

Nº aluno, 47410

Memórias de Goa

Chiara Panizzi

Dissertação de Mestrado em Antropologia, Culturas Visuais

Orientador: José Mapril

-Versão corrigida e melhorada após defesa pública-

Julho de 2019

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção
do grau de Mestre em Antropologia, realizada sob a orientação científica do
Professor José Mapril.

Para a minha família e o meu companheiro,

com amor e gratidão.

AGRADECIMENTOS

Antes de mais agradeço a associação *Casa de Goa* de Lisboa e os funcionários pela ajuda e pela disponibilidade que demonstraram ao longo do trabalho de campo. Quero igualmente expressar minha gratidão para todas as pessoas que encontrei na *Casa de Goa* e que acolheram-me com grande simpatia e gentileza. Por fim agradeço imensamente 'os meus queridos interlocutores' por ter partilhado comigo histórias de vida e memórias, mas também emoções e sorrisos. Eles são, no fundo, os verdadeiros protagonistas deste trabalho.

Em conclusão agradeço sinceramente o meu orientador, o Professor José Mapril, que acompanhou esta pesquisa desde o início, com entusiasmo e paciência.

MEMÓRIAS DE GOA

MEMORIES OF GOA

Chiara Panizzi

Resumo:

Nas últimas décadas, diversas foram as investigações que tiveram como objeto de estudo a presença portuguesa em Goa, bem como os goeses da diáspora. Contudo, os estudos que debateram a presença goesa em Portugal desenvolveram-se frequentemente partindo de uma abordagem que coloca o enfoque nos goeses que chegaram a Portugal posteriormente à vivência nas ex-colónias africanas, nomeadamente em Moçambique. A presente investigação desenvolve-se a partir do objetivo fundamental de aprofundar o conhecimento acerca do grupo dos goeses que, nascidos em Goa, decidiram emigrar para Portugal entre os anos sessenta e setenta. De facto, após a anexão de Goa à União Indiana, ocorrida em 1961, verificou-se um notável fluxo migratório dirigido para Portugal. Mediante esta pesquisa procura-se mostrar os processos de integração, manutenção da identidade e preservação de memórias no contexto da diáspora goesa, assim como indagar a *hybrid indo-lusitan heritage*, vertente relevante no processo de construção identitária do grupo aqui investigado. Parte essencial desta pesquisa são os resultados do trabalho de campo, nomeadamente as entrevistas e conversas que, a partir da análise do *micro level*, permitiram averiguar e apresentar as histórias de vida e as memórias pessoais dos interlocutores. Pretende-se, enfim, analisar os processos quotidianos de produção de pertença e de 'reconstrução' identitária à luz dos percursos transnacionais que interessam não apenas os indivíduos, mas também as memórias e as identidades.

PALAVRAS-CHAVE: diáspora goesa, memória, identidade, goeses em Lisboa, transnacionalismo.

Abstract:

In the last decades, the Portuguese presence in Goa and the Goan diaspora have been largely investigated. Although, in many cases, the Goan

presence in Portugal have been studied from a perspective that considered, mostly, the group of Goans that arrived in Portugal from the former African colonies, especially from Mozambique. The present investigation tends to introduce and analyze the group of Goans who, born in Goa, decided to emigrate to Portugal around the Sixties. In fact, after 1961, when the annexation of Goa into the Indian Union occurred, a lot of Goans chose to leave. Through this investigation we attempt to reveal the processes of integration and the strategies of maintenance and preservation of identity and memory in diasporic context. We also tend to examine the *hybrid indo-lusitan heritage* as key element and important factor in the construction of identity. Furthermore, the analysis of the data collected during the fieldwork will be an essential part of the dissertation. Finally, the processes related to the production of belonging and identity re-construction will be considered taking into account the transnational dimensions that involve not only individuals, but also memories and identities.

KEYWORDS: Goan diaspora, memory, identity, Goans in Lisbon, transnationalism.

ÍNDICE

Introdução

Capítulo I:

1. Memória individual e crise do indivíduo
2. Memória coletiva e “hombre-masa”
3. Memória, identidade e totalitarismos
4. Memória eletrónica, crise da memória e possíveis soluções
5. A democratização da memória social
6. Globalização e mestiçagem: o fim da identidade?
7. Memória e migração: quando as memórias 'viajam'

Capítulo II:

1. Desde *Goamant* a Estado da Índia Portuguesa
2. O sistema de castas, a cristianização e a *Goa Dourada*
3. Guerras, decadência e Novas Conquistas
4. Reformas pombalinas, fim da Inquisição e *Conspiração dos Pintos*
5. O século XX: implantação da República, ditadura e *Acto Colonial*
6. O 'Caso de Goa' e a anexação à União Indiana
7. A diáspora goesa

Capítulo III:

1. A vida em Goa antes de 1961
2. A anexação de Goa

3. A diáspora goesa

Capítulo IV:

1. A identidade goesa

2. A relação com Goa

3. Preservar a *goanidade*

Conclusão

Bibliografia

INTRODUÇÃO

Descoberta a partir de uma pesquisa na internet, a *Casa de Goa* foi o espaço a partir do qual a investigação se desencadeou. Sediada em Lisboa, a associação tem como objetivo primordial a promoção de “ações conducentes à preservação da identidade das culturas de Goa, Damão e Diu”¹. Neste sentido, recebe regularmente eventos que procuram reunir a comunidade goesa e, paralelamente, aqueles apelidados de *amigos de Goa* – pessoas que, não sendo goesas, tenham a si algum tipo de ligação.

A edificação da instituição data o ano de 1987, durante o qual “Goa adquiriu o estatuto de Estado da Índia e o konkani da sua língua oficial” (Sardo 2010: 58). Posteriormente, em 2007, a *Casa de Goa* promoveu a *Primeira Convenção de Goeses na Diáspora* e a 6 de Maio de 2017, celebrando trinta anos de atividade, organizou a *Conferência Internacional: O desenvolvimento sustentável de Goa no século XXI*, a qual contou com a presença, entre outros, do Primeiro Ministro português, António Costa, de origem goesa.

Emerge, por conseguinte, a necessidade de conceder destaque ao tema da conferência supracitada, por permitir cumprir três propósitos: o primeiro reside em clarificar que, além da preservação do passado – isto é, manter vivas as memórias de Goa – de entre os objetivos da *Casa de Goa* se encontra a reflexão acerca do presente e do futuro do denominado *Tiny State*; o segundo porque elucida a perspetiva a partir da qual se desenvolve o presente trabalho de pesquisa – por um lado pretende evidenciar a importância de guardar memórias e, por outro, pretende compreender de que forma as memórias podem ser transmitidas e utilizadas pelas novas gerações na construção do futuro; por fim, o terceiro propósito procura revelar de que forma é percebida e como sobrevive a *identidade goesa* em contexto de diáspora, considerando o contexto de grupo como sendo decisivo no processo de recordação e, em acréscimo, que a memória partilhada pela comunidade, neste caso, pela comunidade católica goesa, desempenha a função de proporcionar uma orientação: “it is, at the same time, a mirror and a lamp - a model of society and a model for society” (Barry Schwartz em Frenz 2014: 35).

A etnomusicóloga Susana Sardo afirma que a identidade é para os goeses,

¹ Estatuto da Casa de Goa em casadegoa.org

sobretudo para os envolvidos na diáspora, “um dos mais emergentes problemas na definição de si próprios e da sua cultura” (Sardo 2007: 103). Destaca, neste sentido, a necessidade de investigar a história da emigração goesa não apenas considerando os números e os percursos, mas também olhando para “o percurso emocional, isto é, o modo como os goeses gerem os inevitáveis custos afetivos que a emigração desencadeia” (Sardo 2007: 104). Por conseguinte, a presente investigação procura, pelo menos parcialmente e juntamente com outros estudos, cumprir esta necessidade.

O primeiro contacto com a *Casa de Goa* foi através da página facebook da associação, mediante a qual Ana Paula, sócia e colaboradora da instituição, endereçou o convite a assistir a um dos eventos da associação. Durante o mesmo, tendo conhecido Virgínia e Lourdes, foi a ambas explanado o objetivo de desenvolver uma pesquisa acerca da identidade goesa ao qual se mostraram disponíveis a colaborar. Posteriormente, regressando à *Casa de Goa* para assistir à apresentação de um livro sobre música goesa, após a mesma um grupo de músicos começou a tocar canções goesas e algumas das pessoas que estavam no público levantaram-se e começaram a dançar enquanto a plateia acompanhava cantando em português, em inglês e em konkani. Entre uma canção e outra, três ou quatro pessoas subiam ao palco e contavam ao público algumas histórias da juventude relacionadas com a música. Uma das temáticas, à luz de exemplo, eram os “bailes de finalistas” que ocorriam aquando da conclusão do ano letivo e durante os quais as raparigas desejavam conseguir dançar com os seus pretendentes, e vice-versa. Todo o público, quer no caso de quem partilhou algumas recordações de juventude, quer no caso de quem assistiu, rondava a média dos sessenta anos. Neste sentido, se num momento inicial a intenção era focalizar o trabalho de pesquisa sobre jovens goeses de Lisboa, a partir daquele evento tudo mudou. Ao reparar na emoção envolvida enquanto as pessoas partilhavam as suas histórias, houve dois fatores que despertaram a curiosidade: primeiramente, o facto de a plateia ser formada principalmente por público da terceira idade; e, em segundo lugar, aliado ao facto de todas as pessoas parecerem ter muito para contar, todas demonstraram vontade de partilhar as suas memórias. Por conseguinte, dias mais tarde, ao contactar Virgínia para marcar a primeira entrevista inaugurava também o momento em que a pesquisa mudava definitivamente.

O método de seleção dos interlocutores para a realização das entrevistas foi o

snowball sample method. Contudo, aquando das entrevistas, foi solicitado a cada participante que indicasse o nome de uma pessoa disponível para colaborar na investigação. Como características fundamentais dos interlocutores, destacam-se: o nascimento, a infância e a adolescência em Goa, bem como a posterior emigração para Portugal. O número restrito de interlocutores desta investigação, cinco, deve-se a dois fatores específicos: primeiramente, à ausência de participantes que pertencessem à condição de investigação, já que muitos dos goeses que atualmente vivem em Lisboa, chegaram das ex-colónias africanas, nomeadamente de Moçambique, onde nasceram e cresceram; o segundo fator diz respeito à faixa etária que faz parte do grupo abrangido pela investigação, já que a maior parte dos indivíduos que poderiam ter participado, não puderam colaborar devido a problemas de saúde.

Nas últimas décadas, diversas foram as investigações que tiveram como objeto de estudo a presença portuguesa em Goa, bem como os goeses da diáspora. Contudo, os estudos que abordaram a presença goesa em Portugal desenvolveram-se sobretudo partindo de uma abordagem que coloca o enfoque nos goeses que chegaram a Portugal posteriormente à vivência nas ex-colónias africanas, nomeadamente em Moçambique. Neste sentido, é evidente a escassez de investigações que abordem o grupo de goeses que nasceram em Goa e que, por conseguinte, lá passaram a sua infância e adolescência tendo depois emigrado para Portugal, sem passar por África. Como tal, a presente investigação desenvolve-se a partir do objetivo fundamental de aprofundar o conhecimento acerca deste grupo específico, procurando evidenciar os processos de integração, manutenção da identidade e preservação de memórias no contexto de diáspora.

Os portugueses estiveram presentes em Goa durante, aproximadamente, cinco séculos facto que, inevitavelmente, deixou inúmeras marcas na cultura e na identidade goesas. Após a criação da União Indiana, Nehru compreendeu a importância de eliminar a presença estrangeira do território de Goa, isto é, para poder realizar o projeto de criação de uma única nação indiana. Em oposição, Salazar estava consciente de que a perda de Goa implicaria o início do processo de descolonização e, por conseguinte, a perda da posição privilegiada de Portugal no mundo (Brettell, 2007). Já que o império português havia criado uma identidade nacional que estava enraizada nos territórios ultramarinos, Salazar argumentou em numerosos discursos oficiais que,

embora Goa fosse geograficamente parte da Índia, aos níveis social, religioso e cultural Goa pertencia à Europa. Neste sentido, considerando ambas as partes, Goa representava uma peça fundamental na manutenção de uma identidade nacional 'íntacta' (Perez, 1997).

Após a anexação de Goa à União Indiana, em 1961, foram muitos os goeses que decidiram emigrar para Portugal, sobretudo aqueles que mais se identificavam com os valores portugueses ligados à religião católica. Isto é, maioritariamente, os goeses que escolheram deslocar-se para Portugal não consideravam a junção de Goa à Índia enquanto libertação do poder colonial, mas antes como uma nova invasão resultante de um poder externo (Brettel, 2007).

Atualmente, a comunidade goesa em Portugal é a maior fora do território goês tendo, durante o século XX, vindo a traçar um percurso de afirmação através de três vagas migratórias: a primeira, imediatamente posterior a 1961, que diz respeito à trajetória diretamente estabelecida entre Goa e Portugal; a segunda vaga abrange os goeses que, após 1974, deixaram as ex-colónias africanas para rumar a Portugal; e a terceira ocorre durante a década de 90, após o ingresso de Portugal na Comunidade Europeia. Por conseguinte, estabeleceu-se um estatuto especial reservado aos goeses e a todos os naturais ou descendentes de nascidos no antigo Estado da Índia (o mesmo se aplicou a católicos, hindus e muçulmanos de Damão e Diu) que concedia-lhes o direito a pedir cidadania portuguesa. O efeito surtido por esta medida refletiu-se nos goeses, tendo feito com que não se considerassem imigrantes, mas antes cidadãos portugueses a todos os efeitos. A par destes factos, esta investigação procura também analisar as diferenças relativas ao processo de integração dos grupos envolvidos nas diferentes vagas migratórias (David, 2015; Ferrão, 2008).

Note-se, é possível afirmar que, dentro do contexto migratório supracitado, os goeses trouxeram para Portugal aquela que é definida enquanto *hybrid indo-lusitan heritage* (Brettell, 2007; Rosales, 2009; 2014), vertente relevante no processo de construção identitária, investigada no curso desta pesquisa. A maioria das famílias da comunidade goesa iniciaram um processo original de reconexão com as suas origens culturais devido, sobretudo, aos familiares que ainda vivem em Goa. Por conseguinte, numa dimensão contemporânea caracterizada pelo cosmopolitismo, denota-se a tentativa de superar a clássica distinção entre o *dominant self*, o *subordinate other* e de

articular modelos culturais que sejam abertos às influências externas. De acordo com esta perspectiva, as sociedades acabam por transformar-se reciprocamente, já que antigamente era mais complicado cruzar as fronteiras nacionais, que atualmente parecem mais permeáveis (Frenz, 2014). Consequentemente, através dos movimentos migratórios, são criadas identidades *mestiças* não se tornando estranho encontrar hindus que celebrem o culto a Nossa Senhora de Fátima, tal como portugueses que sejam praticantes de yoga diariamente. Isto é, já não se trata apenas de remodelar o *background*, mas também os destinos (Perez, 2015), já que a globalização foi responsável por proporcionar a possibilidade de negociação e renegociação das identidades. Em suma, portanto, esta investigação desenvolve-se a partir do reconhecimento da 'identidade híbrida' e da relevância dos processos de troca característicos das sociedades contemporâneas.

A presente pesquisa baseia-se no que Rosales define como o *micro level* e, consequentemente, sobre as *life narratives* uma vez que

life narratives are first and foremost stories, and it is through story-telling and the host of genres in which they are packaged that we convey our most personal experiences and memories, that we build meaning and construct identity (Gardner 2002: 2).

Neste sentido, ao indagar e apresentar as histórias de vida e as memórias pessoais dos interlocutores, a pesquisa pretende analisar também os métodos que utilizam os mesmos dentro dos processos quotidianos de produção de pertença e de 'reconstrução' identitária.

Finalmente, pretende ainda indagar quais as estratégias através das quais tentam transmitir a identidade e a cultura goesas às novas gerações.

O recurso às entrevistas revelou-se essencial para a construção de toda a investigação, já que

the interviews revealed particular perspectives and perceptions reflecting the lived experience of the interviews which would otherwise not be accessible and thus open up a new perspective and enrich the understanding of history in general, and the histories of Goans in particular (Frenz 2014: 44).

Neste sentido, foram utilizados três tipologias de entrevistas: estruturadas, semi-estruturadas e não-estruturadas ou 'como conversa'. Em acréscimo, revela-se importante destacar um elemento integrante da etnografia, o método *participant observation*, operacionalizado durante vários eventos promovidos pela *Casa de Goa* e finalizando com a realização de entrevistas não-estruturadas, em forma de conversa,

com membros da associação, jovens e idosos.² É importante realçar que os dados recolhidos através de trabalho de campo foram fundamentais por permitirem compreender a perspetiva dos interlocutores, isto é, dos goeses, ao tentar alcançar a *ethnic validity* (“to grasp the native's point of view [...] to realize his vision of the world”, Malinowski 1922). Paralelamente, o recurso à literatura, ao *Boletim da Casa de Goa*, publicação bimestral da associação, e à análise dos principais quotidianos goeses e indianos foram indispensáveis.

No que concerne aos participantes, reagiram os mesmos de forma positiva e demonstraram-se felizes por poder partilhar as suas recordações e curiosos pelo facto de uma não-goesa e não-portuguesa ter interesse nesta temática e, consequentemente, em conhecê-los. O grupo de interlocutores é constituído por cinco pessoas que compartilham o facto de pertencer a famílias de religião católica e a classes sociais elevadas. A sua faixa etária varia entre os 68 e os 86 anos de idade e todos os participantes passaram a maior parte da sua vida fora de Goa, nomeadamente em Portugal.³ Outra característica que une os interlocutores é o facto de pertencerem atualmente à classe média portuguesa. Aludindo à afirmação de Katy Gardner:

life histories contextualize an old person's life; they show what has gone before to make someone who they are. Since old age is often a time when people re-evaluate and re-interpret their lives, the accounts they give are often particularly rich and nuanced. Older people also have much to tell us about the past [...] what is just as interesting as the objective 'truth' of what happened is how people interpret it and what it now means to them (Gardner 2002: 28)

revelou-se eficaz inserir detalhes biográficos acerca dos participantes no desenvolvimento da pesquisa. Considerando que a historiografia indaga e apresenta a perspetiva dos grupos dominantes e que a abordagem dos *Subaltern Studies* considera a visão dos grupos marginalizados, regista-se por conseguinte a ausência da voz dos “those in the middle” ou *Subaltern Elites*, isto é, um “Interstitial group that is privileged and marginalized at the same time” do qual a comunidade católica goesa faz parte (Frenz 2014: 15). Importa salientar que com a expressão 'goeses' entende-se ao longo da dissertação referir-se primeiramente aos goeses pertencentes ao grupo dos *interlocutores* desta pesquisa e, em segundo lugar, aos goeses que encontrei durante o

² Contam-se aproximadamente umas trintas pessoas envolvidas.

³ Relativamente a este assunto importa assinalar que dois deles transcorreram alguns anos em outros estados: o Francisco passou três anos em Guiné-Bissau e o Venâncio trabalhou em Mozambique, Ghana e Itália.

trabalho de campo. Aproveito para reafirmar mais uma vez que quem escreve é conscientes de que não existe uma única perspetiva que abrange toda a comunidade dos goeses da diáspora e que portanto os pontos de vista aqui apresentados são apenas alguns dos possíveis. Portanto, não aspirando a presente investigação à exaustividade, nem tão pouco à presunção de representar o ponto de vista de toda a comunidade goesa, o objetivo da pesquisa é apresentar histórias de vida de alguns membros da comunidade católica goesa de Lisboa a partir do ponto de vista dos próprios interlocutores. Consequentemente, sempre que possível, foram utilizadas as citações e excertos dos discursos dos participantes para que pudessem as suas histórias ser relatadas na primeira pessoa, atente-se: “letting Goans tell their own stories of being uprooted, building communities, and moving on” (Frenz 2014: 2).

A presente dissertação é também constituída por uma vertente visual, isto é, um breve documentário que acompanha as entrevistas e alguns momentos de reunião e convívio das pessoas que contribuíram e colaboraram ao longo da realização desta investigação. O objetivo do vídeo é, fundamentalmente, apresentar alguns excertos das conversas e das entrevistas considerados particularmente significativos no quadro da pesquisa. Em acréscimo, através desta vertente visual, procura-se também 'mostrar o rosto' que está por detrás das palavras e dos conceitos referidos na parte escrita da dissertação, tentando dar a conhecer não apenas as histórias de vida, como também os seus protagonistas.

Contudo, importa destacar a consciência acerca da existência de “illusion of authenticity” e do facto que “Each of the elders' accounts and comments have been chosen by me, and each is used to put accross my particular point of view. [...] is my narrative as much as theirs. This does not invalidate it; it just makes it one kind of truth amongst others” (Gardner 2002: 29).

No que concerne à estrutura da dissertação, o primeiro capítulo aborda dois conceitos fundamentais da pesquisa, as noções de *memória* e de *identidade*. A fim de tornar a leitura mais agradável, o capítulo é dividido em seis partes que visam tratar, respetivamente: a memória individual e a crise do indivíduo; a memória coletiva e *hombre-masa*; a memória, identidade e totalitarismos; a memória eletrónica, a crise da memória e possíveis soluções; a democratização da memória social; a globalização e a mestiçagem: o fim da identidade?

Com o propósito de evidenciar de que forma a presença dos portugueses influenciou a vida dos goeses, no segundo capítulo contextualiza-se historicamente Goa colonial e pós-colonial, definindo o fenómeno da *diáspora goesa*. De acordo com esta perspetiva, serão integradas referências literárias consideradas essenciais para enriquecer a descrição do contexto goês.

Por fim, os últimos dois capítulos serão dedicados à análise e à apresentação dos resultados da pesquisa etnográfica. Neste sentido, a análise do material etnográfico realizado a partir das entrevistas será articulada em secções que, no caso do terceiro capítulo, correspondem a três fases da vida dos interlocutores, as quais são: *A vida em Goa antes de 1961*, *A anexação de Goa* e *A diáspora goesa*. No quarto capítulo, abordam-se as seguintes temáticas: *A identidade goesa*, *A relação com Goa* e *Preservar a goanidade*. É na parte dedicada à etnografia que se encontra o diálogo e a comparação dos resultados da pesquisa com algumas das referências consideradas relevantes.

Por último, apresentar-se-á a Conclusão, espaço destinado à recolha de observações e reflexões finais.

CAPÍTULO 1

Para melhor abordar os próximos capítulos, propõe-se agora uma reflexão em torno dos conceitos centrais desta investigação: memória e identidade.

No curso da história, os conceitos de memória e identidade têm vindo a ser objeto de estudo e de análise por diversas disciplinas, não apenas da vertente social. Neste sentido, parece impossível apresentar um relatório detalhado acerca destas temáticas sendo que, em acréscimo, este não seria para tal o meio mais apropriado. Por conseguinte, para cumprir o propósito deste capítulo em apresentar algumas chaves de leitura e interpretação destes temas, inevitavelmente serão outras omitidas. Por estarem incontestavelmente interligados, a opção da presente investigação foi tratá-los sob a mesma ótica.

Sendo o tema desta pesquisa indagar os conceitos de memória e identidade dentro da área da comunidade goesa de Lisboa e, portanto, num contexto diaspórico, parece oportuno considerar migração e transnacionalismo como elementos do discurso introdutório deste capítulo. Neste sentido, serão os mesmos considerados dentro do quadro da sociedade moderna e contemporânea, tomando como ponto de partida a passagem do século XIX para o XX e, como ponto de chegada, a atualidade.

Memória individual e crise do indivíduo.

Com a publicação, em 1899, da obra *Interpretação dos sonhos*, Freud, o fundador da psicanálise, elabora a *memória do sonho*. Relativamente a este tipo de memória, Le Goff afirma que:

ligando o sonho à *memória latente* e não à *memória consciente* e insistindo na importância da infância na constituição desta memória, (Freud) contribui, ao mesmo tempo que Bergson, para aprofundar o domínio da memória e para esclarecer, pelo menos ao nível da memória individual, esta censura da memória, tão importante nas manifestações da memória coletiva (Le Goff p.473).

O *Surrealismo*, uma vanguarda do século XX retomou a conceção de Freud e considerou a memória como produto da imaginação, tal como emerge das palavras de um dos seus principais expoentes e teóricos, André Breton: "e se a memória mais não fosse que um produto da imaginação?" (André Breton, *Carnets*, 1822).

Outro texto particularmente relevante, editado em 1896 por Henri Bergson, é o volume *Matéria e memória*. O filósofo francês opera uma distinção entre a *memória pura*, radicada no interior de cada indivíduo; e a *memória mecânica*, que nos permite

cumprir “mecanicamente” as ações, sem ter que pensar, de forma automática.

Uma contribuição significativa para o tema da memória foi oferecida por Marcel Proust. Atente-se, o escritor francês François Mauriac, durante uma entrevista com o poeta Attilio Bertolucci, referiu que Proust dedicou a sua vida à sua obra e, portanto, à memória, ao tempo perdido e achado. É na célebre passagem '*da madeleine*', inserida num dos sete volumes que constituem *À la Recherche du temps perdu* (Proust 1913), que o autor explicita o processo interior a que chama de *intermittence du coeur*. Este não é um caso isolado, pois as *intermittences*, originadas por percepções sensoriais, manifestam-se continuamente no decorrer da narração. Interessa destacar que, partindo do conceito de memória pura de Bergson, Proust elabora os conceitos de *memória voluntária e involuntária*.

Durante o curso do século XX, foram muitos os narradores que trataram o tema da memória e, frequentemente, se verificou que se trata de obras cuja autobiografia se encontra com a ficção. É o caso de livros como *La coscienza di Zeno*, de Italo Svevo, editado em 1923. Importa ressaltar que este é considerado o primeiro romance acerca da psicanálise, sendo constituído principalmente pelas memórias de um ex-paciente que abandonou a terapia psicanalítica. O enredo do romance não respeita a ordem cronológica, os capítulos são divididos por argumentos e a história é contada através de um movimento contínuo de *flashforward* e *flashback*. Além disso, percebe-se que o protagonista que conta a sua própria história, ou melhor, as suas memórias, não conta sempre a verdade ao leitor, misturando a realidade com a ficção.

Nesta fase inicial do século XX, escritores como Svevo e Pirandello inseriram nas suas obras o tema da '*crisi dell'io*', ou *crise do indivíduo*, que envolve o tipo de pessoas que não conseguem identificar-se com o papel que a sociedade lhes impõe. No caso das personagens que encontramos nos romances dos autores acima citados, a crise nasce porque não se sentem em sintonia com os ideais da classe social à qual pertencem, a burguesia. Nesta perspetiva, a família e a classe social são concebidas como gaiolas que não permitem ao indivíduo expressar livremente todas as variantes da sua personalidade. Além disso, viver numa sociedade em contínua mutação, uma sociedade na qual a velocidade e a produtividade são elogiadas - daí surge o *Futurismo* - acentuam a crise existencial das personagens. No romance *Uno, nessuno e centomila*, editado em 1926, Pirandello apresenta a *crise do indivíduo* através de um protagonista

que, por fim, decide renunciar à sua identidade, às suas identidades, e resolve 'refugiar-se' numa clínica e entregar-se ao fluir da vida. Com esta obra, Pirandello, quis mostrar mais uma 'crise', isto é, a *crise da sociedade moderna* na qual cada indivíduo procura impor a sua própria visão aos outros, gerando assim contínuos conflitos.

Em completa antítese a esta concepção da sociedade, em 1909 nasce em Itália um movimento de vanguarda conhecido como *Futurismo*, que se opôs à imagem do homem frágil. Na perspetiva do Futurismo, o indivíduo não tem medo do progresso nem da guerra que, pelo contrário é exaltada como “*sola igiene del mondo*”, assim como o patriotismo e o militarismo. A posição dos futuristas é explicitada no *Manifesto* que Filippo Marinetti publica em *Figaro*: “Nós queremos destruir os museus, as bibliotecas, as academias de qualquer forma”⁴ (Marinetti 1909). No texto glorifica-se a guerra, a dinamicidade, o progresso em todas as suas formas; e é renegado o passado e, por conseguinte, a memória. Atente-se no convite dirigido aos contemporâneos: “querem então gastar as vossas forças nesta eterna e inútil admiração pelo passado, do qual sairão fatalmente exaustos, empobrecidos e magoados?”⁵ (Idem). O movimento futurista coloca-se em aberta antítese ao *Passadismo*, entendido como uma 'enfermidade' da qual é necessário livrar-se. Na linguagem comum, o passadismo é considerado como a atitude de quem fica ligado à tradição, sobretudo, em campo artístico e literário sendo, portanto, considerado como algo positivo. Como cada vanguarda europeia, também o *Futurismo* acaba por durar muito pouco (1909-1925) e a memória volta a ser um tema relevante na paisagem artística e literária. Um exemplo disso é oferecido por Eugenio Montale, um dos mais famosos poetas italianos do século XX, que considera a memória não como enraizamento nostálgico ao passado, mas antes enquanto o ponto de partida a partir do qual se deverá avançar em direção ao futuro. Esta visão emerge, claramente, no poema *Voce giunta con le fòlaghe* (1956), texto dedicado ao falecido pai do poeta e, portanto, inevitavelmente relacionado com o passado. Eis alguns dos versos mais representativos:

[...] memória
não é pecado até quando traz benefício. Depois
é letargio de toupeira, indignidade

4“*Noi vogliamo distruggere i musei, le biblioteche, le accademie d'ogni specie*” (Marinetti 1909).

5“*Volete dunque sprecare tutte le vostre forze migliori, in questa eterna ed inutile ammirazione del passato, da cui uscite fatalmente esausti, diminuiti e calpesti?*” (Idem).

bolorenta...(vv. 41-44).⁶

Memória coletiva e “hombre-masa”.

Se considerarmos uma *memória coletiva*, parece imprescindível citar o sociólogo francês Maurice Halbwachs, que em 1925 publica *Les cadres sociaux de la mémoire* e em 1950 o volume *La mémoire collective*. Na obra de Halbwachs, a memória torna-se um dos temas principais das ciências sociais. O sociólogo considera a memória como estando dividida em três concepções: *memória individual*, *memória coletiva* e *memória histórica*. De acordo com Halbwachs, o indivíduo que vive em sociedade não pode ser entendido isolado e, por conseguinte, a sua memória não pode ser separada da memória coletiva:

Considere-se agora a memória individual. Esta não consiste em algo completamente isolado e fechado. Para poder evocar o próprio passado, o homem precisa frequentemente de recorrer às recordações dos outros. (Halbwachs 2001 [1950]: 124).⁷

A *memória coletiva* é entendida como sendo intrinsecamente plural, pois é o resultado de diversas memórias que representam grupos sociais diferentes, ou melhor, quadros sociais que compõem a sociedade:

a força da memória coletiva assenta num conjunto de homens [...] trata-se dos indivíduos que, enquanto membros de um grupo, recordam [...] no interior de uma massa de recordações coletivas”⁸ (Halbwachs 2001: 120).

Considerando que “Todos os grupos elaboram uma memória 'social', uma 'base de recordações' da qual se salienta a identidade partilhada”⁹ e que “Estas recordações situam-se sempre em relação a um espaço e a um tempo determinados” (Fabietti-Matera 1999: 9), o sociólogo acredita que o grupo elabora, através de uma seleção precisa, uma memória de si mesmo, que serve para distingui-lo dos outros. Segundo Halbwachs, o passado não permanece intacto na memória como recordação, antes, é reconstruído com o objetivo de interpretar o presente. O sociólogo Paolo Jedlowski

6“Memoria/non è peccato finché giova. Dopo/è letargo di talpe, abiezione/che funghisce su sé...” (Montale 1956, vv41-44).

7“Consideriamo ora la memoria individuale. Essa non consiste in qualcosa di completamente isolato e chiuso. Per rievocare il proprio passato, un uomo ha bisogno spesso di far ricorso ai ricordi degli altri.” (Halbwachs 2001 [1968]: 124).

8“La memoria collettiva trae la propria forza e la propria durata dal fatto che ha per supporto un insieme di uomini [...] sono gli individui, in quanto membri di un gruppo, che ricordano [...] in questa massa di ricordi comuni, che si sorreggono reciprocamente” (Halbwachs 2001: 120).

9“Tutti i gruppi elaborano una memoria 'sociale', un 'fondo di ricordi' di cui l'identità condivisa si alimenta” e “Tali ricordi sono sempre situati in relazione ad uno spazio e ad un tempo” (Fabietti-Matera 1999: 9).

destaca que, numa visão oposta àquela de Bergson,

Halbwachs argumenta que o passado não pode ser conservado, mas sim reconstruído. A memória coletiva não é, portanto, a ressurreição e o reaparecimento do passado como tal. É, essencialmente, a reconstrução do passado em função do presente¹⁰ (Jedlowski 2001: 23).

Todas as sociedades possuem pelo menos uma memória, quer dizer uma visão do próprio passado:

cada formato de memória é uma reconstrução parcial e seletiva do passado, cujos pontos de referência são fornecidos pelos interesses e pela conformação da sociedade atual¹¹ (Jedlowski 2001: 25).

Na perspectiva da memória enquanto seleção e reconstrução do passado, a identidade, inegavelmente ligada à memória, deve ser considerada como uma construção cultural, resultado de um processo de seleção que “recorda algumas coisas e esquece outras”¹² (Fabietti-Matera 1999:14). Esta categoria de memória definida como “a sede dos processos de seleção, remoção, interpretação, elaboração das heranças do passado”¹³ (Fabietti-Matera 1999: 17), pode ser entendida como uma memória que visa manter o grupo, a comunidade, a sociedade ou a nação coesa e unida, assim que os indivíduos se sintam parte de um todo, de um 'sentir comum' (Fabietti-Matera 1999).

Em 1930, o filósofo espanhol Ortega y Gasset edita *La rebelión de las masas*, obra na qual reflete em torno do *hombre-masa*, quer dizer, o cidadão típico da primeira metade do século XX. Este indivíduo é entendido como alguém que não constrói o próprio destino, mas que se deixa transportar pela corrente:

Homem-masa é o homem previamente esvaziado da própria história, sem traços de passado e, portanto, flexível a todas as disciplinas ditas “internacionais”. Mais do que um homem, é o seu invólucro, constituído por *idola fori*; falta-lhe interioridade, intimidade, inexorável e inalienável, um 'eu' que não é possível revogar [...] apenas tem apetites, julga ter apenas direitos sem deveres”¹⁴ (Ortega y Gasset 1930).

O *hombre-masa*, de acordo com quanto afirma o filósofo, não possui uma

10Halbwachs sostiene che il passato non si conserva, ma si ricostruisce. La memoria collettiva non è infatti resurrezione o reviviscenza del passato come tale. Essa è essenzialmente ricostruzione del passato in funzione del presente (Jedlowski 2001: 23).

11“Ogni forma di memoria è una ricostruzione parziale e selettiva del passato, i cui punti di riferimento sono forniti dagli interessi e dalla conformazione della società presente” (Jedlowski 2001: 25).

12“Ricorda certe cose e ne dimentica altre” (Fabietti-Matera 1999:14).

13“la sede dei processi di selezione, rimozione, interpretazione, elaborazione dei lasciti del passato” (Fabietti-Matera 1999: 17).

14“Quest'uomo-massa è l'uomo previamente svuotato della propria storia, senza viscere di passato, e dunque docile a tutte le discipline chiamate “internazionali”. Più che un uomo è soltanto un guscio d'uomo, costituito da meri *idola fori*; manca di un dentro, di un'intimità sua, inesorabile e inalienabile, di un io che non si può revocare [...] ha soltanto appetiti, crede di avere solo dei diritti e non crede di avere obblighi” (Ortega y Gasset 1930).

própria visão do mundo e deixa-se absorver pela ideologia dominante. São indivíduos deste género que assistem ao nascimento dos regimes totalitários do século XX.

Memória, identidade e totalitarismos.

No breve e significativo ensaio titulado *Gli abusi della memoria* (1998), Todorov expõe a forma como, historicamente, se verificaram episódios através dos quais se tentou cancelar a memória a fim de poder recompor a tradição, segundo os próprios critérios. O autor refere a existência de várias tentativas de “manomissão da memória” e defende que os regimes totalitários do século XX se esforçaram para controlar e modificar a memória, chegando ao ponto de alterar as fotografias que até então eram consideradas “depositárias da verdade”:

As marcas daquilo que existiu são canceladas, ou ajustadas, e transformadas; as mentiras e as invenções substituem a realidade; é proibido procurar e difundir a verdade; qualquer meio pode ser utilizado para chegar ao objetivo¹⁵ (Todorov 2018 [1998]: 26).

Nesta perspetiva, a reconstrução do passado (entende-se neste caso uma reconstrução verídica, que não está sujeita aos interesses dos grupos dominantes), pode ser vista como “um ato de oposição ao poder” (Todorov 2018 [1998]: 29), uma vez que coincide com o ato de desvendar a realidade atrás das mentiras, com perigo de subversão e do derrubamento do poder totalitário.

As *memórias históricas*, verdadeiras ou lendárias, podem tornar-se em armas prontas para explodir: a história ensina que, por vezes em períodos de degradação cultural, ou caracterizados por problemas ou desastres económicos, procurou utilizar-se re-interpretações anacrónicas do passado, com o objetivo de criar falsos mitos. É o que aconteceu, por exemplo, no século XX com a aparição dos regimes nacionalistas na Alemanha e em outros países europeus, nomeadamente Itália, Portugal e Espanha. Estes regimes utilizaram, repetidamente, a história para justificar as suas ideologias, veja-se o exemplo do Fascismo italiano que se serviu do mito da supremacia da Roma antiga para justificar a sua ideologia (a este propósito, é suficiente lembrar que Mussolini escolheu a alcunha de *dux*, termo que indicava os antigos comandantes militares do império romano). De facto, “Em cada época, a imagem do passado coincide com os pensamentos dominantes e isto provoca o perigo de cancelamento do

¹⁵“Le tracce di ciò che è esistito sono o cancellate oppure ritoccate e trasformate; le menzogne e le invenzioni si mettono al posto della realtà; si vieta di cercare e di diffondere la verità; ogni mezzo è buono per raggiungere lo scopo” (Todorov 2018 [1998]: 26).

passado incómodo”¹⁶ (Fabietti-Matera 1999: 121).

São muitos os autores que se empenharam para contar a realidade das ditaduras europeias, a fim de contrastar o perigo da eliminação do passado. No que concerne ao nazi-fascismo e à temática da memória, considera-se oportuno citar Primo Levi, químico deportado para Auschwitz por ser hebreu e *partigiano* no mês de Fevereiro de 1944. Permanecido no campo de extermínio por quase um ano, logo depois da Libertação começou a escrever aquela que talvez seja a sua obra mais conhecida, *Se questo è un uomo* (1947). Trata-se de uma obra memorialística, na qual o autor apresenta o seu depoimento pessoal de deportação e da permanência no campo de concentração nazi. A importância deste texto, na minha opinião, assenta não apenas na preciosa função de depoimento histórico, mas também no facto de ser focalizada na importância da memória, no *dovere della memoria*, a memória entendida como obrigação dos que sobreviveram.

O volume começa com uma poesia que representa uma exortação, um aviso para a humanidade, e sublinha o dever que cada um de nós tem de recordar, de transmitir o passado para a posteridade para evitar que o horror seja repetido:

Meditem que isto é acontecido:
Comando-vos estas palavras
Imprimam-nas no vosso coração
Quando se encontram em casa, quando andam na rua,
Quando se deitam, quando acordam;
Repitam-nas para os vossos filhos (vv.15-20)¹⁷

Portanto, este texto vai além da narração autobiográfica e situa-se enquanto *memória coletiva* que tem que ser guardada e, sobretudo, divulgada. Nos anos seguintes, Levi publicou outros trabalhos relativos à experiência da deportação, mas não apenas sobre este argumento. A segunda obra que quero apresentar chama-se *I sommersi e i salvati*, considerado o testamento espiritual de Levi, que morre um ano depois da publicação ocorrida em 1986. Mais uma vez, o tema da memória é o ponto central a partir do qual a narração é desenrolada, de facto, já no primeiro capítulo o escritor analisa a fragilidade da memória. Levi sabe que a experiência no *lager* nazista

¹⁶“In ogni epoca l'immagine del passato si accorda con i pensieri dominanti, e ciò comporta il rischio della cancellazione del passato scomodo” (Fabietti-Matera 1999: 121).

¹⁷“Meditate che questo è stato:/Vi comando queste parole/Scolpitele nel vostro cuore/Stando in casa andando per via,/Coricandovi alzandovi;/Ripetetele ai vostri figli” (vv.15-20).

já é considerada estranha e alheia para a sociedade atual (no caso específico, refere-se à sociedade no final dos anos oitenta, quando o livro foi publicado) e é vista como um evento histórico, que ocorreu num tempo remoto, que não tem ligação com a memória das novas gerações, nem com aquela dos seus pais. Apesar disso, o autor está convencido de que é absolutamente necessário cumprir o dever dos testemunhos, porque “Aconteceu, portanto pode acontecer novamente: este é o cerne da questão e é o que temos que contar”¹⁸ (Levi 2007 [1986]: 164). Levi acredita que a história é destinada a repetir-se no tempo, se bem que não de forma idêntica, e pensa que, como Todorov declara no prefácio do livro, “o chamamento do passado pode ser benéfico: não devemos cansar-nos nunca de recordar a dor antiga”¹⁹ (Todorov em Levi 2007 [1986]: VII).

