e para não serem responsabilizadas pela desonra que as atingiria (e à sua família) em caso de incumprimento do preceito nupcial, afirmando consensualmente que tal incumprimento dificultaria e até impossibilitaria a continuidade da sua integração social, quer no contexto da sua residência de criação, quer no do seu espaço de acolhimento. Com consciência de que a pertença a uma “*casta*” arrastaria, para onde quer que fossem, a sua condição de “*banidas*” se se furtassem ao cumprimento de tal obrigação ritual, desvalorizavam a sexualidade que não associavam à afectividade mas ao cumprimento da

função expectável da procriação.

Assumindo que completar esse dever era para elas, urgente, não só para evitar a coação e o repúdio da família dos maridos, bem como a coação e a inquietação das suas famílias de origem, reiteravam também, que procriar era uma condição essencial para deixarem de ser obrigadas à sujeição violenta que a vida íntima, regra geral, implicava. Registe-se que apenas uma destas mulheres considerava que a vivência sexual com o seu marido não era desagradável porquanto, segundo as suas próprias palavras *“ele gosta de mim e preocupa-se comigo... se ele pudesse, eu não vinha trabalhar para tão longe”*.

Estas mulheres referiam ainda que não podiam contar com os homens *“para nada”* e davam o exemplo de uma jovem de 17 anos, grávida, que integrava o grupo, dizendo: *“Veja o caso dela... Naquele estado e tem que fazer uma viagem de 1 mês para chegar aqui, de comboio em comboio, às vezes a pé, com as mercadorias como bagagem; depois tem que aqui estar, a vender (nós, às vezes, ajudamo-la a vender que ela ainda não tem muito jeito) entre 4 a 6 meses, para, conforme estiver o tempo e a saúde dela, voltar, numa viagem igual, à sua aldeia”*. A jovem ouvindo a sua própria descrição, desalentada, começou a chorar mas, as mais velhas começaram a brincar com ela, chamando-lhe *“chorona”* e *“choramingas”*, acabando por a levar com o objetivo de a distraírem, *“ralhando”* sob pretexto de que tinha que voltar para a venda.

Entre os seus relatos, comentários e observações, destacava-se o quanto lamentavam perder o contacto com as famílias de origem, afirmavam que as mães e as amigas, *“se pudessem, não me teriam deixado ir embora”*, que era muito difícil adaptar-se a uma casa e uma família nova onde eram vistas como *“mãos e corpo para trabalhar”*, sob autoridade de sogras que não revelavam, regra geral, qualquer afecto ou condescendência com os seus actos ou falhas. Algumas diziam que, nos primeiros meses, passavam o tempo a chorar e sempre que podiam, recolhiam aos quartos onde dormiam, para estarem sossegadas e *“chorar sozinhas”*.

Exprimiam sentimentos simultaneamente de revolta e conformismo com o facto de todo o dinheiro que ganhavam, ser depois entregue ao marido e à sogra para ser gasto, por eles, em bebida, nunca lhes sendo possível gastar algum em seu proveito ou sequer dos seus filhos – já que as próprias sogras decidiam o que haveriam de vestir *“mesmo para irem à escola”*. Além disso, ainda tinham que suportar os maus-tratos dos cônjuges e rindo, acrescentavam: *“o que vale é que às vezes bebem tanto que nem são capazes”*. Risota geral, com sub-entendidos pelo meio, partilhando todas, no silêncio das suas memórias, momentos vividos, comuns às suas estadias nas aldeias em que residiam.

“Às vezes, uma pessoa está desejosa que chegue o tempo de voltar a partir, apesar dos filhos que lá temos que deixar” – diziam. As conversas, sucessivas, sobre esta matéria, permitiam perceber que o tempo de viagem é, para estas mulheres, também e para além do quanto significa em termos de cansaço, um espaço de troca de ideias e de afirmação da consciência colectiva relativamente a formas de resistência possível e de entreatada, num contexto em que dependem umas das outras e se descobrem capazes de se organizar autonomamente, sem as redes familiares das quais, contudo, não podem e não querem libertar-se porque os seus filhos habitam e pertencem às famílias do marido; sem esse regresso, afirmavam, a comunidade não as reconheceria como dignas de consideração já que, de facto, o estatuto de “vendedoras” lhes confere um papel de mulheres que se sacrificam para ajudar as suas famílias, pobres, residentes lá longe, no norte, apenas e só porque a natureza desse desempenho e dessa deslocação é temporária/sazonal...