Nestas páginas, Levi refere a obsessão que ele e muitos dos que sobreviveram ao horror nazi tinham, isto é, o facto de que este horror não ia ser contado e, caso fosse contado, ninguém ia acreditar. De facto, o objetivo dos comandantes nazis era, exatamente, o de cancelar qualquer prova dos seus crimes, de modo que seria difícil, ou até impossível, para os sobreviventes testemunhar o que aconteceu: “nenhum de vocês ficará para poder testemunhar, mas caso alguém sobreviva, o mundo não acreditará [...] a gente dirá que o que vocês contam é demasiado horrível para ser verdadeiro”²⁰ (Levi 2007 [1986]: 3). A este propósito, é suficiente pensar que assim que souberam da chegada iminente do exército russo, os nazis tentaram queimar fotografias, documentos e até os cadáveres, entenda-se, qualquer evidência do extermínio, pois “O exército de larvas que ainda sobrevivia era constituído por *Geheimnisträger*, portadores de segredos, dos quais era preciso livrar-se”²¹ (Levi 2007 [1986]: 6). O que emerge das palavras de Levi é, mais uma vez, a necessidade de salvar a memória contra o esquecimento, mas também a consciência de que nem sempre recordar é suficiente. Isto é o que, na notável introdução ao texto, o filósofo búlgaro Todorov destaca, ou seja, que a simples memória não é suficiente para

18“E' avvenuto, quindi può accadere di nuovo: questo è il nocciolo di quanto abbiamo da dire” (Levi 2007 [1986]: 164).

19“il richiamo del passato può essere salutare: non bisogna stancarsi mai di ricordare l'orrore antico” (Todorov em Levi 2007 [1986]: VII).

20“nessuno di voi rimarrà per portare testimonianza, ma se qualcuno scampasse, il mondo non gli crederà [...] la gente dirà che i fatti che voi raccontate sono troppo mostruosi per essere creduti” (Levi 2007 [1986]: 3).

21“L'esercito di larve che ancora vi vegetava era costituito da *Geheimnisträger*, portatori di segreti, di cui era necessario liberarsi” (Levi 2007 [1986]: 6).

evitar a repetição de certos eventos e Levi sabe disto muito bem, tanto que “não se contenta em evocar os horrores do passado, mas interroga-se, longamente e com paciência, acerca dos significados que estes horrores representam hoje em dia para nós”²² (Todorov em Levi 2007 [1986]: IX).

Vimos até aqui como a memória deve enfrentar vários perigos, de entre os quais o de ser manipulada e adaptada segundo os objetivos de quem tem o poder; mas também o de enfraquecer com o passar do tempo. A partir desta última observação desenvolve-se este testamento literário, a partir da constatação de que

As recordações que jazem no nosso interior não estão esculpidas na pedra; não apenas tendem a suprimir-se, mas modificam-se com frequência ou, ainda, poderão crescer incorporando contornos externos [...] mesmo em condições normais, opera uma lenta degradação, uma turvação dos contornos, um esquecimento por assim dizer fisiológico, ao qual poucos resistem²³ (Levi 2007 [1986]: 13).

Levi encarrega-se de explicar, enfim, ao leitor que na reconstrução do passado é possível também encontrar uma '*guerra contra a memória*':

a inteira história do breve '*Reich* milenário' pode ser interpretada como uma guerra contra a memória, falsificação orweliana da memória, falsificação da realidade, até a fuga definitiva da realidade mesma²⁴ (Levi 2007 [1986]: 20).

No que concerne à importância do depoimento como meio para recordar, mas também para impedir a repetição dos eventos negativos do passado, parece significativa a afirmação do historiador Paolo Jedlowski:

não esquecer o crime é a única estrada que permite ultrapassá-lo, através do arrependimento, da remissão, e do eventual perdão. Não é possível reparar o mal cumprido: mas é possível, recordá-lo e lidar com as suas raízes²⁵ (Jedlowski 1990: 27).

No ensaio supracitado citado, *Gli abusi della memoria* (1998), Todorov nota como além de recordar e recuperar o passado, é importante a *utilização da memória*.

Um exemplo que visa testemunhar e utilizar de forma positiva a memória é oferecido

22“non si accontenta di rievocare gli orrori del passato, ma si interroga – a lungo, con pazienza – sui significati che tali orrori hanno oggi per noi” (Todorov em Levi 2007 [1986]: IX).

23“I ricordi che giacciono in noi non sono incisi sulla pietra; non solo tendono a cancellarsi con gli anni, ma spesso si modificano, o addirittura si accrescono, incorporando lineamenti estranei [...] anche in condizioni normali è all'opera una lenta degradazione, un offuscamento dei contorni, un oblio per così dire fisiologico, a cui pochi resistono” (Levi 1986: 13).

24“L'intera storia del breve '*Reich* millenario' può essere riletta come guerra contro la memoria, falsificazione orwelliana della memoria, falsificazione della realtà, fino alla fuga definitiva dalla realtà medesima (Levi 1986: 20).

25“Non dimenticare il crimine è l'unica strada che ne permette il superamento, nelle direzioni del pentimento, dell'espiazione, e dell'eventuale perdono. Non è possibile risarcire il male compiuto: è possibile però, ricordandolo, affrontarne le radici (Jedlowski 1990: 27).

pelo *Memorial dos deportados hebreus* em França, do artista Serge Klarsfeld, que serve para recordar os nomes dos deportados. Mais um exemplo relevante é, na minha opinião, relativo à iniciativa das *Pietre d'Inciampo*, *Stolpersteine*, placas metálicas instaladas na calçada ao exterior das casas daqueles que foram deportados nos *lager* nazistas. Nestas placas estão gravados os nomes, as datas e os lugares de nascimento e de morte de cada deportado; esta iniciativa visa devolver um nome e, portanto, uma identidade a quem morreu nos campos de extermínio nazi. A iniciativa nasce a partir da ideia do artista alemão Gunter Demnig, em 1992, e interessa diferentes países europeus que partilham um projeto de *memória difusa*.

Num artigo publicado na revista cultural *Doppiozero*²⁶, o escritor italiano de origem hebraica e sobrevivente da *Shoah*, Aldo Zargani trata exatamente o tema das *pietre d'inciampo* e nota como uma das primeiras coisas que acontecia aos deportados era o “cancelamento do nome”, substituído por um número tatuado no braço. Assim, uma vez mortos, nada ficava destas pessoas, nem o nome (símbolo de identidade) nem, por conseguinte, a recordação.

A partir de um dito do Talmud, “Se morre verdadeiramente quando o próprio nome é esquecido”, Zargani defende que são os sobreviventes que têm de voltar a dar um nome àqueles que morreram e afirma que as *pietre d'inciampo* possam servir para recordar, com a esperança de que quem tropeça nelas (*'inciampare'* significa tropeçar) possa interrogar-se sobre a história que se encontra por trás do nome gravado no metal:

Passado sabe-se lá quantos anos, alguém poderá tropeçar no nome de uma jovem desconhecida, assassinada em Auschwitz aos dezassete anos, e então a pessoa do futuro interrogar-se-á e talvez possa compreender como e porquê²⁷ (Zargani 2018).

Infelizmente, durante o ano passado, em algumas cidades italianas, as placas foram vandalizadas, mas, como destaca o escritor, serão instaladas novamente:

Certamente, as Casas dos Vivos (as pedras) podem ser vandalizadas, podem ser estragadas, mas poderão sempre ser substituídas sem gastar muito dinheiro. Se fizéssemos um cálculo, como se faz hoje para qualquer coisa, dos custos-benefícios, memória e acidentes espirituais seriam vantajosos no que diz respeito aos custos (Idem).²⁸

26 *Le pietre d'inciampo riguardano tutti?* Editado no dia 26 de Dezembro de 2018 em doppiozero.com

27 “Passati chissà quanti anni, può dunque accadere che qualcuno inciampi nel nome di una giovinetta sconosciuta assassinata ad Auschwitz all'età di diciassette anni, e allora quel qualcuno del futuro si chiederà, e forse capirà, il come e il perché” (Zargani 2018).

28 “Certo, sono in agguato i vandalizzatori delle Case dei Vivi, (le pietre) possono essere sfregiate, ma

Ademais, segundo uma leitura que poderia parecer paradoxal, Zargani acredita que o gesto vandalo de remover as placas poderia até transformar-se num “relevante suporte para a força da memória”, levando assim a atenção pública a interessar-se pelas placas e, por conseguinte, pelas histórias que elas carregam. O autor conclui o artigo com uma reflexão, que se assemelha a uma pequena 'vingança' das placas e do significado que elas têm, contra quem quer que sejam removidas:

existe alguém que se dedica à erradicação das *Stolpersteine*, para completar a infâmia do genocídio interrompido em dia 8 de maio de 1945 e não sabe que, diferentemente dos mortos, as placas retornam, retornam, retornam...²⁹ (Ibidem).

Relativamente à importância do nome como símbolo de identidade e de memória, não posso não recordar uma pequena história referida durante uma entrevista a duas irmãs hebraicas italianas que sobreviveram aos campos de extermínio nazi. Na entrevista, Andra e Tati Bucci contam que cada dia de permanência no campo, a sua mãe repetia-lhes os seus nomes na esperança de que elas não os esquecessem. De facto, é sabido a partir de outros contos de deportados, que existia o perigo de esquecimento do próprio nome porque cada pessoa, no campo, correspondia apenas a um número, que era o único signo de reconhecimento. Obviamente, o objetivo dos nazis era exactamente o de reduzir as pessoas a um número, a um 'objeto' sem identidade nem memória. Eis porque parecem tão importantes e necessários, a fim de cumprir o dever de testemunhar, os projetos que restituem um nome e, consequentemente, uma dignidade humana aos deportados, pois “A vida perdeu contra a morte, mas a memória ganhou no combate contra o esquecimento”³⁰ (Todorov 2018 [1998]: 33). Depois de analisado como é possível e oportuno recuperar o passado e testemunhar o horror para impedir a sua repetição, no que concerne a este argumento, considero interessante voltar por um momento ao pensamento de Todorov. O filósofo divide a memória em *literal* e *exemplar*, a primeira definida como memória *tout court*; pelo contrário, a segunda deve ser utilizada como advertência e sostituite con una spesa poco rilevante. Se si facesse un calcolo, come si usa fare oggi per ogni cosa, anche la meno prosaica, dei costi-benefici, memoria e inciampi spirituali risulterebbero vantaggiosi rispetto ai costi sostenuti” (Ibidem).

29“c'è qualcuno che si dedica all'estirpazione delle *Stolpersteine*, per completare l'infamia del genocidio interrotto l'8 maggio 1945, e non sa che, a differenza dei poveri morti, le umili targhette d'ottone ritornano, ritornano, ritornano...” (Idem).

30“La vita ha perso contro la morte, ma la memoria vince nel suo combattimento contro il nulla” (Todorov 2018: 33).

como ensinamento para agir no presente (Todorov 2018 [1998]: 62). Todorov está convencido de que redescobrir o passado é indispensável para criar uma sociedade saudável e democrática, mas sabe também que “O culto da memória não serve sempre as boas causas” ³¹ (Todorov 2018 [1998]: 45). Nesta perspetiva, a memória do passado deveria ser usada não apenas como comemoração, mas também como *exemplum* para aprender, um ensinamento que pode ser aplicado no presente e que sirva para lutar contra as injustiças atuais.

Memória eletrónica, crise da memória e possíveis soluções.

Uma tipologia de memória típica das sociedades contemporâneas é, enfim, a memória relacionada com os computadores, a dita *memória eletrónica*. Esta categoria de memória, se por um lado garante um espaço de armazenamento muito maior em relação ao espaço do cérebro humano e permite uma fácil catalogação e consulta dos seus conteúdos; por outro lado

só age sob a ordem e segundo o programa do homem [...] a memória humana conserva um grande setor não-"informatizável" e, como todas as outras formas de memória automáticas aparecidas na história, a memória eletrónica não é senão um auxiliar, um servidor da memória e do espírito humano (Le Goff 1990: 469).

De facto, a memória eletrónica difere da memória humana, primeiramente por ser enciclopédica, isto é, por não ser fundada na seleção do passado. Recordar integralmente o passado é algo impossível pelo homem e até assustador. Na novela *Funes el memorioso* (Borges 1944) o protagonista adquire, após um acidente, a capacidade de lembrar tudo, de memorizar cada instante da sua vida. O leitor apercebe-se de que esta não é uma característica invejável, pois a mente de Funes nunca pára, tanto que ele tem dificuldade em dormir e descansar. O que emerge, por fim, é que esta memória infalível não corresponde à capacidade de pensar, não pode ser considerada como uma memória positiva, capaz de selecionar, contudo, às vezes involuntariamente, as recordações. A memória de Funes parece ser uma maldição que obriga o 'coitado do Funes' a viver dentro de um mundo sobrecarregado. É exactamente por causa da inexistência de seleção que caracteriza a memória eletrónica que, de acordo com Todorov, é enganoso defini-la 'memória'.

Do ponto de vista de Todorov, os homens modernos das sociedades

³¹“Il culto della memoria non sempre è al servizio delle cause buone” (Todorov 2018: 45).

democráticas estariam a viver dentro de um consumo de informações cada vez mais rápido e seriam, portanto, destinados a uma vida sobrecarregada por causa de um excesso de informações,

Sempre destinados a uma rápida eliminação [...] condenados a celebrar, felizmente, o esquecimento e a contentar-se com as fúteis joias do instante. A memória seria, neste caso, ameaçada não apenas pelo cancelamento das informações, mas também pelo excesso destas. Assim, de uma forma menos brutal, mas afinal mais eficaz [...] os estados democráticos levariam a sua população na mesma direção que os regimes ditatoriais, quer dizer em direção do reino da barbárie³²(Todorov 2018 [1998]: 30).

A tese do filósofo é partilhada, pelo menos parcialmente, por Tabucchi quando se refere aquela que define como “informação indiferenciada”, que “coloca tudo ao mesmo nível: a guerra, os desastres, a morte, os grandes prémios automobilísticos”³³ (Tabucchi 1997). Antonio Tabucchi, italiano de origem e português por afinidade, considera que “o homem contemporâneo é um homem inseguro, sem certezas. Neste labirinto que é a época contemporânea”³⁴, o autor imagina o homem contemporâneo como um indivíduo “sem certezas”, inseguro e precário num mundo em contínua mudança, ao ponto de não conseguir reconhecer-se e de ter perdido a sua própria identidade (Tabucchi 1997). A possível homogeneização da sociedade contemporânea é referida também por Todorov, que associa esta “grande uniformidade” à perda da especificidade e, por conseguinte, da identidade: “Mesmo não sendo particularmente perspicazes, não é possível não se dar conta de que o mundo contemporâneo evolui no sentido de uma maior homogeneidade e uniformidade, e que esta evolução ameaça as identidades e as pertenças tradicionais”³⁵ (Todorov 2018: 71).

Durante uma intervenção numa conferência literária na Universidade de Pisa, Tabucchi reflete acerca da importância da *letteratura di testimonianza*, que nasceu depois de Auschwitz e constata o grande valor desta literatura, que permite

32“Destinati alla loro sempre più accelerata eliminazione [...] condannati a celebrare allegramente l'oblio e ad accontentarsi delle vane gioie dell'istante. La memoria sarebbe in questo caso minacciata non tanto dalla cancellazione di informazioni, ma piuttosto dalla loro sovrabbondanza. Così, in modo meno brutale, ma alla fine più efficace [...] gli Stati democratici condurrebbero la loro popolazione verso la stessa meta dei regimi totalitari, cioè al regno della barbarie” (Todorov 2018 [1998]: 30).

33“mette tutto sullo stesso livello: la guerra, i disastri, la morte, i grandi premi automobilistici” (Tabucchi 1997).

34“l'uomo di oggi sia un uomo insicuro, privo di certezze. In questo labirinto che è l'epoca contemporanea” (Idem).

35“Anche se non si è particolarmente perspicaci, non si può non rendersi conto che il mondo contemporaneo evolve nel senso di una più grande omogeneità e uniformità, e che questa evoluzione minaccia le identità e le appartenenze tradizionali” (Todorov 2018: 71).

olhar a época na qual vivemos com comoção, testemunhar, usar a literatura como memória, uma memória que possa persistir, uma memória prolongada que se oponha à memória breve dos meios de comunicação de massa, que caracterizam a época na qual vivemos³⁶ (Tabucchi 1997)

Na relevante e extensa obra *Les lieux de mémoire*, Pierre Nora trata da possibilidade de uma *crise da memória*, que pode acontecer quando o passado deixa de ser transmitido através da tradição e dos costumes e, portanto, deixa de ser parte do 'vivido', para tornar-se parte da História. O historiador francês argumenta, portanto, a existência de um 'novo perigo' com que a memória pode deparar-se, isto é, o de transformar-se em História, onde a primeira é considerada enquanto uma ligação com o passado que é mantido 'em vida' no presente; sendo que a segunda é algo separado do presente, que fica confinado no campo dos documentos e dos arquivos, fora do vivido.

Em relação à *crise da memória vivente*, que deveria ocorrer quando todas as testemunhas da *Shoah* estivessem mortas, Reinhart Koselleck observa que “Desde o presente histórico dos sobreviventes, que viveram em primeira mão estas experiências, vamos chegar a um passado puro que se separou do vivido”³⁷ (Koselleck 1994: 117). O autor, que toma como referência a posição explicitada por Nora, relata que, com esta mudança geracional, a memória não será transmitida pela viva voz dos sobreviventes, mas será referida apenas por documentos oficiais, perdendo, em certo sentido, a sua 'força'.

Os antropólogos Fabietti e Matera, no já citado volume *Memorie e identità* (1999), afirmam que “Um evento, para se tornar um *evento de memória*, isto é, um evento de poder simbólico que pode evocar a comum pertença de alguns indivíduos a uma coletividade, deve ser de alguma forma recordado. E isto é possível apenas devido às testemunhas. Sem testemunhas, de facto, por mais extraordinário que seja, é destinado a desaparecer com o passar do tempo”³⁸ (Fabietti-Matera 1999: 91).

36 “guardare con occhi lucidi l'epoca in cui viviamo, testimoniare, usare la letteratura come memoria, una memoria che perduri ostinatamente, una memoria lunga che si opponga alla memoria breve dei mezzi di comunicazione di massa che caratterizzano l'epoca in cui viviamo” (Tabucchi 1997).

37 “Dal presente storico dei sopravvissuti, che hanno vissuto in prima persona queste esperienze, si arriverà ad un passato puro che si è ormai separato dal vissuto” (Koselleck 1994: 117).

38 “Un evento, per divenire un *evento della memoria*, quindi un accadimento dal potere simbolico di evocare la comune appartenenza di alcuni individui a una collettività, deve essere in qualche modo ricordato, e ciò è possibile solo grazie alle testimonianze. Senza testimoni un fatto, un evento, per quanto straordinario, è destinato a scomparire, per effetto del passare del tempo e dell'oblio” (Fabietti-Matera 1999: 91).

Relativamente aos *eventos de memória*, apresenta-se agora uma pequena história do antropólogo francês Maurice Bloch, em relação à sua permanência numa aldeia de Madagascar nos anos noventa. Durante o trabalho de campo, os anciões da aldeia contaram ao antropólogo um evento que consideravam relevante para a história da comunidade. Bloch reparou que, cada vez que alguém contava este evento, a narrativa era diferente, enriquecida com novos detalhes “muito mais realista e sem atemporalidade, a qualidade mitológica do primeiro (relato)”³⁹ (Bloch 1988: 45). Bloch atribui a riqueza de detalhes da terceira descrição ao lugar onde foi feita, que era o lugar onde o evento tinha ocorrido. O que deixou Bloch surpreendido foi o facto de que também as crianças conheciam a história e conseguiam contá-la como se tivessem vivido aquela experiência:

o mais surpreendente foi o facto de todos os membros da família, crianças incluídas, me terem mostrado o que faziam naquela altura, onde tinham vivido, o que tinha acontecido, se bem que, obviamente, eles ainda não tivessem nascido em 1947 [...] todos pareciam fazer parte, não apenas para informar-me mas também para contar e reelaborar o que sabiam⁴⁰ (Bloch 1988: 47).

Bloch argumenta que isto aconteceu porque o acontecimento foi transmitido para a posteridade como sendo uma parte fundamental da memória e da identidade do grupo.

Em suma, é possível transmitir não apenas a memória, mas também as emoções que a acompanham e isto permite recordar os eventos como se fossem parte da própria *memória autobiográfica*. Se considerarmos que as memórias que parecem perdidas podem ser recuperadas quando a pessoa entra no mesmo estado emotivo (Bloch 1988: 46), isto significa que é útil visitar os lugares nos quais aconteceram determinados eventos, também porque isto pode criar uma empatia que ajude a compreender e a 'fazer própria' a memória. É por isso que acho muito importante a atividade que muitos sobreviventes da *Shoah* desempenham, acompanhando os jovens a visitar os campos; e igualmente significativa parece-me a contribuição dos avós, que contam aos netos as *memórias de família* que, para quem como eu é

39“Molto più realistica e priva di atemporalità, la qualità mitologica del primo (racconto)” (Bloch 1988: 45).

40“la cosa più sorprendente fu il fatto che tutti i membri della famiglia, compresi i bambini, mi mostrarono cosa facevano allora, dove avevano vissuto, cos'era successo, sebbene, ovviamente, essi non fossero ancora nati nel 1947 [...] tutti sembravano prendere parte, apparentemente non solo per informarmi ma anche per dire e rielaborare ciò che sapevano” (Bloch 1988: 47).

italiano, se cruzam inevitavelmente com as memórias da guerra e da *Resistenza partigiana* (pelo que concerne este assunto, são bem vivas as minhas memórias pessoais de quando os meus avós durante as reuniões de família contavam estas *memórias de família* e '*del tempo di guerra*', como costumavam dizer).

Parecem, então, existir alguns antídotos à *crise da memória* referida por Nora e Koselleck e, neste sentido, podem ser consideradas operações como a criação do *Institute for Visual History and Education della Shoah Foundation*. Esta instituição trata de reunir um vasto arquivo multimedial que contém mais de 55 mil depoimentos visuais, com o objetivo de “To overcome prejudice, intolerance, and hatred—and the suffering they cause—through the educational use of the Institute's Visual History Archive” (fonte <https://sfi.usc.edu>). O instituto foi fundado em 1994 pelo realizador Steven Spielberg, de origem hebraica, utilizando uma parte dos rendimentos do famoso filme *Schindler's List*, “to videotape and preserve interviews with survivors and other witnesses of the Holocaust” (Ibidem).

A democratização da memória social.

Julgo oportuno propor uma outra contribuição ao conceito de memória, mais precisamente aquela que LeGoff chama *democratização da memória social*. Um aspeto inicial desta 'democratização' encontra-se na sociedade contemporânea e capitalista, na qual a memória tornou-se um bem de consumo acessível à maioria da população por meio de *souvenirs*, *moda retro* e difusão do conceito de *vintage* (não apenas no vestuário), entendido como sinónimo de qualidade e estilo.

Outro aspeto da *democratização da memória* foi oferecido pela difusão da fotografia que, de acordo com Le Goff,

revoluciona a memória: multiplica-a e democratiza-a, dá-lhe uma precisão e uma verdade visuais nunca antes atingidas, permitindo assim guardar a memória do tempo e da evolução cronológica (LeGoff 1990: 467).

De facto, a fotografia torna-se um relevante suporte da memória, não apenas a nível profissional, mas também familiar, como é o caso dos *álbuns de família*, que Bordieu descreve como sendo a democratização da antiga “Galeria de retratos”. Nesta perspetiva, os pais que tiram fotografias aos filhos tornam-se “historiógrafos da sua infância e preparam-lhes, como um legado, a imagem do que foram” (Bordieu 1965: 53). Le Goff concorda com Bordieu ao considerar o *álbum de família* enquanto suporte

que

exprime a verdade da recordação social. [...] As imagens do passado dispostas em ordem cronológica, "ordem das estações" da memória social, evocam e transmitem a recordação dos acontecimentos que merecem ser conservados (Bordieu 1965: 54).

As fotografias e os postais tornam-se "os novos arquivos familiares, a iconoteca da memória familiar" (Le Goff 1990: 467).

Se analisarmos a *memória oral* das sociedades modernas, importa relatar que nos anos cinquenta nascem nas universidades americanas, e sucessivamente na Europa, departamentos dedicados à *oral history*. Surge, portanto, uma nova tipologia de arquivo, o arquivo oral. Le Goff sublinha que

historiadores e antropólogos encontram-se noutros campos da memória coletiva, na África como na Europa, onde novos métodos de rememoração, como o das "histórias de vidas", começam a dar os seus frutos (Le Goff 1990: 475).

Como foi referido, os regimes autoritários tiveram sempre medo da memória e tentaram impor uma reconstrução do passado que visava evidenciar apenas os aspetos considerados úteis à manutenção do poder e, pelo contrário, condenaram ao esquecimento as memórias avaliadas como incómodas e potencialmente subversivas. Posto isto, é possível concluir que, de acordo com Fabietti e Matera, lembrar aquilo que é inconveniente é sinal de saúde das sociedades, que podem ser consideradas verdadeiramente democráticas:

recordar – talvez no fundo – também o que não é funcional ao poder, mas poderia causar a crise deste último, é um passo para frente em direção da crítica e da dissidência, é uma aquisição das democracias modernas [...] A aliança entre poder e esquecimento representa, ao invés, um caso de regressão da memória⁴¹ (Fabietti-Matera 1999: 124).

No que diz respeito à manipulação da memória, Le Goff declara que na contemporaneidade esta atividade cabe aos *mass media*:

Nas sociedades desenvolvidas, os novos arquivos (arquivos orais e audiovisuais) não escaparam à vigilância dos governantes, mesmo se podem controlar esta memória tão estreitamente como os novos utensílios de produção desta memória, nomeadamente a do rádio e a da televisão (Le Goff 1990: 478).

Uma vez que, segundo Le Goff, o poder (em *senso lato*) não garante a democratização da memória, é responsabilidade dos "profissionais científicos da

⁴¹"Ricordare – magari sullo sfondo – anche ciò che non è funzionale al potere ma potrebbe causarne la crisi, è un passo avanti in direzione della critica e del dissenso, è un'acquisizione delle democrazie moderne [...] L'alleanza fra potere e oblio rappresenta, invece, un caso di regressione della memoria" (Fabietti-Matera 1999: 124).

memória”, grupo que inclui também os antropólogos.

Na realidade, alguns destes profissionais parecem não cumprir o seu dever nesta luta, é o caso da antropologia tradicional africana que foi acusada de estar subordinada “às fontes 'elitistas' e nomeadamente às 'genealogias' manipuladas pelos clãs dominantes” (Le Goff 1990: 478). A favor da democratização da memória, o historiador Alessandro Triulzi convidou a comunidade científica a conduzir uma pesquisa que considere e investigue o “homem comum” africano:

às recordações familiares, às histórias locais, de clã, de famílias, de aldeias, às recordações pessoais: a todo aquele vasto complexo de conhecimentos não-oficiais, não-institucionalizados, que ainda não se cristalizaram em tradições formais... que de algum modo representam a consciência coletiva de grupos inteiros (famílias, aldeias) ou de indivíduos (recordações e experiências pessoais), contrapondo-se a um conhecimento privatizado e monopolizado por grupos precisos em defesa de interesses constituídos (Triulzi em Le Goff 1990: 477).

Julgo que o convite de Triulzi, de dar voz ao 'homem comum', pode ser posto a par do nascimento, nos anos oitenta na Índia, dos *Subaltern Studies*, que têm como objetivo exatamente o de analisar e estudar as classes subalternas, os grupos que foram excluídos das narrações historiográficas oficiais (no caso específico, os povos colonizados do Sul-Leste asiático).

Em suma, depois de ter examinado e sugerido algumas reflexões sobre o conceito de memória, central no desenvolvimento desta pesquisa, quero terminar este parágrafo com uma citação que conclui o capítulo dedicado à memória da obra *História e Memória* de LeGoff, uma frase que é uma recomendação e uma advertência que, na minha opinião, deve ser observada por todos aqueles que tratam de memória:

a memória, onde cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro. Devemos trabalhar de forma a que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens (LeGoff 1990: 478).

Globalização e mestiçagem: o fim da identidade?

Zygmunt Bauman, considera a sociedade contemporânea como uma *sociedade líquida* e argumenta que a globalização levou à perda das antigas convicções e à destruição das referências que contribuíram para criar a solidez da sociedade. A obra de Bauman é dedicada à investigação deste processo de transformação, isto é, de 'liquefação'. A passagem de uma sociedade 'sólida' à sociedade 'líquida' determinou a

difusão do medo e da insegurança como condições permanentes da vida humana. No ensaio *Il demone della paura*, Bauman mostra como o medo provoca a tendência de adotar medidas que limitam a liberdade pessoal. O medo, de facto, origina um estilo de vida que rejeita o que aparece como diferente e novo.

O antropólogo Marc Augé dedica ao tema da identidade, e à constante “relação entre o mesmo e o outro”, “entre uma dada cultura e a outra”⁴² (Augé 2007: 41-42), o volume titulado *Tra i confini: città, luoghi, integrazioni*. Nesta obra, Augé reflete acerca dos termos essenciais para compreender e, de certa forma explicar, o aparecimento do nacional-socialismo (observando que estes vocábulos sempre foram e ainda são habitualmente utilizados): circulação, muro, gueto, periferia, fronteira.

A palavras 'muro' e 'gueto' conduzem imediatamente à reclusão forçada dos hebreus nos anos que precederam a Segunda Grande Guerra, antes de serem presos, torturados e assassinados nos *lager* nazis. Contudo, Augé destaca que o fenómeno dos guetos e dos muros não interessa apenas aquele determinado momento histórico, mas sim outras épocas, dentro das quais, infelizmente, o presente. Édouard Glissant declara:

A tentação do muro não é nova. Cada vez que uma cultura ou uma civilização não conseguiu pensar no outro, pensar com o outro, pensar o outro dentro de si, estas rígidas defesas de ferro, de arame farpado, de redes eletrificadas ou de ideologias fechadas foram erguidas, desmoronadas e agora voltam com novos choques (Glissant 2008: 13-14)⁴³

Constrói-se um muro, uma barreira, uma fronteira, cada vez que, por vários motivos, a sociedade recusa conhecer 'o outro', impedindo a oportunidade do encontro. Continua Glissant:

A noção de identidade serviu, durante muito tempo, como muralha: para lidar connosco mesmos e compreender quem somos, para distinguirmos o que pertence ao outro – considerando-o como uma ameaça indecifrável, uma barbarie. [...] A vertente “muro” da identidade existiu e continua a existir, em todas as culturas, em todos os povos. (Idem).⁴⁴

No prefácio à obra *Meticcio, L'opportunità della differenza*, cujo nome é já

42“relazione fra il medesimo e l'altro”, “fra una data cultura e un'altra” (Augé 2007: 41-42).

43“La tentazione del muro non è nuova. Ogni volta che una cultura o una civiltà non è riuscita a pensare l'altro, a pensarsi con l'altro, a pensare l'altro in sé, queste rigide difese di ferro, di filo spinato, di reti elettrificate o di ideologie chiuse si sono innalzate, sono crollate e ora ritornano con nuovi stridori” (Glissant 2008: 13-14).

44“La nozione stessa di identità è servita a lungo da muraglia: per fare i conti con noi stessi su chi siamo, per distinguerci da ciò che appartiene all'altro – erigendolo quindi a minaccia indecifrabile, a impronta di barbarie. [...] L'aspetto “muro” dell'identità è esistito, e continua a esistere, in tutte le culture, presso tutti i popoli”. (Ibidem).

significativo, o antropólogo Marco Aime aborda a questão do 'outro' e da identidade. Aime relata que aqueles que geralmente definimos como 'outros' são apenas o resultado de uma construção e não o produto de uma realidade objetiva (Aime em Barba 2015). A imagem do 'outro' serve, de facto, para definir a imagem de 'nós': “Nós somos o que o outro não é e, exatamente por isso, demasiado frequentemente, configuramos o outro como o símbolo de todo o mal”⁴⁵(Aime 2015: 11). O antropólogo mostra como a palavra 'pureza', uma palavra que remete a algo límpido e cristalino, tinha sido na história sinónimo de morte. É suficiente pensar ao conceito de 'pureza da raça', fundamental na propaganda nazi, que criou inúmeras vítimas. Mas, como defende Aime, o próprio conceito de 'raça' e de cultura incontaminada não existe, se não como uma construção cultural. O termo 'identidade' foi, e ainda é, utilizado frequentemente a par do termo 'raça', como fundamento para classificar as pessoas. Se bem que a identidade seja apresentada como algo inelutável, na realidade é frequentemente um produto de narrações, de construções mais ou menos arbitrárias, mas nunca pode ser considerada como “uma essência primordial geneticamente conectada aos indivíduos”⁴⁶(Aime 2015: 13).

O convite de Aime é de investigar e analisar o passado e o presente, tentando compreender a complexidade do passado considerando as trocas e os movimentos como aspeto fundamental da história. A sociedade contemporânea deve ser entendida a partir da rapidez e da extensão dos fluxos globais, porque a globalização fez com que houvesse a fragmentação dos universos culturais, facto que produziu a crise de cada paradigma tradicional das ciências sociais:

As paisagens históricas, culturais, políticas e económicas são sempre mais confusas e sobrepostas, as linhas de fronteira fragmentadas e irregulares. Mas, sobretudo, estas paisagens, atravessadas por contínuos fluxos culturais globais, refletem reciprocamente um no outro gerando um caleidoscópio cambiante e sempre novo”⁴⁷(Aime 2015: 16).

A glocalization (cfr. Robertson), a *desterritorialização* e o *transnacionalismo* são fenómenos relevantes das sociedades contemporâneas, nas quais há sempre uma

45“*Noi siamo ciò che l'altro non è ed è per questo che spesso, troppo spesso, configuriamo l'altro come icona di ogni male*” (Aime 2015: 11).

46“*Un'essenza primordiale geneticamente connessa agli individui*” (Aime 2015: 13).

47“*I panorami storici, etnici, culturali, politici ed economici si fanno sempre più confusi e sovrapposti, le linee di confine spezzettate e irregolari. Ma soprattutto questi panorami , attraversati da continui flussi culturali globali, si riflettono l'uno nell'altro dando vita a un caleidoscopio mutevole e sempre nuovo*” (Aime 2015: 16).

maior circulação de informações, assim como de bens de consumo e de pessoas, originando imaginários cada vez mais complexos e novos. Se no caso das sociedades modernas, organizadas com base na instituição do Estado-nação, a cada estado correspondia uma específica identidade nacional ("The nationalist project was to make space and identity coincide" Vertovec e Cohen, 1999: xxii), no caso das sociedades contemporâneas caracterizadas pelo fenómeno da globalização, que implica contínuos processos de troca, *creolization* e influências recíprocas, isto já não é possível. De facto, o multiculturalismo é considerado como uma verdadeira ameaça pela sobrevivência do Estado-nação, instituição esta que parece sempre menos apropriada dentro de um mundo fortemente marcado por correntes migratórias, diásporas e transnacionalismo.

Na perspetiva de Vertovec e Cohen, o transnacionalismo deve ser visto como um conceito central para compreender as *identidades globais*, construídas *from below* e *on the move*:

transnationalism has changed people's relations to space particularly by creating 'social fields' that connect and position some actors in more than one country (Vertovec e Cohen, 1999: XXII).

Numa sociedade em contínuo movimento, parece oportuno reconhecer que cada indivíduo possui uma *multiplicidade de identidades*, pois como afirma o filósofo indiano Amartya Sen:

A mesma pessoa pode ser, sem problemas, uma cidadã americana, de origem asiática indochinesa, com antepassados vietnamitas, cristã, progressista, mulher, vegetariana, historiadora, professora, escritora, feminista, heterossexual, defensora dos direitos dos gays, amante do teatro, militante ambientalista, fã de ténis, velocista, e tocar jazz (Sen 2006).⁴⁸

Nesta perspetiva, a pessoa pode, portanto, fazer parte, simultaneamente, de muitas e diferentes coletividades.

O filósofo alerta ainda para o perigo que pode derivar do facto de se privilegiar uma particular identidade e, em acréscimo, recorda que isto já provocou violências raciais, conflitos, terrorismo religioso, repressão dos migrantes e muito mais. Portanto, é necessário

reafirmar a totalidade de seres humanos não prisioneiros na gaiola de uma única identidade. Não devemos permitir que nos fechem dentro pequenos compartimentos, como queriam os criadores do descontentamento e do terror. Um único, limitado sistema de classificação não pode colher a

48 "La stessa persona può essere, senza che ciò rappresenti un problema, cittadina americana, di origine asiatica indocinese, con antenati vietnamiti, cristiana, progressista, donna, vegetariana, storica, insegnante scolastica, romanziera, femminista, eterosessuale, sostenitrice dei diritti dei gay e delle lesbiche, amante del teatro, militante ambientalista, appassionata di tennis, velocista, musicista jazz" (Sen 2006).

generosidade do ser humano (Sem 2006).⁴⁹

O antropólogo italiano Francesco Remotti publicou duas obras com títulos muito 'sugestivos' e que deixam poucas dúvidas sobre a sua posição em torno do tema da identidade; trata-se de dois volumes editados, respetivamente em 1996 e em 2010, o primeiro é *Contro l'identità* e o segundo *L'ossessione identitaria*. Ponto central dos dois textos é demonstrar que a identidade é uma ficção, que os indivíduos e as sociedades utilizam porque necessitam de referências que dêem um sentido de segurança, proteção e conforto:

O pensamento da identidade é funcional ao orientamento da nossa vida pessoal, assim como à ordem social. Mas isto não elimina o facto de que trata-se de uma forma de pensar 'ficcional': alias, um pensamento erroneo, fundado sobre falsas premissas⁵⁰ (Remotti 2010: 6).

Remotti relata que na construção de um discurso identitário, inevitavelmente, origina-se uma lógica de contraposição entre 'nós' e 'os outros'. Por conseguinte, a alteridade é entendida como uma ameaça à manutenção da integridade do 'nós'. Na sua reflexão, Remotti, assim como Aime, relaciona o conceito de identidade com a pureza; pureza que, como qualquer outro aspeto positivo, faz parte da esfera do 'nós' e que o contato com 'os outros' iria 'manchar'.

Aquele que Remotti chama “mito da identidade” surge no contexto da globalização, caracterizado por relações intensas entre os vários países e culturas, que podem tornar-se perigosas e conflituais. Emerge assim o medo, referido também por Bauman, de perder as próprias coisas, os privilégios; o medo de ter que dividir o que é nosso com os outros, por isso, diz Remotti:

Estamos agarrados à identidade como a algo que de forma ilusoria nos oferece segurança: uma segurança ilusoria, um mito falacioso e perigoso⁵¹ (Remotti 2010: 9).

O antropólogo conclui esta reflexão acerca da identidade evocando um dos momentos da história contemporânea, nos quais a luta pela afirmação da identidade trouxe, mais uma vez, ao conflito; trata-se do genocídio que ocorreu em Rwanda e

49“Riaffermare la pienezza di esseri umani non miniaturizzati nella gabbia di un'unica identità. Non ci dobbiamo far rinchiudere in tanti piccoli compartimenti, come vorrebbero gli artigiani del malcontento e del terrore. Un unico, limitato sistema di classificazione non è in grado di cogliere la grandiosità dell'essere umano” (Sem 2006).

50“Il pensiero dell'identità è infatti “funzionale” all'orientamento della nostra vita personale, così come all'ordine sociale. Ma ciò non elimina il fatto che si tratti di un pensiero “finzionale”: anzi, un pensiero erroneo, fondato su premesse false” (Remotti 2010: 6).

51“Ci aggrappiamo perciò all'identità come a qualcosa che illusoriamente ci dà sicurezza: una sicurezza illusoria, un mito fallace e pericoloso” (Remotti 2010: 9).

Burundi em 1994 com a oposição entre Hutu e Tutsi, uma lógica identitária baseada na ficção que considerava Hutu e Tutsi como duas etnias separadas e distintas. Remotti apela-se a este grave e terrível acontecimento para argumentar, mais uma vez, que a lógica identitária, frequentemente baseada em mentiras, não pode trazer nada de bom para a humanidade.

Em conclusão, o antropólogo, propõe a substituição do termo *identidade* com o termo *reconhecimento*. Nesta perspetiva, as diferenças e as peculiaridades são reconhecidas como algo positivo. A tese de Remotti é que é possível reivindicar as próprias características como elementos de diferenciação, sem utilizar a questão da identidade. Nesta lógica de 'reconhecimento' ocupa um espaço importante a diferença entre os termos *coexistir* e *conviver*. Coexistir indica uma situação na qual existem sujeitos que se encontram num mesmo território, mas vivem separados, cada um no seu espaço, isto é, existe o princípio da tolerância. Remotti defende que 'tolerar' significa 'aturar', portanto, quer dizer, ver no outro algo que potencialmente pode perturbar (“quer dizer que no outro há algo que incomoda e perturba: de facto, não utilizamos o verbo 'tolerar' para referirmos às coisas de que gostamos”⁵² [Remotti 2010: 12]) e, além disso, o princípio da tolerância esconde uma lógica hierárquica: quem tolera é superior (ou pelo menos, considera-se tal) a quem é tolerado. Pelo contrário, *conviver* significa 'viver com', isto é, implica relação e envolvimento entre sujeitos, numa interdependência reciprocamente vantajosa. O mito da identidade, defende Remotti, não permite a convivência, mas apenas a coexistência.

O que é certo é que, como refere Aime, tinha razão o antropólogo Leroi-Gourhan quando afirmou que a história da humanidade “foi feita com os pés (quer dizer caminhando)”⁵³, pois é uma história de migrações, de encontros e trocas contínuas. Vivemos num mundo global caracterizado pelo contínuo movimento de informações, produtos de consumo e, se bem que haja quem tente negá-lo, de pessoas.

Neste percurso vimos como no curso da história foram várias as tentativas de impor uma única memória, uma reconstrução do passado que servisse para justificar a

52 “Vuole dire che nell’altro c’è qualcosa che almeno potenzialmente disturba e dà fastidio: infatti non si tollerano le cose che piacciono” (Remotti 2010: 12).

53 “È fatta coi piedi”.

supremacia de uma raça e de uma identidade. Parece claro que, nesta perspectiva, precisamos dos 'maus' para identificarmos com os 'bons' e, obviamente, nesta lógica 'outros' e 'maus' coincidem. Acho que seria, portanto, oportuno aceitar o convite de Aime e refletir sobre esta poesia do poeta grego Konstantinos Kavafis (Kavafis 1961), que diz:

Chegou a noite, e os bárbaros afinal não vieram.
Alguns chegaram das fronteiras,
disseram que já não há mais bárbaros.
E então, sem bárbaros, o que nos vai acontecer?
Era uma solução, aquela gente (vv. 32-36)⁵⁴

No texto precedentemente mencionado, *Meticcio, L'opportunità della differenza* (2015), o antropólogo Bruno Barba argumenta que a *mestiçagem*, resultado de um encontro de culturas, tem de ser considerada como uma oportunidade:

A mestiçagem, enfim, não obscurece, não anula, não absorve, não ofusca. As nossas tradições cansadas, os nossos valores fracos e instáveis, as nossas visões, demasiado mesquinhas; o nosso entusiasmo um pouco apagado, o nosso mesmo encarnado, demasiados pálidos e exangues; os nossos medos absurdos. Isto tudo só pode ganhar do encontro com a alteridade; todos estes aspectos, factos, atitudes, só poderão receber uma linha nova e vital daquela força irresistível (Barba 2015: 220).⁵⁵

Em suma, considero que ninguém pode parar o movimento que caracteriza este período histórico e, portanto, concordo com esta frase de Barba que convida a render-se em frente a uma realidade mestiça, a um 'nós' que é (talvez desde sempre) mestiço: “Rendei-vos todos, o mestiço está a chegar. Aliás, já chegou: está dentro de nós”⁵⁶ (Barba 2015: 33).

Memória e migração: quando as memórias 'viajam'.

Até há algumas décadas, a perspetiva maioritariamente utilizada nos estudos acerca da memória considerava-a como estando ligada ao espaço, como é o caso dos

54“S'è fatta notte, e i barbari non sono più venuti./Taluni sono giunti dai confini,/han detto che di barbari non ce ne sono più./E adesso, senza barbari, cosa sarà di noi?/Era una soluzione, quella gente” (vv. 32-36).

55“Il meticcio, infine, non opacizza, non annulla, non assorbe, non ingrigisce. Le nostre stanche tradizioni, i nostri valori infiacchiti e labili, le nostre visioni, troppo spesso meschine e grette; il nostro entusiasmo un po' spento, perfino i nostri incarnati, un po' troppo pallidi ed esangui; le nostre paure assurde. Tutto ciò non ha che da guadagnare dall'incontro con l'alterità; tutti questi aspetti, fatti, atteggiamenti, non potranno che ricevere una linfa nuova e vitale da quella forza irresistibile” (Barba 2015: 220).

56“Arrendetevi tutti, il meticcio arriverà. Anzi, è già tra noi: è dentro di noi” (Barba 2015: 33).

lieux de mémoire, já mencionados ao longo deste capítulo, relatados por Nora (Nora 1984-1992). Tratam-se de sítios que se tornam pontos de referência da comunidade, atingindo um significado específico dentro das narrativas nacionais. A memória foi, portanto, vista por muito tempo enquanto expressão do sedentarismo, apenas raramente associada ao movimento e à mobilidade. Com este propósito, a académica Julia Creet, afirma que a maior parte das teorias consideram a memória '*in situ*' e entendem o seu 'lugar' como algo estanque e imutável no tempo. Pelo contrário, na introdução ao volume *Memory and Migration: Multidisciplinary Approaches to Memory Studies* (2011), Creet reconhece que a migração e, por conseguinte, a mobilidade são a condição da memória: "migration rather than location is the condition of memory", pois "displacement intensifies our investments in memory" (Creet 2011: 9-10). A autora evidencia como, mesmo no momento no qual os indivíduos deixam um sítio para dirigir-se a outro, são 'ativadas' as memórias e as recordações que, frequentemente, geram sentimentos de nostalgia e saudade. No texto mencionado, Creet inaugura a sua reflexão tomando como ponto de partida o pensamento de Nora acerca dos *lieux de mémoire*, referindo como a conceção do historiador francês, o 'lugar', é a mais natural localização da memória. De acordo com Nora, de facto, a memória pode tornar-se 'artificial', no momento em que se encontra longe do seu ambiente originário, facto este que se verifica, por exemplo, quando os lugares de memória são expressamente criados, dado que os originários já não existem. Portanto, considerando este pressuposto, a memória 'real' ou 'natural' existe em situações de continuidade e estabilidade, caso contrário, torna-se numa memória 'artificial' que, contrariamente à memória, tende a reproduzir determinadas narrativas do passado, próprias de posições políticas e institucionais específicas. A visão de Nora, que considera que a memória está relacionada com os lugares e a história com os eventos (Creet 2011: 5), defende que as memórias perdem autenticidade quando ficam afastadas dos lugares de origem. De acordo com Creet, esta ideia parece pouco adequada a um mundo no qual mobilidade e migração são dois fatores sempre mais relevantes:

If we separate the idea of origin from the authenticity of memory, we can show that the manner in which memory travels is a quality of memory itself, not a flaw, not a lessening, not a shift in category, but constitutional, of memory, a constant constantly on the move, archiving itself rhizomatically. (Creet 2011: 6).

Através desta afirmação, Creet reivindica que a memória ligada ao movimento e à migração não é 'artificial', nem 'imperfeita' ou 'limitada' e não faz parte de uma categoria diferente: é um elemento fundamental. Objetivo do volume apresentado por Creet é, de facto, mostrar como a migração, ao invés do sedentarismo, é a condição primária da memória:

Between times, places, generations, and media, from individuals to communities and vice versa, movement is what produces memory – and our anxieties about pinning it to place. (Creet 2011: 9).

Finalmente, a autora observa como a partir do período pós-guerra, caracterizado por movimentos e deslocamentos mais ou menos forçados, se originou o chamado “*memory turn*”, que levou ao desenvolvimento dos estudos sobre “*migration of memory*” e “*memories of migrations*”:

The traumas of the Second World War, in particular, the themes of testimony, absence, and the transmission of loss in the body of literature and theory generated by the Holocaust and its physical and cultural geographies, and its diasporas, undergird the turn to memory in the late twentieth century. (Creet 2011: 10).

Outra académica, Astrid Erll, no artigo intitulado *Travelling Memory*, sustém que estudar a memória significa

turning our attention to the fact that all forms of human remembering (from neuronal processes to media representations) take place within sociocultural contexts, within frameworks made by the animal symbolicum.⁵⁷ (Erll 2011: 6).

Assim sendo, afirma Erll, seria possível evitar ligar o conceito de cultura e, consequentemente, de memória, apenas a determinados territórios e grupos sociais. Infelizmente, na realidade

What was studied was *the* culture, and *the* memory, of *a* social formation: a religious group, a social class, an ethnicity. The focus thus shifted from the dynamics of *memory in culture* to the specific *memories of* (allegedly stable and clearly demarcated) *cultures* –the most popular social unit being the nation-state, which was then swiftly seen as isomorphic with national culture and a national cultural memory. Memory studies thus entered the stage of ‘national memory studies’, which characterized much of the work done in the 1990s. (Idem).

Na introdução à obra *Memories on the Move — Experiencing Mobility, Rethinking the Past* (2016), também as autoras Tošić e Palmberger sublinham que os

⁵⁷ Conceito desenvolvido pelo filósofo Ernst Cassirer no início do século XIX para referir-se ao homem.

estudos acerca da memória e da mobilidade e migração ficaram, por muito tempo, dois campos de pesquisa separados, pois a memória foi estudada sobretudo no contexto do estado-nação e, raramente, em contextos relativos à migração, multilocalidade e transnacionalismo. Por sua vez, Erll acredita que, mesmo atualmente, apesar de o mundo ser globalizado é, frequentemente, o estado nacional a cumprir o papel de criador da memória cultural (note-se, a título de exemplo, os mais frequentes eventos comemorativos, a construção de museus sobre a história das nações ou das cidades, os monumentos memoriais financiados pelos governos).

Considerando que a abordagem de Nora visava unir memória, etnicidade, território e estado nacional, segundo uma perspectiva que considerava "a (mnemonic) space for each race" (Erll 2011: 7), atualmente esta concepção é julgada por muitos académicos como tendo sido 'superada', ou como sendo limitativa, pois não considera a história colonial e as comunidades migrantes existentes, que tornaram as sociedades modernas multiétnicas e multiculturais.

Antigamente, as culturas eram vistas como entidades unitárias, distintas entre si - concepção que, de acordo com Erll, levou com frequência à emergência de fenómenos como o racismo e outras formas de tensão entre grupos locais, sociais, étnicos e religiosos. Contudo, nos anos noventa, o filósofo alemão Wolfgang Iser propôs o conceito de '*transculturality*' (Iser 1999). Erll esclarece que o termo '*transcultural*', "according to Iser, (it) describes phenomena which reach across and - eventually, as a result of the contemporary process of globalization - also beyond cultures" (Erll 2011: 8). A autora relata que, a partir daí, as investigações mais recentes acerca de *lieux de mémoire* começaram a incluir espaços partilhados, multiculturais e transnacionais, "thus combining memory studies with postcolonial and diaspora studies" (Erll 2011: 9). Se nos séculos XIX e XX o estado-nação foi um espaço útil para abordar os estudos sobre a memória, segundo Erll, numa época caracterizada por '*global media cultures*' e '*diasporic public spheres*', a nação é considerada muito mais como um limite absolutamente desnecessário à investigação, em detrimento de ser considerada enquanto conceito-chave para este tipo de investigações (Erll 2011).

Num artigo publicado em 2014, com o título *Transcultural Memory*, Erll relata como a definição de '*transcultural memory*' emergiu em 2010 na área dos estudos sobre a memória. A partir daquele momento, a ideia de que a memória seria um

produto de culturas estáveis e bem determinadas, coincidentes com as nacionais, foi abandonada. A memória começou, portanto, a ser vista como algo fluido e indefinido, que não deve ser limitado por estruturas culturais, nacionais, territoriais, étnicas e sociais. Assistimos, então, a uma mudança de perspectiva:

as a theory and methodology, transcultural memory means a change in the focus of attention: from stable and allegedly 'pure' national-cultural memory towards the movements, connections, and mixing of memories" (Erll 2014: 178).

Erll refere, por fim, que a expressão '*transcultural memory*' não tem a ver apenas com as '*connections of memory*', que no passado foram consideradas distintivas e pertencentes a determinados grupos, mas antes concerne ao ao '*movement of mnemonic archives*', através das fronteiras espaciais, temporais, sociais e linguísticas e o '*mixing of memories*' que caracteriza os contextos com elevada complexidade cultural (Erll 2011, 2014).

Voltando ao precedente artigo de Erll aqui citado, *Travelling Memory* (2011), é possível notar como a académica demonstra que a transculturalidade faz, inevitavelmente, parte da vida quotidiana de cada indivíduo e que assume diversas e numerosas '*multiple memberships*'. Com o objetivo de clarificar o conceito, a autora reporta o exemplo de uma mulher inglesa, budista, que toca jazz e explica como este sujeito conjuga, pelo menos, quatro diferentes *memberships* (ver, a esse respeito, a discussão em torno da definição de 'múltiplas identidades' de Amartya Sen, tratada neste capítulo na secção intitulada *Globalização e mestiçagem: o fim da identidade?*). De acordo com Erll, o conceito dos quadros sociais da memória sugerido por Halbwachs, seria útil para explicar a ideia de '*multiple mnemonic memberships*':

According to Halbwachs, different *cadres sociaux* overlap and intersect in individual minds. People draw on different frameworks when they remember. As Halbwachs showed in many examples, memories will differ significantly according to the frames that are selected and mixed. It is the specific transcultural makeup of each mind – and of the memories produced by it – which makes each person unique. (Erll 2011: 11).

Considerando que Halbwachs olha a memória coletiva não apenas como contrária à memória histórica, mas também *self-centered* e interessada em unir semelhanças e identidades, por seu lado, Erll julga que este tipo de memória não pode ser considerada como um conceito transcultural. Para compreender como funciona a '*transcultural memory*' a nível social, Erll sugere o trabalho de outro intelectual, Aby

Warburg.⁵⁸ Warburg, historiador e crítico de arte, no seu estudo sobre antiguidades clássicas foca-se no movimento, entendido como migração ou viagem, dos símbolos, no tempo e no espaço. Inspirando-se em Warburg, Erll afirma que a memória transcultural deveria ser concebida

as the incessant wandering of carriers, media, contents, forms, and practices of memory, their continual 'travels' and ongoing transformations through time and space, across social, linguistic and political borders (Erll 2011: 11).

Segundo Erll, a memória existe fundamentalmente como '*travelling memory*', considerando não só a antiguidade, mas também a época atual de globalização que, através dos *media*, conecta o mundo inteiro e transporta as culturas muito além das fronteiras nacionais:

as Warburg's work reminds us, it is actually since ancient times that memory lives in and through its movements, and that mnemonic forms and contents are filled with new life and new meaning in changing social, temporal and local contexts. (Idem).

Para esclarecer ainda mais a sua posição, a autora recorre a uma frase que o antropólogo James Clifford utilizou para explicar o significado de '*travelling culture*': "cultures do not hold still for their portraits" (Clifford 1986: 10), e afirma: "the same is true for memory: Memories do not hold still – on the contrary, they seem to be constituted first of all through movement" (Erll 2011: 11).

Na perspetiva de Erll, afinal, quem estuda a memória ocupa-se mais de 'viagens' do que de 'lugares':

with Paul Gilroy one could say that memory can be studied through the reconstruction of its routes: the paths which certain stories, rituals and images have taken; and not so much by echoing what social groups may claim as their roots: the alleged origins of a cultural memory (Idem).

A académica está convencida de que "memory is fundamentally transcultural" (Erll 2014: 178) e que esta afirmação pode ser aplicada a qualquer época, pois "no version of the past and no product in the archive will ever belong just to one community or place, but usually has its own history of 'travel and translation'" (Idem).

Na introdução ao texto precedentemente mencionado, Palmberger e Tošić

⁵⁸ Importa salientar uma curiosidade: o historiador quis escrever como epigrafe sobre a porta da sua biblioteca '*Mnemosyne*', nome que na mitologia grega pertencia à deusa da memória. Ademais, quando foi convidado em Roma em 1929 para participar a uma conferência na *Biblioteca Hertziana*, Warburg intitulou *Mnemosyne* a sua intervenção. Por último, *Bilderatlas Mnemosyne* é o título do projeto que o historiador começou em 1927 e nunca conseguiu acabar. Considerado hoje em dia como uma das suas obras mais relevantes, o objetivo principal do volume era o de reunir as memórias iconográficas das antigas civilizações.

notam como, sobretudo no mundo contemporâneo, caracterizado por várias formas de mobilidade, é necessário indagar a interação entre movimento e memória. Segundo as autoras, na concepção da memória ligada aos lugares foi, por muito tempo, negligenciado o facto de que a "memory is also, if not even more so, provoked precisely by mobility" (Palmberg e Tošić 2016: 3). Os diferentes capítulos do volume coletivo têm como objetivos: investigar em que forma os indivíduos e as coletividades actuam como '*mnemonic agents*', dedicando-se às práticas da memória ('*memory practices*'), em contexto de (i)mobilidade e/ou de transnacionalismo; e mostrar como "remembering-or anticipating the remembrance of-movement is an essential way in which we make sense of our lives and act as political subjects" (Palmberger e Tošić, 2016: 6). Palmberger e Tošić evidenciam como a escolha de tratar a 'mobilidade' e não apenas a 'migração' inclui, por conseguinte, diversas tipologias de movimento "such as forced mobility, labour migration, diaspora and transmigration as well as ideologies of historical mobility" (Idem), sem esquecer que há mais uma finalidade que é ir para além da oposição mobilidade-imobilidade (Idem).

No texto *Refugee and Diaspora Memories: The Politics of Remembering and Forgetting* Thomas Lacroix e Elena Fiddian-Qasmiyeh argumentam que

throughout the 2000s scholars have increasingly recognised and critically examined how, why and to what extent migrants retain personal ties, political allegiances, religious identities and practices, linguistic and cultural features and broader memories in their new settlement country. (Lacroix e Fiddian-Qasmiyeh 2013: 684).

Portanto, os autores destacam a existência, na sociedade contemporânea, da emergência de apresentar e produzir imagens e representações alternativas no que concerne às narrações oficiais da migração e dos migrantes.

No campo de estudo relativo à diáspora, emergiu a ideia de que as memórias coletivas que eram referidas a uma origem comum e a uma mesma '*homeland*', cumprindo um papel decisivo na constituição da diáspora (Palmberger e Tošić 2016). Esta posição é partilhada por Lacroix e Fiddian-Qasmiyeh, que reconhecem que "shared memory of the point of origin is generally acknowledged as a defining trait of any diaspora" (Lacroix e Fiddian-Qasmiyeh 2013: 685). Lacroix e Fiddian-Qasmiyeh referem, adicionalmente, que "collective memories can be defined as identity narratives which merge 'actual' and 'mythical' past events with the aim of inscribing

the group in a historical and spatial trajectory” (Idem) e che '*collective memories*' e '*common identity narratives*' svolgono il ruolo di creare uno spartiacque tra i membri del gruppo e chi non ne fa parte, “(It) distinguish(es) between those who can refer to this common past and those who cannot” (Lacroix e Fiddian-Qasmiyeh 2013: 689).

Como já referido, apenas recentemente foram iniciados os estudos relativos às dimensões transnacionais e transculturais dos processos mnemónicos e, de acordo com Palmberger e Tošić, estes estudos têm interessado os percursos dos objetos comemorativos, das práticas e dos *media*, ao invés de

the mnemonic agency of people whose lives are substantially marked by changing mobility regimes, such as labour migrants, refugees or members of diaspora (Palmberger e Tošić 2016: 4).

Para concluir esta secção, queria propôr uma última reflexão, que tem como ponto de partida o artigo *Embodiment, Collective Memory and Time* do sociólogo Rafael F. Narvaez. Ao longo do texto, o autor estabelece a relação entre alguns pontos do pensamento de Mauss, Halbwachs e Connerton, relativos às temáticas de memória e do corpo. Em 1934, Mauss publica no *Journal de Psychologie* um artigo que tinha integrado a sua intervenção numa conferência organizada pela *Société de Psychologie*, intitulada *Les techniques du corps*. Nas primeiras linhas do texto, Mauss esclarece o que quer dizer com a definição '*Les techniques du corps*' afirmando que “By this expression I mean the ways in which from society to society men know how to use their bodies” (Mauss in trad. Brewster 1973: 70). Retomando este ponto, Narvaez destaca como o conceito de '*habitus*'⁵⁹ no discurso de Mauss corresponda com o de '*habitual bodily practices*', entendidas como a maneira através das quais “we carry, in our bodies, the strong presence of the past” (Narvaez 2006: 59). Como indicado por Narvaez, Mauss, de facto, concebe o corpo como pertencente não apenas aos domínios da biologia e da psicologia, mas também ao campo da história (Narvaez 2006). Na perspetiva proposta pelo sociólogo, Mauss e Halbwachs “are in constant dialogue with one another. And this dialogue is indeed about the possibility of synergy and integration between collective minds and collective bodies” (Idem). A fim de defender a sua tese Narvaez assinala que, tal como Halbwachs, argumenta que mediante a *collective memory*, o grupo identifica-se e reconhece-se como um '*we*' em

⁵⁹ Atente-se que Mauss reivindica a escolha do termo em latim: “Please note that I use the Latin word-it should be understood in France – *habitus*. The word translates infinitely better than 'habitude' (habit or custom), the 'exis', the 'acquired ability' and 'faculty' of Aristotle (who was a psychologist). It does not designate those metaphysical habitudes” (Mauss in trad. Brewster 1973: 73).

contraposição a um '*them*', ligando fatalmente a memória aos *cadres sociaux de la mémoire*, por sua vez Mauss "shows that the body is also sustained by specific social contexts, in which tradition and technique are rehearsed" (Narvaez 2006: 61). De facto, Mauss declara que

these 'habits' do not just vary with individuals and their imitations, they vary especially between societies, educations, proprieties and fashions, prestiges (Mauss 1973: 73)

evidenciando, portanto, a relação com o contexto social.

Neste artigo, Narvaez coloca Connerton em diálogo com os outros dois académicos supracitados, pois no volume *How societies remember* (1989) expressa o conceito de '*embodied collective memory*' formulando que

Every group [...] will entrust to bodily automatisms the values and categories that they are most anxious to conserve. They will know well the past can be kept in mind by habitual memory sedimented in the body (Connerton 1989: 102).

Ademais, ao longo do texto Connerton acrescenta que a memória é '*inscribed*' (através, por exemplo, dos documentos e dos textos escritos), mas também '*incorporated*' mediante as '*bodily practices*'.

Por fim, Narvaez sugere que é possível afirmar que a '*collective memory*' "is also a dimension of a socialized body" (Narvaez 2006: 62) e que, vice-versa, "bodies are thus mnemonic media for the social" e "bodies are also means of transmission of collective memory, whereby tradition and the past are vivified" (Idem).

Na minha opinião é possível, a este ponto, dar mais um passo à frente e considerar o que emergiu da reflexão de Narvaez e inseri-lo numa perspetiva que compreenda a migração. Se partirmos do pressuposto que cada indivíduo incorpora determinadas '*bodily practices*', que derivam (também) do contexto social no qual vive e que, contemporaneamente, assume como própria uma memória coletiva, esta também é determinada pelo grupo social de pertença, sendo possível notar como os migrantes trazem consigo estas especificidades durante as viagens. Neste sentido, a figura do migrante pode ser abordada na aceção de '*carrier*', proposta por Erll, isto é

who share in collective images and narratives of the past, who practice mnemonic rituals, display an inherited habitus, and can draw on repertoires of explicit and implicit knowledge. Travel, migration and transmigration, flight and expulsion, and various forms of diaspora lead to the diffusion of mnemonic media, contents, forms and practices across the globe. (Erll 2011: 12).

À luz de conclusão, para terminar este capítulo no qual foram apresentadas

diferentes abordagens literárias aos temas de memória e identidade, parece oportuno indicar a forma como estas reflexões podem ser utilizadas e integradas ao longo da presente pesquisa e qual o contributo a ser oferecido.

Objetivo primário desta investigação é inserir-se no campo de estudo emergente relativo às dimensões transnacionais e transculturais dos processos mnemónicos, tentando centrar o discurso em torno das histórias de vida e das memórias dos protagonistas da diáspora goesa. Como já foi referido, nos capítulos seguintes será proposta uma análise dos resultados obtidos através do trabalho de campo, onde se integrarão as observações e reflexões que surgiram no final do percurso de pesquisa, com o propósito de destacar as relações existentes entre memória, migração e identidade dentro do grupo investigado. A partir do pressuposto de que os protagonistas desta pesquisa partilham o mesmo percurso migratório, isto é, provêm de uma terra de origem comum, ou '*homeland*', e pertencem a um determinado *background* sociocultural, procurou-se investigar se e quando as memórias individuais fazem parte, efetivamente, das '*shared memories*' ou memórias coletivas. A fim de alcançar este objetivo, escolheu-se tratar não apenas temáticas relativas à vida estritamente pessoal dos nossos interlocutores, à qual se referem os parágrafos concernentes as 'memórias de família', mas também reconstruir momentos e eventos históricos vividos e partilhados por todos os membros do grupo (ver, entre outras, a secção dedicada às memórias do dia 18 de dezembro de 1961). A presente investigação visa, enfim, oferecer o próprio contributo em indagar as formas e as estratégias através das quais as memórias são utilizadas em contexto diaspórico, a fim de produzir discursos identitários e de pertença.

Por último, sendo migrantes e membros da diáspora goesa, é oportuno afirmar que os protagonistas desta pesquisa chegaram em Portugal trazendo consigo determinadas '*bodily practices*' e '*collective memories*', e pretende-se, portanto, mostrar as formas através das quais estas práticas e memórias são empregadas no contexto do país de acolhimento. Para esse efeito, tenciona-se contribuir para a análise da mudança de contexto cultural, e verificar: se as 'antigas' práticas e memórias são abandonadas; se estas entram em contraste com as 'novas' práticas e memórias adquiridas na sociedade de acolhimento; em que forma as respectivas práticas e memórias dialogam.

CAPÍTULO 2

Desde *Goamant* a Estado da Índia Portuguesa.

Rezam as lendas indianas que Goa é um território habitado desde os tempos antigos. Escrita entre os séculos II e VII, *Mahabharata*, uma das obras fundamentais do hinduísmo, apelida Goa de *Goamant* atribuindo a sua criação a Parasurama, sexta encarnação de Vishnu, de origem divina. Paralelamente, foi evidenciado que Shiva passou também por *Goamantak*, em sânscrito: “lugar onde as vacas abundam” (Portas 2002: 30). Não descurando a validade das lendas, certo é que Goa passou por diferentes domínios durante vários séculos, sendo a sua história considerada a mais vasta do subcontinente indiano (Ibidem). Neste sentido, sumariando, é possível dividir a história de Goa em dois momentos principais: pré-português e português, sendo o primeiro agora segmentado em três grandes épocas:

1. Durante o século III, no qual a dinastia Maurya, sob o comando do imperador Ashoka, expandiu o seu domínio até ao sul do Decão. Posteriormente à sua morte, o império dissolveu-se e formaram-se inúmeros reinos cujo controlo foi assumido pelos Bhojas que, embora ainda submetidos aos Maurya, exerceram um poder algo autónomo. Importa referir, em acréscimo, que foi durante esta época que o budismo passou por Goa;

2. A partir do século V, quando emergiram duas novas dinastias: os Kadambas, que controlavam uma parte da região; e os Chalukias, que no século VI uniram todo o Decão, submetendo a si os primeiros. Mais tarde, durante o século VIII, os Rashtrakutas controlaram, no poder, o território até 973, quando um descendente dos Chalukias retomou o domínio do Decão. Tirando proveito do clima de instabilidade gerado, um Kadamba tornou-se senhor de Goa. Nessa época, a atual Goa Velha foi eleita capital já que o seu porto era um ponto de paragem dos mercadores árabes, permitindo o florescimento da região;

3. A última época, agora descrita, teve início no século XI, quando os muçulmanos chegaram ao norte da Índia, tendo posteriormente, no século XIV, começado o ataque a Goa. Consequentemente, o reino dos Kadambas terminou e o seu território foi dividido entre o reino hindu de Vijayanagar e o sultanato de Bahamani. Neste sentido, sob uma ótica de sucessão, Goa fez parte do reino hindu

entre 1336 e 1470, tendo passado depois para o domínio do sultanato de Bijapur. Durante este período, enquanto segunda cidade do reino, Goa foi alvo de grande prosperidade (Portas 2002: 31).

No que concerne ao momento histórico português acima referido, este foi inaugurado por duas razões aquando da chegada dos portugueses à Índia: a existência de cristãos, descendentes de São Tomé, que acreditavam lá residirem; e as especiarias. No entanto, deverá ser considerado outro fator: a posição estratégica de Goa na costa ocidental da Índia, por permitir controlar grande parte do comércio marítimo no Índico.

Em 1503, Afonso de Albuquerque viajou pela primeira vez até ao Oriente, tendo posto em prática o seu plano de conquista. Inicialmente, para poder obter o controlo da navegação do Índico revelou-se necessário tomar posse dos portos. Neste sentido, em 1505, foram erguidas fortalezas em Cochim, revelando-se este facto pioneiro em dois sentidos: por um lado, por representar o primeiro assentamento europeu na Índia; por outro, por representar o ponto de partida da expansão portuguesa no Oriente (Avelar 2012: 21). Ao regressar a Portugal, Albuquerque foi acolhido gloriosamente por D. Manuel que, nomeando-o vice-rei, lhe garantiu o poder e a máxima autoridade na Índia. Para compreender a importância deste cargo basta considerar a afirmação de Avelar, no texto que dedicou à história de Goa:

eram tantos os poderes do vice-rei (e do bispo) que o reitor do Colégio dos Jesuítas, padre António Gomes, escreveu na altura: “cá o bispo hé papa e o governador rey” (Avelar 2012: 19).

No entanto, o problema desta nomeação residia no facto de já existir um vice-rei, D. Francisco de Almeida, o qual se recusou a deixar o cargo, tendo enviado Albuquerque para a Fortaleza de Santo Ângelo, Canacor, onde permaneceu exilado até Outubro de 1509. Com principal propósito de cumprir a vontade do rei em entregar o governo a Albuquerque, chegou a Canacor o marechal D. Fernando Coutinho, tendo a 4 de Novembro o primeiro recebido o título de governador do Estado da Índia Portuguesa (Avelar 2012: 24). Posteriormente, segundo ordens de D. Fernando Coutinho, Albuquerque tentou tomar Calecute tendo, no entanto, sofrido uma emboscada. Não obstante, após a primeira derrota, reforçou a sua armada para continuar a luta contra os infiéis. Em acréscimo, aproveitando-se do ódio das

populações locais ao governo dos maometanos e das disputas internas entre as várias soberanias, em fevereiro de 1510 Albuquerque invadiu Goa, considerado vitorioso pela população. Neste sentido, o governador encontrou aquela que representava a situação de um Estado próspero, apresentando um comércio favorável, uma sociedade organizada e uma cidade repleta de edifícios cuja arquitetura se revelou notável (Avelar 2012: 27).

Não descurando a posição-chave de Goa, aliás elevando-a a principal motivo, o sultão Adil Khan atacou os portugueses na tentativa de reapropriar-se da cidade. Albuquerque e as suas tropas foram obrigados a abandonar a cidade e a refugiar-se na sua frota no rio Mandovi onde, devido a condições meteorológicas adversas, permaneceram durante o Inverno sofrendo de privações diversas tendo somente em agosto conseguido viajar e receber o reforço de navios enviados por Portugal. Neste sentido, através do auxílio das tropas de Timoja, soberanos do território de Onor e inimigos dos muçulmanos e do Rajá de Garsopa, os portugueses partiram para Goa, onde graças também à falta de organização do inimigo, venceram a batalha. Ao tomar posse de Goa, Albuquerque procurou afirmar a sua força matando todos os muçulmanos que tentaram resistir ou que foram considerados perigosos pela ordem pública, resultando na morte de mais de seis mil pessoas (Avelar 2012: 30).

Embora tenham sido várias as tentativas dos muçulmanos em recuperar Goa nos anos que se sucederam, estas revelaram-se inúteis: “The Portuguese had displayed an effective combination of military force and missionary zeal” (De Souza 1994: 89).

Sob olhar dos hindus, que representavam então a maioria da população, Albuquerque era o libertador do despotismo islâmico por ter permitido a expulsão dos muçulmanos considerados pelos hindus como invasores.

Se inicialmente Albuquerque decidiu adotar uma política tolerante, mostrando-se interessado somente no entreposto comercial que Goa representava e tendo prometido proteger as propriedades, os templos e as instituições locais, logo os hindus perceberam que não seria assim. De facto, além de ter tornado Goa capital administrativa do império, Albuquerque decidiu construir três igrejas na cidade utilizando os rendimentos das propriedades de uma mesquita destruída. Neste sentido, entre os locais e os portugueses foi estabelecido um género de acordo que Francisco Bethencourt esclareceu: “reis locais acabaram por se tornar vassalos do rei português

em troca da “protecção” garantida pelo Estado da Índia” (Bethencourt em Avelar 2012: 38).

O sistema de castas, a cristianização e a Goa Dourada.

No que concerne às populações locais, maioritariamente hindus, importa referir que se organizavam em *castas*: os *brâmanes*, a casta mais elevada, era constituída por um grupo de sacerdotes, professores e, mais tarde, dos cargos de maior prestígio na administração e no comércio; os *xátrias*, guerreiros e soldados; os *vanis* ou *vaixiás*, comerciantes; os *sudras*, camponeses e artífices; e os *intocáveis*, os indivíduos que se dedicavam a ofícios mais baixos e, por isso, considerados repugnantes (Ibidem). Como refere Catarina Portas

A palavra “casta” tem origem portuguesa. Em 1516, Duarte Barbosa usou-a para explicar algo que observara: alguns habitantes da Índia apresentavam-se como pertencendo a um determinado “grupo”, diferente de outros “grupos”. Hoje, os próprios indianos utilizam o termo inglês *caste* quando se referem à complexa estrutura social em que tendem a funcionar (Portas 2002: 213).

O conceito de casta tornou-se explícito num texto sagrado conhecido como as *Leis de Manu*, que dividido em doze capítulos considera deveres e direitos dos hindus, assim como os comportamentos e as regras que estes devem respeitar (Ibidem).

A explicação mitológica hindu da origem das quatro grandes classes sociais, as *varnas*, é a seguinte: no corpo do deus Brahma, os brâmanes são a cabeça que pensa e fala; os braços guerreiros são *ksatriyas*; a zona do ventre e das coxas pertence aos *vaisyas*, agricultores e comerciantes; os pés são para aqueles que prestam serviço a todos os outros, os *sudras* (Portas 2002: 214).

Por não se diferenciar muito do sistema de classes sociais vigente na Europa da época, os portugueses decidiram não abolir as castas, pelo contrário, aproveitaram este sistema de divisão da população:

It needs to be admitted that there were class differences in the Goan society and these were very well exploited by the Portuguese, just as they were very well exploited by the other foreign invaders of the subcontinent, like the Muslims earlier and by the British later, to “divide and rule” in the subcontinent (De Souza 1994: 87).

De facto, o sistema de castas sobreviveu à conversão e continuou a existir quer na comunidade hindu, quer na comunidade católica. Se é verdade que o sistema de castas foi mantido porque é mais fácil governar uma sociedade dividida em grupos contrapostos, é igualmente correto afirmar que os missionários privilegiaram a conversão das castas superiores e portanto mais influentes: “Como aliciá-los senão

permitindo-lhes que conservassem o seu lugar dominante na hierarquia?” (Portas 2002: 218). Importa destacar que em contexto goês, se no caso dos hindus as castas reproduzem o sistema geral indiano, pelo que concerne a comunidade católica as castas existem “se bem que numa versão grosseiramente simplificada. Das quatro *varnas* principais, apenas se encontram três – *brâmanes*, *chardós* [...] e *sudras*” (Portas 2002: 215). De facto, a antropóloga Rosa Maria Perez realça que “a sociedade católica goesa recobre um espectro de castas ou, mais correctamente, de *varna*” termo este que diferencia-se de *jati* (divisão complexa da sociedade em castas e sub-castas) por representar uma categorias sociais mais amplas (Perez 2012: 79). No que concerne as principais práticas condicionantes da casta, referidas à comida (endocozinha) e ao casamento (endogamia), entre os católicos goeses apenas a segunda fora preservada (se bem que com excepções sobretudo na atualidade) (Portas 2002: 218).

Como havia sido referido, a maioria das pessoas que povoavam Goa eram nativos e os portugueses representavam uma ínfima minoria, constituída quase exclusivamente por homens. Neste sentido, enquanto resposta à necessidade de povoar o território e com vista a formalizar as relações com mulheres locais, Albuquerque autorizou e promoveu o casamento entre homens europeus e mulheres indígenas, tendo esta medida ficado conhecida como “política dos casamentos mistos”:

This policy helped to spread the Portuguese culture among a section of Goan population. Native women who married Portuguese men learnt to speak Portuguese, embraced the Christian religion and many of their customs and traditions. (Da Silva Gracias 1997: 47).

A este propósito parece importante ressaltar que, antes desta medida, eram somente os soldados ou homens de baixa condição que se casavam com as mulheres locais devido, em parte, à ideia comum da época em manter a pureza de sangue e, paralelamente, pelo facto de que os fidalgos e membros da elite já terem esposas na metrópole. Não obstante, alguns historiadores afirmam que havia também fidalgos que se casavam com mulheres goesas, no entanto, tratavam-se nestes casos de mulheres cujas classes sociais, no caso castas, eram superiores. De facto, revelava-se importante promover o aumento da população no território do Estado da Índia, procurando cumprir a cristianização e a ocidentalização dos indígenas, inserindo-se na perfeição a política dos casamentos mistos enquanto estratégia de assimilação já que as mulheres e os filhos que nasciam seriam cristãos e Goa seria cada vez mais povoada

de “homens brancos” (Avelar 2012: 46). Neste sentido, e por querer incentivar a emigração dos portugueses para Índia, uma das medidas que o rei D. Manuel I implementou foi a de conceder benefícios e vantagens variados a quem decidisse morar e casar no território deste Estado.

Em 1519, Goa passou a ser considerada “cidade real”, tornando-se o centro de riqueza e contando com um comércio extraordinariamente desenvolvido:

em Goa comprava-se e vendia-se tudo» (Avelar 2012: 55). Já capital política e administrativa do Estado Português da Índia, aumentou ainda mais a sua centralidade quando passou a ser diocese e a ter o seu próprio arcebispo tendo começado, a partir desse momento, a ser vista na imaginação portuguesa como uma “terra mirífica”. (Portas 2002: 33).

Em acréscimo, foi a Goa do tempo de Albuquerque que ficou conhecida como a “Goa Dourada”, chegando até a ser considerada a “Roma do Oriente”. Sob este propósito, a autora Catarina Madeira Santos descreveu a situação lá vigente:

É esta coexistência entre duas jurisdições superiores, desdobradas em múltiplas instituições, representando dois poderes ausentes, Lisboa e Roma, que leva a que Goa seja considerada “città principale de tutta India, ho per millior parlar Nova Roma.”⁶⁰

Neste sentido, é possível depreender que Goa vinha representar um Estado católico na Índia, o centro a partir do qual a fé cristã podia ser difundida no Oriente: “Goa como berço da missionação do lado oriental do globo” (Portas 2002: 33) podendo aludir, consequentemente, a um antigo ditado local que afirma: “Quem viu Goa não precisa de ver Lisboa”.

No entanto, e de acordo com o sugerido por Avelar, até 1540 a política de conversão da população ainda não era sistemática e os costumes locais eram geralmente respeitados. Embora o rei D. João III tenha financiado o envio para a Índia de portuguesas órfãs e desprotegidas que pudessem casar com os homens portugueses que moravam em Goa, a par da atuação da política dos casamentos mistos de Albuquerque, não se revelou possível implementar o modelo luso da mestiçagem racial e, em parte, deveu-se ao princípio da endogamia.

Neste sentido, é possível afirmar que o processo de conversão em Goa foi particularmente difícil porque os representantes das castas superiores, *brâmanes*, ofereceram resistência à cristianização, enquanto as castas inferiores consideravam a conversão como um “instrumento para se libertarem da condição miserável que o

⁶⁰ Avelar, *op. cit.*, p. 58 (Santos 1999).

hinduismo irremediavelmente lhes reservara” (Avelar 2012: 61). Consequentemente, se a política religiosa começara por ser suficientemente tolerante, ainda no mesmo ano os templos começaram a ser destruídos, os terrenos confiscados e utilizados para ali se construírem igrejas católicas, hospitais e escolas das ordens religiosas: “a fé cristã cresceu em Goa à custa da ofensiva sobre o credo alheio” (Portas 2002: 32).

À luz do que afirma o investigador Teotónio de Souza no livro *Goa to Me*, verificava-se frequente que as propriedades das quais provinham os recursos utilizados para manter os templos e os sacerdotes, ao invés de continuarem a pertencer aos locais, eram redistribuídas pelos religiosos católicos, violando a lei que declarava que as possessões deveriam continuar a ser administradas pelas comunidades locais (De Souza 1994: 58).

Em 1542 os Jesuítas chegaram a Goa dedicando-se, desde logo, ao processo de evangelização da população local através da destruição sistemática dos templos hindus, bem como da proibição do culto: “o batismo católico tornou-se, na prática, equivalente a um certificado de nacionalidade portuguesa” (Portas 2002: 35). Neste sentido, torna-se possível afirmar que foi implementada uma verdadeira segregação religiosa, tendo sido imposto aos *bramânes* não convertidos o uso de um sinal distintivo. Em acréscimo, em 1567, foi implementada uma medida segundo a qual os bairros foram divididos entre católicos e hindus, tendo sido, paralelamente, aplicadas outras medidas repressivas de que são exemplo: a exclusão dos não-convertidos dos cargos de administração e dos contratos; a proibição de todas as cerimónias ou festas; e a expulsão de todos os sacerdotes não-cristãos. A este respeito revela-se ainda importante considerar que, embora representantes da classe mais instruída da sociedade portuguesa, os missionários também eram produtos de uma mentalidade que condenava o que era diferente e, portanto, não deverá surpreender o facto de que os Jesuítas tenham utilizado a expressão “devil at work” para se referirem ao culto hindu (De Souza 1994: 88). É exactamente neste período que surgem numerosas instituições eclesiásticas:

As it happens in other territories in the Orient, there was in Goa the institution of the *Pai dos Cristãos* which had three main objectives: the conversion of the Gentle population, the teaching of the Christian creed and the protection of the new Christians. (Dos Martires Lopes 1997: 66).

A cristianização realizou-se também através da educação e importa aqui

salientar que os Jesuítas fundaram em 1541 o College of St. Paul: “The college was designed to educate the young converts, who were taught Portuguese, Latin, Christian doctrine and music” (Larsen 2015: 118).

De acordo com Larsen nos primeiros anos de domínio português, surgiram várias 'Konkani schools',

But following an ordinance in 1754 by the then Archbishop of Goa, Portuguese was deemed the necessary language of the people and it, rather than Konkani, became emphasised in the school system (Larsen 2015: 119).

Em 1556 os Jesuítas introduziram em Goa a tipografia, tendo surgido a primeira editora de toda a Ásia. Enquanto mais um instrumento que utilizaram para o cumprimento da missão evangelizadora, foi então editado o primeiro livro *Catecismo da Doutrina Cristã*, de São Francisco Xavier (Avelar 2012: 65): “By 1561 the first Portuguese catechisms with a Konkani version of them appeared” (Borges 1997: 53).