Mesmo assim, duas ameaças coexistem nesta sua vivência sazonal; por um lado, a presença de algumas mulheres que integram o seu próprio grupo e que, por motivos pessoais de “invejas” ou “intrigas” podem ir transmitir tudo o que fazem ou dizem às respetivas famílias nas aldeias de residência (motivo que justificava o facto de não integrarem todas as mulheres no grupo que falava comigo e de se calarem, avisando-me com gestos e olhares de alerta e de cautela, sempre que estas se aproximavam) e, por outro lado, o facto de, para a generalidade da comunidade cristã de Goa, estas mulheres serem consideradas com desprezo e sobrançeria, desprestigiadas exatamente por estarem sozinhas, fora dos seus contextos familiares e longe da autoridade dos maridos...

Valiam-lhes, agora, nesses dias de 2012 em que nos encontrámos e conversámos, as 9 noites da Dusserha, no final do Navratri, em que se celebra a vitória da Deusa Durga (a Deusa dos Mil Braços) sobre Mahishashura (um diabo sob forma de búfalo) para restabelecer o Dharma (o Caminho da Retidão), cerimónia que, no norte da Índia equivale à celebração da vitória do Deus Rama sobre o Mal (o demónio Ravana) ou à evocação da Deusa Devi ou Sarawasti. Nessas noites, diziam, era-lhes permitido maquilhar-se e vestir-se com os seus belos *sarees* para irem dançar, “*toda a noite*” no templo; o pior era, diziam, “*depois, de manhã, termos que voltar ao mercado mas, apesar de cansadas vimos contentes*”. Registe-se que, no período do Navratri e na noite de Dusserha, é permitida a entrada no templo, a pessoas de todas as castas.

Estas mulheres tinham conhecimento de que na Índia começam a ter expressão os movimentos de mulheres que lutam pelos seus direitos, designadamente, contra o estupro e a violação mas, não têm condições, segundo afirmaram, para se juntar a essas mulheres, não só porque estão sempre a trabalhar ou em viagem

mas, fundamentalmente, porque não vivem nas grandes cidades. De qualquer modo, diziam: “*as mulheres mais velhas às vezes contam histórias que mostram que nem sempre foi assim e que há sítios na Índia onde, ainda hoje, não é assim*”.

A reflexão retirada das conversas com estas mulheres permite inferir que o sistema patriarcal dominante, sendo regra no sub-contidente indiano, é perspetivado por muitas mulheres como fruto de uma imposição societária cujo cumprimento não contestam mas que, consideram injusto; daí a legitimidade da questão: haverá, de certo modo, na população feminina uma reminiscência de uma outra forma de gestão societária, designadamente, matrilocal?... ou estes testemunhos serão, simplesmente, reflexo de uma educação escolar e de um acesso à comunicação social que lhes chama a atenção para os direitos das mulheres?

De qualquer modo, o facto é que, nos designados Estados Tribais do Nordeste da Índia (Meghalaya, Arunachal Pradesh, Assam, Nagaland, Tripura, Manipur e Mizoram) existem atualmente, comunidades matrilocais e matrilineares assumidas, tal como existem, entre as Tribos do Estado de Kerala na extremidade sudoeste da Índia, onde cabe às mulheres o poder de transmissão do nome e dos bens (matrilinearidade) e, cumulativamente, no caso do Estado de Arunachal Pradesh, a prática do regime de residência matrilocal.

Estas comunidades localizam-se, regra geral, em áreas densamente arborizadas (florestas sub-tropicais), com ocupação humana que, comprovadamente no Nordeste indiano, data do Neolítico e cujo isolamento as protegeu em grande parte das invasões arianas e muçulmanas de que o sub-contidente indiano foi objeto desde o ano 1600 a.c. viabilizando a resistência e persistência das suas práticas culturais de origem autóctone (sem detrimento desse isolamento ter sido violentado, nomeadamente, no sul, designadamente nos territórios de Kerala, com a captura e escravização de muita população tribal, por invasores e colonizadores; registe-se que este Estado foi, além de um importante ponto de comércio de especiarias a que aportaram desde a Antiguidade, Fenícios, Gregos e Romanos, ocupado posteriormente na área mais próxima da costa por muçulmanos, portugueses, holandeses e britânicos).

Os Estados Tribais em que se encontram vivas as comunidades matrilineares do Nordeste da Índia, integram a designada “*Terra das Sete Irmãs*” (já que aos 6 Estados indianos supra-referidos se associava o Sikkim, hoje independente), localizando-se em áreas montanhosas, grande parte das quais consideradas “*Reservas de Vida Selvagem*”.