Xavier, que desembarcou em Goa a 1542 e cuja missão se destinou a converter os infiéis, atribuída por D. João III, rapidamente se converteu no símbolo do poder jesuíta. A atividade missionária de Xavier revelou-se eficaz até nas regiões mais distantes, por ter aprendido os idiomas locais para que a divulgação da mensagem católica pudesse ser acessível a todos. Contudo, a obra de cristianização atingiu o seu auge à chegada da *Inquisição* a Goa, em 1560. A pedido de Francisco Xavier, D. João III enviou mais missionários, instaurando em Goa o *Tribunal do Santo Ofício*: “porque há muitos que vivem a lei mosaica e a seita mourisca, sem nenhum temor de Deus, nem vergonha do mundo”.⁶¹ De acordo com Avelar, o Tribunal de Goa foi um dos mais ativos e diligentes no que concerniu à perseguição a 'infiéis' e gentios gerando em Goa, por conseguinte, um período de grande intolerância (Avelar 2012: 67). O maior alvo de perseguições foram os *gentios*, entenda-se, os nativos hindus que se tinham convertido ao catolicismo, tendo por isso começado a fugir em massa dos territórios de Goa. Por outro lado, os órfãos indianos foram raptados e convertidos através da instituição *Pai dos Cristãos* que, controlada pelos Jesuítas, conferiu aos jovens a educação católica. Neste sentido, no término do século XVII verificou-se que a quase totalidade da população havia sido batizada, revelando-se o facto de os religiosos terem assumido o nome de *Soldados de Cristo* bastante apropriado (Portas 2002: 35).

Neste sentido, é possível concluir que no final do século XVII a maioria da

⁶¹ *Epistolae S. Francisco Xavierii* em Avelar, *op. cit.*, p. 65.

população de Goa se tinha convertido ao catolicismo como consequência de vários fatores, à luz de exemplo: a política de casamentos mistos, as campanhas de conversões em massa ou as medidas que concediam benefícios aos cristãos e discriminavam os praticantes de outras religiões. Outra conclusão pertinente reside no facto de, após a conversão, muitos dos hábitos dos goeses terem mudado, sendo importante destacar a mudança na alimentação, com a introdução de carne bovina, ou a adoção do vestuário ocidental:

After the conversion Goan Christians were expected to make a clean break with their Hindu past. The personal names, food habits, customs and the dress had to conform to the ways of the Europeans. (Da Silva Gracias 1997: 48).

Porém, a mudança que se revelou mais profunda foi, por meio da conversão, ter sido imposta uma nova moral e um novo imaginário.

Embora se tenham verificado raras as manifestações de revolta contra os portugueses, um exemplo de rebelião importante referir data 1583, em Cuncolim. Este episódio consistiu no assassinato de cinco jesuítas e de alguns nativos que os acompanhavam na aldeia para cumprir a obra de evangelização e destruição do templo. A explicação para uma reação tão violenta deve considerar a importância que o templo tinha não somente na vida religiosa da comunidade, mas também na vida social e económica dos habitantes. Isto é, o templo era o centro da vida da comunidade e a sua destruição significou o colapso da mesma. Enquanto resposta a este ato, os portugueses aboliram a comunidade local de Cuncolim, tendo o território passado a ser por si inteiramente administrado, bem como as propriedades do templo hindu entregues aos jesuítas. Consequente a este episódio verificou-se que a igreja católica não inseriu na lista dos beatos de Cuncolim assassinados os jovens nativos, apenas os religiosos europeus (De Souza 1994: 90).

Guerras, decadência e Novas Conquistas.

A partir de 1580 os impérios de Portugal e Espanha uniram-se sob o reino de Filipe II, acarretando consequências convenientes ao Estado da Índia portuguesa. Por seu lado os Ingleses e os Holandeses, em guerra com a religião católica de Espanha, tornaram-se inimigos também de Portugal e, por isso, as viagens marítimas tornaram-se mais perigosas devido aos prováveis ataques dos corsários ingleses e holandeses.

Em 1596 os Holandeses conseguiram estabelecer relações comerciais com o

sultão da Indonésia e assinaram o *Tratado de Paz e Comércio*, tendo significado a possibilidade de os Holandeses poderem comercializar e obter abastecimentos diretamente dos portos das Índias Orientais, sem se relacionar com os portugueses, tendo as suas viagens aumentado (Avelar 2012: 108). Posteriormente, em 1602, foi fundada a *Companhia Holandesa das Índias Orientais*, tendo sido considerada a “mais significativa, poderosa e coerente organização comercial que o mundo euro-asiático tinha até então” (Ibidem). Além de terem intensificado as atividades comerciais, os Holandeses e os Ingleses aumentaram os ataques contra os navios portugueses e, se inicialmente era Portugal a dominar os mares da Ásia, graças a alianças com governantes asiáticos, consolidaram as suas posições. No que concerne aos Portugueses, houve uma diminuição exponencial das suas receitas devido à guerra contra os Holandeses, aos custos da administração civil e militar e ao consequente declínio económico. Neste sentido, se agora os Holandeses dominavam os arquipélagos do Sudeste Asiático, os Ingleses concentravam-se na Índia. Em 1622 a aliança com os Iranianos permitiu aos Ingleses a conquista de Ormuz, cidade muito importante pela detenção do império marítimo português no Mar Árabe “a mais importante fortaleza”, “o mais célebre empório e escala do mundo” (Avelar 2012: 111). Contribuiu também para a derrota dos Portugueses o facto de poderem apenas contar com as forças de defesa locais, já que de Lisboa chegavam muito poucos reforços. Fundada em 1628, a *Companhia Portuguesa das Índias* revelou-se insuficiente para poder recuperar o domínio comercial. Por outro lado, a situação em Goa revelou-se igualmente difícil devido à crise de abastecimento alimentar que a Índia sofreu entre 1630-1631. De facto, Goa era um importante porto comercial, mas nunca tinha conseguido produzir os seus próprios recursos, levando a que muitos dos seus moradores se encontrassem nesse período numa condição de miséria.

Quando assinado o tratado de paz entre ingleses e portugueses, a 1635, os holandeses aumentaram os ataques ao Estado da Índia prejudicando o comércio através de numerosos bloqueios. Consequente e sucessivamente os portugueses foram perdendo o território de Malaca, o mesmo conquistado pelos holandeses cujo objetivo seria eliminar a concorrência no comércio do sudeste asiático insular. Importa ainda referir que os ataques holandeses não cessaram, nem após a separação entre Portugal e Espanha, a 1640. Em acréscimo, os portugueses tiveram ainda que enfrentar vários

inimigos asiáticos, aproveitando-se estes da sua fragilidade.

Quando em 1662 a princesa Catarina se casou com Carlos II os portugueses cederam, enquanto dote, Bombaim aos Ingleses. Embora não fosse este território um entreposto muito importante para os portugueses, era desejado pelos ingleses pois queriam obter um porto na costa ocidental da Índia (Avelar 2012: 117).

Embora finalmente assinado o tratado de paz entre portugueses e holandeses, a 1663, impossível foi evitar os efeitos devastadores na economia e na vida de Goa, fruto dos conflitos levados a cabo durante anos. Atente-se, por isso, ao testemunho de Tavernier, joalheiro francês que visitou Goa:

Antes de os Holandeses terem subjugado o poder dos Portugueses na Índia, em Goa nada mais se via do que magnificência e riqueza, mas como estes recém-chegados os privaram do comércio em todas as direções, perderam as fontes de abastecimento do ouro e da prata, bem como todo o seu antigo esplendor. (Avelar 2012: 119).

Em complemento do que já havia sido referido, os portugueses confrontaram-se com alguns inimigos asiáticos: Omanitas e Maratas. Os segundos, que formaram o seu próprio estado entre Surate e perto da fondeira do Estado da Índia portuguesa, decidiram atacar Goa. No entanto, com a intervenção do seu inimigo exército mongol, proveniente dos Gates ocidentais, os Maratas não conseguiram obter sucesso no seu intento. Embora a salvação da cidade tenha sido atribuída à intervenção de São Francisco Xavier, reza a lenda, os mongóis terão exigido um pagamento pelo favor prestado aos portugueses, a sua intervenção (Avelar 2012: 121).

Inevitável será afirmar, portanto, que o Oriente já não podia ser prioridade de Portugal que, então, concentrou as suas forças no Brasil, o mesmo destinado a tornar-se o principal eixo do comércio português.

São diversas as hipóteses justificativas da “cronologia da decadência de Goa” (Avelar 2012: 137): segundo alguns prisma poderá ter-se iniciado com a derrota do império hindu de Vijayanagar, em 1565, cessando o lucrativo comércio que passava por Goa; outros imputaram o referido declínio ao facto de os interesses comerciais (individuais) terem substituído os interesses da metrópole (do rei); por outro lado, alguns historiadores atribuíram o início da crise à chegada dos Holandeses; ainda, segundo outras conjecturas, poderá ter sido a união com o império espanhol desastrosa e determinante neste processo. Não obstante, além da decadência, Goa confrontou-se com outro grande problema: os ataques dos Maratas. Na segunda metade do século

XVIII, o Estado Português da Índia era constituído por Goa, que passou a incluir novas províncias denominadas Novas Conquistas, Damão e Diu. Enquanto estes territórios viviam um período de decadência, a Confederação Marata era um império poderoso que dominava o Decão, ameaçando os povos vizinhos, entre os quais se encontravam os Portugueses. Ao longo do século XVIII o Estado da Índia entrou em conflito com o Império Marata e perdeu alguns territórios, ficando praticamente reduzido a Goa, Damão e Diu. Foi então que a Coroa reagiu enviando para Goa mais soldados e um novo vice-rei, D. Luís Carlos Inácio Xavier de Meneses, conde de Ericeira. Chegado a Goa em 1741, determinado a proteger o que restava do Estado e a conquistar outros territórios, o vice-rei atuou sob a mesma política que o antecessor e novos territórios vieram ampliar novamente o Estado. As *Novas Conquistas* eram constituídas por uma população maioritariamente hindu por isso, para administrá-las, era necessária uma política de tolerância religiosa e de respeito pelos costumes nativos. Neste sentido, ao longo do século vigente a população de origem europeia, tendo sido sempre minoritária, decresceu bastante. No entanto, o Estado precisava de mão-de-obra capaz de operar nos novos territórios, tendo sido os soldados hindus recrutados para fazerem parte do exército português (Avelar 2012: 147).

Reformas pombalinas, fim da Inquisição e *Conspiração dos Pintos*.

Concluída a campanha de expansão territorial, o Estado da Índia concentrou-se no objetivo de dinamizar novamente o seu comércio, o mesmo alcançado com sucesso graças às medidas adotadas por Marquês de Pombal. Em 1774 Pombal e D. José projetaram a reedificação da cidade de Velha Goa, tendo sido um impedimento a complicada topografia da antiga cidade. Pombal, conquanto, continuou o projeto de reparação financeira do Estado, tendo sido uma das medidas implementadas pelo Marquês a expulsão dos jesuítas dos territórios portugueses. No que concerne os jesuítas, importa destacar o que referiu Mira Mascarenhas em relação à importância que os religiosos tiveram na conservação do Konkani:

Had it not been for the latter's (the Jesuits) enlightened practice in studying grammatical and literary Konkani, for instance, the mother-tongue of the Goans may never have survived centuries of official neglect and discouragement. The Jesuits were responsible for the first literary works and grammars printed in the Konkani language (Mascarenhas 1989: 96).

Em acréscimo, Pombal almejava cessar os apoios, subsídios e privilégios concedidos às ordens religiosas por considerá-las prejudiciais aos interesses económicos, tendo proibido as práticas religiosas dos gentios. Em conformidade com o descrito, as propriedades e bens dos religiosos foram também confiscadas. Consequentemente, durante essa época assistiu-se à implementação de políticas mais tolerantes e inclusivas no âmbito religioso e social, bem como uma maior participação dos nativos nas esferas do poder (Portas 2002: 36).

A discriminação e a desqualificação dos não-europeus foi progressivamente ilegalizada pelo Marquês de Pombal. [...] O próprio Pombal há muito que insistia ser do interesse nacional trazer aos povos nativos uma cidadania e uma parceira total e igual à dos Portugueses europeus [...]. Em 1761 o Marquês de Pombal persuadiu D. José a emitir um decreto que culpava os jesuítas pela discriminação racial e declarava a igualdade perante a Coroa de todos os cristãos das possessões indianas. Ordenou que os cristãos nativos recebessem preferência nas nomeações para os cargos religiosos e seculares e que a pertença a ordens religiosas brancas fosse aberta a todos. (Avelar 2012: 152).

As reformas pombalinas, adicionalmente, “reafirmaram o princípio de igualdade do natural de Goa ao do Reino, como membros da mesma comunidade” (Lopes 1997: 91). Em conclusão, as medidas da política pombalina visavam limitar os poderes da Igreja em prol do aumento do poder temporal. Neste sentido, o Tribunal do Santo Ofício foi extinto em 1773 tendo, no entanto, a Inquisição voltado a Goa em 1778 com a justificação de que o desaparecimento do Tribunal havia estimulado as ofensas à religião cristã e incrementado os ritos gentílicos. Posto isto, emerge a necessidade de descrever a situação na qual se encontrava o Estado da Índia portuguesa no final do século XVIII:

os cofres do Estado pouco tinham para mostrar, os funcionários queixavam-se dos ordenados, a agricultura estava quase ao abandono, o comércio já vira melhores dias e a corrupção continuava imparável. (Avelar 2012: 157).

Neste contexto, em 1787, foi descoberta a *Conspiração dos Pintos*, um projeto que aparentemente visava expulsar os Portugueses de Goa e entregar o poder aos nativos. Os líderes desta aparente revolta eram dois religiosos, os padres José António Gonçalves e Caetano Francisco do Couto, que tinham estudado em Lisboa no período das reformas pombalinas e aspiravam obter cargos importantes em Goa:

os três padres esperariam nomeações episcopais [...] No entanto [...] tornara-se óbvio que as nomeações iriam para europeus. Um carmelita descalço português [...] recebeu o bispado de Goa em 1784. Firme crente na superioridade do clero europeu, lançou uma influência reacionária sem tréguas sobre a colónia nos vinte e oito anos seguintes. Entretanto, Couto e Gonçalves, já sem qualquer

esperança de receberem mitras, regressaram em 1786 à Índia onde terão lançado a conspiração dos Pintos, assim chamada porque foi planeada na casa da família Pinto, na aldeia de Bardez de Candolim. (Disney em Avelar2012: 160).

Em suma, foram presos 47 suspeitos, dos quais 14 religiosos e os restantes militares e laicos. Ainda que partindo de motivações pessoais, os padres conseguiram representar o descontentamento de todos os goeses educados e ocidentalizados, os quais aspiravam ter igualdade de possibilidades no acesso a empregos e cargos. Apesar do fracasso, a *Conspiração dos Pintos* marcou um ponto de viragem na história de Goa: foi a primeira vez que uma revolta foi organizada pelas pessoas que mais se identificavam com os portugueses. Isto é, a comunidade hindu sempre esteve consciente do domínio dos colonizadores mas, em oposição, a comunidade católica que se identificava política, cultural e religiosamente com os Portugueses, não era completamente consciente da posição de inferioridade em que se encontrava. Foi exatamente o facto de durante a revolta dos Pintos serem os religiosos a revoltar-se que causou o despertar das consciências dos católicos, o mesmo a que Karen Larsen designou “recognition or awakening”: “Yet though the revolt was arshly repressed, the sleepers had awoken” (Larsen 2015: 148).

Além do perigo de conspirações, existia outro perigo latente para os portugueses: a possível expansão de Napoleão no Oriente, tendo sido com o objetivo de evitar esse facto que os Ingleses ocuparam militarmente Goa em 1799. Em acréscimo, era também sua preocupação que a ocupação pudesse ser feita pelos franceses, facto que poderia colocar Bombaim, o centro do império inglês no Oriente, “totalmente à mercê de Napoleão” (Avelar 2012: 171). Neste sentido, os portugueses aceitaram sem oposição a ocupação inglesa, conscientes de que nunca conseguiriam recuperar a soberania do reino da Península Ibérica sem esta aliança.

Quando em 1808 o reverendo anglicano Claudius Buchanan visitou Goa, ainda existia o Tribunal da Inquisição. Na época do Iluminismo europeu, Buchanan mostrou-se indignado com o facto de ainda existir tal instituição e, de volta a Inglaterra, redigiu um relatório da viagem que enviou ao governo, no qual declarava que os Ingleses tinham a obrigação moral de exigir o seu fim, atente-se, no tratado de comércio luso-britânico de 1810 “referia-se expressamente o imperativo da liberdade de consciência em Goa” (Avelar 2012: 172). O governo português, por seu lado refugiado no Brasil,

aceitou a “proposta” dos Ingleses e no dia 16 de Junho de 1812 foi finalmente suprimido, depois de dois séculos e meio de atividade, tendo sido pelo Santo Ofício reconhecido o princípio da tolerância religiosa.

Quando os Ingleses se retiraram de Goa, em 1813, Portugal encontrava-se cada vez mais dependente do Brasil que se tornara o polo económico e, com a fuga da família real, o centro político do império. A partir de 1819, devido a vários fatores (entre outros, a concorrência de outras frotas mercantes; a substituição dos têxteis indianos pelos tecidos de algodão ingleses depois da Revolução Industrial; a Guerra do Ópio; e, por conseguinte, a sua extinção), o comércio entre Portugal e o Oriente diminuiu exponencialmente.

Neste compasso, em Portugal nasciam os movimentos liberais e iniciava-se a época do constitucionalismo, com consequências também em Goa, de que são exemplo o restabelecimento da imprensa, com a publicação de órgãos informativos próprios; e a formação de um espaço intelectual especificamente goês. Foi através da imprensa que os intelectuais goeses criaram a sua identidade política: “A imprensa foi imediatamente politizada e serviu para a consolidação de alguns grupos de canarins opostos ao governo colonial” (Avelar 2012: 179). Em 1821, foi publicado o primeiro número da *Gazeta de Goa* que abordava essencialmente os acontecimentos políticos da metrópole não tendo, por isso, tardado a tornar-se um importante meio de divulgação das ideias liberais. Em acréscimo é importante referir que a criação da imprensa permitiu às elites nativas produzir discursos identitários e narrativas próprias. Consequentemente, quando em Goa o vice-rei se recusou a realizar as eleições, ergueu-se uma rebelião de civis e militares que, ao ocuparem o Palácio do Governo em Pangim, implementaram um regime liberal que reconhecia social e politicamente os canarins. Neste sentido, quando a 14 de Janeiro de 1822 se realizaram as eleições em Goa, de entre os deputados foi eleito Peres da Silva, um canarim. Posteriormente, em 1834, foi o mesmo nomeado pelo rei D. Pedro IV prefeito das Índias, significando ser a máxima autoridade na Índia Portuguesa. As medidas tomadas pelo prefeito eram maioritariamente em prol das populações locais e muitas iam contra dos interesses das classes dominantes. No entanto, embora Peres da Silva fosse apoiado pelo povo, sentindo-se ameaçados, os militares e funcionários de origem europeia revoltaram-se dezassete dias após a tomada de posse do prefeito, tendo o mesmo sido encarcerado e

exilado em Bombaim.

Durante a segunda metade do século XIX sucederam-se várias revoltas e rivalidades entre as elites, tendo sido registadas catorze entre 1788 e 1912, verificando-se violentamente punidas pelos portugueses. À luz de exemplo, “as ‘revoltas dos Ranes’, ou rajaputros, hindus da casta de guerreiros que habitavam a província de Satari, nas Novas Conquistas” (Avelar 2012: 187) cujo objetivo era a libertação dos territórios das Novas Conquistas. Depois de três anos de ataques contínuos, em 1855 os portugueses conseguiram assinar um tratado de paz com os Ranes, tendo sem efeito, em 1895, recommçado a guerra. Foi a revolta dos soldados hindus do exército português que despoletou o conflito quando, ao decidirem unir forças com os Ranes, se posicionaram contra os portugueses (Larsen 2015: 151). No entanto, a luta terminou através de um acordo entre o Governador de Goa e os soldados, tendo sido declarada a Lei Marcial e, enfraquecidos, os Ranes viram-se obrigados a render-se.

O século XX: implantação da República, ditadura e *Acto Colonial*.

Em 1910, com a implantação da República, foi redigida uma nova Constituição que declarou que todos os habitantes do território português eram considerados cidadãos portugueses com iguais direitos, sendo reconhecida também a sua liberdade religiosa. Consequentemente, as comunidades hindu e católica de Goa começaram a interagir, no entanto, os cristãos ainda se sentiam superiores aos hindus, considerando estes últimos os nativos convertidos ao cristianismo enquanto marginais (Larsen 2015: 153). Paralelamente foi criado o *Ministério das Colónias* que, supostamente, serviria para valorizar os territórios ultramarinos através da descentralização política e administrativa, atente-se:

na administração das províncias ultramarinas predominará o regime de descentralização, com leis especiais adequadas ao estado de civilização de cada uma delas (Avelar 2012: 188).

No que concerne à Igreja, com a instituição no século XVI do *Padroado Ultramarino Português*, Portugal era responsável pela expansão da fé católica no Oriente. Apesar disso, em 1622 o Vaticano estabeleceu em Roma a *Sagrada Congregação para a Propagação da Fé*, conhecida como *Propaganda Fide*, cujo o objetivo era promover a evangelização e a atividade missionária. No entanto, as

autoridades portuguesas sentiram-se “usurpadas nos seus direitos”, despoletado pela premissa de que “através da Propaganda Fide procurava-se enfraquecer o Padroado português e, indiretamente, o próprio poder imperial luso” (Avelar 2012: 191). Todavia, à luz do que afirma Avelar, o golpe mais duro ao Padroado foi dado pelo governo liberal quando decidiu a extinguir as ordens religiosas masculinas e impediu os conventos de receber noviças, decretando que as ordenações sacerdotais necessitavam de uma licença governamental. Em oposição, a Igreja portuguesa promoveu o culto de São Francisco Xavier através do qual conseguiu levar centenas de milhares de peregrinos à Índia Portuguesa.

Com a implantação da República o governo tentou criar missões laicas, designadas “estações civilizadoras”, mas, com o projeto deste fracasso, o governo teve que aceitar novamente que fossem as missões católicas a desempenhar esse papel. Assim, a *Lei de Separação do Estado e da Igreja* de 1911 não foi aplicada ao Padroado Ultramarino. Neste sentido, as relações entre a Igreja e governo foram sendo restabelecidas sucessivamente, tendo este último reconhecido a importância do papel que a Santa Sé exerceu na consolidação do Estado português nas colónias (Avelar 2012: 197).

Fruto do clima e das condições insalubres das infraestruturas sanitárias, em Goa eram frequentes as epidemias e doenças e, conseqüentemente, os níveis de mortalidade registavam-se muito elevados. Ademais, só o “homem branco” tinha direito a aceder ao Real Hospital de Goa em detrimento de cristãos-novos e hindus que, portanto, recorriam à medicina local e a “feiticeiros”.

No final do século XVII a população de Goa diminuiu consideravelmente sendo que, pela sucessão de epidemias bem como de diversas carências alimentares, muitos dos habitantes da cidade mudaram-se para as Novas Conquistas ou para Moçambique. Goa, portanto, parecia sempre inferior às capitais dos grandes impérios e alguns habitantes começaram a destruir as próprias casas para reconstruí-las em outras cidades: “Tinha começado a demolição de Velha Goa, um dos mais extraordinários processos de desfasamento urbano da história” (Avelar 2012: 201).

Já durante o século XVIII, alguns serviços públicos foram transferidos de Goa para Pangim que, em 1834, foi eleita capital e sede administrativa da Índia Portuguesa. A partir desse momento, Pangim foi designada *Nova Goa*, em contraste com a antiga

capital que ficou conhecida como *Velha Goa*.

Com o golpe de 28 de maio de 1926, foi instaurada em Portugal a Ditadura Nacional e, mais uma vez, foi colocada em questão a presença portuguesa em Goa. O facto de em 1927 ter nascido na Índia o *Indian National Congress* com o objetivo de acabar com o domínio dos Ingleses, levou à fundação de Dr. T.B. Cunha de *Goa Congress Committee*, reconhecido oficialmente em 1928 (Larsen 2015: 155).

Em 1930, foi promulgado o *Acto Colonial* de acordo com o qual

as colónias passaram a fazer parte da “essência orgânica da Nação Portuguesa”, a qual tinha a obrigação de desempenhar a função histórica de possuir e colonizar domínios ultramarinos e de civilizar as populações indígenas que neles se compreendiam, exercendo também a influência moral que lhes era adscrita pelo Padroado do Oriente. (Avelar 2012: 219).

Salazar, líder do Estado Novo, apoiava com determinação a presença portuguesa nas colónias que, ao invés de dever-se aos interesses económicos, pretendia exercer uma missão evangelizadora e civilizadora. Em 1936, durante um discurso, Salazar afirmou que a existência da identidade portuguesa estava inevitavelmente relacionada com a existência das colónias, tendo utilizado a “inutilidade económica” (Portas 2002: 36) de Goa enquanto argumento que pudesse defender o interesse exclusivamente emocional dos portugueses pelo território, com o propósito de construir a imagem do português enquanto “bom colonizador” (Ibidem). A imprensa goesa auxiliou a propaganda dessa teoria, segundo a qual os portugueses e goeses estavam de acordo em afirmar que foram maiores os benefícios do que os malefícios sofridos pelos orientais e que, “por nascimento, por pensamento e por ação”, os goeses eram “integralmente portugueses” (Ibidem).

Através da *Concordata* de 1940 e do *Acordo Missionário*, foram definidos a atividade religiosa no ultramar e o papel da Igreja na organização da atividade de evangelização das colónias. Neste sentido, foi atribuída à igreja o monopólio da educação indígena, diferenciando-se esta da que os europeus recebiam por ser considerado que os nativos não eram aptos a aprender mais do que o ensino básico, isto é, a ler, escrever, falar e contar em português (Avelar 2012: 224). Assim, o objetivo da atribuição deste monopólio seria garantir a “nacionalização e moralização dos indígenas” (Ibidem).

O 'Caso de Goa' e a anexação à União Indiana.

Após a II Grande Guerra, a ideia de anticolonialismo começou a ser difundida e, já em 1944, o *Goa Congress Committee* tinha publicado um folheto titulado *Denationalization of the Goans* no qual condenava a tentativa dos Portugueses em criar uma “comunidade europeia” em território indiano. Como resposta, o governo português aprisionou Cunha, a instituição da Lei Marcial e a proibiu a organização de reuniões políticas (Larsen 2015: 157).

Em 1946 começaram a ser fundados os partidos políticos em Goa onde além de promoverem, cada um, a sua própria ideia acerca do futuro da cidade, tentavam criar uma identidade com a qual o povo goês pudesse identificar-se. Consequentemente, as pessoas começaram a questionar a sua própria identidade a perguntar-se “Who Am I?”, naquela que a autora Karen Young define como “war for identification” (Larsen 2015: 159). Foi nessa altura, e sobretudo após da Independência da Índia em 1947, que nasceu o “Caso de Goa”, ou seja, o conflito entre Portugal e a União Indiana pelo controlo do território goês.

Lohia, líder do Partido Socialista Indiano e “indefatigable champion of civil liberty” (Sawant Mendes 1989: 174), foi convidado por Dr. Menezes, fundador do *Gomantak Praja Mandal* (Movimento pela libertação de Goa) e diretor da revista *Gomantak*, a passar algum tempo em Goa. A presença de Lohia na aldeia de Assolna, onde se situava a residência de Dr. Menezes, era oficialmente justificada pela necessidade de uma pausa da atividade política após um período na prisão. No entanto, o objetivo central de Lohia era conhecer pessoalmente, de perto, a real situação de Goa.

No dia 18 de Junho de 1946, apesar da interdição ao prenúncio de discursos públicos não autorizados, Lohia organizou uma reunião em Margão, durante a qual declamou um discurso a favor da libertação de Goa, o qual concluiu com a afirmação: “People of Gomantak think freely, speak freely, write freely and act to build up organized strength” (Mendes 1989: 176).

Claramente, as palavras de Lohia representavam um apelo à rebelião contra o poder colonial e, por isso, foi preso em conjunto com o Dr. Menezes pelas autoridades portuguesas. No dia seguinte, foi organizado um manifesto em Panjim, em frente ao edifício onde estavam presos, para reclamar a sua libertação, tendo o mesmo

acontecido nas cidades de Ponda, Mapusa e Margão. Posto isto, é possível depreender que a população goesa parecia ter ouvido as palavras do líder, agindo em conformidade com elas.

Dia 20 de Junho do mesmo ano, Lohia foi libertado com a condição de que não voltasse a Goa. Nos meses seguintes foram organizadas reuniões, discursos e manifestações, conhecidas como *satyagraha*, ou seja, protestos pacíficos, os mesmos alvo de forças especiais de África enviadas pelo governo português com o objetivo de os desencorajar.

Neste sentido, as posições do *Congress Working Committee* e de Salazar verificavam-se opostas: se, por um lado, o primeiro reivindicava o território de Goa como parte da Índia, particularmente do Maharashtra, o governo português, por sua vez, afirmava que “se geograficamente Goa é Índia, socialmente, religiosamente, culturalmente Goa é Europa” (Avelar 2012: 231).

Em Junho de 1947 os partidos da oposição goesa organizaram em Bombaim para uma conferência cujo mote foi discutir a “questão de Goa”, enquanto Salazar afirmava em discursos públicos que os portugueses e goeses formavam uma “irmandade de povos” e que “sejam quais forem as suas diferenciações, auxiliam-se, cultivam-se e elevam-se, orgulhosos do esmo nome e qualidade de Portugueses” (Avelar 2012: 228). Posteriormente, durante um encontro com Nehru em Janeiro de 1948, o cônsul de Portugal em Bombaim expôs abertamente a posição do Governo Português sobre o “caso de Goa”: os portugueses tinham “pleno direito” de estar em Goa e esta presença era legitimada pelo facto de a legislação portuguesa reconhecer a igualdade de “todos os portugueses sem dependência de raça, religião ou cor” (Avelar 2012: 236). A resposta de Nehru chegou alguns meses mais tarde, em Novembro de 1948, quando, durante um discurso na Assembleia Geral da ONU, pediu a abolição dos sistemas de governo colonial e deixou claro que nenhuma potência estrangeira deveria possuir qualquer território colonial no continente asiático, sendo que os existentes seriam inevitavelmente absorvidos ou integrados na União Indiana. Expressa uma opinião oposta, na tentativa de evitar a perda de Goa, Salazar apresentou um projeto de revisão da Constituição e do *Acto Colonial*. Cessava assim, embora que apenas formalmente, a “era das colónias” que agora passavam a ser consideradas “províncias ultramarinas”, tal como o Ministério das Colónias se converteu no Ministério do

Ultramar. Neste sentido, Portugal já não era um império colonial, mas uma nação pluricontinental constituída por províncias europeias e ultramarinas (Avelar 2012: 238).

Foi nesta fase que o ministro do Ultramar convidou o notável sociólogo brasileiro, Gilberto Freyre, a fazer uma visita de estudo às províncias ultramarinas, com o objetivo de convencer a opinião internacional de que a colonização era um processo histórico que fazia parte da missão de algumas nações, entre as quais, a portuguesa (Avelar 2012: 242). Aquando realizado, o estudo de Freyre apresentou a ideia de originalidade da civilização portuguesa, ou seja, o conceito que afirmava que a influência portuguesa se misturava com as culturas nativas de forma “humana e compreensiva” (Avelar 2012: 250). Atualmente, é possível considerar a conclusão de Freyre como uma versão romântica e muito pouco realista do colonialismo português.

Em acréscimo, o Governo Português tinha outro problema que não o controlo dos protestos anticoloniais nem a justificação da presença portuguesa em Goa, o mesmo ilustrado pela instituição do Padroado do Oriente. Isto é, através do Padroado, a Arquidiocese de Goa controlava também territórios que ficavam para além das fronteiras do Estado Português da Índia, sendo que a União Indiana não podia permitir que um governo estrangeiro, especialmente o português, detivesse esse poder sobre alguns dos seus cidadãos. Neste sentido, a Índia exigiu que as dioceses do seu território fossem administradas pela Santa Sé e pela União Indiana. Foi assim que, em 1948, o Vaticano nomeou o primeiro arcebispo indiano para a diocese de Bombaim e Portugal teve que aceitar que a influência da Arquidiocese de Goa fosse reduzida ao próprio território de Goa, tendo-se Salazar, ao considerar o trabalho missionário de Portugal na Ásia, sentido traído pelo Vaticano.

Durante os anos que se sucederam, Nehru tomou posições cada vez mais hostis quanto ao governo português, tendo em 1953 declarado a intenção de restituir os territórios de Goa, Damão e Diu à “Mãe Índia” (Avelar 2012: 256). Paralelamente, intensificaram-se os *Satyagrahis*, as ocupações não violentas do território, e em 1954 foi fundado o *Goa Vimochan Sahayak Samiti* (All-Party Goa Liberation Committee), cujo objetivo seria continuar a apoiar o movimento de desobediência civil dos *Satyagrahis*, financeira e politicamente (Larsen 2015; 162). A resposta portuguesa refletiu-se em tiros, encarceramentos, torturas e deportações, fazendo com que os Indianos instituíssem um bloqueio económico a Goa, Damão e Diu. Salazar, por sua vez, tentou

apoiar-se na Aliança Luso-Britânica, assinada em 1899, mas como não se referia a questões coloniais, Inglaterra não interveio. Enquanto hipótese alternativa, o governo português pediu o apoio aos Estados Unidos, que se recusaram a fazer declarações públicas que condenassem o governo indiano.

A posição de Nehru voltou a radicalizar-se quando, em 1956, afirmou durante um discurso que “os portugueses teriam de abandonar Goa, mesmo que os goeses os queiram lá” (Avelar 2012: 265). Importa ainda referir que entre 1955 e 1961 nasceram em Goa pelo menos seis partidos políticos pro-libertação.

Entrementes, em fevereiro de 1960, começou a guerra em Angola e Portugal foi colocado numa posição ainda mais complicada. Em agosto, Nehru, que antigamente tinha recusado a hipótese do recurso à força, declarou que esta era agora uma das possibilidades para resolver a questão de Goa. Até então, importa referir, a imagem que a comunidade internacional tinha de Goa era a promovida por Salazar nos seus discursos públicos, tendo a mesma mudado graças ao Dr. P.D. Gaitonde, um médico goês envolvido nas contestações em favor da libertação. Por tal motivo foi expulso de Goa em 1954 e exilado em Portugal, tendo sido libertado pelos portugueses e, em 1960, foi eleito Presidente do *Goa Congress Committee*, apresentando à comunidade internacional uma imagem de Goa completamente diferente daquela promovida por Salazar. Neste sentido, fruto do seu trabalho, a comunidade mudou a sua opinião em prol da libertação de Goa (Larsen 2015: 164). Consequentemente, em meados de dezembro do ano corrente, as mulheres e crianças europeias e as famílias de soldados e oficiais foram evacuadas de Goa, Damão e Diu.

A 18 de Dezembro de 1961 deu-se a *Operation Vijay* e trinta mil tropas indianas entraram em Goa, Damão e Diu. Embora as ordens de Salazar fossem no sentido de defender Goa até a morte, Portugal dispunha de apenas três mil soldados e, de facto, trinta e seis horas depois da invasão indiana as tropas portuguesas recusaram-se a lutar, ordem do governador-geral do Estado da Índia ao negar “condenar os seus homens a uma morte sem sentido” (Avelar 2012: 277). Dois dias passados, a 20 de dezembro, os territórios libertados foram integrados na Índia como Union Territories.

Em ocasião do *Opinion Poll*, em 1967 embora uma parte considerável da população se identificasse com o Maharashtra, a maioria escolheu a não-integração de Goa (Larsen 2015: 167). Certo é que, no final de dezembro de 1961, a maioria das

tropas indianas já havia deixado Goa e cerca de 20.000 empregados da antiga administração portuguesa aderiam ao novo governo. A liberdade religiosa foi garantida e os cidadãos que tinham passaporte português tiveram a oportunidade de escolher ficar em Goa ou ir embora (Larsen 2015: 166).

Apesar de Portugal não reconhecer a anexação, a 14 de março de 1962, os territórios de Goa, Damão e Diu foram formalmente integrados na União Indiana, tendo sido somente após o 25 de Abril que Portugal reconheceu a soberania da Índia sobre Goa, Damão e Diu (Avelar 2012: 279):

para o Portugal da ditadura do Estado Novo, ceder a sua nacionalidade supunha o pior exemplo para as restantes colónias ultramarinas, então em início de luta pela autodeterminação. Curiosamente, no discurso salazarista, a inutilidade económica do território tornou-se argumento de defesa, a prova que sublinhava a alegação fundamental, uma pretensa rendição emocional do povo de Goa aos senhores portugueses. A versão oficial portuguesa da sua actuação colonial consagrava então a ideia do português como 'bom colonizador', o humanismo cristão como caução de uma intervenção civilizadora e progressista (Portas 2002: 36).

As relações diplomáticas entre Portugal e a Índia foram restabelecidas em 1975, após a revolução portuguesa. A primeira visita do Presidente da República Portuguesa à Índia aconteceu apenas em 1991 “em retribuição da primeira visita oficial de um presidente indiano a Lisboa, ocorrida no ano anterior, o anfitrião deslocou-se à Índia” (Portas 2002: 42) e foi apenas em 1994 que foi instituído o Consulado de Portugal em Goa

Desde então, inaugurou-se o único museu de arte sacra goês, em Rachol, patrocinado pela Fundação Calouste Gulbenkian. E uma delegação da Fundação Oriente instalou-se no bairro das Fontainhas, em Pangim, não sem enfrentar alguma apreensão local (Ibidem).

A diáspora goesa.

Primeiramente, antes de explicitar o fenómeno da ‘diáspora goesa’, convida-se a uma breve reflexão acerca do termo ‘diáspora’.

Historicamente, este vocábulo era aplicado para descrever a dispersão do povo hebreu, expulso da sua terra de origem e, posteriormente e de forma genérica, passou a abranger os processos de migração forçada. De facto, a palavra 'diáspora' remetia a um evento negativo e estava inevitavelmente relacionada com "forced displacement, victimization, alienation and loss" (Vertovec e Cohen, 1999). Contudo, a difusão da utilização do termo por parte dos académicos, fez com que passe a ser empregue também para designar grupos não envolvidos em deslocamentos forçados (Malheiros

2000). Neste sentido, foram identificadas algumas características específicas para definir o fenómeno da diáspora:

- Diz respeito à dispersão acentuada de população que, partindo de um único território de origem, se espalha no mundo;
- Refere-se à existência de uma memória étnico-cultural coletiva e partilhada pelo membros envolvidos na diáspora, sendo transmitida à posteridade;
- Abarca a manutenção de relações com a terra de origem, podendo estas ser apenas simbólicas ou reais.

Atualmente, o conceito de diáspora não incorpora apenas os laços biunívocos entre o país de origem e o país de acolhimento, mas engloba antes uma lógica de contactos e fluxos internacionais complexos. Isto é, considera também as relações que existem entre os diferentes grupos migrantes, designados enquanto '*comunidades transnacionais de migrantes*' (Malheiros 2000: 380). Sob esta perspetiva, no volume *Migrations, Diasporas and Transnationalism*, Vertovec e Cohen definem a *diáspora* enquanto:

the term often used today to describe practically any population which is considered 'deterritorialized' or 'transnational' – that is, which has originated in a land other than which it currently resides, and whose social, economic and political networks cross the borders of nation-state or, indeed, span the globe. (Vertovec e Cohen, 1999: XVI).

Partindo destes pressupostos, parece apropriado que o termo diáspora possa ser utilizado para designar a migração e a comunidade transnacional goesa. Neste sentido, delinear-se-á, adiante, o quadro e as características da diáspora goesa.

Considerando o período da presença portuguesa em Goa, é possível verificar as diferentes vagas migratórias no tempo e é possível identificar a primeira durante o século XVI, abrangendo os religiosos goeses que foram enviados como missionários para Moçambique. A partir do século XVII, deslocaram-se para Portugal alguns tradutores, artesãos e estudantes goeses. Além da relação colonial, a fim de conseguir uma boa integração, foi relevante o facto de os goeses terem adotado os costumes ocidentais. Durante a segunda metade de 1800, assistiu-se à migração de membros das elites goesas que chegaram a Portugal para estudar nas prestigiadas universidades de Lisboa e Coimbra. Uma vez adquiridos os títulos de estudo, muitos destes goeses assumiram importantes cargos referentes à burocracia colonial em Portugal, como nas colónias, onde também desempenharam um papel relevante na administração

(Lourenço 2013: 3). Este fluxo migratório perdurou por mais de um século até que, em 1961, ocorreu a anexação de Goa por parte da União Indiana. Tratou-se de uma migração, sobretudo, de jovens pertencentes a famílias católicas, se bem que também se tenha registado a presença de hindus. Neste caso, trata-se de uma migração que nasceu enquanto deslocamento temporário, pois de facto a intenção das famílias era enviar os jovens para Portugal por um período de tempo suficiente para terminar os estudos e, conseqüentemente, regressarem a Goa. Contudo, o que na realidade aconteceu foi que um número considerável de jovens goeses decidiu ficar em Portugal por considerarem ter maiores oportunidades de emprego e possibilidades de sucesso, em comparação com Goa.

Ulteriormente, durante a metade do século XIX, verificou-se a existência de dois fluxos migratórios que se originam a partir de Goa: o primeiro teve como destino a Índia britânica (em 1839 foi instalado o primeiro núcleo da comunidade goesa de Carachi) e o segundo em direção da África, onde “o início da efetiva ocupação colonial [...] teve conseqüências ao nível do alargamento das oportunidades de emigração dos católicos de Goa” (Malheiros 2000: 383). Quer no caso da Índia britânica, quer no caso de África, o facto de os goeses serem os únicos indivíduos cristãos ocidentalizados e instruídos, fez com que fossem empregados amplamente nos setores da administração pública, dos serviços e da saúde. Uma das justificações da emigração foi o facto de a pressão demográfica no território de Goa exceder as suas capacidades agrícolas. Já antes da Segunda Grande Guerra, os migrantes goeses estavam espalhados na Índia e na costa oriental africana, verificando-se pequenos núcleos também nos Estados Unidos, na Birmânia e no Golfo Pérsico (Malheiros 2000: 384). No que concerne à migração dos goeses em África, é interessante notar como o interesse por si verificou-se não apenas das colónias portuguesas, mas também das britânicas. Margret Frenz estudou a migração dos goeses da África do Leste e explicou que se trata de um fenómeno que começou no fim do século XIX e estava direccionado para Zanzibar, Uganda e Quênia, na altura colónias inglesas. A maior parte dos goeses que emigraram para esta área estavam à procura de melhores oportunidades de emprego, visto que em Goa eram bastante escassas. No início, muitos goeses foram recrutados como mão-de-obra na construção da *Uganda Railway* ou, no caso dos mais instruídos, empregados na administração colonial (Frenz 2014: 187).

Exatamente por causa da colaboração com a administração colonial, os goeses foram definidos enquanto "the backbone of the administration" (Frenz 2014: 189). Dada a proximidade cultural com os colonizadores (portugueses e ingleses) os goeses eram considerados uma espécie de ponto intermédio entre o grupo dominante e os povos colonizados:

the administration was organised in a three-tiered system along ethnic lines, with Europeans in the top tier, African staff in the lower ranks and Indians in the middle. [...] Most of the positions in the middle ranks of the administration prescribed for 'Asians' by the colonial government were held by Goans. (Frenz 2014: 190).

Devido a esta posição intermédia, os goeses colocaram-se numa posição bastante incómoda e, como refere Frenz, "they were subject to resentment and criticism from both sides" (Ibidem). Por outro lado, um emprego na administração significava, além de um bom salário e uma boa colocação na escada social, ter o direito de, a cada quatro anos, usufruir de um período de seis meses de 'pausa' que "allowed many Goans to visit Goa on a regular basis and maintain links with families and friends" (Frenz 2014: 190).

Depois de 1961, muitos goeses decidiram escolher a cidadania portuguesa e a maior parte emigrou para Moçambique e Angola, ainda colónias portuguesas. Depois da anexação de Goa, os goeses que residiam nas colónias inglesas tiveram que escolher entre manter o passaporte português e partir para Portugal, ou pedir um passaporte indiano ou um *British protected passport*. Com o início dos tumultos aos quais iria suceder a verdadeira luta para a independência, a maior parte dos goeses que residiam em África decidiram emigrar, tendo sido os primeiros destinos Portugal e o Reino Unido, que frequentemente serviam apenas como sítios de passagem a partir dos quais começava uma nova migração para a Europa ocidental ou a América do Norte. O facto de os goeses desempenharem funções administrativas ou profissões liberais, fez com que se encontrassem numa posição de proximidade com o poder colonial, ao ponto de desempenhar o papel de "minoria de mediação" entre colonizadores e colonizados, funcionando como uma ponte entre os dois mundos (Malheiros 2000: 384). Depois da independência das colónias africanas, a situação mudou radicalmente e "government posts were *Africanised*" (Frenz 2014: 194). Além disso, a economia sofreu um colapso e, conseqüentemente, as oportunidades de trabalho diminuíram

drasticamente, o que fez com que muitos goeses deixassem África partindo para uma nova emigração (Frenz 2014). Com a independência das colónias britânicas, os goeses encontravam-se na posição de ter que decidir se pediriam a cidadania nos recém nascidos países africanos ou, pelo contrário, se deveriam pedir o "protected British status", que consentia a emigração para o Reino Unido. Considerando o Reino Unido um lugar seguro e com melhores oportunidades de emprego, muitos goeses pediram o *Protected Status*. Contudo, no final dos anos sessenta o Reino Unido adotou uma nova política migratória que limitava o acesso a indianos e goeses (Frenz 2014: 196). No caso do Uganda, como referido por Frenz, os goeses foram literalmente obrigados a sair do país:

on 4 August 1972, Amin issued an order requesting all Asians who had not taken out Ugandan citizenship to leave the country within three months. With this move, Amin intended to regain popular legitimacy, because it was widely believed at the time that Asians merely 'exploited' Africans (Frenz 2014: 194).

O maior número de goeses chegou a Portugal durante a fase de descolonização africana, quando devido à instabilidade e ao processo de 'africanização' dos novos estados independentes, além dos goeses emigraram também os "returnees, asylum seekers and migrants" (Lourenço 2013: 16). A grande maioria dos goeses decidiu deixar África devido à precariedade, tendo sido os principais destinos: Goa, Reino Unido, Canadá, Estados Unidos, Austrália, Nova Zelândia, Brasil e Portugal (Frenz 2014: 198).

Nos anos setenta, ocorreu uma outra vaga migratória direcionada para o Golfo Pérsico, devido ao crescimento económico daquela área e à consequente demanda de trabalhadores qualificados para desempenhar funções administrativas e técnicas (Malheiros 2000: 383).

Nos anos oitenta e noventa, o número de chegadas a Portugal dos goeses foi muito reduzido, portanto não permite afirmar que tenha existido uma corrente migratória estruturada e contínua, tratando-se de casos de reunião familiar ou de jovens à procura de emprego (Malheiros 2000: 390).

É necessário ressaltar que, para os goeses que conseguiam comprovar o seu nascimento no Estado da Índia Portuguesa, era mais fácil obter a cidadania portuguesa já que, de certa forma, já eram cidadãos portugueses.

Geralmente, é possível admitir que grande parte dos indianos que hoje residem em Portugal, chegaram depois de ter emigrado para África de Leste, sobretudo, de

Moçambique (Lourenço 2013: 1).

Os migrantes de origem indiana que residem hoje em Portugal dividem-se em três grupos regionais: a maior parte provém do Gujarat (hindu e muçulmanes), de Goa (cristãos) e os Sikhs do Punjab (Ibidem). Ao contrário de outros grupos, é difícil conhecer o número de goeses residentes em Portugal, já que possuem passaporte português e, conseqüentemente, não aparecem nas estatísticas sobre imigração. Relativamente a este facto, Lourenço afirma

Indian immigrants arrived in Portugal as a result of the decolonization process, which triggered the immigration of Indians who had settled in Mozambique and Angola, one time Portuguese colonies in Africa. The fact that they have Portuguese nationality means that they are not considered as foreign nationals; hence they are not included in the statistics on the foreign population residing in Portugal. (Lourenço 2013: 17).

Além do mais, graças a elementos identitários partilhados com os portugueses, de que são exemplo a língua e a religião, o processo de integração dos goeses foi muito mais simples do que para outros grupos de migrantes. Esta proximidade com o grupo dominante contribui para atenuar a prática de estratégias identitárias autónomas. Atente-se como, pelo contrário, como os

East African Indians, on their arrival in the United Kingdom and during the 1970s and 1980s, were confronted by constant pressure to assimilate. [...] Gradually integrated from the socioeconomic point of view, they recognize that the presence of people of South Asian origin (in particular, those of Muslim religion) in the United Kingdom has been marked by inequality and conflict (Trovão 2014: 12-13).

No caso dos goeses residentes em Portugal, não é possível registar um processo de reunificação territorial (processo que, contrariamente, é documentado relativamente aos indianos hindus que costumam reunir-se numa mesma zona da cidade ou num bairro, para assim recriar um sentido de comunidade) tanto que os goeses parecem estar perfeitamente distribuídos e integrados no território português. O fator da reunificação territorial está presente no contexto da comunidade migrante definida como '*Portuguese Hindu Gujaratis*' analisada por Rita Ávila Cachado no texto *Locating Portuguese Hindus, Transnationality in urban settings* (2014). A autora mostra a presença destes migrantes em determinados bairros e localidades:

Initially, the main locations were the Quinta da Holandesa and Quinta da Vitória neighborhoods. [...] In the mid-1990s, after it was demolished, the families were resettled in Olaias and in the Armador housing estate, one of the many housing estates located in Marvila (Cachado 2014: 112-113).

Importa destacar que outra diferença entre a comunidade dos goeses da

diáspora e os Gujaratis refere-se ao posicionamento na escada social, sendo os primeiros parte da classe média portuguesa, enquanto os segundos pertencem geralmente a classes sociais mais baixas.

No que concerne ao ponto de vista económico, devido ao elevado nível de escolarização, os goeses que moram em Portugal ocupam geralmente posições relevantes quer no caso da administração, quer em profissões liberais, de que são exemplo professores, advogados e médicos. Um fator que permitiu o sucesso dos goeses foi o investimento na educação, mas também a pertença a elites de Goa. As famílias, de facto, investiram na instrução dos filhos porque a consideraram um meio para alargar as oportunidades de emprego e o acesso a posições tradicionalmente ocupadas pela classe dominante. Através destas posições, toda a família era, de facto, valorizada e podia usufruir do estatuto social correspondente (Malheiros 2000: 390).

Apesar da co-divisão de uma memória coletiva relacionada com a terra de origem, denota-se entre os goeses uma tendência à dissolução na sociedade portuguesa, que surge da proximidade cultural com o país de acolhimento. Em acréscimo, a co-divisão de vários elementos identitários com o resto da população faz com que não seja necessária a existência de práticas coletivas específicas e regista-se uma grande atenuação dos casamentos endogâmicos, enquanto a “memória de casta” como símbolo de um estatuto elevado permanece apenas entre os mais velhos (Malheiros 2000: 391). Malheiros, destaca ainda o sucesso económico, social e relacional deste grupo dentro da sociedade portuguesa. De facto, na inserção local prevalece a invisibilidade social e geográfica e os goeses juntam-se no espaço e nas relações sociais com a maioria dos portugueses. O autor refere que a dificuldade de atrair sócios das instituições goesas é devida, exatamente, à total integração dos goeses na sociedade portuguesa (Malheiros 2000: 393). Esta afirmação é partilhada por Lourenço, que sustém que

as already mentioned, Goan Catholics are characterized by social invisibility. Sharing the same dominant religion in Portugal, they have no need to build distinctive places of worship, participating in the religious life of the local parishes (Lourenço 2013: 20).

Neste sentido, as invisibilidades geográfica e social somam-se e, apenas ao nível de algumas práticas quotidianas (por exemplo na preparação da comida), se verifica uma diferenciação, se bem que atualmente seja muito diminuta, sobretudo, no que

concerne às novas gerações.

A dispersão espacial dos goeses é global, mas existe um conjunto de valores e práticas culturais estritamente relacionadas com a religião, que são adotados e transmitidos em cada geração. A religião continua a ser o principal elemento de coesão da comunidade goesa da diáspora, é transmitida aos mais novos e as missas e festividades religiosas tornam-se, para os goeses, ocasiões de encontro e reunião (exemplo disso é a celebração de São Francisco Xavier, no dia 3 de Dezembro). A importância da religião enquanto elemento de agregação é característico também da comunidade dos hindus Gujaratis investigada por Cachado, que relata a mobilidade dos membros desta comunidade como sendo condicionada por fatores relacionados com a religião,

movements related to the Hindu calendar, which is rich in ceremonies and rituals performed in formal and informal places of worship throughout the Great Lisbon (Cachado 2014: 115).

A língua Konkani é utilizada sobretudo na música, mas muito menos na comunicação, que frequentemente é em português.

Geralmente, existe uma boa relação entre os goeses e a terra de origem, devido ao facto de muitos dos indivíduos deste grupo terem nascido em Goa. Contudo, é possível afirmar que esta tendência se regista também nas novas gerações nascidas fora de Goa (Malheiros 2000: 393). Mais de 40% dos goeses já visitou Goa depois de ter emigrado, residindo as motivações nos contactos que os goeses mantêm com os familiares que ainda moram no país de origem. Apenas o 2% dos goeses envia dinheiro para Goa e isto acontece em ocasiões particulares, relacionadas com festividades específicas (Malheiros 2000: 394). No que concerne à ideia de regresso a Goa, verifica-se um interesse reduzido por apenas 12% da população. Caso exista este “mito do regresso”, característico de todas as populações migrantes, este desejo é alimentado pelas relações familiares e pela saudade de um 'passado feliz'. Não obstante, é importante sublinhar que este regresso permanece apenas enquanto desejo puramente abstrato. Goa é considerada como um lugar de “extensão familiar”, onde é sempre possível encontrar hospitalidade (Ibidem). Lourenço realça como a manutenção de uma profunda rede de conexão entre o país de acolhimento e o de origem representa um elemento característico dos processos transnacionais (Lourenço 2013: 16). As comunidades goesas estão presentes em cada continente e os contactos

entre os diferentes núcleos da diáspora são relevantes, sobretudo, por causa do valor atribuído à família no quadro das relações e devido ao carácter transnacional das estruturas familiares. De facto, quase todas as famílias dos goeses de Portugal têm parentes espalhados pelo mundo. Nas últimas décadas, o desenvolvimento tecnológico permitiu que os contactos com Goa e com os outros sítios da diáspora fossem mais frequentes, dado que, como refere Malheiros,

o progresso dos transportes e das telecomunicações e a diminuição dos seus custos relativos facilita os processos de vai-e-vem dos migrantes e garante um suprimento quase contínuo de informação sobre os territórios de origem. (Malheiros 2000: 377).

Graças ao desenvolvimento tecnológico, aumentaram as comunicações entre países de origem e países de destino. A troca de vídeo, correio electrónico e os contactos através da internet, sobretudo entre os jovens, permite uma relação mais 'próxima' entre indivíduos que partilham a mesma identidade. Neste sentido, a internet torna-se um importante meio de ligação com a Índia e com as tradições e desempenha um papel relevante no processo de reprodução identitária (Lourenço 2013: 16). Graças à "redução da dimensão relativa do mundo, fruto da contração das distâncias-tempo e das distâncias-custo" (Malheiros 2000: 377), as comunicações transnacionais aparecem simplificadas e cria-se, portanto, uma organização em rede que agrupa as comunidades migrantes espalhadas pelo mundo. É importante considerar que estas redes transnacionais, já que criam ligações que ultrapassam as fronteiras dos estados nacionais, constituem aquela que Malheiros define enquanto

uma arquitetura geográfica reticular, com limites imprecisos e que, de algum modo, escapa aos mecanismos tradicionais do poder que são exercidos por parte dos Estados-Nação (Malheiros 2000: 378).

Os lugares de origem são considerados como referências e, numa lógica transnacional, "cada lugar da rede se relaciona quer com o ponto de origem, quer com outros locais de destino" (Ibidem).

Embora se denotem várias diferenças de entre as comunidades goesas, Goa permanece o lugar de referência identitária. Nota-se que, também no caso de goeses nascidos em contextos diferentes do português, é possível registar pelo menos uma visita à terra de origem, considerada como um "encontro com as próprias raízes" (Malheiros 2000: 385). É possível afirmar ainda que o grupo de goeses é geograficamente disseminado, mas, apesar disso, partilha características e elementos

identitários comuns estritamente ancorados à religião. A manutenção das relações familiares e o contacto entre os fluxos migratórios constituem os suportes informais da rede transnacional. Embora atualmente a relação com Goa e as conexões entre as diferentes comunidades goesas da diáspora sejam bastante regulares e intensas, é tarefa das famílias transmitir às novas gerações os elementos principais da identidade goesa. Quanto a isto, Malheiros afirma que

de qualquer modo, a manutenção das estratégias transnacionais dos goeses dependerá da evolução dos fluxos migratórios, da intensificação das estratégias de vai-e-vem facilitadas pelo progresso de transportes e comunicações e do modo como os descendentes assimilarem os elementos característicos da identidade colectiva, assumindo uma atitude de participação activa no quadro de relações transnacionais desta diáspora" (Malheiros 2000).

CAPÍTULO 3

A vida em Goa antes de 1961

Os interlocutores desta investigação nasceram em Goa entre 1930 e 1951, tendo vivido neste território até pouco antes ou pouco depois de 1961, ano da anexação de Goa à União Indiana.⁶²

Filipe e Lourdes sempre viveram no meio urbano da cidade de Pangim (hoje Panaji), contrariamente a Venâncio que cresceu no meio rural da aldeia de Colva. Já o percurso de Virginia dividiu-se entre a cidade de Vasco da Gama e a aldeia de Benaulim. Francisco, é o único nascido fora de Goa, mas como o mesmo esclarece: “Nasci em Diu, mas não sou diuense porque os meus pais, os meus antepassados e a minha casa e tudo é em Goa, em Santo Estevam [...] Eu nasci em Diu, mas sou goês!”⁶³. De facto, Francisco ficou em Diu só até os três anos de idade para depois mudar-se para a aldeia de Santo Estevam e, mais tarde, para a cidade de Margão, ambas em Goa. Merecem estas informações destaque inicial porque as memórias de quem viveu no meio urbano e de quem viveu em meio rural oferecem perspetivas diferentes, portanto, enriquecedoras.

O primeiro elemento que será, neste capítulo, alvo de análise da *identidade goesa* é a *casa de família*, considerada de acordo com a aceção que propõe Susana Sardo:

“casa” é, ela própria, um território centralizador da família contendo espaços especificamente destinados às diferentes funções, indicadores de níveis de intimidade diferenciados em função dos intervenientes (Sardo 2007: 112).

À luz do que Lourdes afirma, relativamente às dimensões das casas, “uma coisa são as casas ancestrais nas aldeias, outra coisa é uma casa no meio urbano”. De facto, geralmente as casas do meio urbano são mais pequenas do que as casas em meios rurais,⁶⁴ nas quais vive não apenas a família nuclear, mas também a família alargada: “uma casa espaçosa, com o quintal à volta, constituía por pais e filhos e até os avós, porque geralmente quem herdava a casa era o filho mais velho e os avós viviam com a

62 A partir de agora para referir o que aconteceu no dia 18 de Dezembro de 1961 utilizar-se-á o termo 'Anexão', ao invés de 'Invasão' ou 'Libertação'. A escolha deve-se à intenção de manter uma posição neutral em relação ao acontecimento.

63 Importa assinalar que as entrevistas e conversas aqui apresentadas foram realizadas durante o período que vai desde a primavera de 2017 até o inverno de 2018.

64 Importa referir que estamos aqui a considerar as casas das famílias católicas pertencentes às classes sociais mais abastadas.

família dele. Este facto era benéfico para os netos porque são os avós que transmitem muitos dos conhecimentos que os jovens vão adquirindo”, afirma Venâncio.

Apesar das diferenças, existem dois elementos que caracterizam, unanimemente, as casas das famílias católicas: o *balcão* e o *oratório*.

Para a prática do Mandó,⁶⁵ o *balcão*, um alpendre exterior que encima a escadaria principal da casa, é o cenário mais comum. Mas é na grande sala contígua ao hall, a que apenas a família e os seus convidados têm acesso, que o Mandó se dança. No passado era aí que os noivos, já casados, o dançavam pela primeira vez perante os convidados para a boda. (Sardo 2007: 112).

Poderíamos considerar o *balcão* como um 'espaço coletivo', pois é nesse espaço que, sobretudo durante o verão, a família se reúne para conversar e tocar música. Mas há quem, como Virgínia, goste de aproveitar do *balcão* para observar a chuva nos dias da monção e, neste caso, o *balcão* torna-se um 'espaço individual' de relaxamento e contemplação.

O *oratório* é descrito por Francisco como “um quarto só para rezar, onde ficavam os santos da casa, os santos preferidos e, geralmente, a uma determinada hora que é geralmente a hora da Trindade, toda a família se juntava e rezava o *terço*”. Também Venâncio tem lembranças bem vivas deste espaço: “quase todas as casas de Goa têm no oratório duas imagens: uma do coração de Maria e uma do coração de Jesus e no meio um pequeno tabernáculo onde estão as imagens dos santos preferidos, algumas até preciosas”. Filipe, por sua vez, define o oratório como “sagrado, é um *ex-libris* das casas católicas de Goa”, facto que condiz com a seguinte afirmação:

each (house) had an indoor Catholic shrine with candles, pictures and statues of the Virgin Mary, Jesus and the Holy Family, in front of which the family prayed daily. Its size and elaboration depended on the family's wealth, and some elite houses had their own private chapel where Mass and other rituals were frequently celebrated, often by priest sons (Mascarenhas 1987: 122).

Isto é, do mesmo modo que Mascarenhas-Keyes confirma que rezar o rosário e as litanias era comum entre os católicos e refere da existência das '*ladainhas*', “a sung version of the Litany”, (Mascarenhas 1987: 104) das quais fala também Filipe, que julga as *ladainhas* como um elemento típico da religiosidade goesa.

O facto de existir um quarto da casa inteiramente dedicado à oração, deslinda a compreensão da importância da religião na vida dos goeses católicos. Atente-se, relativamente a este facto, uma das personagens do romance *A identidade goesa de Ângela* diz: “Deus tratava realmente de tudo em Goa, pelo menos as pessoas

⁶⁵ Género musical tipicamente goês que iremos analisar mais adiante.

acreditavam que assim era” (D'Souza 2000: 91). De facto, todos os entrevistados se lembravam do hábito de '*rezar o terço*': “Todos os dias e todos os membros da família, inclusive as criadas, todos os membros da casa reuniam-se naquela hora certa para rezar o *terço*” afirma Francisco. A religião é vivida pelos goeses como algo que tem que ser vivido '*no dia a dia*': “este conceito que existe no ocidente do 'católico não praticante' em Goa não havia: ou era católico ou não era católico, ou praticava ou não praticava” diz Filipe. Esta posição é confirmada frequentemente na literatura, é o caso do texto *Goa to me* de Teotónio De Souza, no qual o autor goês conta como a sua mãe, mulher muito devota, costumava reunir a família para rezar:

Praying the rosary was a daily evening ritual before we could get our meal [...] But even before the recitation of the rosary, we had yet another item on the daily routine. Our outdoor games had to end at the ringing of the Church bell for *Angelus* around sunset, and then my mother would sit with me and my brother to make us repeat formulas of the catechism. (De Souza 1994: 22).

Esta forma de viver a religião no quotidiano, está presente também nos testemunhos dos goeses de Moçambique, investigados por Marta Rosales⁶⁶:

We are a very religious family [...] My mother developed many activities in the church. She went to mass every day. [...] When the radio played the Hail Mary, in the afternoons, afternoon prayers were called the Trinities, it was time to go home. They were sacred and my mother wanted us to pray together. (Rosales 2014: 201).

Durante a época em que os participantes viveram em Goa, ter na família um membro religioso era considerado sinónimo de prestígio: “o padre era sempre uma pessoa muito, muito respeitada, mesmo que pudesse cometer todo o tipo de tropelias”, salienta Venâncio. Portanto, a religião era considerada um dos elementos fundamentais da educação nas famílias católicas e, se em algum caso este aspeto ficou bem presente na vida atual, como no caso de Francisco que “sempre as sete e meia eu rezo o meu *terço*. Aqui, como não tenho o oratório, tenho ali as imagens e rezamos perante das imagens [...] Eu continuo cá a tradição”, para outras pessoas a religião já não é um fator determinante, como se torna claro atentando nas palavras de Lourdes:

(eu) achava que a Igreja era a coisa melhor que existia no mundo e que podia fazer muito bem às outras pessoas e onde ela estivesse, eu estava lá. Eu não tinha capacidade crítica [...] Eu sou de uma família católica e cristã, embora eu hoje não seja nem uma nem outra.

A Igreja e a religião foram uma parte integrante da rotina quotidiana, “o toque dos sinos era parte intrínseca da vida da aldeia” (Carmo D' Souza 2000: 12) e,

⁶⁶ Trata-se de pessoas de origem goesa que viveram, ou até nasceram, em Moçambique e durante a fase da guerra pela independência, ou logo depois, emigraram para Portugal.

exatamente por causa desta religiosidade tão forte, os europeus descreviam os goeses enquanto “staunch Catholics” (Rosales 2014: 200).

No que concerne à relação entre católicos e hindus, os entrevistados concordam ao afirmar que em Goa existia tolerância religiosa, comprovando este aspecto o facto de se encontrar frequentemente em Goa símbolos de religiões diferentes em qualquer lado, confirmando Venâncio persistir na sociedade goesa atual: “se for num autocarro ou num táxi em Goa vai encontrar a imagem da *Nossa Senhora* ao lado da imagem de *Lakshmi* (deusa hindu), lado a lado”. Continua Venâncio, no 'livro de memórias' de sua autoria *Um goano adinkra*, contando que

ainda hoje persiste algum distanciamento entre os católicos e os hindus, provocado pela Inquisição, apesar de Goa ser actualmente uma terra de convivência de várias religiões e, particularmente, de Cristianismo e Hinduismo onde ninguém estranha ao ver, lado a lado, imagens de Cristo e de Ganesh. [...] Os hindus e os católicos respeitam-se, mas não convivem. Negoceiam, mas não se associam. Podem apaixonar-se, mas não se unem pelo casamento. (Machado 2008: 40).

Esta posição que admite a confluência entre católicos e hindus, mas ao mesmo tempo considera que sempre existiram duas comunidades bem diferenciadas, encontra correspondência nas obras de muitos autores, de entre os quais Mascarenhas-Keyes explica:

Commensality between both was minimal. Local Catholic Goans rarely attended Hindu temples because Catholic dogma regards all non-Catholic religions as examples of paganism and one of the Ten Commandments prohibits worshipping false gods. Contravention of the commandments constitutes a mortal sin. Correlatively, Hindus did not enter churches regularly because this was not encouraged, although they venerate Catholic deities such as Our Lady of Milagres at Mapuca because they believe that such deities were originally Hindu. Marriages between Hindus and Local Catholic Goans were rare because Catholic Canon Law discouraged them, and, furthermore, parents rarely contemplated arranging marriages to non-Catholics. (Mascarenhas 1987: 132).

No que concerne à troca de alimentos entre católicos e hindus, Perez denota uma maior abertura por parte dos católicos, devido a uma maior rigidez nas regras alimentares dos segundos. Ainda sobre esta temática, a autora afirma que as novas gerações de hindus, quando comparadas com as mais velhas, participam mais nas trocas (Perez 1997: 117). Uma das ocasiões em que se verifica esta troca é na festividade hindu de *Ganesh Chaturti*, cerimónia na qual participam muitos católicos. Francisco conta que durante o *Ganesh Chaturti*⁶⁷, ou em outras festividades hindus

67 Francisco de Sá em *Boletim da Casa de Goa*: “Festividade em honra do deus Ganesh que ocorre no 4º dia do quarto crescente da lua do mês de Badrabad (Setembro), festejada em casa pelos praticantes do hinduismo. Num compartimento da casa é colocada num nicho uma estátua, em barro do Deus Gânês, rodeada de lamparinas e flores e encimada por um dossel onde é pendurada diversa fruta da época. A estátua fica exposta dois dias, durante os quais os donos da casa mimoseiam os convidados

como o *Divali*⁶⁸, era normal que os hindus oferecessem doces e guloseimas aos amigos católicos:

a propósito lembro-me com muita saudade que, em Panjim, para essa festividade o Dr. Hori Curchorkar e a sua esposa (ambos de saudosa memória), não obstante eu ser cristão católico, todos os anos encarregavam o filho mais velho de me convidar e levar pessoalmente à casa, a que eu acedia com imenso gosto face a amabilidade e simpatia daquela família e também pelo respeito que tenho pelas religiões, com os respectivos usos e costumes.

Virgínia, por seu lado, recorda que no Natal era tradição das famílias católicas preparar doces para oferecer aos amigos e “o primeiro tabuleiro de doces era sempre para os nossos vizinhos hindus”. Atente-se, estas memórias podem ser revistas nas palavras de Perez:

facto especialmente expressivo da lógica – de troca entre católicos e hindus – até agora explicitada é o consumo de doces: aceites pelas gerações mais jovens, particularmente em circunstâncias festivas (Perez 1997: 117).

Abordando a relação entre as duas religiões,⁶⁹ Venâncio relembra com prazer aquele que ainda hoje é um dos seus melhores amigos, um hindu. Ainda colegas de liceu, convida-o para passar uns dias em Colva - “deve ter sido o primeiro hindu a dormir naquela casa” – onde todos os dias iam juntos para o mercado: “como ele não comia inteiramente a nossa comida, nós íamos até o mercado comprar comida para ele e neste percurso de uns quilómetros, deu-me a oportunidade de conversar muito com ele os conceitos da religião hindu e troca de impressões sobre a religião católica”. Venâncio explica ainda que geralmente quer no meio rural, quer no meio urbano não existiam guetos, pelo contrário, as comunidades religiosas conviviam:

Em Colva haviam poucos hindus, mas estavam inseridos na comunidade, não haviam guetos; em Pangim também não haviam guetos. [...] Esta tradição já vem do tempo dos apóstolos de São Tomás. Um dos apóstolos de Jesus Cristo foi São Tomás que foi fazer a evangelização da Índia e dizem que passou por Goa onde esteve algum tempo a cristianizar. Portanto, já havia uma colónia de cristãos quando os portugueses lá chegaram [...] e estes cristãos viviam em comunidades hindus.

Quanto aos pontos de encontro entre católicos e hindus, Filipe relata outro exemplo: “o culto de São Francisco Xavier” que “é transversal”. De facto, todos os goeses, independentemente da sua religião, consideram-no enquanto '*Goencho Saib*',

com doces caseiros, e ao terceiro dia é lançada à água (no poço, rio ou mar)”.

68 Francisco de Sá em *Boletim da Casa de Goa*: “Divali (festa das luzes) é a celebração do início do novo ano comercial do calendário hindu. Nesse dia, a dita comunidade engalana as casas com lamparinas e os comerciantes encerram as contas do ano findo e obsequiam os convidados com prendas, doces e bebidas”.

69 Não é considerada aqui a componente muçulmana, que também existe na sociedade goesa.

isto é, o '*Senhor de Goa*'. Revela-se ainda pertinente referir que Filipe, durante uma conferência⁷⁰ sobre este santo, salientou que o título de *Goencho Saib* não mais foi atribuído a ninguém na história de Goa. Estes factos coadunam-se também com o que a literatura destaca frequentemente como sendo a transversalidade do culto a Xavier: "while the village feast symbolised a specific village identity, that of St. Francis Xavier articulated an all-Goa identity, as he was the Patron Saint of Goa. His feast day on 3rd December provides a national occasion for the affirmation of a territorial identification with Goa" (Mascarenhas 1987: 107). Efetivamente, é possível concordar com Sardo quando afirma que

a conversão ao catolicismo não implicou uma mudança radical na estrutura social dos goeses e, em vez de um território social e religiosamente descontínuo, Goa transformou-se num espaço de saudável convivência entre católicos e hindus, em parte pela assunção de um passado comum (Sardo 2007: 102).

Não descurando a tolerância religiosa enquanto um dos elementos que fazem parte da '*goanidade*', outro elemento que importa destacar é a língua. Apesar de, na atualidade, o inglês ser generalizado e o português ser uma língua falada apenas por uma parte não representativa da população, a partir de 1987 o konkani (ou *concanim*) tornou-se a língua oficial do Estado de Goa. Historicamente considerada língua local, falada pelas várias camadas da população, com a chegada dos portugueses foi preterida a '*língua dos criados*', isto é, uma língua inferior como reflete a afirmação de Perez:

O concani foi, desde o início do domínio colonial português na Índia, desvalorizado como um dialecto de 'bebedores de araca' e de pescadores e, como referiu Newman, 'konkano' era usado como termo pejorativo. (Perez 2012: 177).

Por conseguinte, Mascarenhas refere também que:

Apart from the first century of colonialism when Konkani was not persecuted, and, indeed, both the civil and ecclesiastical authorities favoured its study by missionaries with the principal aim of propagating the Faith, thereafter, it was subjected to much repression at the expense of the promotion of Portuguese (Mascarenhas 1987: 119).

Isto é, o objetivo dos colonizadores era eleger o português enquanto língua

⁷⁰ Refiro-me à intervenção do Dr Filipe Monteiro na conferência ocorrida no dia 16 de Janeiro de 2019 no Museu de São Roque (Lisboa) com o título *A importância de São Francisco Xavier para as comunidades goesas no Mundo*. A conferência realizou-se como parte das actividades associadas à exposição *Um Templo para Xavier* que teve lugar entre dia 3 de Dezembro de 2018 a 3 de Fevereiro de 2019.

oficial do Estado da Índia Portuguesa e, para o atingir, foram desenvolvidas múltiplas iniciativas que visavam desencorajar o uso do konkani. Após a chegada dos portugueses, o konkani tornou-se progressivamente uma 'língua inferior', facto confirmado pelos entrevistados desta pesquisa ao afirmarem que o português era a língua por si utilizada no dia-a-dia. Este facto ganha sentido ao considerar que os participantes pertenciam a classes sociais mais elevadas e, portanto, mais próximas dos colonizadores: “eu acho que a minha era uma família 'bem colonizada'”, admite Virgínia. Apesar de o português ser a língua mais utilizada no contexto familiar, cada um dos entrevistados fala konkani: “em Goa, geralmente, nas casas falava-se mais português do que konkani, porque a gente pensava que quando falava português era superior, de modo que havia um pouco de complexo. Só naquelas classes mais baixas é que se falava o konkani. Mas eu sempre gostei do konkani e como em casa falávamos português, eu falava muito com os criados” comenta Francisco. “Nós em Goa, normalmente com os empregados, falávamos konkani, no mercado falávamos konkani, portanto as pessoas falavam konkani. Às vezes até entre nós podíamos falar, eventualmente, mas não era normal. Na família falava-se português, mas como todos sabiam falar konkani, quando se queria dizer uma coisa com graça ou qualquer outra coisa, falava-se konkani”, afirma Lourdes. Atentando ainda a esta temática, é interessante perceber como Venâncio, que vivia num meio rural, oferece um ponto de vista ligeiramente diferente. Isto é, apesar de reconhecer que “a classe média e alta tinham instrução e a escola primária era sempre em português, todos nós falávamos português”, admite que “eram simultaneamente usadas as duas línguas: o português e o konkani. O konkani é a língua vernácula de Goa e o português era a língua de todos os dias. [...]. De facto os portugueses fizeram um grande esforço para fazer esquecer o konkani, chamando-lhe língua dos criados, mas na vida rural nós falávamos konkani, eu falei sempre konkani em casa”. No caso de Filipe, até os quatro/cinco anos de idade, os pais não quiseram que falasse português porque achavam melhor que aprendesse primeiramente o konkani (que era falado com os empregados) e só sucessivamente o português, para não confundir as duas línguas.

Procurando comparar os dados fornecidos entre os entrevistados desta investigação e aqueles obtidos por Rosales no seu estudo acerca de goeses de Moçambique, denota-se uma diferença substancial. Atente-se, enquanto nesta

pesquisa os entrevistados conhecem o konkani, a maior parte daqueles entrevistados por Rosales admitem não falar a língua:

At home we did not speak Konkani, and that is why I've never learned. My father knew the language, but he did not speak it. Even in Goa, at home, he always spoke in Portuguese. He spoke in Konkani with the servants"; "My mother's family was very proud of speaking Portuguese very well. [...] My grandparents gave her an education closely linked to Portugal and to the portuguese culture [...]. I do not know how to speak konkani. My parents only spoke with us the children in Portuguese" (Rosales 2014: 200-201).

Atualmente, apesar de reconhecida como língua oficial de Goa, o konkani "está a perder, a favor do inglês, o seu estatuto como a língua mais importante de Goa" (Sardo 2010: 58) e "a música parece ser o único meio através do qual os goeses comunicam em konkani em Goa, como na diáspora, porque para ser goesa a música tem que cantar-se em konkani" (Sardo 2010: 58). A perspetiva de Donna Young difere destes dados, já que a autora refere que mesmo que muitos goeses aprendam inglês, muitos deles julgam ser indispensável conhecer a língua nativa para preservar a própria cultura e identidade:

Although many Goans are learning English, most of them believe that learning a native language is crucial to maintaining their culture and unique identity [...] There are many people who feel that preserving the native language of their particular heritage, be it Christian or Hindu, is an important aspect of preserving their Goan identity. (Young 2008: 50).

Neste sentido, Rosales e Young parecem concordar sobre o facto de que nas comunidades goesas da diáspora o konkani possa ser pouco conhecido, visto que a língua utilizada habitualmente costuma ser a do país de acolhimento e também porque os filhos e os membros das novas gerações já não se identificam com uma língua como o konkani, que não faz parte do seu quotidiano (Sardo 2010; Young 2008). Considerando os testemunhos dos entrevistados desta investigação, é possível afirmar que se por um lado os membros mais velhos conhecem o konkani, os seus filhos, por outro, já não o falam e conhecem apenas algumas palavras, geralmente referentes à comida ou à música goesa.

É notório, por conseguinte, que a presença e longa permanência dos portugueses trouxe mudanças substanciais na sociedade e na cultura goesa. Atente-se, não apenas a religião católica e o português foram difundidos, como foi criada na cultura goesa aquilo que a literatura define como '*cultura híbrida*', ou '*mimética*', que serve os interesses, sobretudo, da comunidade católica (Sardo 2007). Amplamente

reconhecida a importância que o elemento religioso assumiu no processo de colonização portuguesa de Goa, consequentemente, a conversão ao catolicismo permite admitir que foram 'deliberadamente criados' "interlocutores mais próximos dos colonizadores, facilitando assim o entendimento entre ambos" (Sardo 2007: 102). Neste sentido, foi construída uma sociedade dividida entre goeses católicos, que gozavam de vários privilégios, e goeses hindus e muçulmanos. Como enunciado, a '*cultura híbrida*' foi representada por uma relação de cumplicidade gerada entre colonizadores e colonizados e determinou, consequentemente, uma relação entre os goeses católicos e os portugueses (Sardo 2010). Note-se, "The Imposition of a Portuguese way of life in Goa begin in the sixteenth century with the establishment of local Catholic seminaries and schools" (Rosales 2014: 223) sendo, nomeadamente, nos seminários e nas escolas que os goeses aprendem a língua portuguesa, assim como a história de Portugal e, em acréscimo, entrando em contato com a música ocidental, ao tocar com regularidade instrumentos musicais 'europeus', à luz de exemplo, violino e piano. Neste sentido, é possível depreender que a imagem que os portugueses queriam elaborar seria a de uma "Goa Dourada, uma sociedade ideal sem fracturas visíveis entre colonizadores e colonizados, que surgira sob os princípios igualitários do cristianismo" (Perez 2012: 175). Como referido por Rosales, é exactamente esta proximidade com o colonizador que favorece os goeses nas colónias africanas, onde eles constituem uma 'ponte' que une colonizados e colonizadores representando um "interstitial group that is privileged and marginalized at the same time" (Frenz 2014: 15), supracitado aquando da introdução do presente capítulo. Neste sentido, é possível afirmar que os portugueses se aproveitaram das elites locais, os quais retiraram benefícios da relação estabelecida: "Portuguese authorities looked for the support of local elites who, in turn, were interested in maintaining their privileged positions" (Rosales 2014: 223). No que concerne a esta temática, quando questionados acerca das relações entre goeses e portugueses, os participantes desta pesquisa afirmaram que, na generalidade a apesar das diferenças, ambos conviviam sem problemas. Atente-se a resposta de Venâncio, ao explicar que "estando numa aldeia não haviam muitos *portugueses brancos* e, portanto, estas relações começaram a surgir quando eu fui para o Liceu", revela com espontaneidade que não existe uma distinção clara entre portugueses e goeses; ao invés, distingue 'portugueses brancos' dos 'não brancos',

como que assumindo que todos eram portugueses. Considerando curioso este facto, consigo em consonância foi encontrada a mesma perspetiva no romance de Carmo D'Souza, *A identidade goesa de Ângela*, o qual retrata o período antecedente à anexação de Goa e, portanto, a mesma época em que os entrevistados desta pesquisa eram crianças, coincidindo assim os seus testemunhos com os da protagonista. Em acréscimo, revela-se pertinente relatar que, durante este período, o regime de Salazar intensificou a propaganda a favor da presença portuguesa em Goa, fazendo com que nas escolas os alunos aprendessem a cultura, história e literatura portuguesas, como se denota no seguinte excerto do livro de D'Souza:

“Onde é que é Portugal?” perguntou o pai, um tanto perplexo.

“Aqui, pai, a nossa Goa é Portugal,” gritou Anjinha, deliciando-se um pouco com a ignorância do pai.

“Mas como é que Goa pode ser Portugal, querida? Goa fica tão longe de Portugal.” Aquele erro geográfico, tão chocante, aterrorizava-o.

“Porque não?” disse ela. “Goa, Damão e Diu não são senão belas parcelas de Portugal flutuando no Oceano Índico.” Anjinha estava convencida de que Goa era parte de Portugal. Considerava-se uma cidadã portuguesa pura” (Carmo D'Souza 2000: 37).

Ainda no enfoque sobre as relações entre goeses e portugueses, Venâncio afirma que “não havia qualquer impedimento em haver uma boa relação”, corroborado por Filipe ao afirmar que de “grosso modo, principalmente entre os portugueses e a comunidade católica o relacionamento era bom”. Contudo, o mesmo adverte que como muitos portugueses em Goa faziam parte do exército, tratavam-se de pessoas que ficavam apenas temporariamente e, por conseguinte, não tinham interesse nem tempo para se integrar na sociedade goesa: “em Goa a grande parte dos portugueses que estavam lá era para prestar serviço militar, eram militares, portanto estavam lá dois ou três anos e depois regressavam. Não tinham grande interesse em grande integração. Havia uns poucos que eram funcionários públicos e estes integravam-se mais facilmente”. De facto, a literatura revela que a sociedade era composta por '*non-permanent portuguese population*' que administrava as esferas política, financeira e militar; e por grupos locais que governavam as relações internas de poder e cooperavam com os portugueses.

No contexto urbano, citadino, as relações entre os dois grupos revelavam-se mais frequentes, facto confirmado por Perez ao afirmar que

ao falarem a mesma língua, ao terem conhecimentos que, por vezes, os faziam salientar-se na administração e no clero portugueses, ao partilharem a mesma religião e nacionalidade e ao

destacarem-se em profissões como a medicina e o direito [...] os católicos goeses foram absorvidos pela sociedade metropolitana (Perez 2012: 82).