No caso das práticas matrilineares no Estado de Meghalaya, o seu desenvolvimento procede num contexto cultural caracterizado pelo recurso às designadas “*Grutas Sagradas da Índia*”, espaços de realização ritualística das crenças reli-

gias decorrentes dos sincretismos resultantes da interação entre a sua inicial concepção animista e as influências posteriores, chegadas através de missionários e de viajantes das populações dos Estados vizinhos. Das tribos que ocupam estes territórios destacam-se, pela sua representatividade numérica, os Khasis, os Garos e os Jaintias.

Designadas pelos ingleses como “*Tribos das Montanhas*”, integram ainda outros grupos como é o caso dos Biates, dos Koch, dos Rajbongshi, dos Boro, dos Hajong, dos Dinasa, dos Kuki, dos Lakhar, dos Tiwa, dos Karbi, dos Rabha e dos Nepali. Com afinidades com as línguas tibetano-birmanesas (é o caso das línguas das tribos Garo, Boro e Koch) e ocupando uma área onde floresceu o budismo e o jainismo, a caracterização das expressões religiosas nesta região assume claramente um perfil diferenciados do espaço cultural nacional em que se inscreve. De facto, trata-se do 3.º Estado indiano com maior índice de expressão religiosa cristã, seguindo-se-lhe o hinduísmo, as religiões tribais animistas, o islamismo, o budismo, o jainismo e o sikhismo⁹.

No Estado de Meghalaya, a tradição matrilinear mantém-se entre os Khasi, reiterada por lendas e mitos locais que indiciam a ausência dos homens (incorporados em forças de guerras locais, regionais e outras decorrentes de aprisionamentos no âmbito de invasões várias) como factor para a responsabilidade feminina sobre a gestão familiar e social¹⁰, bem como entre os Garo e outros sub-grupos tribais, apesar desta tradição ter sido considerada em risco de desaparecimento em 2004.

Na comunidade dos Khasi, a transmissão patrimonial (de bens e do nome) procede por via feminina e cabe à filha mais nova a herança de todo o património; registe-se que, no caso de um casal não ter descendência feminina, a prática cultural conduz à adopção de uma criança de sexo feminino, a quem transmitem o direito de propriedade do seu património. Apesar da preferência conjugal recair sobre primos cruzados (assumindo-se a rejeição do casamento entre primos paralelos, como forma de controle das trocas consanguíneas), reconhece-se às mulheres o direito de casar fora da sua tribo (supostamente, por deficit numérico de indivíduos do sexo masculino) e a população pratica quer a matrilocalidade (sendo os noivos quem abandona a família de origem para integrar a família da noiva), quer a duoloca-

⁹ Segundo os Censos Indianos de 2011, grande parte da população de Meghalaya é cristã (74,59%), seguindo-se na expressão religiosa da sua população o hinduísmo com 11,52%) e as religiões tribais animistas que contam uma representatividade assumida de 8,70%; o islamismo apresenta uma expressão de 4,39% e denotam pouca expressividade outras religiosidades indiscriminadas (0,35%), o budismo (0,33%), o sikhismo (0,10%) e o jainismo (0,02%).

¹⁰ Registe-se a referência no Mahabharata à Nari Rajya (reino das mulheres e terra de matriarcado) e à sua correlação com as montanhas dos Khasi e dos Jaintia.

lidade (isto é, o direito do marido viver na sua própria casa enquanto a mulher permanece na casa dos seus pais). Cabe às mulheres (mães e sogras) a educação das crianças, sendo-lhes reconhecido o direito da prática sexual pré-matrimonial. Contudo, o adultério e o divórcio não são permitidos entre os Khasi.

Por seu lado, no Estado de Kerala, a localização geográfica das suas tribos situa-se nas montanhas do extremo sudoeste da Índia. O Kerala apresenta um notável património arqueológico megalítico, datado do séc. X a.c. e o seu território, dado estar localizado na Costa do Malabar, foi, como já referimos, ponto de contacto não só com as antigas civilizações babilónica, síria, egípcia, fenícia, grega e romana mas, também, segundo os registos arqueológicos, com a civilização do Vale do Indo, quer durante a Idade do Bronze, quer no início da Idade do Ferro.

No Kerala é assumida a prática ancestral da matrilinearidade e actualmente, entre as suas Tribos residentes no distrito de Wayanad, a matrilinearidade implicava a descendência de uma ancestral comum feminina (cuja descendência é ainda hoje particularmente assumida pela Tribo Nair ou Nayar).