Francisco, na época funcionário do *Banco Nacional Ultramarino* em Margão, refere que “as relações portugueses/goeses eram óptimas e ainda haviam casamentos. Não haviam espaços separados e os espaços sociais eram partilhados por todos”. O casamento entre goeses e portugueses foi também confirmado por Virginia, referindo-se ao exemplo da tia, irmã do pai, casada com um oficial do exército português. Habitando também o meio urbano de Vasco da Gama, concorda com a afirmação de Venâncio acerca do maior contacto entre goeses e portugueses nos espaços citadinos, em detrimento dos meios rurais por ser, de facto, na cidade que se registavam mais portugueses a viver. Contudo, Virginia acrescenta à reflexão que este contacto era maioritariamente verificado entre as classes sociais mais elevadas goesas e os portugueses: “havia uma proximidade das classes dominantes com os portugueses. Havia uma elite que estava muito próxima do colonizador”. De acordo com a entrevistada, estas relações eram possíveis graças à proximidade cultural que existia entre os dois grupos: “a semelhança em termos de costumes e em termos de hábitos [...] vinha porque se falava português em casa, vinha porque as pessoas estavam bem colocadas do ponto de vista dos seus empregos e nos mantínhamos poucas tradições próprias, características, distintivas dos goeses, como por exemplo o folklore”, sendo que estas tradições eram preservadas nas aldeias, em detrimento das cidades: “era nas aldeias que a gente acabava por recuperar as características distintivas dos goeses”.

Durante o processo de conversão e difusão do catolicismo, assistiu-se à conservação de algumas práticas tipicamente hindus, como a organização social em castas. A grande maioria dos académicos da sociedade goesa posicionava-se de acordo com esta medida, referenciando aplicar-se este sistema a ambas as comunidades, hindu e católica: “certain features of the pre-conversion society were retained. Most prominent was the retention of the caste system, albeit with modifications” (Mascarenhas 1987: 125). Neste sentido, em Goa, a religião foi um importante aliado à colonização:

The Portuguese soon found that they needed to develop a process of evangelization that would allow them to attract local elites to the Christian faith. They accomplished it by compromising with the caste system so that the pre-Christian social hierarchy could be left intact [...] it guaranteed the expansion of the Catholic faith without interfering with the existing social order [and] [...] it also worked

positively for the higher castes, since it enabled the maintenance of former privileges. (Rosales 2014: 198).

De facto, a conversão ao cristianismo introduziu mudanças substanciais no sistema de castas, à luz de exemplo: abandonaram-se os tabus alimentares; manteve-se a estrutura do sistema e o princípio da endogamia. Perez, embora reconheça poder tratar-se de uma simplificação, tenta definir a sociedade goesa cristã como estando dividida entre *brâmanes*, *chardós* e *shurdas*. No que concerne à sociedade hindu, divide-a entre uma multiplicidade de castas, tendo nas extremidades os *brâmanes* e os *intocáveis* que representavam, respectivamente, “o máximo da pureza e da impureza ritual” (Perez 1997: 114). Quando interrogados acerca da existência de um verdadeiro sistema de castas em Goa, os entrevistados apresentaram opiniões diferentes.

Lourdes, assegura a existência de castas embora, de acordo com o seu testemunho, os conceitos de casta e de classe se entrelacem: “é um misto das duas coisas porque normalmente as castas mais altas pertencem às classes sociais mais altas e as classes sociais mais baixas pertencem as classes sociais mais baixas”, facto com o qual concorda Venâncio ao afirmar que “as duas – castas e classes – estão associadas, as castas superiores são geralmente as mais ricas [...] em geral há uma coincidência entre as castas e o nível de riqueza de cada família”. Isto é, o que destaca Venâncio é uma menor rigidez no que diz respeito às divisões entre classes sociais no meio rural, em detrimento do que acontecia no meio urbano. Por seu lado, na literatura, Rosales refere que os participantes da sua investigação se referem ao sistema de castas como algo mais intrínseco ao resto da Índia e não tanto, especificamente, de Goa:

they tended to justify the maintenance of caste as a form of social stratification similar to the Western class concept. Justified as 'more or less the same thing as your social classes'" (Rosales 2014: 227).

Francisco, oferecendo uma outra perspetiva, não julga correto falar-se de um verdadeiro sistema de castas em Goa, “embora estivesse latente”, já que recorda as atitudes daqueles “que se consideravam brâmanes e gostavam mostrar a sua supremacia. Eu não sou brâmane mas dava-me bem e não tive problemas com os que diziam ser brâmanes, mesmo os mais aguerridos, porque não os deixava pisar o ramo verde, ou seja subjugar-me”. Isto é, a experiência de Francisco evidencia uma presunção por parte dos que pertenciam às castas de brâmanes, assemelhando-se a

sua perspectiva ao que afirma D'Souza:

a professora estava certa de que a comunidade brâmane em Goa tinha, inclusivamente, refinado a cultura portuguesa. Podiam até ganhar ao melhor cavalheiro português, da mais civilizada cultura europeia. A professora tinha a sua própria maneira de ver as coisas. Via o dia em que todos os goeses, sem exceção, absorveriam a cultura criada e desenvolvida pela casta a que pertencia, a casta brâmane. (Carmo D'Souza 2000: 35).

Contrariamente, Virgínia afirma apenas ter conhecido o sistema de castas nos livros e prefere descrever a sociedade de Goa como uma sociedade dividida em classes sociais. À luz de curiosidade, no que concerne a este assunto, revela-se interessante relatar umas das memórias de Virgínia, justificando assim o seu ponto de vista. Note-se, assim como acontecia nas casas de famílias mais abastadas, na casa da Virgínia havia algumas empregadas domésticas. No decorrer de um almoço em casa da sua mãe, aquando de uma das recentes viagens a Goa, uma amiga perguntou a Virgínia porque é que a empregada não comia à mesa com elas, mas sozinha, momento no qual Virgínia convidou a empregada a juntar-se à mesa, tendo preferido a última ficar 'no seu cantinho' afirmando que não se sentiria confortável em sentar-se com elas. Serve a presente e curta história para mostrar a forma como a divisão de classes sociais era um fenómeno entendido como 'natural' e, embora não existisse uma relação de equidade, esta hierarquização não era considerada como sendo um tratamento injusto. Contudo, a ausência de partilha dos mesmos espaços em nada tem que ver, neste contexto, com o conceito de pureza ritual: "I do not think this is based on caste distinctions, but on a code of manners not associated with any ideas of ritual pollution attached to food" (Mascarenhas 1987: 127).

Os dois pilares nos quais se baseia o sistema de castas são a alimentação e a vida sexual. Neste sentido, falar da existência da endocozinha⁷¹ no contexto cristão poderá parecer exagerado e incorreto, já que existia troca de alimentos entre os grupos sociais e, em ocasiões específicas, até entre católicos e hindus. Embora o código alimentar fosse mais rígido, também entre os hindus, em Goa verificava-se a troca de alimentos, contudo restrita aos grupos estatutariamente mais próximos (Perez 1997: 117). Neste sentido, se contudo se considerar mais correto excluir a existência da endocozinha na comunidade cristã, firme-se que não é possível excluir a existência do princípio da endogamia. Filipe, além de admitir a indubitável presença do sistema de

71 Definição utilizada para indicar a troca e o consumo de alimentos no interior de um grupo específico. A prática da *endocozinha* é frequentemente adoptada em contextos hindus.

castas: “há mesmo castas. Embora com a cristianização, aparentemente as castas na religião católica não existam, mas no seu subconsciente as castas existem, sem dúvida nenhuma e eram – pelo menos na altura em que eu saí – uma barreira para alguma interação social”, clarifica que o princípio endogâmico era preservado, já que “entre uma casta e a imediatamente dita inferior havia casamentos, mas com uma discrepância de duas castas já não era possível”. Embora Perez afirme que o sistema de castas é hoje residual em Goa, reconhece que os casamentos continuam a ser tendencialmente endogâmicos (Perez 2012: 82) e que quer na comunidade hindu, quer na católica, o casamento ocorre com maior prevalência entre indivíduos da mesma casta ou classe. Note-se, contudo, que existem casos onde a endogamia não é respeitada: “a quebra da endogamia ocorre sobretudo [...] entre a classe média e a elite intelectual, cosmopolita, sendo os casos tratados como 'casamentos de amor', não acordados pelas famílias dos implicados” (Perez 1997: 118). Além do mais, “o casamento entre castas extremas encontra grandes barreiras e ocorre sobretudo quando os noivos vivem, ou vão viver, fora de Goa” (Perez 1997: 119). Em Goa o sistema dos '*arranged marriages*' parece não existir ou, quando em comparação com os '*proposal marriages*'⁷², ser secundário: “Discrete enquiries were normally made by parents, kin and relatives and a proposal of marriage taken to the parents of the young man or woman, who had some degree of influence over the selection process” (Mascarenhas 1987: 110). De facto, os testemunhos dos entrevistados da presente investigação confirmam esta asserção já que, dos cinco inquiridos, três foram 'casamentos mistos', isto é, entre goeses e portugueses.

A anexação de Goa

Todos os entrevistados têm memórias pessoais de dia 18 de Dezembro de 1961. Filipe, embora tivesse doze anos, guarda memórias do período que precedeu a anexação e conta que, em novembro, um barco indiano já havia sido interceptado em território goês e afastado pelo exército português. Nos dias que se seguiram começaram a ser transmitidas notícias que consumavam a concentração do exército indiano perto da fronteira de Goa, confirmando a possibilidade de uma iminente

⁷² O termo '*arranged marriages*' identifica um tipo de casamento no qual os noivos são selecionados pelas respectivas famílias, enquanto os '*proposal marriages*', conhecidos também como '*love marriages*', são determinados pela vontade dos noivos.

invasão e “começaram a haver peregrinações para a velha cidade pedindo ao São Francisco para proteger Goa duma guerra”. Filipe refere ainda que naquela altura os civis portugueses começaram a abandonar Goa: “começou a haver a evacuação das famílias dos civis e das famílias dos militares portugueses quer através do barco, quer através de uma ponte aérea”. Lourdes guarda também memórias da fase anterior à chegada do exército indiano:

toda a gente sabia pela rádio que Goa estava cercada. Nós não podemos esquecer que Goa nesta altura era um regime colonial, mas era um regime colonial do tempo da ditadura. Portanto toda a informação que nós recebíamos das rádios locais era uma informação não verdadeira ou, aliás, algumas coisas verdadeiras e outras coisas empoladas. [...] Naquela altura as pessoas estavam muito aflitas, não sabiam bem o que fazer.

O partidarismo dos meios de informação foi também recordado por Venâncio, o único que viveu aquele período com outra perspetiva, a de quem já se encontrava em Portugal: “os jornais na altura eram mentirosos, na altura eram manobrados pela ditadura salazarista e davam uma ideia completamente diferente do que se estava a passar lá – em Goa”. Francisco, por sua vez, recorda como acordou com o barulho dos aviões:

estávamos a dormir na manhã de 18 de Dezembro por volta das 5:30, quando ouvimos o barulho do avião e então nós levantámos e saímos [...] vimos ao fundo, a uns quilómetros, o avião baixar e largar uma bomba e depois vimos a explosão e o fumo, que foi quando bombardearam a emissora de Goa.

Facto também recordado por Filipe, que afirma lembrar-se nitidamente do bombardeamento da emissora, referindo que foi de manhã cedo enquanto assistia à missa da Novena de Natal que ouviu um estrondo e viu o altar a tremer. Depois do final da missa todos souberam do sucedido, recorda: “cheguei a casa e vi que havia um grande movimento das tropas portuguesas perto do Palácio do Governo e viam-se os portugueses a queimar os documentos e papéis negros a esvoaçar”. Naquela altura, Filipe e a sua família mudaram-se para casa de uma tia já que a sua residência em Pangim, por ficar perto do rio, representava perigo por causa da batalha naval: “foi uma coisa horrível. Eu tinha 12 anos na altura, por cada granada que rebentava parecia que tudo vinha abaixo. Jamais se pode esquecer”. Durante o mesmo período, foi ordenado a Francisco e ao irmão, ambos funcionários do Banco Nacional Ultramarino, que

os que trabalhavam na contabilidade foram todos encarregados de queimar as notas de maior valor. Por volta do meio dia, quando soubemos que o governador tinha saído de Pangim e estava a retroceder com a tropa, o gerente decidiu fechar o banco.

Francisco recorda ainda que viu o gerente, o sub-gerente e o guarda-livros a “meteram-se no carro do banco com notas na bagageira e foram ver se conseguiam refugiar-se em algum barco”, mas não conseguiram partir devido à batalha naval e, portanto, decidiram ir para uma aldeia vizinha e fazer uma fogueira para queimar as notas de modo a que o inimigo não encontrasse dinheiro nenhum: “foi quando a gente da aldeia foi lá e deitou terra no fogo e conseguiram salvar umas notas”. Quando começou a guerra, Lourdes estava em Pangim:

a casa dos meus avós e o Quartel General eram vizinhos; havia o Quartel General, havia uma casa no meio e depois a nossa. Portanto nós sentámos e ouvíamos os aviões a passar por lá. Eu tinha um tio meu que vivia numa aldeia próxima de Pangim, que disse: “Vamos sair todos daqui porque isto fica muito perto do Quartel e se houver bombardeamento esta casa pode ser atingida”; o meu pai não queria sair, quando a minha mãe disse: “se tu ficares eu também fico” e então lá fomos todos, mas ao meu pai custou-lhe muito. Ele achava que *os irmãos não matam irmãos* e para ele os indianos que iam entrar eram irmãos, portanto ele não tinha medo deles.

É de notar a significância desta recordação de Lourdes, pois permite compreender como o seu pai, embora católico, não se opunha ao fim do colonialismo português. Em acréscimo, de maior relevância, considerava como irmãos aqueles que entravam agora em Goa. De facto, esta posição encerra em si extrema relevância pela sua raridade neste contexto de pesquisa. Ainda em relação a este assunto, é possível evidenciar a semelhança entre a recordação de Lourdes e o seguinte excerto de *A identidade goesa de Ângela*:

“Pai, os indianos vão atacar-nos. Toda a gente o diz. É verdade?”

“Não exatamente, minha querida. Eles não vão atacar-nos, vão apenas lutar contra as tropas portuguesas” (Carmo D'Souza 2000: 47).

Lourdes recorda ainda mais uma curiosidade relativa a esse dia, contando que quando ela e a família chegaram a casa do tio para refugiar-se, lá encontraram três pessoas desconhecidas:

fomos para casa do meu tio e aconteceu uma coisa engraçada. O meu tio era tesoureiro do *Banco Nacional Ultramarino* e o banco pouco antes desta situação mandou pra Portugal tudo que eram jóias, coisas valiosas e o gerente o sub-gerente e mais uma pessoa que estavam lá, estavam com muito medo de que depois houvesse represálias. Tudo era uma incógnita, a gente nunca sabe o que as pessoas fazem na guerra, podem ser irmãos mas a gente não sabe se alguns serão primos.

Perante o sucedido, o tio de Lourdes decidiu oferecer hospitalidade aos funcionários portugueses: “o meu tio decidiu mantê-los escondidos na sua casa, então quando nós entramos na casa do meu tio estavam lá dentro aquelas três pessoas, mas ninguém podia saber”. Passados alguns dias, os três portugueses deixaram a casa: “depois foi o Patriarcado de Goa que recolheu algumas das pessoas, civis, porque os militares foram para campos de concentração” nos quais foi detido o tio de Virgínia, militar do exército português. Virgínia conta que durante o período de reclusão, o tio, que tinha uma úlcera, precisou de uma transfusão e foi um soldado do exército indiano que doou o sangue. Nos anos seguintes, aquele facto foi contado nas reuniões de família em tom de piada para alegar que o sangue do tio “já não era 'puro'”. As memórias de Virgínia, que tinha apenas dez anos, são menos detalhadas em detrimento daquelas referidas pelos outros entrevistados. Contudo, recorda que as aulas acabaram antes da data prevista para as férias de Natal; de quando deixaram a cidade para se refugiar na casa da aldeia da avó materna e de como para si, ainda criança, este evento inesperado foi vivido como “uma festa”. Em acréscimo, Virgínia recorda ainda os rituais de reza da mãe, devido à ausência de notícias do marido que havia ficado na cidade. De facto, Virgínia não é a única com memórias da família a rezar pela salvação de Goa e dos familiares, Filipe refere também que “claro que só podíamos rezar para que não acontecesse o pior.”; “São Francisco Xavier ouviu as preces da comunidade goesa. Goa foi salva das cinzas. A transição foi suave” (Carmo D'Souza 2000: 51).

A família de Filipe decidiu ir para a casa de um tio na periferia da cidade de Pangim, zona considerada mais segura, lembrando o próprio que, como a emissora de Goa tinha sido silenciada, as únicas notícias que esporadicamente se ouviam eram através da BBC ou da Voice of America. Filipe descreve ainda o ambiente 'estranho' da cidade naqueles dias: “Havia um ambiente de grande tensão, a cidade estava totalmente deserta. [...] Por volta das 18h, 18h30, 19h da tarde começamos a ver muitas manifestações de jubilo principalmente nos bairros hindus”. Muitos goeses atribuíram a São Francisco Xavier o mérito da escolha de Vassalo e Silva e, mais ou menos um mês depois da anexação, os goeses organizaram uma procissão em honra do santo que tinha salvo Goa de uma guerra catastrófica: “goeses de todas as cores,

independentemente da casta e do credo. Cristãos e hindus, ombro a ombro, agradecendo ao santo o milagre. São Francisco Xavier foi aclamado Salvador de Goa” (Carmo D'Souza 2000: 62).

A 25 de novembro de 1947, poucos meses depois da independência da Índia, durante um discurso na Assembleia da República Salazar declarou:

if geographically Goa is India, socially, religiously, culturally Goa is Europe. If Westerners, Indo-Portuguese, and Indians live there, politically there are only Portuguese citizens; that is, indistinguishable members of a civilized community with many centuries of existence and who belong not only where they were born, but also in the metropole and in the entire empire.

Efetivamente, muitos goeses sentiam-se parte integrante de Portugal e não aceitaram positivamente a chegada do exército indiano em 1961. De facto, são muitos os goeses que se referem a 18 de Dezembro de 1961 como a uma '*Invasão*', em detrimento dos que definem o evento como '*Libertação*'⁷³:

we were born Portuguese. This was what was in our minds. I felt Portuguese because I was born Portuguese. I could not suddenly say I was Indian (Brettell 2007: 19).

Na presente investigação, todos os entrevistados utilizaram o termo '*Invasão*', à exceção de Lourdes. Procurando compreender o porquê desta posição estar tão difundida, poderá refletir-se acerca da proximidade que existia entre a comunidade católica e os colonizadores, proximidade tal que muitos goeses não se sentiam colonizados: “the idea we had is that Goa is Portugal. We did not perceive ourselves as colonized” (Brettell 2007: 13).

Das entrevistas realizadas emerge, uniformemente, a vontade que os goeses demonstravam em ter a possibilidade de decidir de forma autónoma o destino de Goa, o qual provavelmente seria que Goa fosse um Estado independente quer de Portugal, quer da Índia.

Francisco não acha correto falar de *Libertação* porque considera que muitos goeses eram favoráveis à presença portuguesa em Goa: “a Índia quando se apossou de Goa foi à força, foi com violência. [...] Não é Libertação porque a maioria era a favor de Portugal. Se houvesse o plebiscito eles não ganhavam”. De facto, embora Goa fizesse parte do subcontinente indiano os goeses, sobretudo os católicos, tinham frequentemente relações mais estritas com o longínquo estado de Portugal do que

⁷³ Considera-se aqui o grupo de pessoas com as quais tive a oportunidade de falar durante o trabalho de campo, não apenas o grupo de interlocutores.

com a vizinha Índia: “com doze anos de idade Ângela sabia onde ficava Pangim, Lisboa, Paris e Moscovo, mas não sabia onde ficava Bobaim” (D’Souza 2000: 41). Virgínia, por sua vez, concorda com o termo *Invasão*, por parte dos indianos: “do ponto de vista político eu acho que foi uma invasão. Foi um país que invadiu outro país independente”. Contudo, procura esclarecer que “do ponto de vista da história, nós não começámos a existir porque os portugueses foram para lá”. Se bem que por 451 anos Goa foi ocupada por portugueses, Virgínia acredita que “isto não invalida que nós tenhamos uma história antes e muito menos invalida que a gente tenha uma história depois. É que para algumas pessoas a gente parou em 1961, Goa deixou de existir”. Virgínia não condena o período de descobertas, por estar convencida de que permitiram as mesmas estabelecer contacto com populações diferentes e, em acréscimo, por reconhecer a vocação histórica dos portugueses de “ir à procura” e fazer com que mundos distantes se encontrassem. Virgínia descreve ainda os portugueses como “os primeiros globalizadores”, já que promoveram o contacto e a troca entre povos e continentes diferentes. No caso da globalização moderna, Virgínia considera que esta “primeira globalização” trouxe aspetos positivos e negativos e, por fim, reclama a importância dos vários momentos da história de Goa: “eu orgulho-me dos três períodos”, isto é, o pré-português, o português e o sucedâneo à anexação de Goa à União Indiana. Como já havia sido referido, Venâncio foi o único participante que assistiu aos acontecimentos a partir de Lisboa e mostra-se convicto de que

se a Índia conseguiu entrar é porque houve um movimento interno muito grande ou, por um lado, pela autonomia de Goa ou, por outro, pela integração de Goa. A Índia entrou por causa do princípio, porque queria toda a Índia sob a mesma bandeira, mas também porque existiam condições, haviam movimentos em Goa que pugnavam pela integração de Goa na Índia e não tinham condições de lutar sem apoio. Se Goa tivesse mais força certamente não precisávamos da Índia para obter a liberdade.

Considerando as palavras de Venâncio torna-se claro que, não obstante ao facto de julgar este processo enquanto *invasão*, é consciente do movimento de apoio à decisão de Nehru, sendo a existência de movimentos goeses que lutaram em prol da entrada do exército indiano uma prova disso. Emerge a relevância, por conseguinte, de realçar a consonância dos entrevistados desta pesquisa ao considerarem que se tivesse havido oportunidade, os goeses teriam escolhido ser independentes de Portugal e da Índia. Filipe, neste seguimento, lamenta a falta de consideração do ponto de vista dos goeses nas decisões tomadas pelos políticos: “nunca se deu aos goeses a hipótese de

serem eles próprios a decidirem sobre o seu destino”. Brettell refere que os goeses católicos, mais ocidentalizados, em muitos casos aspiravam à autonomia de Goa:

Was Goa liberated or invaded? For some Goans now living in Lisbon, it was an invasion because if it had been a liberation Goa would be independent (Brettell 2007: 13).

Neste sentido, Lourdes é, de facto, a única de entre os entrevistados a considerar a entrada do exército indiano como a *Libertação* de Goa:

eu considero que é Libertação. Ninguém gosta. Eu tenho nacionalidade portuguesa, a minha cultura é portuguesa, eu sinto-me portuguesa e tenho este privilégio de sentir-me portuguesa e indiana. Poucos terão esse privilégio. Eu sou herdeira das duas culturas. É uma riqueza que poucos têm. Eu tenho, portanto é assim, eu não posso desprezar esta minha vertente, quer dizer, eu não sou branca de olhos verdes! Isso diz tudo, eu se olhasse pra mim eu só diria '*aquela senhora é indiana*'. Pronto, é disso de que se trata: é da nossa ancestralidade.

Assim como Virgínia, Lourdes reconhece que a história de Goa é indubitavelmente ligada àquela do subcontinente indiano e, portanto, valoriza as duas partes que a compõem. Por conseguinte, a sua identidade significa as duas partes, indiana e portuguesa.

Após a anexação de Goa, inevitavelmente, verificaram-se algumas modificações quer na sociedade, quer na vida dos entrevistados. Lourdes relata a forma como o pai, “um homem com espírito muito liberal, um democrata liberal”, aceitou a realidade de forma 'natural':

para ele foi um tempo de ajustamento; nascemos e vivemos num outro espaço, numa outra cultura, é um tempo de ajustamento ao nosso passado. E foi assim. Não estou a dizer que não tivessem pessoas na família que reagiram muito porque para eles, *eles eram indianos e eles eram goeses*. Mas na minha família nuclear nunca senti isso. Talvez por isso eu seja assim.

A família da Virgínia era muito próxima dos portugueses e os seus pais estavam preocupados com o futuro de Goa, contudo, recorda o momento em que um amigo do pai lhe pergunta se iam para Portugal, ao qual responde: “mas eu vou para onde e porquê? Esta é a minha terra, esta é a minha casa e esta é minha gente. Eu não vou para lado nenhum!”. Precisamente pela vizinhança com os portugueses, Virgínia reconhece ter sido inesperada a reação do seu pai, deixando claro o quando Goa e a *goanidade* eram importantes para ele, independentemente da situação política. Francisco, pelo contrário, decidiu aceitar a proposta do *Banco Ultramarino*, deixando Goa, mudando-se para Lisboa e seguidamente para Guiné Bissau, ainda enquanto colónia portuguesa. Recorda que embora os seus pais já tivessem morrido, os seus irmãos ficaram em Goa por lá terem família: “posso dizer que ficaram quase à força!”.

De facto, muitos goeses se identificavam mais com os portugueses do que com os indianos, como confirma Perez: "é verdade que as gerações mais velhas que nasceram e cresceram durante o período do colonialismo português tiveram uma educação que as tornava mais familiarizadas com a metrópole remota do que com a vizinha Índia" (Perez 2012: 192), tratando-se portanto da proximidade com o colonizador, o '*mimetismo*' já referido.

Os irmãos de Filipe mudaram-se para Portugal entre 1962 e 1963, o mesmo não aconteceu com o próprio que, em 1961 tinha doze anos, tendo permanecido em Goa até 1972.

No período que sucedeu à anexação, a vida mudou também para quem morava em Portugal. Atente-se ao caso de Venâncio:

durante muito tempo acreditou-se que Portugal podia recuperar e que voltaria a Goa. Eu acreditei. [...] Foram momentos de angústia para mim porque eu estava sozinho, mas na altura não me apercebi das consequências que isso ia trazer à minha vida pessoal e só me apercebi disto uma ou duas semanas depois, quando deixou de haver a possibilidade de comunicação com os meus pais. Não podia contactar com eles, eu próprio perdi a minha bolsa de estudo, não tinha dinheiro para comprar um bilhete para ir para Goa e tive que começar a trabalhar para poder sustentar-me.

Geralmente, com o processo de independência de um território, ou da sua inclusão dentro de um outro, regista-se uma fase de insegurança identitária:

enquanto o estatuto de colónia legítima, por definição, o uso e a manutenção de práticas associados à cultura colonizadora (a língua, a organização política, a religião, a alimentação, por exemplo) a descolonização define-se, também, não apenas pela rejeição dessas práticas mas pela sua substituição por outras que integram a identidade do novo território (independente) ou que o aproximam do território onde politicamente se insere. (Sardo 2007: 99).

O caso de Goa revela-se particular porque "aqui, o processo de transição ou de alteração da identidade política, ou da pertença política, não encontra correspondência no domínio da identidade cultural" (Sardo 2007: 100). No caso de Goa, não se assiste à passagem de uma situação de domínio colonial para uma de independência mas, de certa forma, os goeses julgam o que aconteceu como sendo a passagem de uma dominação para outra. Consequentemente, não se verificou uma '*goanização*' da sociedade mas, antes, a uma '*indianização*'. De facto, até o konkani ser reconhecido enquanto língua oficial de Goa passaram dezasseis anos tendo sido, contudo, preterido a língua local, em prol do predomínio do inglês e da imposição do hindi.

A vida quotidiana em Goa também sofreu mudanças, Virginia testemunha um

dos primeiros elementos que testemunhou: a introdução do inglês como língua de aprendizagem, substituindo o português. Em acréscimo, inaugurou-se o estudo da história da Índia, as culturas das “várias Índias”. Contudo, Virginia não considera que tenha ocorrido uma verdadeira 'indianização' da sociedade, mas acredita que se iniciou um processo progressivo e natural de abertura à Índia “porque parte destas raízes já nós tínhamos”. Diferente é a posição de Filipe que, sucessivamente à anexação, considera ter existido uma 'indianização' a nível demográfico:

basta dizer isto: em 1961 o último censo de Goa dizia que nos éramos cerca de 600 mil; agora, na atualidade, nós somos mais de um milhão e meio, portanto mais do que duplicou o número da população goesa e não foram os goeses que procriaram, bem pelo contrário, em 1961 cerca de 20 mil goeses saíram de Goa e nos anos setenta também houve uma grande emigração de Goa para os Países do Médio Oriente. Portanto, no total houve uma grande emigração dos goeses e hoje em dia ainda continua, toda a população que vê é população do resto da União Indiana. Nós, hoje em dia, somos minoritários na nossa própria terra em termos do número da população.

Venâncio partilha a mesma opinião:

quando a Índia decidiu tomar Goa, muitos goeses optaram por procurar outras pátrias. [...] A estes se juntam as centenas de intelectuais goeses que emigraram com a perspectiva de obterem um grau académico ou de aplicarem os seus conhecimentos profissionais.⁷⁴

Em 1967, realizou-se em Goa o *Opinion Poll*, um referendo através do qual os goeses foram chamados a votar para decidir se Goa se integraria no estado vizinho de Maharashtra ou se manteria a autonomia no interior da União Indiana.

Considerando os testemunhos dos entrevistados, este evento deteve uma grande importância por ser considerado fundamental para evitar a perda da *goanidade*: “a identidade goesa, de facto, foi muito forte, tanto é que quando o estado do Maharashtra quis integrar Goa, houve um movimento exactamente no sentido oposto. Felizmente os goeses votaram a favor de uma autonomia. E isto foi possível porque existia essa identidade goesa que não era só dos católicos”, afirma Venâncio. Durante este período, Venâncio, Lourdes e Francisco encontravam-se fora de Goa, mas Virgínia e Filipe participaram ativamente na campanha referendária. Virgínia, que tinha dezasseis anos, participou com os amigos na campanha referendaria a favor de Goa como estado separado:

nós tínhamos muitas coisas de que nos orgulhávamos e que não queríamos perder. [...] Mais do que uma conquista política acho que foi importante porque foi uma conquista que nos encorajou no sentido de dizer “nós temos condições para sermos um estado por si só”.

⁷⁴ Venâncio Machado, *Sete “Goas”, Sete Vidas (comemorando o Dia Mundial de Goa, no dia 20 de Agosto)* em *Boletim da Casa de Goa*, Junho-Julho 2017, p.35.

Por sua vez, Filipe reclama a oportunidade perdida para criar um estado completamente independente, tendo decidido aquando do referendo apoiar a campanha contra a integração:

de imediato, ofereci-me como voluntário para a campanha referendária. Participei, sob a liderança do Dr. Jack Sequeira, em muitos dos comícios e principalmente nas sessões de esclarecimento porta-a-porta, nas aldeias mais isoladas, para explicar não só o que estava em causa mas também, e principalmente, como votar. [...] Recordo o momento quando foram anunciados os resultados da minha aldeia natal [...] [e] foram mais de oitocentos votos contra a integração contra uma escassa dezena pela integração.⁷⁵

Lourdes também se mostrou contra a integração e considera positiva a vitória da autonomia: “eu acho que foi bom porque os goeses sentiram que tinham que manter o seu espaço e fizeram bem, deste ponto de vista”. Mais crítico é o ponto de vista de Francisco, ao afirmar:

a minha opinião é independente, Nehru considerou Goa um Estado, mas é um Estado fantoche, pois é uma marioneta nas mãos da Índia. Nunca gostei da política da Índia de aposar de tudo. Na altura em que Mário Soares disse a Indira Gandhi que Goa deixava de ser portuguesa se fizesse um plebiscito eu julgo que a resposta seria continuar a ser portuguesa mas com autonomia como Madeira e Açores que era a minha opinião na altura da invasão. Agora já não é possível. Com a invasão dos indianos, com dez pessoas com se quem cruza nas cidades, se uma for goesa já é muito.

Sardo realça como a música goesa representou, neste caso, um elemento de união entre os goeses:

o mandó constituiu um dos mais fortes instrumentos de reivindicação e de exposição de Goa como um lugar “diferente” no quadro dos outros territórios da Índia. O mandó representava o mais evidente testemunho da resistência da língua, uma das características politicamente centrais para a autonomia estadual dos territórios indianos, e um espelho da identidade goesa que é, para os goeses, o mais forte sinal da sua unidade. (Sardo 2010: 61).

Chegaram ao Instituto Menezes Bragança. A contagem decorria no interior. A multidão estava sentada do lado de fora, no pequeno jardim fronteiro. O microfone gritava os números de tempos a tempos. Ângela nunca estivera tão interessada em números como naquele dia. Anotava-os, de cada vez que os anunciavam ao microfone. Toda a gente os anotava, em bocadinhos de papel. [...] Estiveram ali sentados até às oito horas da noite, junto à luz das velas. No jardim, eram muitas as velas que tentavam manter viva a fé de Goa. [...] Houve um suspiro de alívio. O sul de Goa conseguira uma doce vantagem quando a contagem terminou, naquela noite. [...] A consulta favoreceu a identidade separada de Goa. A festa para celebrar a vitória foi de imediato proibida, alegando-se uma qualquer cláusula legal. (Carmo D'Souza 2000: 136).

Este pequeno excerto do romance de D'Souza, por um lado evidencia a hesitação dos goeses durante a fase de espera dos resultados e, por outro, mostra a contrariedade dos governantes que proíbem as celebrações, facto este que

⁷⁵ Filipe Monteiro, *Opinion Poll – cinquenta anos depois: O que foi e como o vivi*, em *Boletim da Casa de Goa*, Novembro-Dezembro de 2016, p. 10.

testemunha esta recordação de Filipe:

No último dia, quando com cerca de duas dezenas de jovens, estávamos a celebrar a vitória em pleno Azad Maidan (antigo Largo Afonso de Albuquerque) mesmo defronte do quartel da polícia, fomos surpreendidos por forças policiais que, com armas apontadas a nós, deram ordens de dispersão ou então que iriam abrir fogo, alegando o dito Section 144. Recusámos. Era a pura irresponsabilidade emotiva da juventude à flor da pele. Felizmente fomos conduzidos à esquadra que distava menos de 50 metros. Identificaram-nos e estivemos detidos perto de 3 horas. Recordo que um amigo meu que passava pelo portão principal da esquadra, ao inteirar-se do que se estava a passar, prontificou-se a avisar a minha mãe acerca do incidente. Após esta espera, apareceu o Dr. Jack Sequeira que teve uma conversa com os responsáveis da esquadra. Fomos mandados em liberdade e sem qualquer consequência jurídica pelo nosso acto de desobediência às autoridades.⁷⁶

A diáspora goesa

Como já referido anteriormente, existem diferentes vagas migratórias através das quais os goeses se espalharam pelo mundo e cada uma tem características específicas. Relativamente a Portugal, evidencia-se a presença de goeses desde o século XVI, predominantemente religiosos; subsequentemente, assistiu-se a uma vaga no século XIX, constituída principalmente por jovens goeses que chegaram a Portugal para poder continuar os estudos universitários. No século XX, existiu uma dupla migração dos goeses: um fluxo foi em direção à África colonial (britânica e portuguesa), vinculando-se a quem iria desempenhar funções na administração das colónias; e outro seguiu em direção a Portugal (Sardo 2007). Por conseguinte, é possível distinguir dois momentos em que os fluxos cuja direção foi Portugal se tornaram relevantes: o primeiro momento sucedeu a Anexão de Goa de 1961; o segundo ocorreu durante o período da guerra colonial, que afetou África entre 1961 e 1974. Durante este último período, além dos 'retornados' portugueses, muitos goeses resolveram abandonar África. Note-se curioso o facto de que ao invés de regressarem a Goa, a maior parte dos goeses que até então viviam em África decidiram mudar-se para Portugal (Sardo 2007).

De entre os entrevistados da presente investigação, Lourdes e Venâncio foram os primeiros a chegar a Lisboa, ambos em 1960. Lourdes deixa Goa aos dezassete anos de idade, acompanhada pelos pais, por motivos ligados aos estudos: “eu estava no sexto ano do Liceu, faltava-me um ano e para aquilo que eu pretendia fazer eu não tinha a possibilidade de o fazer em Goa. Portanto ou ia para a União Indiana, mas eu não tinha uma base de estudos em inglês e, portanto, dificilmente poderia ir para lá,

⁷⁶ Filipe Monteiro, *Opinion Poll – cinquenta anos depois: O que foi e como o vivi*, em *Boletim da Casa de Goa*, Novembro-Dezembro de 2016, p.11.

porque teria que fazer alguns ajustamentos. Assim o meus pais vieram trazer-me a Lisboa, por isso é que eu vim no sexto ano de Liceu, porque o meu pai achou que eu devia fazer o sétimo aqui para me ajustar à sociedade, aos conflitos e à situação lentamente e não cair de paraquedas numa faculdade. Foi por isso que eu vim pra Lisboa”. Venâncio também abandonou Goa para prosseguir os estudos, no seu caso, para frequentar o curso de Agronomia na universidade:

Goa não tinha o curso de Agronomia e tinha então que ir à Índia, mas como eu não falava inglês e não me atraía muito a ideia, eu tinha mais relações com a cultura portuguesa e por isso decidi vir aqui. O governo goês concedeu bolsas e por isso é que tive a possibilidade de vir aqui.

Também de entre estes cidadãos é possível notar como ambos preferiram vir para Portugal, deixando a família, do que ir para a vizinha Índia. Embora alegando como justificação da sua escolha a ausência de uma base de estudos em inglês, fator que os obrigaria a “fazer alguns ajustamentos”, outra motivação parece ser, mais uma vez, a proximidade cultural que existe entre Goa e Portugal.

A migração de Lourdes e Venâncio insere-se perfeitamente na '*emigração de qualidade*', da qual fala o historiador Luiz Filipe Thomaz. Esta definição serve o propósito de indicar que os jovens estudantes que se mudaram para Portugal por volta de 1961 são principalmente membros de famílias católicas (os hindus estavam em minoria) e “indivíduos pertencentes às castas mais altas (*Brâmanes, Kshatryas* ou *Chardós*)” (Sardo 2007: 104). É significativo salientar como, pelo contrário, os goeses que se dirigiram para África constituíram um grupo heterogéneo, incluindo também pessoas de castas mais baixas. Diferindo destes casos, Francisco chegou a Portugal a 1962, logo depois da Anexão de Goa:

quando sai (de Goa), a Índia não deixou trazer nada dali. Portanto, todo o que tínhamos ficou lá. Eu quando sai a primeira vez só deixaram trazer o valor equivalente a 350 rupias, de modo que na viagem passei uns maus bocados porque 350 rupias não era nada. [...] A única coisa de valor que queria trazer era o acordeon, mas não deixaram passar na alfandega.

O que faz com que a história de Francisco seja diferente é, além da época histórico, a justificação, pois Francisco não deixou Goa para continuar os estudos, dado que tinha 29 anos e era há alguns anos funcionário do *Banco Nacional Ultramarino*. Isto é, foi precisamente o Banco que lhe ofereceu a possibilidade de deixar Goa após a Anexão, podendo trabalhar numa agência bancária fora de lá:

eu decidi logo, primeiro porque eu tinha estudos portugueses e na União Indiana o que prevalece é o inglês, e depois porque sabia que ia ser difícil eu subir. Além daquilo eu tinha o convite do banco, já tinha cinco anos de serviço, era solteiro e depois eu não gostava muito do sistema indiano.

Chegado a Lisboa, parte logo depois para a Guiné-Bissau onde permanece três anos. Em 1965, tendo decidido passar pela primeira vez férias em Goa, conheceu Maya com quem se casou. Entretanto, a situação na Guiné deteriorou-se e Francisco decide não voltar, mudando-se para Lisboa com a mulher. Em 1971, Virgínia chega a Lisboa com dezanove anos. Quando questionada acerca do motivo, respondeu espontaneamente: “porque queria ver o mundo!”. Embora reconheça a importância de ter crescido num ambiente familiar afetuosos, afirma que tinha chegado a altura de conhecer o mundo que havia fora de Goa para “ter, sobretudo, mais liberdade de ação, sem cumprir aqueles papéis todos que esperam de nós”. Virgínia revela ainda que teria gostado muito de poder ir para Paris, mas naquela altura teve que escolher Lisboa porque ali já viviam os seus tios: “sair da família e vir para família já era um bocadinho mais fácil”. Inicialmente, foi morar com os tios mas após ter encontrado trabalho foi morar com uma amiga.

Filipe deixou Goa no dia 21 de Março de 1972, com destino a Lisboa para estudar Medicina. Órfão de pai desde os dez anos, foi a mãe que o aconselhou a seguir o seu sonho, apoiando-o na ideia de emigrar para Portugal. Hoje, Filipe reconhece que sem o seu encorajamento não teria deixado Goa.

A chamada '*liminality of the Goans*' (Brettell 2007) permite aos goeses viajar dentro e fora da Índia, "incrementando uma longa história de emigração para o Ocidente" e, de facto, atualmente "existem pelo menos 61 países nos quais os goeses se organizaram como grupos migrantes" (Sardo 2010: 62). Interrogados sobre o processo de integração em Lisboa, todos os entrevistados concordaram em não ter encontrado dificuldades e não ter sido complicado adaptar-se ao novo contexto, já que "dominavam a língua, tinham um passado escolar comum ao dos seus colegas portugueses, apresentavam grandes semelhanças em termos de referência social e familiar, partilhavam a mesma religião e nem sequer precisavam de mudar de nacionalidade" (Sardo 2007: 104). No que concerne a esta temática, apresenta-se de seguida um breve relato de Lourdes:

não me recordo de ter dificuldades. Só me recordo da primeira dificuldade que eu tive. Eu estive no Lar de estudantes e tinha três pessoas no quarto, mas não conseguia distinguir quem eram aquelas três que estavam no meu quarto. Eu sabia os nomes delas, mas não sabia relacionar com a cara. Mas depois comecei a aprender a fixar algum pormenor e isso passou logo. Eu acho que ao fim de dois ou três meses eu já sabia distinguir as pessoas. Mas nunca me hei-de esquecer do meu pavor, eu pensava '*todos esses são iguais*, como é que eu vou distinguir!' [...] Em Goa nós tínhamos muitos

européus, mas eles eram isolados. A gente conhecia o Francisco, ou a Maria Joana, mas não era um molho. Ali no Lar estavam todos ao molho!”. Venâncio também não encontrou problemas de integração: “integrei-me bem, sem problemas e alguns colegas que já estavam aqui ajudaram-me. [...] Eu desde que estou cá nunca senti qualquer discriminação em relação aos meus colegas pelo facto de ser goês, nenhuma, zero. Fui bem integrado. O que contou mais foi a competência técnica.

Assim foi também para Filipe, que afirma que pode ter ajudado o facto de ele estar acostumado a acompanhar a vida portuguesa porque quando ainda estava em Goa costumava ler os jornais e as revistas portuguesas, que lhe permitiam seguir as notícias de desporto e de política, além disso frequentava o Centro de Cultura Latina de Pangim. Francisco julga de forma positiva ter deixado Goa para viver em Lisboa, pois não teria tido as mesmas oportunidades se tivesse ficado em Goa, visto que Portugal era “um campo maior para poder estender mais as minhas capacidades”. No caso de Virgínia, admite ter sido fácil adaptar-se ao meio lisboeta, também pelo facto de ter uma parte da família ali e pelo facto de ter conhecido outros goeses, se bem que mais velhos do que ela, referindo que não encontrou muitos goeses da sua idade.

Dos entrevistados que foram para Lisboa com o objetivo de continuar os estudos, todos pensavam voltar para Goa uma vez terminados os cursos. No caso de Filipe, a sua ideia era concluir o curso de Medicina e voltar para Goa, mas “as coisas não aconteceram assim porque no meio do curso conheci a minha mulher, começamos a namorar, casamos ainda estudantes e está claro que os projetos mudaram por completo”. História similar é a da Lourdes:

fiquei, acabei o curso, namorei por aqui, comecei a trabalhar. Criei raízes aqui. Voltei para Goa muitas vezes quando os meus pais e os meus sogros eram vivos, eu anualmente religiosamente ia sempre a Goa. Depois do falecimento deles comecei a ir menos.

Venâncio também queria acabar o curso de Agronomia e voltar para Goa “onde eu tenho casa, tenho os meus pais, onde eu era o filho mais velho com obrigação de manter as tradições da família. Só que as coisas não correram desta forma”. Durante o período em que Venâncio se encontrava em Lisboa para estudar, deu-se o processo que apelida de Invasão e, portanto, os seus planos mudaram: “eu fiquei aqui, não pude regressar a Goa porque não tinha dinheiro para regressar, era estudante e não tinha dinheiro. Mal acabei o curso, fui obrigado a fazer o serviço militar”. Em suma, nenhum dos entrevistados regressou a Goa, nem os que tinham vindo para estudar, nem os restantes. Este facto tem vindo a revelar-se bastante comum no que concerne à migração, que decorreu em meados de 1961. Mascarenhas atribui a escolha de ficar

em Portugal não apenas ao fator de proximidade cultural, mas também ao nível de vida que era possível alcançar, em detrimento do que acontecia em Goa: "Some of the international scholars return to Goa on completion of their studies, but the majority, both in the past and at present, remain 'out' where inevitably more suitable and better paid opportunities are available" (Mascarenhas 1987: 200). Outro elemento que facilitou a integração dos goeses em Portugal foi a ausência dos vínculos endogâmicos, considerando os 'casamentos mistos' entre goeses e portugueses: "uma realidade extremamente frequente e tão pacífica para os goeses como para os portugueses" (Sardo 2007: 105). Quanto à temática dos 'casamentos mistos', é interessante notar o nível de interesse que por si revelam três dos cinco entrevistados desta pesquisa, Filipe, Venâncio e Virgínia. Atente-se o caso de Virgínia, que se casou com um português e no seu relato descreve a primeira vez que conheceu a família do seu marido, numa aldeia no interior de Trás-os-Montes onde quase ninguém tinha visto um estrangeiro. Curiosa ao ver uma rapariga goesa, a tia do marido perguntou à sogra de Virgínia: "'mas o que é que ela come?' E a minha sogra a dizer 'acho que ela come tudo!'"'. Desta pequena história emerge a curiosidade dos aldeões pela 'estrangeira' e, ao mesmo tempo, a afetuosidade da família do seu marido. Refletindo sobre estas memórias, Virgínia acha que o facto de os pais do marido terem vivido em África terá ajudado: "tinham uma outra noção do universo (...) mas acho que isto tem também um bocado a ver com a sociedade portuguesa que é uma sociedade inclusiva". No caso da família de Virgínia, esta afirma que "nunca dificultou" o relacionamento.

Um dos aspetos que caracteriza os testemunhos dos entrevistados, o qual difere das experiências dos 'goeses de Moçambique' referidas por Rosales, é a facilidade de integração na sociedade de acolhimento. Entre 1962 e 1974 muitos goeses viviam nas colónias africanas, os '*territórios de ultramar*', encorajados pelo governo português que os considerava mais 'adequados' para desempenhar cargos na administração das colónias, em comparação com os africanos: "They were neither white nor black, neither colonized or colonizers and, hence Portuguese citizens who could negotiate and adapt to the complexities of overseas assignment" (Brettell 2007: 19). Em muitos casos, os goeses que abandonaram as colónias para chegar a Portugal, durante ou logo depois das lutas pela Independência, encontraram dificuldades de integração:

The first years in Portugal were not easy. Most migrants faced difficulties in adjusting to a very different context [...] forced to settle in the suburbs of Lisbon, in houses that were described as small and without the comforts of our African homes (Rosales 2014: 204).

De facto, o único ponto comum entre as experiências dos 'goeses de Moçambique' e as experiências dos entrevistados desta pesquisa eram as dimensões das casas. Quanto a isto, Virgínia refere que lhe custou a adaptar-se aos apartamentos lisboetas, pequenos em relação às grandes casas de Goa. Conta ainda do período em que a sua mãe veio de visita para Lisboa e se surpreendeu com as dimensões do apartamento da filha, comentando: “eu gosto muito desta casa, é pequena, não dá muito trabalho, mas tem só um problema: há gente em todos os quartos”. É ainda de notar que nenhum dos entrevistados referiu quaisquer problemas em encontrar senhorios que não quisessem alugar casas a “non-white tenants”, dificuldade que alguns dos goeses que provinham das colónias africanas tiveram que enfrentar (Frenz 2014: 265).

Neste sentido, é possível constatar que a maioria dos goeses atualmente residentes em Portugal se integra bem na sociedade, pertence à classe média ou alta, tem um elevado nível de instrução e cujos cargos laborais se integram nos setores prestigiados da sociedade (médicos, professores, advogados), permitindo concluir que, afinal, “It was easy for us to dilute ourselves” (Brettel 2007: 16)

Conclusão

Ao terceiro e quarto capítulos concerne a apresentação dos resultados do trabalho de campo, bem como da distinção das relações existentes e das comparações passíveis de realizar com algumas referências literárias consideradas adequadas e interessantes. Neste sentido, com o principal propósito de tornar mais simples a consulta destes dados ao leitor, este capítulo, dedicado à etnografia, dividir-se-á em três grandes parágrafos referentes ao passado: os dois primeiros serão relativos aos anos que os entrevistados passaram em Goa; já o último será relacionado com a temática da diáspora goesa.

Antes de prosseguir, emerge a importância de apresentar algumas observações. Em primeiro lugar, as memórias seguidamente apresentadas pertencem a diferentes categorias ou, melhor, a diversos níveis. Tratam-se, de facto, de memórias pessoais, podendo ser definidas como 'individuais' ou 'de família', que se interligam com: as

memórias coletivas, especificamente, com o grupo de goeses da diáspora pertencentes às classes mais abastadas e de religião católica; e também com memórias 'históricas', que concernem não apenas a testemunhos pessoais, como também são mediadas por referências literárias. É também necessário salientar que cada grupo elabora um 'conjunto de memórias' que alimentam a identidade coletiva (Fabietti-Matera 1999), sendo esta utilizada para desenvolver uma memória que a distingue dos outros. Neste sentido, as memórias aqui apresentadas devem ser entendidas como sendo referentes a um grupo específico e não como a expressão da totalidade dos membros da diáspora goesa. Assim, as '*collective memories*' aqui propostas devem ser consideradas 'as identity narratives' (cfr. Lacroix e Fiddian-Qasmiyeh 2013). Ademais, é importante destacar que estas memórias são concebidas dentro de uma perspetiva que considera o passado como uma 'reconstrução', isto é, como uma seleção de memórias baseada na função que pode desempenhar no presente (cfr. Halbwachs 1950; Jedlowski 2001; Todorov 1998). Importa, contudo, realçar que as memórias dos goeses tratadas neste contexto de pesquisa são encaradas numa perspetiva que reconhece as memórias como '*travelling, transnational e transcultural*' (cfr. Creet 2011; Erll 2011, 2014; Palmberg e Tošić 2016).

A primeira secção é intitulada como *A vida em Goa antes de 1961* e, além de funcionar como a apresentação dos interlocutores, visa descrever, através das recordações dos protagonistas, a sociedade goesa da época na qual nasceram e viveram. A partir do início do capítulo, será possível detetar divergências entre as memórias de quem viveu o espaço da cidade e quem viveu no meio rural.

O primeiro tema a ser tratado é o da 'casa', sobre a qual os entrevistados oferecem uma descrição relativamente detalhada das respetivas casas de família. Neste temática notam-se algumas diferenças pois, de facto, as casas da cidade parecem menos espaçosas do que as das aldeias. Além das diferenciações, o *oratório* é comum a ambas. Importa, a este respeito, mencionar uma reflexão que Filipe referiu à margem de uma das entrevistas, quando notou que o facto de as casas goesas terem uma zona dedicada à oração e ao culto poderia ter origem no passado pré-português. Em defesa desta argumentação, no texto *The Church in Eighteenth Century Goa* Mira Mascarenhas afirma:

Several old Hindu practices were enhanced in their Christianized version. Thus, the pace of honour given to the Hindu household deity was now given to the *oratório* (Mascarenhas em De Souza

Apesar de não dispormos de evidências comprovativas adicionais, podemos constatar como, de facto, é um elemento comum às casas hindus ter, no interior, um altar com as imagens das divindades, perante as quais são depositadas oferendas e incenso. Independentemente desta observação, que seria interessante aprofundar noutro contexto, o que indubitavelmente surge pelos contos é a grande importância que a religião desempenhava na vida quotidiana dos goeses católicos. Os entrevistados lembram-se que havia um momento do dia em que a família devia reunir-se para '*rezar o terço*' e concordam em afirmar que a religiosidade era considerada como um aspecto do '*día a dia*'.

No que concerne à convivência entre católicos e hindus, o que emerge é que as relações entre as duas componentes eram marcadas pelo respeito recíproco e, em acréscimo, que os contactos eram mais frequentes no meio rural, dada a dimensão mais reduzida da aldeia, em comparação com a cidade. É evidenciada, ainda a este respeito, a troca de doces que ocorria em algumas ocasiões particulares, nomeadamente no Natal e nas festividades hindu do *Ganesh Chaturti* e do *Divali*. Elemento considerado 'tipicamente goês', transversal às duas comunidades religiosas, é São Francisco Xavier, reconhecido distintamente como '*Goencho Saib*'.

Outro ponto de reflexão é relativo à língua, concordando os entrevistados em afirmar que, se bem que todos conhecessem o konkani, a língua falada em quotidianamente em família era o português. Em relação com este assunto, convém recordar que se o português era a língua utilizada no ensino escolar, pelo contrário, não existiam escolas em konkani. Ademais, o facto de se falar português era considerado um elemento distintivo das classes mais abastadas, sendo o konkani considerado como '*a língua dos criados*'. Porém, atualmente, o konkani é entendido pelos goeses da diáspora como um importante elemento da 'goanidade' (note-se, por exemplo, o dicionário redigido por Francisco). Ao longo de uma entrevistas, Filipe evidenciou o facto de ser comum entre os goeses da sua idade falar pelo menos três línguas (isto é português, konkani e inglês) e passar 'naturalmente' de uma língua para outra durante uma conversa, aplicando, talvez inconscientemente, o fenómeno linguístico: *code-switching*.

Sucessivamente, foi referido que os quatro séculos de presença portuguesa

deixaram, inevitavelmente, algumas marcas na cultura e na sociedade goesa. Neste sentido, foi enaltecido como, na literatura, são utilizadas as expressões '*cultura híbrida*', 'proximidade com o colonizador' e mimetismo (ver Frenz 2014; Perez 2012; Rosales 2014; Sardo 2007).

Finalmente, tratou-se o tema da divisão da sociedade em castas e sobressaíram opiniões diferentes: por um lado, quem reconhece a efetiva existência de um sistema de castas que controlava a sociedade goesa; e quem, pelo contrário, prefere falar de uma divisão em classes sociais. Se considerarmos as referências literárias (cfr. Mascarenhas 1997; Perez 1997; Rosales 2014), parece que a penetração da religião católica tinha, parcialmente, atenuado a rígida divisão em castas e subcastas que caracteriza a sociedade hindu. Em acréscimo, deteta-se a persistência da prática da endogamia (pelo menos no que concerne ao período histórico que é aqui retratado).

O segundo parágrafo é foi apelidado *A anexação de Goa*, visando recolher as memórias relativas ao importante evento que aconteceu a 18 de Dezembro de 1961 e ao período posterior, tendo como objetivo identificar as mudanças que ocorreram na sociedade goesa e as reações da população. No que concerne a 18 de Dezembro de 1961, os entrevistados apresentam recordações vívidas e detalhadas, verdadeiros testemunhos, permitindo reconstruir não apenas o que aconteceu naquele dia, mas também na fase precedente. Importa ressaltar que os relatos mostram grandes analogias, por exemplo, de entre outras, as memórias dos bombardeamentos, a fuga nas aldeias e a incerteza sobre o futuro do país. Ainda acerca desta data, também é possível realçar a presença do elemento religioso, pois a maior parte dos entrevistados refere das orações a São Francisco Xavier para pedir proteção. O único relato, que difere dos outros, é o de Venâncio que, naquela altura, se encontrava fora de Goa e, portanto, descreveu a experiência a partir de outro ponto de vista. Note-se como apenas Lourdes escolheu o termo *Libertação* para referir o acontecimento preferindo, ao contrário dos restantes entrevistados que preferem o termo *Invasão*. Independentemente das opiniões acerca da anexação de Goa, o *Opinion Poll*, decisivo referendo de 1967, mediante o qual a população de Goa foi chamada a decidir se integrar o território de Goa ao vizinho estado do Maharashtra, todos apresentam a mesma posição, quer dizer, todos eram contra a integração. A posição dos entrevistados foi a mesma que ganhou no referendo, permitindo que, sucessivamente,

Goa se tornasse um dos estados da união indiana. Importa sublinhar que muitos dos entrevistados lamentam que nunca tenha sido dada a oportunidade aos goeses para decidir um destino diferente para Goa, isto é, tornar-se um estado independente (o modelo referido é o de Timor Leste). Em geral, é possível afirmar que o referendo foi visto pelos goeses como uma possibilidade para defender a identidade goesa.

Alguns dos entrevistados reconhecem que, conseqüentemente à anexação de Goa, houve uma indianização da sociedade goesa atribuída, sobretudo, à emigração goesa e à imigração dos indianos vindos do resto da Índia.

Por último, é agora apresentada a secção intitulada *A diáspora goesa*, que procura relatar o momento em que os entrevistados deixaram Goa e quais as suas motivações. À exceção de dois casos, os restantes entrevistados argumentaram que a decisão de deixar Goa foi tomada por motivos relativos aos estudos e que a ideia inicial era a de voltar para a terra de origem, uma vez terminado o percurso escolar. Todos defendem não ter encontrado problemas na integração dentro da sociedade portuguesa e reconhecem que o facto de partilhar língua, religião e numerosos aspetos culturais terá, inevitavelmente, contribuído. Símbolo da boa integração no país de acolhimento, são os casamentos com portugueses de três dos cinco protagonistas. Como já foi salientado ao longo do texto, relativamente ao tema da integração na sociedade portuguesa, encontram-se algumas diferenças entre a experiência da comunidade goesa aqui investigada e a comunidade dos 'goeses de Moçambique' examinada por Rosales (cfr. Rosales 2010; 2014).

Em suma, se o presente capítulo é dedicado principalmente ao passado, dando espaço às memórias e às recordações, o capítulo seguinte é focalizado predominantemente no presente e no futuro. No quarto e último capítulo, portanto, pretende-se apresentar as opiniões dos entrevistados relativas ao conceito de 'identidade goesa', mas também mostrar qual a relação dos goeses da diáspora com Goa, apresentando a forma como as memórias do passado são utilizadas no presente, dentro de estratégias que visam manter um específico discurso identitário.

CAPÍTULO 4

A identidade goesa

There are as *many facets of Goan identity* as individuals who associate themselves with Goa, whatever the intensity of involvement, whatever the length of time, whether from inside or outside its geographical borders. The *multi-faceted Goan identity* accompanies the myriads of hearts and minds with their myriad talents and potentialities to keep Goa ever young, ever new. (De Souza 2000: 495).

Segundo Teotónio de Souza, não é possível cingir a uma única definição o conceito de *identidade goesa*, por se tratar de um elemento multifacetado que muda consoante o contexto e a quem se dirige. Neste sentido, por este motivo, emerge a importância de especificar o contexto e a perspetiva a partir dos quais será analisado este conceito no presente capítulo. Atente-se, a identidade goesa será, portanto, abordada considerando a perspetiva de alguns membros da comunidade católica goesa em contexto de diáspora. De facto, embora cada um dos entrevistados ofereça uma definição pessoal acerca da dita identidade, existem alguns aspetos que são por todos partilhados.

Primeiramente, os entrevistados concordam em definir a identidade goesa como sendo o produto do encontro entre Oriente e Ocidente, resultando o conceito da fusão entre elementos indianos e portugueses.

Politically we were Portuguese citizens, but we knew our territory was a colony. We could not call ourselves Indians, we did not feel we were really Portuguese. Then we created this consciousness of Goans. We created for us a sort of subnationality (Lobo 1971: 222-223).

Geograficamente, Goa é parte do subcontinente indiano e a sua história pré-portuguesa encontra-se inevitavelmente associada ao restante território indiano. Importa ainda considerar que durante 451 anos foi uma colónia portuguesa, período que deixou marcas profundas na sociedade e na cultura. Contudo, apesar de inevitavelmente associada a acontecimentos históricos, de que são exemplos a história da Índia e o colonialismo português, a identidade goesa possui características próprias. A sociedade goesa apresenta-se enquanto sociedade heterogénea, quer porque ser formada por três diferentes comunidades religiosas (hindu, católica e muçulmana), quer pelo facto de a sua população ser constituída por um número considerável de indivíduos provenientes, sobretudo, do resto da Índia. Francisco afirma que a identidade goesa é

uma identidade '*sui generis*' oriento-ocidental, que difere do resto da Índia e tem mais conotação com a portuguesa. Pois desafiando Rudiard Kipling que disse que o Oriente não se

encontraria com o Ocidente, com os descobrimentos encontraram-se em Goa e deu-se a simbiose sem conflitos, que é a cultura indo-portuguesa ou goesa mais inclinada para o Ocidente.

Através desta definição, Francisco não apenas admite que a *goanidade* é resultado do encontro entre Oriente e Ocidente, como também considera a identidade goesa como sendo mais próxima à cultura portuguesa. Este ponto de vista poderá relacionar-se com o facto de, durante o período de domínio português, ter sido sempre privilegiada a vertente 'mais portuguesa' da cultura goesa, isto é, a cultura da elite católica era considerada 'superior'.

Eu admirava a cultura da elite. Mas, hoje em dia, sei que há outros valores, que os pobres da aldeia também têm uma cultura específica. [...] Também eles tinham uma tradição, um conjunto de valores verdadeiramente goês, uma espécie de cultura. [...] Não importava que a classe dos senhores rurais tivesse relegado esta cultura para o nível mais baixo na sua escala de valores.” (Carmo D'Souza 2000: 86-87).

Este excerto clarifica como, além da cultura da elite, existia uma outra considerada mais 'autêntica' e definida 'verdadeiramente goesa'. De facto, Virgínia explica que há entre as elites goesas e os portugueses uma “semelhança em termos de costumes e em termos de hábitos” que se deve ao processo de '*hibridismo*', até '*mimetismo*', que interessa sobretudo, mas não apenas, à comunidade católica (Sardo 2007). É sobretudo no meio urbano que se revela este *hibridismo*, consequência do maior contacto entre os dois grupos: “nós mantínhamos poucas tradições próprias, características, distintivas dos goeses, como por exemplo o folklóre”, pelo contrário, “era nas aldeias que a gente acabava por recuperar as características distintivas dos goeses”. Devido à duração do período de colonização portuguesa em Goa, é necessário assumir que os elementos 'autenticamente goeses' e os elementos 'externos' se fundiram a um nível tal que ainda hoje é difícil distinguir o que é 'verdadeiramente goês'. Parece mesmo que esta *cultura híbrida*, criada graças ao encontro entre os dois mundos, corresponde de facto ao conceito de *identidade goesa*. Quem apoia esta perspetiva é Virgínia, ao afirmar: “acho que somos uma boa simbiose daquilo que era o nosso património de origem, que era o património no fundo atávico, indiano e do património que nos veio dos portugueses.” Por sua vez, Venâncio reconhece a capacidade dos goeses em saber apropriar-se de elementos externos e assimilá-los:

os goeses tiveram esta capacidade de tentar absorver as várias culturas, é um facto. Há um exemplo que pouca gente tem referido: nos funerais em Goa tocava-se jazz. Porque na América os

escravos negros tocavam jazz depois dos funerais porque a pessoa que tinha morrido estava livre da escravidão e, portanto, era esta alegria que eles partilhavam com a pessoa que tinha morrido. Em Goa, como havia muitos marinheiros, eles absorveram esta cultura dos americanos e trouxeram para Goa. Em Colva, na minha aldeia, depois do funeral havia uma sessão de jazz. Eu delirava com isso! Esta capacidade dos goeses não sei de onde é que vem, mas é uma sociedade mais aberta do que muitas outras sociedades da Índia, porque o fundamentalismo hindu que existe impede a absorção de qualquer coisa que seja diferente.

Durante o período da presença portuguesa foi difundida a ideia de que Goa seria parte de Portugal, mais especificamente, '*Goa é Portugal*'. Consequentemente, o conceito 'goês' foi considerado enquanto reflexo desta perspetiva, legitimando que os goeses se considerassem cidadãos portugueses porque, como confirma Filipe: "foi o que nos foi inculcado, desde sempre. A visão que tinha naquela altura era esta".

"Tu és goês?" – perguntou Ângela, no meio de risinhos.

"Goês, um goês puro" – retorquiu Atmaram, de cima do seu pedestal, ofendido por o estarem a provocar a respeito da sua identidade.

"Tocas violino, ou guitarra, ou piano?" – perguntou Ângela.

"Como se tocar violino, ou guitarra, ou piano, fizessem de alguém um goês."

"Se tu não comes com talheres, o teu pai usa dhoti, como é que podes ser goês?"

Atmaram esticou o peito com sentido de dignidade: "O teu piano e os teus talheres são estrangeiros. São produtos portugueses. Não são de Goa." – olhou triunfante para Ângela.

"Cantas fado?"

"Não. O fado é português. Mas eu sei cantar as nossas canções goesas. Sei cantar canções patrióticas sobre Roglo Bappa e sobre os nossos corajosos Ranes."

"Então és hindu? Como é que um hindu pode ser um goês puro?" – Era esta a noção de Ângela sobre o que era um goês.

"Não te esqueças que os teus antepassados eram hindus e usavam dhotis." – Atmaram disparou a última salva.

A pequena Ângela negou. Não tinha o espírito preparado para aceitar que o seu conceito de goês sofresse inovações. [...] Aceitar uma coisa daquelas era diluir o *ideal de goês*. Ângela achava que a classe feudal e a cultura a que pertencia representavam a cultura de Goa" (D' Souza 2000: 28-29).

Considerando a perspetiva de Filipe: "a identidade parte do pressuposto cultural. Qualquer nação baseia-se numa identidade cultural" mas, como já foi afirmado, a sociedade de Goa não é homogénea e, portanto, não existe uma única identidade cultural de referência, "embora nós não sejamos homogéneos, nós temos algumas características que nos diferenciam do resto da União Indiana".

Um dos elementos frequentemente reconhecido como '*tipicamente goês*' é a paisagem, a qual Venâncio descreve como algo único: "de facto, Goa é composta de várias partes completamente diferentes: tem rios, tem colinas, tem montanhas, tem florestas, tem riqueza mineral, tem praias e no seu todo faz este conjunto único. Não há no resto da Índia este conjunto de unidade geográfica tão diferenciada mas onde tudo contribui para um todo". Esta ideia de unicidade do território de Goa é referida também por Francisco: "Goa é diferente não só no aspeto cultural, como também na

própria natureza. Vê-se que as paisagens são diferentes do resto da Índia. Parece-me que Goa foi criada assim como uma coisa separada da Índia”. No que concerne à especificidade da natureza de Goa, existe uma lenda que descreve a criação de Goa, que Venâncio conta no livro *Um goano adinkra*:

segundo a lenda, o deus Vishnu, na sua sexta reencarnação, sob a forma humana e com o nome de Parashurama, lançou do topo dos Gates Ocidentais uma seta na direção do mar, ordenando ao deus Samudra para recuar o mar até ao ponto onde a seta caíra e reivindicou aquela terra como seu reino. O lugar onde a seta teria caído foi chamado de Benali, que em sanscrito significa “onde a seta caiu”, hoje conhecido por Benaulim. (Machado 2008).

Apesar de atestar a particularidade e beleza da natureza goesa, das suas paisagens e da biodiversidade, Venâncio mostra-se preocupado com o futuro de Goa por achar que, conseqüentemente à grande pressão demográfica devida ao aumento dos habitantes de Goa, o perigo de perder essas características naturais é iminente:

Goa não vai conseguir preservar a sua identidade por muito mais tempo. Identidade não só cultural, mas sobretudo a identidade fisiográfica. A pressão demográfica que existe faz com que Goa esteja a perder tudo o que era um ambiente natural.

Por sua vez, o autor Teotónio de Souza considera o território, partindo da aceção de '*terra de origem*', como algo relevante na construção da identidade cultural, assim como a língua e a história:

as I understand it, the identity of any community is basically made up of its cultural uniqueness, including the environmental characteristics of the land of one's ancestors. The mother-tongue and the historical experiences of one's ancestral community are important constituents of that cultural heritage. (De Souza 2000: 492).

A característica com maior frequência atribuída aos goeses – '*sossegada*' – é agora explicada por Filipe: “nós os goeses somos considerados como os sossegados e, de alguma maneira, isto diz tudo. Somos um povo muito pacífico, somos um povo, pelo menos na vertente do povo católico, que estamos a viver bem e está bem consigo próprio. O que queremos é viver o dia de hoje com alegria. E isto faz de nós realmente umas características únicas. Nós não temos pressa para nada, a vida tem que ser é vivida”. Este conceito é, de facto, retomado na literatura como sendo sinónimo de goês: “eu gosto da '*vida sossegada*'. Sem preocupações. [...] eu sou um verdadeiro goês” (Carmo D'Souza 2000: 156). Contudo, Virgínia não está completamente de acordo com esta definição, utilizando antes o termo '*serenidade*' para descrever os goeses: “não é aquela coisa do sossegado de nada fazer, mas é não entrar de cabeça

em tudo”. Francisco, por seu lado, não tem dúvidas ao retratar os goeses como: “honestos, sérios, que gostam muito da música, de se divertir”, definição que também é possível encontrar nas referências literárias: “vista do exterior ou pelos forasteiros, a totalidade da população reduzia-se a uma única característica. Ser goês significava honestidade, lealdade, simplicidade, uma vida agradável de entreajuda e de partilha, alegria de viver” (D'Souza 2000: 156). “O gosto de estarmos juntos” é reconhecido também por Virgínia como sendo uma das peculiaridades da identidade goesa, contudo crê que, no fundo, esta seja uma característica comum a todas as comunidades migrantes:

acho que é um bocado de quem vive em outro sítio que não é aquele onde cresceu, que não saiu zangado com as suas origens, e que a vida lhe proporcionou oportunidades para encontrar muita coisa diferente, ter várias identidades, mas poder reforçar aquilo que traz de origem.

Em suma, é possível concluir que a existência de famílias alargadas na sociedade goesa contribuiu para criar esta prática de 'estar juntos', do convívio, atente-se:

um grupo familiar gregário e alargado, baseado no sistema de varonato, onde o hábito de cantar em conjunto garante, a par com o de rezar, momentos de grande proximidade e convívio intergeracional. (Sardo 2007: 112).

Outra componente que Virgínia destaca como sendo típica dos goeses da diáspora é a “saudades da terra”, como sendo uma “saudades boa, reconfortante, no fundo” devida às relações de afeto que ainda existem, apesar da distância e do tempo que passa, identificando-a como sendo mais uma das consequências da presença de famílias alargadas. Esta '*saudades*' é outro elemento que, de acordo com a Virgínia, interessa todos os migrantes, sejam goeses ou não.

Um outro elemento reconhecido por todos os interlocutores como sendo parte fundamental da identidade goesa é a música, nomeadamente, o *mandó*. Se inicialmente os portugueses impediram a proliferação da música local, depois do desaparecimento da Inquisição, em 1836, foi

possível perceber o aparecimento de sinais de emancipação musical com o aparecimento de géneros musicais híbridos e ambivalentes desenvolvidos, sobretudo, no quadro da elite rural constituída por terra-tenentes (*gãocars*) (Sardo 2010: 60).

No que concerne aos campos da literatura e da arte, os goeses limitaram-se a reproduzir os modelos ocidentais não tendo aportado quaisquer modificações na

criação de algo novo, facto que não se verificou no domínio musical:

a música emergiu como um ingrediente central para legitimar a diferença e como garantia para a manutenção da goanidade [...] algo onde poderiam expor a diferença entre os modelos recebidos pelos portugueses e aqueles criados de novo pelos goeses. E foi neste contexto que se desenvolveu e consolidou um conjunto de novos géneros musicais que progressivamente vieram a definir o que hoje os goeses designam por 'música goesa', reivindicando a exclusividade da sua performance. (Sardo 2010: 60).

As letras do *mandó* são sempre em konkani e, exatamente por isso, só os goeses conseguem perceber os múltiplos significados:

a associação destes géneros musicais à ludicidade permitiu-lhes sobreviver ao jugo colonial e esta condição, de aparente entretenimento, transformou a música num comportamento não perigoso para os objetivos do colonizador para quem era sonoramente inteligível, até aprazível, embora guardasse outras narrativas apenas compreendidas pelos goeses e partilhadas por eles. (Sardo 2010: 60).

Quanto à música goesa, Sardo prefere não utilizar o termo '*hibridismo*' mas antes '*conciliação*':

na verdade trata-se de uma dupla conciliação, marcada pelo compromisso entre aquilo que é permitido e aquilo que é proibido no contexto de poder da colonização, e entre aquilo que é exposto e o que é escondido num processo de resistência pela salvaguarda de ingredientes da cultura. Digamos que o prisma de análise se desloca do olhar do colonizador, para quem o encontro de formas híbridas é sinal de sucesso da sua ação de poder, para o olhar do colonizado para quem a adoção das condições impostas pelo colonizador se traduz numa cosmética onde se escondem formas de resistência pela manutenção velada de ingredientes da cultura inegociáveis e apenas inteligíveis por si ou pelos seus pares. É o modo possível de conciliação com o colonizador e consigo próprio, numa relação assimétrica de poder. (Sardo 2010: 67).

A música goesa, que representa o ponto de conciliação entre o mundo dos colonizadores e o dos colonizados, tornou-se um instrumento de resistência em defesa da língua konkani e, portanto, da '*goanidade*.' Paralelamente, também a música se tornou um instrumento de suporte à ideia de autonomia que os entrevistados da presente investigação reivindicam:

é provavelmente por esta razão que a música constitui uma das mais importantes atividades dos goeses no contexto diaspórico e tem sido central na criação de uma espécie de 'segunda Goa', uma cultura sem lugar, alojada no interior de uma comunidade emocional, sediada no ciberespaço e partilhada através da internet. (Sardo 2010: 63).

Lourdes afirma que, no fundo, a presença portuguesa enriqueceu a sociedade goesa – assim como a sociedade portuguesa foi, por sua vez, enriquecida pelos goeses – porque permitir uma troca cultural que ultrapassou as fronteiras:

a mistura de culturas é sempre enriquecedora. É o que aconteceu em Goa. A conquista dos

povos fez parte da história, mas tem o seu tempo. Não foi coisa má, enriqueceu ambas as partes, também enriqueceu Portugal. Portugal teve muitas individualidades importantes que vinham de Goa e a Índia também ficou enriquecida, só que estas conquistas e o colonialismo teve o seu tempo e tem que acabar um dia. E guarda para o futuro a boa relação entre as pessoas.

Isto é, confinar a cultura e a identidade dentro de fronteiras é considerado por Lourdes como um fator de empobrecimento, da mesma forma que considera enriquecedor o encontro de diferentes culturas para a sociedade. Na perspetiva de Lourdes, no mundo contemporâneo são os migrantes que desempenham o papel de 'portadores' desta riqueza:

há-de reparar que hoje são os imigrantes, por exemplo, que andam por um lado e por outro fazem este papel que o colonialismo fez, de uma forma má, e eles fazem de uma forma boa levando a sua cultura por outro sítio e recebendo a cultura dos outros. É uma outra fase da história". A relevância dos migrantes no processo de criação e recriação identitária é reconhecida também por Gardner: "Migrants fall into a liminal and anomalous third space within the Diaspora, creating a cultural hybridity from the margins with vast potential transgressive powers. (Gardner 200: 10).

Torna-se, em suma, necessário considerar a identidade e, portanto, também a identidade goesa, como um conceito em constante transformação

It is not something which already exists, transcending place, time, history and culture. Cultural identities come from somewhere and have histories but, like everything that is historical, they undergo constant transformation. (Rosales 2014: 222).

Virgínia considera que, na atualidade, já não é possível identificar-se apenas com uma única identidade. A própria afirma possuir uma identidade goesa, uma identidade indiana, uma portuguesa e também uma "identidade do mundo", admitindo ter uma "vocação universalista". De facto, é reconhecida na literatura a importância da troca cultural entre comunidades como componente essencial da evolução das mesmas: "No community is free from cultural exchanges with other historic partners in the process of its evolution" (De Souza 2000: 489). Em acréscimo, Virgínia revela que, no caso dos jovens, esta tal "voca o universalista" seja imprescindível e que, portanto, "para eles hoje falar em identidade goesa não faz sentido". Considera ainda justo aceitar as diferentes camadas identitárias que cada um possui: "não vale mais a pena integrar todos os vários níveis identitários que a gente tem? Porque é isto que faz de nós o que nós somos". Concluindo, cada indivíduo tem numerosas camadas identitárias, assim como a *bebinca*, o delicioso doce go s (D'Souza 2000). Neste sentido, o facto de ter não apenas uma, mas múltiplas identidades, interessa a todas as comunidades migrantes que, como afirma Virgínia: "quanto

melhor conseguem juntar todas estas identidades, melhor se integram no país onde vivem”, fazendo jus à afirmação de Gardner, que considera que a “Identity is not fixed or dependent upon a given 'culture', but the outcome of shifting positions” (Gardner 2002: 9). Sob estas aceções, torna-se complicado definir a *identidade goesa*, se não como um conceito em contínua evolução: “the issue of who is a Goan, and Goan identity will continue to change” (Young 2008: 33).

A relação com Goa

No que concerne à Goa do tempo da sua infância, Virgínia admite que só tem “boas memórias” e que se tratam de “imagens romanceadas de uma Goa especial”. Esta imagem idealizada da terra de origem é documentada por Frenz no livro *Community, Memory and Migration in a Globalizing World*, referindo-se, neste caso, às recordações dos goeses que viveram nas ex-colónias africanas e que durante a fase da luta pela independência emigraram para Portugal. Na investigação da autora, muitos dos seus entrevistados descreveram África como um lugar paradisíaco, caracterizado por um clima agradável, uma natureza encantadora e uma comida de qualidade (Frenz 2014: 263-264). Descrições deste género não interessam na atualidade mas, pelo contrário, referem-se ao passado, à altura na qual os entrevistados viviam nas colónias, o qual consideram como “the best time of their lives” (Frenz 2014: 265). É possível constatar como algumas das expressões utilizadas para retratar a vida passada em África se revelam muito similares àquelas que os entrevistados da presente investigação empregaram relativamente a Goa: “the good old times”; “lovely life” e “paradise” (Frenz 2014: 265-266). No que concerne aos mesmos, estão conscientes de que, frequentemente, a imagem de Goa é idealizada porque está associada a fases da vida caracterizadas como despreocupadas e felizes: a infância e a adolescência. De facto, Virgínia admite ter uma “imagem muito idealizada da infância” e reconhece a existência de uma Goa atual bem diferente, com características positivas (como a alta escolarização) mas também negativas (como um turismo desenfreado e a corrupção). Da mesma forma, um dos entrevistados de Frenz realça que os lugares paradisíacos pertencem às memórias de um passado de criança: “he qualifies his judgement, making it clear to the listener that his perspective of Kampala as a paradise was linked

to his comparatively carefree childhood and youth” (Frenz 2014: 266). Ainda no caso dos africanos entrevistados por Frenz, estas “unchanging images, frozen in a time wrap” (Frenz 2014: 266) são muitas vezes as únicas imagens que têm em relação a África, porque muitos deles, uma vez deixadas as colónias, decidiram não voltar. De facto, muitos preferem ficar com uma 'boa recordação' do passado, ao invés de enfrentar uma realidade que seria diferente e que consideram ser pior daquela que conheceram. Apesar de não voltarem a visitar os lugares onde viveram, os participantes do estudo de Frenz conhecem a situação atual dos países, graças aos contactos que mantêm com familiares e amigos que ali vivem:

my interviewees were mostly very well informed about current political, economic, and social conditions in East African cities and towns as they corresponded and interacted with friends and family who still live there. (Frenz 2014: 268).

No presente estudo, todos os entrevistados mantêm contacto constante com Goa e, nos casos onde não a visitam com regularidade, costumam acompanhar quotidianamente as notícias sobre Goa, como demonstra o exemplo de Venâncio: “a última vez que fui a Goa foi há cinco anos, mas faço parte de um research net onde surgem todo o tipo de notícias sobre Goa, então acompanho o que acontece”. No caso de Lourdes, quando ainda estavam vivos os seus pais e sogros, ia a Goa com mais frequência, como a mesma recorda: “eu anualmente, religiosamente, ia sempre a Goa. Depois do falecimento deles comecei a ir menos”, mas como atualmente a sua filha vive em Goa, as suas visitas voltaram a ser mais regulares. Por sua vez, Francisco costumava visitar Goa com uma certa regularidade até à data em que os seus irmãos estavam vivos, aproveitando então as férias para cumprir pesquisas sobre a história de Goa, que posteriormente transformava em livros. No caso de Virgínia, vai para Goa quando apenas o trabalho o permite, devido ao facto de ter a mãe de 90 anos que ainda mora em Benaulim. Quando viaja para Goa, Filipe costuma ir com a família toda e este ano foi a primeira vez que foi só com a sua mulher.

Considerando as informações supracitadas, no caso dos entrevistados desta pesquisa, não se revela apropriado falar em '*social amnesia*', processo pelo qual os indivíduos conservam apenas as recordações positivas. De facto, os mesmos guardaram também as memórias de acontecimentos que consideram negativos, como as relativas à anexação de Goa, aos bombardeamentos e à preocupação com o futuro. Embora exista no seu imaginário a '*Goa de sonho*', muito parecida com a imagem da

'Goa Dourada' celebrada pelos portugueses, revelam saber reconhecer as complexidades que a sociedade goesa viveu e conhecem de forma aprofundada a Goa atual.

Venâncio costumava ir para Goa para visitar a mãe, mas admite ter ido também por “saudosismo”, sobretudo em ocasião da festa da *Fama do Menino Jesus de Colva* que é “a segunda maior festa religiosa de Goa, depois do São Francisco. [...] É uma festa da aldeia, mas vem gente de todo o lado para beijar esta imagem que é considerada milagrosa.” De facto, a motivação suplementar que liga Venâncio a esta festa, apesar de ocorrer na sua aldeia, é também o facto de ele mesmo ter o nome 'Jesus' (Jesus Venâncio). Durante este período festivo, reúnem-se em Colva não apenas os goeses que moram em Goa, uma festa de família, tem um aspeto religioso, mas também de convívio e de família”. É necessário, de facto, considerar que, geralmente, os goeses da diáspora sentem-se indiscutivelmente ligados a Goa e que se consideram goeses independentemente do lugar de residência (Young 2008). Prova deste facto é oferecida por Virgínia, ao afirmar que embora viva em Portugal há muitos anos, quando se encontra em Goa adapta-se de forma tão natural que parece nunca ter deixado o país: “eu tenho ali aquele buraquinho meu, eu saí e aquele buraquinho ficou, eu volto e entro naquele buraquinho e estou na boa”. Embora os entrevistados da presente investigação tenham passado a maior parte da vida fora de Goa, tendo formado a sua própria família em Portugal, a cidade permanece uma parte importante e essencial da sua identidade, emergindo espontaneamente este facto nas palavras de Filipe: “eu tenho um bocadinho de terra comigo que trouxe de lá e se for enterrado eu quero que um bocadinho desta terra esteja lá”.