Apesar da matrilinearidade ser comum às Tribos de Wayanad (transmissão de bens e do nome), verificam-se práticas culturais distintas entre elas. Assim, enquanto a Tribo Paniyas pratica a monogamia, no caso da Tribo dos Adiyas, a poliginia é prática corrente (registre-se que, nesta tribo, os actos de delinquência sexual obrigam os seus protagonistas, independentemente do sexo, a cumprir um ritual de purificação, designado Kalachu Veypu, que lhes permite a reintegração na respetiva tribo sem outras penalizações); por seu lado, os registos antropológicos disponíveis afirmam, relativamente aos Kurichiyans que não praticam a poliandria (sem registarem com clareza se as suas práticas incluem a poliginia ou se, e em que circunstâncias, integram a possibilidade de mudança de parceiro conjugal) e têm como preferência conjugal, a união com primos cruzados. Por sua vez, os registos destacam, relativamente aos Uralii Kurumas, uma singularidade cultural que os caracteriza e que consiste na realização anual, em Fevereiro, de um ritual exclusivamente masculino, o Festival Uch-Alkali caracterizado pelo toque de flautas e tambores e dedicado a duas entidades designadas Bamadu e Bettu Chikkamma consideradas espíritos e demónios ancestrais. Esta tribo vive, como algumas outras, em casas comuns, sob a tutela de um ancião designado “Pittan” que é quem preside às cerimónias do Festival Uch-Alkali.

As Tribos do território Wayanad designavam a transmissão patrimonial por via feminina (de bens e de nome) por Marumakkathayam e justificavam esta prática alegando a ausência de homens, levados para e pelas guerras, bem como pela sua captura para efeitos de escravização. As mulheres eram assim a garantia da gestão do património e as responsáveis pela tutela e educação da prole. Praticantes

da endogamia com exogamia do Gotra¹¹, estas Tribos não praticam casamentos anteriores à puberdade dos nubentes.

Algumas Tribos de Wayanad, designadamente os Nair e os Ambalavasi adoptaram o Sambandam (isto é, o ritual de participação das comunidades no acto de decisão de co-habitação de um homem e de uma mulher para efeitos de vivência conjugal), como forma de controlar a procriação masculina indiscriminada. Esta prática foi, aliás, objeto de formalização legal em 1869¹².

Tendo noção da existência de várias religiões (designadamente o cristianismo, dada a sua proximidade de Kochi¹³, o hinduísmo, o islamismo e outras), estas Tribos veneram a Deusa Kali, as árvores Banyan¹⁴, os pássaros, as serpentes e a memória dos antepassados¹⁵.

Antes de terminar este ponto do presente artigo, retomo a referência ao Nordeste da Índia, para uma última observação relativa às práticas matrilocais e matrilineares do Estado de Arunachal Pradesh onde a maioria da população é de origem tibetano-birmanesa (já que a sua localização geográfica faz fronteira a sul com o Estado de Assam, a sueste com o Estado de Nagaland, a leste com Myanmar e a oeste com o Reino do Butão). De facto, vale a pena assinalar, designadamente por ser relevante para a continuidade da abordagem que este artigo pretende apresentar (em particular no ponto temático que se lhe segue) que, no Estado de Arunachal Pradesh, o casamento implica, em termos de requisito prévio, a prestação de provas por parte do noivo, no sentido de provar que se trata de um homem competente para o cumprimento dos deveres e desempenhos expectáveis na qualidade de marido e de pessoa a integrar na família da noiva. Só após vencer a prestação dessas provas, o noivo terá direito a aceder à casa da noiva, dando cumprimento ao regime local de residência pós-nupcial que é, como já dissemos, matrilocal.

¹¹ Ver nota de rodapé 2 na pg. 2 deste artigo.

¹² *In* Act IV of the Madras Marriage Act, 1896.

¹³ A antiga Cochim, colonizada pelos portugueses e onde, segundo a lenda, S. Tomé terá divulgado o cristianismo ainda antes da sua chegada.

¹⁴ Segundo o sistema de crenças dos Wayanad, quem corta árvores, adocece.

¹⁵ Para os Wayanad, os antepassados, em função do seu carácter em vida, sentam-se, após a morte, ao lado de divindades benfazejas e protetoras ou de forças demoníacas.

4. REMINISCÊNCIAS DE PRÁTICAS MATRILINEARES – UM CONTRIBUTO PARA UMA ETNO-LITERATURA DA ÍNDIA

A literatura clássica indiana assenta, antes de mais, na Tradição Oral.

Do Mahabharata ao Ramayana e ao destacável Bhagavad Gita, para só referir os mais conhecidos dos textos sagrados da Índia, estamos perante magníficas narrativas que visam dar a pensar a organização social, através de histórias estruturadas onde os deuses participam com os heróis e os homens em enredos dinâmicos, capazes de servir de modelo para a avaliação e o juízo dos procedimentos humanos. A sua estrutura, profundamente pensada no sentido de contribuir para caucionar a regulação e a ordem sociais, a partir de exemplos de relações familiares míticas onde a pluralidade de situações complexas (relações afectivas, relações familiares, alianças, casamentos, sucessões, heranças, educação) é ilustrada, de forma pedagógica para os ouvintes e leitores, razão pela qual funcionaram e continuam a funcionar como narrativas fundadoras da orgânica societária.

Da Índia chegaram até ao Ocidente, narrativas que configuraram muitos dos chamados “*contos de fadas*” que se divulgaram popularmente, regra geral, com alguma adaptação de personagens e lugares, os quais foram, muitas vezes, transformados em lugares e referências de natureza abstracta. São disso exemplo, expressões tais como “*Era uma vez...*”, “*Num país longínquo...*”, “*Havia um rei...*”, “*Existiu uma Princesa...*” e outras, de teor similar. As histórias que nos chegaram, muitas vezes, atribuídas à Antiga Pérsia têm raiz, segundo grande parte dos seus estudiosos, na Antiga Índia, tendo chegado ao Ocidente através de traduções árabes.

Neste contexto, vale a pena citar o grande filólogo português Guilherme de Vasconcelos-Abreu que, depois de muitos estudos e obras publicadas desde as últimas décadas do século XIX, escrevia, no início do século XX: “(…) *Os contos, apólogos e fábulas da Índia propagaram-se pelo Oriente: Sião, China, Japão, Mongólia, Tibete, etc; e pelo Occidente: Pérsia, Arábia, e por toda a Europa. Foi conhecida a novelística indiana na Europa por indirecta, para nós a mais interessante, e por via directa posteriormente. Trouxeram-na por via indirecta oral as invasões mongólicas, o comércio e as cruzadas, e literariamente os Árabes e, em tempo moderno, livros chins. A via directa é moderna e é toda literária: é devida ao estudo do sâmscrito e do páli. A via indirecta deparou-se-nos logo bem rasgada pela tradição, na Idade Média, muito notoriamente por livros árabes e judaicos; depois, no século XIX, o estudo de livros chins transladados a francês por Stanislas Julien (paris, Hachette e C.^a, 1860) deu conhecimento de apólogos búdicos, denominados avadanas, avadana em sâmscrito, apadana em páli, i.e., «Gestas (de Buda)». (...) A difusão directa e indirecta, por todo o Mundo, começou*

*antes da nossa era e continuou até os nossos dias (mormente na Europa). Teem escrito acerca da novelística indiana e discutido a analogia e paridade dela com a grega e a europeia da Idade Média (...)*¹⁶.

Enquanto Guilherme de Vasconcelos-Abreu trabalhava sobre as línguas sânscrito e páli e, como filólogo, estudava quer a introdução das influências arianas no Hindustão¹⁷ quer o sânscrito, foi publicada e traduzida, em Paris, em 1878, a obra da inglesa Mary Summer, sob o título: “*Contes et Legendes de l’Inde Ancienne*”. Nesse contexto, foi pedido ao célebre escritor Stéphane Mallarmé, por uma sua amiga e leitora, de nome Méry Laurent, uma nova tradução de alguns desses contos, considerando-se que a qualidade literária de tal tradução não fazia jus à riqueza das narrativas. Mallarmé terá acedido ao pedido e escolheu 4 Contos que traduziu de uma forma que verdadeiramente encantou e encanta quem os lê. Os contos traduzidos por Mallarmé foram: “*O Retrato Encantado*”, “*A Falsa Velha*”, “*O Morto-Vivo*” e “*Nala e Damayanti*”¹⁸.

Da leitura dos contos traduzidos por Mallarmé resulta, para os fins que o presente artigo se propõe alcançar, a transmissão de uma representação social das mulheres muito interessante, assaz diferente da que o senso comum e as descrições contemporâneas atribuem às mulheres indianas, dado que o protagonismo, a autonomia e a determinação constituem a estrutura do perfil das personagens femininas. Estas qualidades, essenciais e estruturantes para o desenrolar das narrativas destes contos suscitam, de imediato, a necessidade de investigar o fundamento etnográfico subjacente a estes relatos que sugerem a legitimidade da sua interpretação etno-literária.

De facto, a maior parte destas narrativas remete para o contexto geo-histórico do Nordeste da Índia, referindo, entre outros dados que me dispense de explorar (mas, de que destaque: a determinação das personagens femininas, o seu direito a tomadas de decisão à revelia das expectativas familiares, a inteligência, a perspicácia e o perfil ético dos seus comportamentos), um conceito até então desconhecido para mim mas, cujo conteúdo reconheci, evocando a memória de uma, entre outras, histórias da minha infância: “*A Princesa no Monte de Vidro*”¹⁹.

¹⁶ In “Os Contos, Apólogos e Fábulas da Índia: Influência Indirecta no Auto de Mofina Méndez de Gil Vicente”, ed. Imprensa Nacional, 1902, Lisboa.

¹⁷ Ver Referências Bibliográficas no final deste artigo.

¹⁸ A tradução portuguesa de “Contos Indianos” de S. Mallarmé, foi publicada pela editorial Nova Vega, em 2008.

¹⁹ In “Os Mais Belos Contos de Fadas”, (tradução de Botelho da Silva com ilustrações de Franz Kredel) ed. Seleções do Reader’s Digest, Lisboa, 1970 (pp. 640-652).

O conceito, designado “*swayambara*”, surge no conto “*Nala e Damayanti*”, cuja narrativa se situa no antigo reino do Bihar²⁰. “*Swayambara*” significa, em sânscrito: “*a prática de escolha de marido por uma rapariga em idade casadoira, de entre um conjunto de candidatos*”. Segundo a prática social documentada literariamente por toda a Índia, o preceito implica que logo que a rapariga escolhesse o candidato do seu agrado, a celebração do seu casamento começaria de imediato. Mais interessante ainda, esta prática previa e permitia que a rapariga rejeitasse todos os candidatos (tal como acontecia na referida história da minha infância), podendo a cerimónia repetir-se até que ela encontrasse aquele sobre o qual iria recair a sua escolha.

Ora, o conceito corresponde a um costume corrente na Índia Antiga, designadamente entre os reis dos variados reinos que o praticavam, mandando proclamar pelo reino a realização do *swayambara* para que ao evento pudessem acorrer os candidatos interessados e em idade de casar. Digno de nota é ainda o facto de, na maioria das narrativas não constar o impedimento da apresentação de candidatura a qualquer tipo de classe ou grupo social (apesar de, em muitas delas, a presença de jovens que ostentavam uma condição social distinta da maioria dos candidatos ser objecto de reparo e até de jocosidade tanto mais que, por razões óbvias, a maior parte dos que se apresentavam à cerimónia, procurava obter vantagens patrimoniais financeiras com a união conjugal).

Uma pesquisa cuidada sobre as mais famosas personagens femininas da literatura clássica indiana corrobora e legitima a hipótese de que o *swayambara* era uma prática nas sociedades e culturas da Antiga Índia. Disso são testemunho as suas referências nos seus livros sagrados, designadamente, no *Ramayana* (a propósito da opção de Sita por Rama) e no *Mahabharata* (a propósito da escolha da princesa Kunti por Pandu, da escolha de Draupadi por Arjuna e da escolha de Damayanti por Nala).

Sobre esta matéria, escreveu o goês Telo de Mascarenhas²¹: “(...) *A jovem escolhia livremente o esposo, e por vezes – não raras – os pretendentes disputavam a mão de esposa em justas e torneios e nem sempre a alcançavam, embora saíssem vencedores, porque a mulher recusava-se a coroar o vencedor com o colar simbólico, quando ele não era do seu agrado.*(...)” e exemplifica recorrendo a

²⁰ Estado do Nordeste da Índia que é actualmente o 12.º maior Estado do sub-continente indiano, em termos de área geográfica; a Índia é constituído por um total de 28 Estados. A localização geográfica do Estado do Bihar é contígua à “*Terra das Sete Irmãs*” que integra os designados Estados Tribais da Índia.

²¹ Telo de Mascarenhas “*A Mulher Hindu*”, ed. Gleba, 1943, pp. 24-25.

várias histórias de que destaco a de Surya (deusa do Sol)²² e do deus Soma, ou a de Gopá para cuja conquista Buda teve que dar provas da sua destreza física em 64 artes liberais, de modo a vencer a competição que lhe valeria a escolha da jovem²³.

Relembre-se a este propósito, a referência à prática contemporânea no Estado de Anurachal Pradesh²⁴ da prestação de provas exigida ao noivo, a título de requisito pré-nupcial e como condição para efeitos de confirmação do acordo de casamento, após cuja realização lhe será então, finalmente, facultada a entrada na casa da noiva, onde passará a residir.

A propósito destas considerações que remetem para o reconhecimento da natureza autónoma da condição feminina na Índia, vale ainda a pena referir a história da princesa Savitri, selecionada entre as várias que nos são apresentadas por Telo de Mascarenhas²⁵ “(...) *Quando completou dezoito anos e chegou à idade de casar, a princesa empreendeu uma peregrinação pelo reino a fim de orar nos santuários, escutar a palavra santa dos velhos «rishis» e pedir ao seu espírito tutelar a inspiração para a escolha dum esposo digno. Os pais de Savitri deram-lhe a bênção e deixaram-na ir cumprir o seu destino. (...)*”.

Conhecendo hoje, histórica e etnograficamente, o papel e a representação social das mulheres nas comunidades autóctones da Índia, designadamente tribais, e cientes de que a aculturação do território do sub-continente indiano, por via das invasões arianas e muçulmanas, produziu efeitos na organização social e na natureza da cultura dominante, não podemos deixar de interpelar o fundamento etnográfico destas narrativas e do seu significado, considerando que o estudo e a pesquisa da literatura indiana, numa perspectiva etno-literária muito pode dar a conhecer ou, pelo menos, a pensar sobre a(s) cultura(s) regionais e a sociedade indiana, contribuindo para o enriquecimento da sua identidade cultural alargada, designadamente decorrente de uma maior visibilidade e reconhecimento do extraordinário património preservado pelas culturas de natureza tribal.

A terminar fica a pergunta: poderá existir alguma relação entre os conceitos de *Swayambar* e de *Sambandam*²⁶?!

²² Em sânscrito, tal como referimos na nota de rodapé 4, o sol é uma divindade feminina (ver pg. 4 deste artigo).

²³ Telo de Mascarenhas *in ob.cit.* pp. 25-26.

²⁴ Ver último parágrafo do ponto 3 deste artigo, pg. 12.

²⁵ *Idem*, pp. 85-95.

²⁶ Prática de algumas tribos no distrito de Wayanad, (com destaque para os Nair e os Ambalavasi) que a adoptaram enquanto ritual que obriga à participação das comunidades no acto de decisão de co-habitação de um homem e de uma mulher para efeitos de vivência conjugal, como forma de controlar a procriação masculina indiscriminada? (veja-se o parágrafo da pg. 12 a que se refere a nota de rodapé 12 deste artigo).

5. NOTAS FINAIS

Registem-se, a título de notas finais alguns apontamentos complementares e emergentes deste trabalho.

Um destes apontamentos finais remete para o facto de, segundo os dados dos Censos indianos de 2001²⁷, ser possível inferir uma ligação entre a existência das comunidades matrilineares e a representatividade das populações indígenas nos territórios onde ainda prevalecem. Neste contexto, é de registar que, curiosa e simetricamente, a atestar a persistente tensão das relações sociais no que respeita às relações de poder, nas comunidades matrilocais e matrilineares da Índia, os homens que integram essas comunidades afirmam, resguardados na consciência de que a sua condição não é maioritária no sub-continente indiano, que se sentem inferiorizados às mulheres²⁸, lamentando o facto de terem que abandonar as suas famílias de origem por motivo de casamento, assumindo a dificuldade de adaptação às famílias das noivas e considerando que, não lhes sendo facultada a gestão pecuniária dos recursos familiares, se sentem reféns da inutilidade social, restando-lhes o recurso à bebida como ocupação do tempo. Estes considerandos não validam contudo, estas práticas masculinas como decorrentes das práticas matrilocais e matrilineares, uma vez que, tal como referimos, elas são também reiteradas nas afirmações das mulheres rajastani²⁹ cujas aldeias são, assumidamente geridas em termos de sistema patriarcal.

De certa forma, considerando a imagem contemporânea transmitida pelos media relativamente ao papel e à representação social das mulheres no sub-continente indiano, bem como o facto da própria Índia reconhecer a necessidade de combater o estupro e a violência contra as mulheres, surge como evidência, a necessidade de investimento no reforço e na diversificação dos factores identitários indianos, de forma a revitalizar a identidade das suas culturas, salvaguardando-as da exclusividade das influências decorrentes das ideologias maioritárias que acabam por excluir o que de autóctone conferiu e confere uma extraordinária singularidade e

²⁷ Census of Índia e Ranking of States and Union Territories by Population Size: 1991 and 2001, Government of Índia (Biblioteca de Goa).

²⁸ Sentimento que também se verifica, um pouco por todo o país, atualmente, no que respeita ao facto de cada vez mais mulheres obterem habilitações académicas de nível superior; o facto assume uma dimensão tal que já se registam os seus reflexos no que se refere à rede de “casamentos arranjados” em função da casta, uma vez que muitos homens não querem casar com mulheres que tenham níveis educacionais e culturais, capazes de os fazer sentir subalternizados. Registe-se contudo que este facto ocorre também no Ocidente, tendo já sido analisado e discutido relativamente às problemáticas sociais das atuais sociedades rurais, com destaque para os países do sul da Europa.

²⁹ Ver pp. 8 e 9 do presente artigo.

riqueza patrimonial ao país.

Finalmente, a possibilidade de introduzir e/ou reforçar na Educação a valorização da identidade da Antiga Índia, relativamente à sua diversidade cultural, com o reconhecimento das identidades culturais tribais (emergentes já regionalmente, através da sua população mais jovem, sem discriminação de sexo), associada à promoção de estímulos relativos à valorização das mulheres (atestada quer na literatura clássica, quer na novelística) e de meios para a transmissão dessa valorização, podem ser caminhos cada vez mais enriquecedores da cultura e da coesão social da Índia no século XXI.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGARWAL, Bina (1994), *A Field of One's Own: Gender and Land Rights in South Asia*, Ed. Cambridge University Press, London.

CENSUS OF ÍNDIA (2001), Registrar General & Census Commissioner, Índia (Biblioteca de Goa, 2012).

CENSUS OF ÍNDIA (2011), The Registrar General & Census Commissioner, Índia (Biblioteca de Goa, 2013).

CLÉMENT, Catherine (2014), *A Rainha dos Sipaio*, ed. Porto Editora, Lisboa.

CÓDIGO CIVIL PORTUGUÊS – APROVADO POR CARTE DE LEY DE 2 DE JULHO DE 1867 (1868), (*Código Seabra*), ed. Imprensa Nacional, Lisboa.

DEMETRIAN, Serge (2010), *El Mahabharata contado según la tradición oral*, ed. Sigüeme, Salamanca.

DEVI, G. N.; DAVIS, G. V. & CHAKRAVARTY, K. K. (2014), ed. *Knowing Differently: The Cognitive Challenges of the Indigenous*, ed. Routledge, Oxford

GENNEP, Arnold Van (2008), *Los Ritos de Paso*, ed. Alianza, Madrid.

GUIMARÃES, Elina (1986), A Mulher Portuguesa na Legislação Civil in *Análise Social*, vol. XXII (92-93) 3.º-4.º, ed. Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, Lisboa.

GUPTA, Pranab Kumar Das (1984), *Life and Culture of Matrilineal Tribe of Meghalaya*, ed. Inter-India Publications, New Delhi.

JACOBS, Joseph (2016), *Fábulas y Leyendas de la Índia*, ed. Quaterni, Madrid.

- JARDIEL, Enrique Gallud (2014), *Mitos y Leyendas Hindúes*, ed. Alas, Barcelona.
- KODOTH, Praveena (2001), Courting Legitimacy or Delegitimizing Custom? Sexuality, Sambandam and Marriage Reform in Late Nineteenth-Century Malabar in *Modern Asian Studies*, n.º 35 (2).
- MADRAS MARRIAGE ACT (Act IV) (1896), Biblioteca de Goa, 2013.
- MALLARMÉ, Stéphane (2008), *Contos Indianos*, (prefácio de José Manuel de Vasconcelos), ed. Nova Vega, coleção Escola de Letras, Lisboa.
- MASCARENHAS, Telo de (1943), *A Mulher Hindu (Ensaio)*, ed. Gleba, Coleção.
- OS MAIS BELOS CONTOS DE FADAS, (1970), (colectânea com tradução de Botelho da Silva com ilustrações de Franz Kredel) ed. Seleções do Reader's Digest, Lisboa, pp. 640-652.
- RADHAKRISHAN, S. (2005), *The Bhagavadgita*, ed. Harper Collins, New Delhi.
- SCHWEIZER, Thomas; & WHITE, Douglas R. (1998), *Kinship, Networks, and Exchange*, Cambridge University Press, London.
- VALMIKI (2017), *El Ramayana*, (tradução, adaptação e comentários de Lorenzo Frau Abrines y Rosendo Arús Arderiu), Editorial ELA (Ediciones Librería Argentina), Madrid.
- VASCONCELOS-ABREU, Guilherme (1878), *Sobre a Sede Originária da Gente Árica – Desenvolvimento da sua Língua pelos Áryas Immigrados no Hindustão*, ed. Imprensa da Universidade, Coimbra.
- VASCONCELOS-ABREU, Guilherme (1898), *Chand-Bibi – A Sultana Branca de Aménagara – Lenda Indiana fantasiada da Tradição Histórica do Século XVI*, ed. Livraria de António Maria Pereira, Lisboa.
- VASCONCELOS-ABREU, Guilherme (1902), *Os Contos, Apólogos e Fábulas da Índia: Influência Indirecta no Auto da Mofina Méndez de Gil Vicente*, ed. Imprensa Nacional, Lisboa.