É interessante notar como os entrevistados reiteram a existência de uma relação entre *casa* e *memória*. A casa é entendida enquanto símbolo do passado e da identidade, é veículo das memórias. Isto é, a 'casa' referida é a 'casa de família', onde os entrevistados cresceram e que ainda existe em Goa. A 'casa da infância' é considerada por Virgínia como 'símbolo do regresso', que “não tem a ver com o facto prático de regressar, mas tem a ver com o *anseio do regresso*. No sentido de que estamos muito bem onde estamos, mas aquilo é aquilo que é nosso, da infância, onde estão as nossas memórias, onde está a nossa família, onde estão as nossas origens e, portanto, a casa é de facto aquele símbolo”. Para Venâncio a casa, enquanto '*lugar de*

boas memórias', representa um espaço significativo: “como a maior parte das crianças cresce num ambiente familiar exemplar ou bom, então mantém essa memória e essa casa é importante. Em qualquer parte do mundo”. Para Filipe, por sua vez, ter uma casa em Goa é importante é uma maneira de transmitir as próprias recordações e os próprios valores aos membros mais novos da família: “se nós não tivéssemos a memória, nós não éramos quem somos. Nós somos a nossa memória e então a melhor maneira de preservar a nossa identidade enquanto indivíduo e enquanto família é passando isto para os outros. Tendo uma casa lá, este é o ponto de partida: daí podemos passar para as gerações futuras”. Atente-se, Filipe considera a casa como veículo das memórias, como um símbolo do passado e das raízes, como lugar que guarda uma “memória de algo que existiu” e que pode e deve ser herdado pelas novas gerações. A casa é concebida, portanto, enquanto símbolo das próprias origens e espaço físico para preservar as memórias familiares. Nesta perspetiva, para Venâncio: “a casa onde nascemos ou onde crescemos tem pra nós uma importância vital”. Em suma, a família e a casa dos antepassados podem ser considerados como dois aspetos relevantes da identidade goesa: “a family home that can be passed on to future generations in the family is the most prized possession a Goan can have” (Young 2008: 53).

Independentemente de identificar Lisboa como o lugar eleito para viver, todos os participantes mantêm uma forte relação com Goa e com a tal 'casa de família'. Trata-se, geralmente, de casas que ainda existem e que frequentemente pertencem a vários membros da família – consequência da instituição da família alargada – nas quais podem viver os parentes mais velhos, não casados ou viúvos. Na maioria dos casos, tratam-se de casas grandes com capacidade de hospedar toda a família e é nelas que os goeses da diáspora ficam quando vão passar férias a Goa (Mascarenhas 1987). Como observado durante as entrevistas, os goeses da diáspora encarregam-se da manutenção e da remodelação dos edifícios e, habitualmente, não tencionam vender as propriedades porque têm para si um significado profundo, “there are roots and memories” (Ribeiro 1998: 37).

No que diz respeito à relação que os filhos dos goeses da diáspora têm com Goa, no caso dos entrevistados, é correto admitir que todos têm uma conexão bastante forte com a 'terra de origem'. De facto, existe um interesse das novas

gerações em redescobrir as próprias origens goesas. No que concerne aos descendentes goeses de Moçambique, estudados por Rosales, é possível afirmar que muitas famílias atualmente não têm relações com Moçambique e nunca voltaram a visitar o país depois de terem emigrado para Portugal, ao invés, estabeleceram uma ligação com Goa. Atendendo a estes factos, é importante considerar esta atitude dentro de uma lógica de *“re-approximation of their origins”* que importa, respetivamente, a pais e filhos. Este processo de reconciliação com as próprias origens abrange todas as componentes da identidade goesa, *“our true cultural heritage”*, nomeadamente a música, a comida e, inegavelmente, a casa de família (Rosales 2014). Atente-se o exemplo da filha de Venâncio, com mãe portuguesa, nascida em Moçambique e tendo crescido em Portugal, *“sente muita afinidade com Goa”*. Embora tenha visitado Goa poucas vezes, Venâncio explica como a filha *“sente-se de facto mais goesa do que até portuguesa”*. Neste sentido, partindo destes factos, importa apenas clarificar que Venâncio admite nunca ter tentado incutir na filha um interesse por Goa, no entanto, *“ela se sente muito goesa, (...) desde que ela foi a Goa ficou ligada à terra”*. Filipe, pelo contrário, considera fundamental que os pais tentem aproximar os filhos das suas raízes porque, devido ao facto de os filhos nunca terem vivido em Goa, não podem partilhar o passado histórico com os pais e, portanto, é necessário que sejam os pais a transmitir-lhes a história e as memórias familiares. Efetivamente, como atestado por Frenz, os filhos não podem considerar o nostálgico passado de pais e avós como um elemento identitário porque nunca viveram aquele passado, mas através das narrativas da história familiar, podem criar novos laços com Goa (Frenz 2014). Os filhos de Filipe, por exemplo, foram pela primeira vez em Goa quando eram muito novos e hoje *“adoram Goa”*: *“depois de terminar a minha licenciatura e ter começado a trabalhar, quando fui a Goa, a primeira vez que regressei, a minha filha mais velha tinha 21 meses e o meu rapaz tinha 3 meses, foi baptizado lá”*. O facto de se casar ou batizar os filhos em Goa é um aspeto recorrente nas narrativas dos interlocutores e pode ser considerado como uma outra forma de gerar um elo com Goa. Atualmente, não apenas os filhos mas também os netos dos entrevistados têm uma relação com Goa, *“de maneira que eles todos adoram Goa e agora os meus netos, que também já foram lá, também adoram Goa.”* Filipe considera a forte relação dos seus filhos com Goa consequência da sua atitude, por ter facilitado o contacto dos filhos com a terra de

origem, permitindo que construíssem as suas próprias 'memórias de Goa'. De facto, de acordo com Filipe, em muitos casos os filhos de goeses da diáspora não têm nenhuma ligação com Goa: “a ligação deles com Goa é nenhuma, praticamente zero. Ser goês para eles é ter o tom da pele que eles têm e comerem um *sarapatel* nas festas. De resto não há nenhuma ligação em relação a Goa”. Neste sentido, reitera-se a importância do papel desempenhado pelos pais: “para criar uma ligação com Goa se nós não falamos disso, não levamos a pessoa ter contacto, como é que se vão criar os elos? Não se podem criar elos”. No caso de Virgínia, sempre tentou transmitir aos filhos a cultura goesa e incentivou a sua participação em atividades associadas à Casa de Goa, à luz de exemplo, o facto de eles terem sido parte do Ekvat, o grupo de dança da associação. Além disto, tal como Filipe, Virgínia levou os filhos a Goa desde pequenos, a partir do momento do batizado. Hoje em dia, o facto de ainda terem a avó a viver na casa de Benaulim, contribui para a manutenção da ligação dos seus filhos a Goa, não querendo os próprios vender a casa por a considerarem um símbolo de afeto. É frequente, como demonstra o caso de Francisco, os pais aproveitarem as viagens a Goa para visitar também outros lugares da Índia, tirando proveito do momento em que os filhos pudessem também aproveitar as viagens para conhecer o restante território indiano. Por conseguinte, Lourdes afirma: “eu tentei transmitir a cultura e a identidade goesa aos dois filhos. Todas as pessoas não são iguais, recebem isso e transformam na sua própria identidade e outros recebem isso mas não é tao profundo. Mas fiz isso com os dois, tanto é que eu e o meu marido, quando eles eram pequenos e íamos a Goa, sempre fizemos o passeio a uma parte da Índia para eles conhecerem. Ver um espaço, ver uma coisa para manter essa relação”. Hoje em dia, a filha de Lourdes vive em Goa:

a minha filha, quando estava cá, é verdade que eu estive sempre muito ligada com a música e à dança de Goa e lhe ensinei a dançar, ela entrou no grupo do Ekvat. Depois quando ela estava no Liceu, ela todas as férias queria ir pra Goa [...], tinha uma forte relação com a minha mãe e também com os meus sogros e com os tios, havia uma relação forte com a família e ela sempre quis isso.

Em suma, é possível afirmar que para que os filhos possam manter uma relação com Goa e, conseqüentemente, alcançar uma “reconnection to their cultural origins” (Rosales 2014), é importante enfatizar o papel dos pais na transmissão das '*family's memories*', mas é também essencial a criação de '*novas memórias de família*' que incluam os descendentes.

Não obstante à forte relação que existe entre os entrevistados e Goa, quase todos consideram Lisboa como 'casa', o lugar que escolheram para viver e para construir a própria família. Neste sentido, a casa de Goa simboliza o que a Virgínia chama '*o tal regresso imaginário*', que não representa a ideia de um regresso 'efetivo', mas antes um 'lugar idealizado do regresso', cuja função reside na conexão com o passado e com a história familiar e, portanto, com as próprias raízes.

O regresso a Goa é visto por Francisco como algo improvável porque, se idealmente afirma que “gostaria estar em Goa na minha casa, na casa dos meus avós, que ainda existe”, está também consciente de que depois de ter vivido a maior parte da vida numa cidade dinâmica e cosmopolita como Lisboa, regressar a Goa “para mim seria como voltar a uma prisão”. Em acréscimo, Francisco evidencia que “a vida em Goa já não é aquela do meu tempo. Goa já não é aquela Goa do meu tempo”. Pelo contrário, Lourdes exprime o desejo de regressar a Goa: “eu hoje gostava de voltar definitivamente. Tenho saudades. É um sítio onde eu me sinto bem, eu também sinto-me bem aqui, mas aquele é o meu sítio”.

Em suma, é possível perceber que, na maioria dos casos, os goeses da diáspora não têm a intenção de voltar para Goa, considerada apenas como um destino para passar férias e visitar familiares e amigos, ou ocupar-se da manutenção da casa de família. Trata-se, portanto, de um 'regresso temporário' e, não obstante ao facto de as comunidades goesas espalhadas pelo mundo serem heterogéneas, parece correto admitir que “It seems that the 'myth of return' has been substituted by a 'myth of paradise' in order to be able to accept the conditions of migration” (Frenz 2014: 290).

Preservar a *goanidade*

Como já havia sido referido, não é possível atribuir uma definição fixa e imutável ao conceito de *identidade goesa*, sendo o mesmo um constructo que muda constantemente de acordo com o tempo e o espaço. Neste sentido, ao caracterizar a sociedade goesa contemporânea como sendo multiétnica, multicultural e multireligiosa, representando a mesma um espaço dinâmico e, conseqüentemente, em mutação contínua, torna-se compreensível que a *goanidade* se adapte a esta realidade, assim:

a Goa contemporânea obriga-nos a reajustar permanentemente as nossas expectativas teóricas, ao ser, como Embree disse uma vez sobre a Índia, '*uma cultura em formação*' (Embree 1989), uma

cultura onde as relações do passado entre indivíduos e grupos são remodeladas por uma cintilante atmosfera cosmopolita (Perez 2012: 195).

Filipe mostra-se convencido de que alguns aspectos da identidade goesa podem ser, inevitavelmente, destinados a ser modificados com o tempo. Contudo, para que a mesma sobreviva, considera essencial que as “traves-mestras” se mantenham, argumentando: “tem razão o Ortega y Gasset, que diz que o homem é ele mais as circunstâncias, portanto se as circunstâncias mudarem, pode ser que alguma coisa mude, nada é estanque no tempo, tudo evolui”.

Na perspetiva de que “tudo muda”, é possível observar algumas alterações que a sociedade goesa tem vindo a experimentar ao longo do tempo. Atente-se, Goa é, desde sempre, um cobiçado destino turístico: se nos anos setenta era considerada o paraíso dos hippies, hoje em dia o seu maior fluxo turístico é constituído por *domestic tourists*, os quais chegam a Goa partindo de outros estados indianos. O principal motivo pelo qual os turistas escolhem Goa reside na beleza das suas paisagens, na natureza envolvente e na unicidade cultural que deriva do já referido *hibridismo*.

Lourdes, por seu lado, considera que a singularidade de Goa, quando comparada com o restante território indiano, é a sua verdadeira riqueza:

a mistura de culturas é sempre enriquecedora. É o que aconteceu em Goa. Goa é, de facto, dentro da Índia o sítio onde todos gostam de ir. Todos os outros nossos indianos que vivem aqui, ali, acolá gostam de ir a Goa festejar casamentos, fazer férias, porque sentem que é um ambiente diferente.

De facto, é inegável que Goa é um lugar que seduz os estrangeiros não apenas pelo seu exotismo, mas ao mesmo tempo pelo seu lado ‘familiar’; contudo, o motivo pelo qual atrai os indianos é o oposto, isto é, por ser uma parte da Índia mais ocidentalizada:

Goa's natural scenic beauty, golden beaches, its extensive vegetarian and non-vegetarian cuisine, liberal attitude to alcohol consumption, lively nightlife with western style dances, attracts large numbers of Indian and foreign tourists. Consequently hotels, restaurants and other associated businesses have expanded a great deal since 1961. (Mascarenhas 1987: 71).

Consequentemente, devido a um movimento de turismo massivo, o carácter aspectual de Goa passou por diversas mudanças que preocupam os entrevistados da presente investigação, nomeadamente, as consequências ambientais que daí advêm, como refere Venâncio: “Goa tinha uma fitodiversidade que está a desaparecer”. Consequentemente, a responsabilidade pela ausência de medidas que regulamentem a

construção de estruturas turísticas é atribuída à classe política, a qual os entrevistados consideram incapaz de agir pelo bem-estar dos goeses e da natureza: “acho que o problema pior em Goa é a corrupção do governo”, afirma Lourdes. Isto é, que não se confunda o turismo enquanto ameaça à sobrevivência da identidade goesa; é antes considerado como uma consequência inevitável, advinda do processo de globalização que, se regularizada, poderia antes trazer benefícios para a sociedade goesa. De facto, é interessante notar como o fenómeno que preocupa alguns dos entrevistados não é o turismo descontrolado, mas a *indianização* da sociedade: “o turista entra e sai, os piores são os que lá ficam. Os que vêm do resto da Índia, sem nenhuma cultura, sem nenhuma afinidade e vão tomando conta de Goa porque trabalham lá e criam raízes e depois dizem que são goeses, ou porque têm dinheiro e tentam influenciar todas as decisões políticas. Portanto, são os 'não turistas' que lá estão que têm a culpa de um possível desaparecimento da cultura goesa, na medida em que os governos permitem que isto aconteça e que os goeses permitam que isto aconteça”, comenta Venâncio.

Confirmando esta perspetiva, Filipe descreve o rápido crescimento demográfico de Goa, atribuindo-o à forte presença de indianos de outros estados:

basta dizer isto: em 1961 o último censo de Goa dizia que nós éramos cerca de 600 mil; agora, na atualidade, nós somos mais de 1 milhão e meio, portanto, mais do que duplicou o número da população goesa. [...] Este aumento exponencial da população não se deveu a qualquer explosão demográfica dos goeses. Bem pelo contrário, é do conhecimento geral o grande surto migratório dos goeses, no início dos anos sessenta e setenta, respetivamente, inicialmente para Portugal e posteriormente para os países do Médio Oriente. O aumento populacional deve-se, pois, à continuada imigração de pessoas e famílias de outros estados da Índia. [...] Nós, hoje em dia, somos minoritários na nossa própria terra em termos do número da população.

Outro facto bastante comum nos relatos dos entrevistados é a constatação da situação atual de Goa, na qual os goeses representam uma parte minoritária da população:

em dezembro de 2014, aquando da minha última visita à minha terra natal, constatei que em muitas lojas, em Panjim, quando interpelava em Concanim não era entendido, pois os funcionários da loja não falavam a nossa língua mãe. Muitos restaurantes, ditos *shacks*, não serviam a comida tradicional goesa. Até na praça de táxis no Azad Maidan (antigo Largo Afonso de Albuquerque), somente três taxistas eram goeses (católicos e hindus), sendo os restantes oriundos de outros estados.

Como referido por Mascarenhas, muitos dos *manual workers* vêm de outras zonas da Índia ou da Ásia, facto que se deve, parcialmente, à aceitação de ordenados que os locais recusam:

the presence of this immigrant labour force is related to the fact that many contractors are non Goan and tend to use the same labour 'gang' on similar projects in India. Furthermore, such labour is cheaper and more compliant than Goan labour, and it is not always easy to recruit the latter because of the reluctance to engage in poorly paid, low level manual work. The pattern found in Goa is similar to that observed in many parts of the world where the educated and upwardly mobile seek better paid and career structured employment outside their native land. (Mascarenhas 1987: 73-74).

No que concerne à temática da imigração em Goa, Venâncio afirma:

Goa enfrenta hoje um problema novo: a emigração deu lugar à imigração. Os goeses nativos, sejam hindus, cristãos ou muçulmanos, constituem já uma minoria na sua própria terra. [...] A população de Goa quintuplicou em apenas cinquenta e seis anos, um crescimento que só pode ser atribuído a uma imigração massiva de gentes de outras partes da Índia, a partir de 1962.⁷⁷

De acordo com o Venâncio, este processo de imigração massiva não é considerado como algo positivo porque, além de ameaçar a sobrevivência da identidade goesa, representa um perigo para o ambiente natural: "é a sobrevivência de Goa que foi posta em causa. O seu frágil ambiente não tem sido protegido contra os efeitos da pressão demográfica a que agora está sujeito". Francisco, por sua vez, lamenta a carência de adequadas infra-estruturas e ruas, reconhecendo que, apesar de o comércio ter evoluído, no campo social verificou-se um retrocesso: "(Goa) já está perdendo aquelas características e voltando mais para a Índia". Atente-se que a expressão 'voltar para a Índia' contém uma conotação negativa para Francisco, significando esta o início dos mesmos problemas que afetam a Índia, isto é, a corrupção, pobreza, poluição. No seu 'livro de memórias', Venâncio exprime o seu ponto de vista acerca da Goa contemporânea através de um diálogo entre o seu 'alter ego', Nelito Colvencar, e uma velha amiga:

Nelito: - julgo saber que Goa já começa a ter os mesmos problemas que vemos na Índia: muitos indigentes, a corrupção, a justiça arrastando-se, a degradação ambiental, o caos no tráfego. Goa está a perder, a pouco e pouco, a sua identidade cultural. [...]

Ela: - Culpados do que tu dizes ser a perda da identidade cultural de Goa são os que abandonaram Goa para se fixarem em Portugal e noutros países ocidentais. Isto reduziu a massa crítica que poderia participar activamente na política e no desenvolvimento económico de Goa (Machado 2008: 246-247).

Atentando no diálogo supracitado, é possível compreender que a temática que daí emerge é a atribuição da responsabilidade da situação atual de Goa, pelo menos parcialmente, aos goeses da diáspora, facto reforçado aquando da entrevista por Venâncio:

⁷⁷ *Boletim da Casa de Goa*, Junho-Julho de 2017, p. 35.

uma boa parte dos que eram mais apologistas da cultura goesa ocidentalizada deixaram Goa na altura e podiam ser elementos para entrar na política e preservar esta concepção da cultura goesa. Eu não quero dizer que seja a mais correta e não quero dizer que com a saída destas pessoas Goa deixou de ser o que era, felizmente um grande número de pessoas que continuam lá e tentam manter as tradições.

De facto, na história de Goa registaram-se movimentos migratórios quer partindo de Goa, quer em direcção a Goa, explicando de seguida Venâncio as motivações que levaram a estes fenómenos:

com efeito, as perseguições religiosas obrigaram muitos muçulmanos e hindus de Goa a refugiarem-se nas regiões vizinhas; a crise na agricultura e o fraco desenvolvimento da indústria, levou muitos goeses mais instruídos a procurarem oportunidades de emprego em Bombaim, África Portuguesa e África Inglesa, e os descendentes destes a rumarem para Europa e América; quando a Índia decidiu tomar Goa, muitos goeses optaram por procurar outras pátrias; e ainda hoje o fazem na mira de emprego no Golfo Pérsico, Europa e América. A estes se juntam as centenas de intelectuais goeses que emigraram com a perspectiva de obterem um grau académico ou de aplicarem os seus conhecimentos profissionais.⁷⁸

Neste sentido, se por um lado Venâncio reconhece o carácter inevitável das alterações dentro das sociedades, por outro considera importante aprender a preservar a 'memória do passado':

na história não há nada estático e todas as sociedades vão perdendo aquilo que as caracterizou anteriormente e, nesse aspeto, também Goa está a sofrer as consequências de uma *indianização*. É um fenómeno possivelmente natural na história, porque nada é estático, o importante é que, de facto, esta memória tem que ser preservada através da informação escrita ou verbal para que não se perca por completo o que é que foi o passado.

Portanto, guardar *as memórias de Goa* parece essencial para defender a sua unicidade e, quanto a isto, Venâncio realça ainda que

a identidade de Goa tem conseguido sobreviver estes anos todos porque a história de Goa não acabou com a entrada da Índia, não acabou com os 450 anos portugueses, não acabou com a conquista de Goa pelo Adil Sha, quer dizer: a história de Goa tem sido uma constante mudança e, no meio dessa mudança toda, vai-se criando uma identidade que hoje é uma e amanhã pode ser outra, mas existe essa necessidade de preservar aquilo que nos difere dos outros, isso é o que se chama identidade.

Por sua vez, Young releva a possibilidade de uma perda da especificidade goesa e realça a importância de proteger a identidade goesa do perigo da assimilação:

while the Diaspora has helped Goans to develop a more cosmopolitan identity, they should take steps to preserve their unique Goan identity before it is lost forever or completely absorbed by an Indian. (Young 2008: 76).

Neste sentido, é possível afirmar que o encontro entre o Oriente e Ocidente, a simbiose entre elementos que vêm dos dois mundos, está na base da *goanidade* e, no caso, Filipe mostra-se convencido de que, apesar do turismo, da indianização e da

⁷⁸Boletim da Casa de Goa, Junho-Julho de 2017, p. 35

globalização, existem alguns aspetos peculiares que resistirão.

No que concerne à *identidade goesa* além-fronteiras de Goa, é interessante notar como em contexto diaspórico exista, por parte dos goeses, perigo de assimilação na sociedade de acolhimento. Se para muitas comunidades migrantes a 'mimetização' é considerada enquanto objetivo a alcançar, no caso dos goeses, estes consideram que a proximidade cultural que têm com algumas sociedades de acolhimento possa levar à dissolução dessa unicidade, isto é, da *goanidade*:

neste caso, é justamente a fluidez do processo de integração que constitui, para os goeses, um verdadeiro sinal de preocupação, alimentando o receio de que a presença de Goa em Lisboa se extinga com a geração dos seus filhos. (Sardo 2007: 107).

No que concerne à integração dos migrantes e à manutenção das suas especificidades culturais, Virgínia afirma:

em todas as sociedades contemporâneas e multiculturais, nestes tempos de globalização e livre circulação, as pessoas têm múltiplas filiações culturais. Nós, enquanto comunidade migrante, apropriamo-nos de forma visível dos costumes e tradições do nosso país de acolhimento, mas, intencionalmente, guardamos e temos orgulho em divulgar tradições, normas e referências culturais específicas, que são distintas, tanto da maioria, como de outras comunidades migrantes, vivendo assim em sistemas de significado cultural, simultaneamente diferentes e convergentes, ou sobrepostos.⁷⁹

Por sua vez, Lourdes acredita que “os goeses da diáspora devem cumprir um papel para evitar o desaparecimento da identidade goesa”. De facto, o que frequentemente acontece é que, quem permanece em Goa e vive quotidianamente as mudanças da sociedade goesa, assimila-as quase inevitavelmente. Pelo contrário, quem deixou Goa mantém intacta a ideia de *identidade goesa*, apesar do passar do tempo. Geralmente, as comunidades migrantes embora procurem adaptar-se à sociedade de acolhimento para conseguir uma boa integração, tentam paralelamente manter viva a sua unicidade, a identidade que vem das próprias raízes. Atente-se,

I believe that Goans in diaspora generally have more concern and anxiety about preserving more accurately the Goan traditions that are changing or disappearing in Goa. It is no surprise if some old Goans in diaspora find that Goa of their childhood has disappeared! If he had continued to live in Goa and accompanied the change, the loss may not have been felt so poignantly as did. (De Souza 2000: 492).

Considerando esta afirmação de De Souza, é possível compreender de que forma os goeses da diáspora podem tornar-se os 'protetores da goanidade' e quanto a

⁷⁹Boletim da Casa de Goa, Abril-Maio de 2015, p. 6

este facto, os entrevistados da presente investigação concordam, ao reiterar a importância do papel dos goeses da diáspora, devendo desempenhar a função que antigamente tinham os marinheiros, quando difundiam pelo mundo a sua identidade:

uma cultura goesa adormecida. Que tinha que se desenvolver. Mantinha-se latente ou adormecida nos goeses residentes dentro das quatro fronteiras de Goa, como o sapo no poço. Os marinheiros, expostos aos ventos de várias culturas, eram os que desabrochavam e floresciam como verdadeiros representantes da cultura goesa. Eram eles quem transportava, desenvolvia e promovia a cultura goesa. (Carmo D'Souza 2000: 80).

Neste sentido, é possível comparar os goeses da diáspora não apenas com os marinheiros, mas também com os migrantes aos quais se referiu Lourdes, pois as três personagens desempenham o papel de transportar as próprias identidades pelo mundo e, portanto, promovem o encontro entre as diferentes culturas.

Para preservar e divulgar a *goanidade*, Lourdes apresenta a sua ideia de criar uma rede de associações de goeses da diáspora espalhadas pelo mundo:

já disse a várias pessoas e espero que alguém pegue. Eu achava que todas as associações dispersas pelo mundo deviam ter um órgão central que representasse a todos e esse órgão central deveria estar localizado em Goa e ser uma força de intervenção verdadeira em Goa, porque tinha uma voz que é dada por todos os goeses que estão fora e seria uma força. Eu não estou a falar em partido político, eu estou simplesmente a falar de uma força de intervenção social que represente todas as associações que estão fora de Goa. Assim poderiam intervir na política, poderiam criar instituições de natureza social, de apoio à sociedade, porque não é preciso muito dinheiro para fazer coisas em Goa quando vem de muitas partes do mundo. No fundo era juntar forças. Eu já muitas vezes falei às pessoas nisso, mas se calhar dá trabalho. Espero que alguém um dia faça.

A opinião de Filipe é semelhante, porque também acredita na importância da existência de associações como a Casa de Goa, com as quais cada goês da diáspora pode colaborar, já que “investigar, preservar e divulgar a identidade cultural goesa é o papel que nós temos que ter”. Tal como Lourdes, Filipe considera o encontro entre as diferentes culturas como algo que promove riqueza cultural:

como eu acho que a identidade goesa é uma mais-valia cultural, ela deve ser preservada, deve ser divulgada para as outras sociedades, porque o conhecimento é sempre uma riqueza do mundo e, como tal, devemos trabalhar todos nesse sentido.

Na perspetiva de Virgínia, os goeses da diáspora estão envolvidos na transmissão da própria cultura e especificidade, não apenas em Portugal, mas também no resto do mundo:

acho que é uma diáspora empenhada, de diversas maneiras, sempre na perspetiva da transmissão, nunca na perspetiva do isolamento e do isolacionismo. Nós queremos partilhar tudo aquilo que é nosso, com aquilo que é daqui.

Efetivamente, Young afirma que são as gerações mais velhas as mais empenhadas na definição e conservação da *identidade goesa* em contexto migratório, enquanto os jovens, que cresceram longe de Goa, estão menos interessados nas suas raízes (Young 2008). Por sua vez, Rosales denota um interesse renovado por parte dos goeses da diáspora pelas próprias origens que abrange não apenas os elementos, mas também os objetos relacionados com a *goanidade*:

combined with a new interest in the former dialect (Konkani) in their traditional music (Mandos), in all Goans objects, including a wide range of religious objects such as oratories, images of saints and crucifixes, and other heirlooms brought from their old family homes and in their family genealogy and history(including the period prior to conversion), the families produced a new discourse of identity and worked out a quite different positioning strategy. (Rosales 2014: 206).

No que concerne a esta temática, Venâncio admite que a sobrevivência da identidade goesa tanto em contexto diaspórico, como em Goa está ligada à conservação do konkani, que antigamente já havia sido preterido enquanto 'língua inferior', em prol do português e, hoje em dia, é frequentemente substituído pelo inglês:

hoje falo propositadamente konkani com os meus amigos e quando vou a Goa faço o possível para falar konkani. Hoje há mais duas línguas em Goa: o inglês, que é a língua de entendimento entre toda a população da Índia, e o hindu que foi imposto como língua oficial.

Como observado por Venâncio, o *konkani* não é falado apenas em Goa, já que foi levado além fronteiras aquando da fuga dos hindus na época colonial, tendo eles criado “colónias goesas onde se falava o konkani. Portanto, há vários konkanis”. Uma ulterior observação feita por Venâncio refere-se a uma tentativa atual de 'purificar' o konkani de influências externas, tendo como consequência a dificuldade que os goeses da diáspora sentem ao tentar entender:

konkani tem esse problema, porque tem influências várias e, sobretudo, está-se a purificar com o esforço dos puritanos da língua e ela está de tal maneira purificada que eu quando vou, por exemplo, à igreja ouvir o sermão de um padre, eu não entendo nada do que ele está a dizer e eu falo konkani!

Ademais, é preciso recordar que existem dois alfabetos: o devanagárico e o romano, o que dificulta ainda mais a compreensão: “hoje em dia, para além dos goeses, outros quatro milhões de indianos falam konkani, mas em algumas partes da Índia utilizam-se os caracteres devanagáricos do hindu e, portanto, o que uns escrevem os outros não entendem” (Portas 2002: 198). De acordo com Venâncio, o konkani

representa um indispensável fator de coesão para os goeses e, exactamente por isso, deveria ser preservado:

o concanin não é nem único, nem o exclusivo factor de união (há falantes desta língua noutras regiões do Concão), mas é certamente o mais forte elemento da identidade sociocultural goesa. Identidade essa que tem de ser preservada, precisamente por Goa ser uma unidade geográfica pequena que necessita dela para marcar a diferença.

Concluindo, Venâncio admite que, como a identidade, a língua também está sujeita a uma contínua evolução.

Num artigo publicado no *Boletim da Casa de Goa*, relativo à sua intervenção na conferência realizada em 2017 sobre o *Desenvolvimento sustentável de Goa no século XXI*, Filipe propõe algumas questões que deixa em aberto:

que sentido faz termos um Estado de Goa onde os goeses são minoritários? Que especificidade/singularidade cultural terá a terra, onde a sua língua pode um dia ser - e será se num futuro próximo continuar esta tendência migratória - em termos relativos e mesmo absolutos, minoritária? [...] Existe um mínimo denominador comum na identidade cultural dos goeses? Com a actual tendência migratória (emigração/imigração) que está a ter lugar em Goa, será a nossa identidade cultural, sustentável no século XXI?⁸⁰

Para evitar o perigo de desaparecimento da *goanidade* e, conseqüentemente, torná-la 'sustentável' também no futuro, Filipe acredita que os goeses da diáspora têm um papel importante a cumprir. No que concerne aos goeses em contexto português, Filipe divide a comunidade em dois grupos:

no que diz respeito à população goesa, independente do seu número, podemos sustentar a tese que estamos perante dois grupos: os que têm a *goanidade*, ou *goemcarpon*, em concanin (valores e tradições de Goa/Damão/Diu) como referência próxima; e aqueles para quem a *goanidade* se reduz à cor da sua tez e, quando muito, a uma apetência natural para a cozinha condimentada.

Considerando esta divisão, a tarefa que concerne aos goeses do primeiro grupo, dos que reconhecem uma relação com Goa, é a transmissão do património cultural goês aos seus filhos e, na generalidade, às novas gerações. De facto, já foi referida a importância do papel dos pais na relação que os jovens que nasceram em Portugal têm com Goa:

para os jovens adultos, [...] que nasceram na sua esmagadora maioria em Portugal, [...] a presença ou ausência da *goanidade* está dependente de ter ou não sido transmitida pelos progenitores. [...] 'Casa de pais, escola dos filhos', já dita o adágio popular. Neste sentido, é possível depreender que os valores e as tradições identitárias não nascem espontaneamente. Se não estiverem presentes em casa, se não forem transmitidos, não será a cor da epiderme que fará brotar a empatia para com a *goanidade*.

⁸⁰Boletim da Casa de Goa, Junho-Julho de 2017, p. 18

Relativamente a esta temática, Frenz afirma que não existe uma transferência relevante de memórias entre as gerações: “the intergenerational transmission of memory is very limited, or in some cases, non-existent” (Frenz 2014: 289). Aplicando a afirmação de Frenz ao grupo de entrevistados da presente investigação, bem como às suas famílias, não se encontra qualquer correspondência porque é facto que cada um dos participantes adota diferentes estratégias de transmissão de *memórias de Goa* e da *goanidade*. Filipe, sócio fundador da Casa de Goa, participa ativamente nas variadas atividades culturais promovidas pela associação e intervém em congressos e conferências. Quanto a Venâncio, escreveu um 'livro de memórias' no qual “as recordações de infância e de adolescência de um goês da diáspora são os pontos de partida para os assuntos tratados [...] sobre os quais se propõe um pensamento lateral, na tentativa de encontrar vias alternativas para solucionar alguns dos problemas que lhes estão associados” (Machado 2008).

Venâncio acredita na importância de dar a conhecer aos filhos e netos a história e as memórias não apenas de Goa, mas da família e, enquanto filho mais velho, julga ter esta responsabilidade:

eu escrevi um documento para deixar à minha neta toda a informação da família. (...) Eu acho importante porque eu não tinha esta informação sobre os meus avós e antepassados: como era a vida deles? O que é que eles fizeram? Quem eram os pais deles? Portanto, eu resolvi ir à minha aldeia investigar e indagar quais eram as nossas raízes ancestrais e a partir daí escrevi um documento para distribuir para toda a família, como eu sou o filho mais velho do filho mais velho e por isso cabe a mim.

Francisco, por sua vez, além de colaborar com a Casa de Goa, dedica-se desde sempre a projetos que visam preservar a identidade goesa. Juntos com alguns amigos e membros do Ekvat (grupo de cantares e danças da Casa de Goa), decidiu formar um grupo de música goesa para reunir os mais novos assim nasceu *Gamat*: “para ver se passávamos o testemunho aos mais novos, para ver se dávamos continuidade e mantemos a identidade goesa e a cultura goesa musical, [...] Gamat é alegria em língua konkani”. Embora o grupo tenha funcionado apenas durante cinco anos, realizou mais de trinta espetáculos e representou um espaço de agregação para os jovens goeses e não goeses, facto que faz com que Francisco acredite que esta experiência tenha servido para plantar uma semente que, quiçá, poderá dar frutos no futuro: “de qualquer forma, a semente quando cai na terra às vezes germina também”. Hoje com 86 anos, e desde que se reformou, Francisco dedica o seu tempo livre a projetos

relacionados com Goa:

comecei a pintar, a dedicar-me à música e comecei a dedicar-me à história de Goa porque pensei '*o que é que posso deixar para a posteridade*', porque agora com a invasão da Índia, a identidade goesa já ficou bastante afetada e para mim perdeu muitas características. Pelo menos vou deixar para a posteridade algumas coisas do passado, para os futuros saberem que no passado houve isto, sucedeu isto...

Durante anos, Francisco escreveu vários livros sobre a história de Goa e um livro dedicado à música goesa:

vou adaptar as músicas goesas (mandó, dulpodas, dekni) à guitarra portuguesa e deixá-las como se fossem uma lembrança de Goa. Como o mandó é uma fusão da música ocidental e da música oriental, quis deixar esta recordação e na capa pus a guitarra portuguesa e um quadro que fiz sobre divindades hindus, Radha e Krishna, que gostavam da música. É um idílio ao luar e ele está a tocar flauta, que é um instrumento típico indiano.

Atualmente, Francisco está a realizar um livro sobre a culinária goesa, um projeto “para mostrar a fusão das duas culturas e para deixar para a posteridade uma recordação do passado, porque já em Goa não se come *aquela* comida goesa e aqui também não”. Durante uma viagem a Goa, Francisco regista a ausência de um moderno glossário Konkani-Português/Português-Konkani e, portanto, em 2010 decide publicá-lo:

em Portugal, comecei a notar que a maior parte dos goeses sabe pouco de konkani e então, como se diz 'em reino de cegos, quem tem olho é rei', resolvi fazer um dicionário para mim, levei sete anos. Quando alguns amigos souberam, encorajaram-me e então decidi publicá-lo para ajudar as pessoas de Goa que estão cá a manter o konkani.

Quanto a Virgínia e Lourdes, ambas fazem parte do Ekvat, que Virginia assim apresenta:

o Grupo Ekvat, de Música e Danças Tradicionais de Goa, celebrou em 2010, 20 anos de existência. É composto por coro, instrumentistas e jovens dançarinos. O Ekvat interpreta vários géneros musicais do folclore de Goa, alguns dos quais de raiz melódica ocidental e outros de cariz mais oriental.

Relativamente aos objetivos do grupo, Virgínia explica:

procuramos, por um lado, divulgar a música de Goa com um convite a novos públicos, abrindo-lhes as portas para outras formas de relação com a música como forma de arte, que mais nos ensina do que o significado da vida; e, por outro, oferecer um entendimento próprio da música de Goa mediado pela experiência de vida e das influências culturais do país que nos acolheu.

De facto, a música ocupa um lugar de relevo na transmissão da *identidade goesa* no contexto diaspórico de Lisboa:

como pode uma comunidade diaspórica sobreviver enquanto um todo, quando a língua, um dos

ingredientes mais fortes para a identidade colectiva do grupo, parece ser o elo mais fraco? Que tipo de estratégias usam os goeses da diáspora para garantir a vitalidade e a reprodução da comunidade? É aqui que a música adquire um papel central e unificador. (Sardo 2010: 58).

De acordo com Virgínia, a música é um importante elemento identitário da diáspora, não apenas para os goeses:

a música migrante desempenha um papel de relevo, representando para todas as comunidades migrantes um objetivo cultural prioritário, um elemento de coesão em contextos de identidades por vezes inseguras, bem como um excelente instrumento para a disseminação das suas culturas.

Atualmente, existem comunidades goesas espalhadas por todo o mundo e a música, enquanto elemento de agregação, representa um relevante instrumento de coesão para o grupo dos goeses da diáspora (Sardo 2010). Neste sentido, uma das principais especialistas de música goesa, a etnomusicóloga Susana Sardo, esclarece como

a maioria dos goeses na diáspora se inscreve numa condição duplamente migrante: saíram de Goa antes da sua integração política na Índia e quando tentam reconciliar-se com a imagem do lugar que deixaram, este está inevitavelmente alterado em relação às suas memórias pela nova condição política que entretanto o território adquiriu (Sardo 2010: 63).

De acordo com este facto, os goeses demonstram necessidade de se encontrar culturalmente e, neste caso, a música parece ser um elemento de reconstrução da sua identidade pós-colonial, "porque viaja através de gerações e permite reconstruir o presente como projeção do passado, embora este exista apenas no imaginário dos seus intérpretes e, portanto, é inevitavelmente individual e descontínuo" (Idem). Sardo considera ainda a música enquanto veículo fundamental para transmitir a *goanidade* e "para transmitir às novas gerações, e também à cultura de acolhimento, o orgulho de ser goês, uma ideia de Goa que permanece nas suas memórias e a tentativa de a recriar na diáspora" (Sardo 2010: 65). Em 1987, o konkani foi reconhecido como língua oficial de Goa e, de acordo com este facto, Sardo observa como a partir desse momento se verificou, de entre os goeses da diáspora, um interesse renovado nas próprias raízes, tendo nascido espaços e associações com o objetivo de reunir a comunidade migrante, de que é exemplo a Casa de Goa, fundada nesse mesmo ano. De facto, a música desempenha um papel essencial para manter unida a comunidade e, além do mais, devido ao facto de as letras dos mandós serem em konkani, torna-se também um meio através do qual é possível difundir e preservar a língua de Goa. Neste sentido, graças à música, além da língua, também as memórias contidas nas

letras são transmitidas às novas gerações de goeses (Sardo 2010). A música é então concebida enquanto instrumento de união intergeracional, mas que também proporciona o contacto dos goeses da diáspora com os que ficaram em Goa, assumindo um papel central na vida da comunidade. À luz de exemplo, atente-se o processo de firmação do hino dos goeses da diáspora:

Proud to be a Goan, o hino concebido para comemorar o *Dia Mundial de Goa* desde o ano 2000, evoca o testemunho de conciliação entre todos os goeses. Nele se revela não a língua de união – ora o inglês, ora o konkani – mas a única expressão que de alguma forma, apesar da memória do passado colonial, permite reclamar a goanidade a uma só voz, em qualquer lugar do mundo: a música (Sardo 2010: 67).

Como já havia sido supracitado, Ekvat é o grupo de Música e Danças Tradicionais da Casa de Goa e a expressão, em konkani, significa “raíz”,

no sentido de uma ligação, ou de uma união. Escrevi, em 1997, que esta palavra adquiriria no grupo dois grandes significados, sugerindo por um lado, a ligação com a terra mãe, Goa; e, por outro, o sentimento comum de união entre os goeses que vivem em Portugal e noutros espaços do planeta. Penso que será mais correto dizer, agora, que ela contém já um terceiro significado, recentemente consolidado: o de dar a conhecer à geração mais nova, nascida em Portugal, naturalmente distante de Goa, o seu passado comum, o valor e a ancestralidade da cultura dos seus pais, da qual eles são supostamente herdeiros, transmitindo-lhes ao mesmo tempo a vontade de a dignificar e de a manter no futuro (Sardo 2007: 106).

Desde que o grupo existe, Lourdes foi sua coordenadora e agora queria deixar a posição mas, antes disso, quis preparar os seus 'herdeiros' para que pudessem cumprir este papel. De acordo com Lourdes, a existência do Ekvat é muito importante para a comunidade goesa de Lisboa por permitir aos jovens conhecer as próprias origens através da música:

acho importante por duas razões: primeiro porque a música e a dança fazem parte de nossa cultura e, através de dança, se transmitem muitas outras coisas culturais, da vida. As danças têm muito a ver com isso, com a cultura do arroz, com as festas dos *kurumbins*, várias coisas - como é que as pessoas trabalham, os utensílios que usam - há uma parte cultural que é transmitida através disso. E à geração que está cá, segunda, terceira, eu acho que nós devemos dar-lhe esta informação. Quem quiser ficar com ela fica, mas sabe que existe, que pode tê-la; e quem não se interessar, não se interessa, a vida é mesmo assim.

Por sua vez, Virgínia, membro do Ekvat, explica que o grupo é importante por diferentes razões. Antes de mais, por permitir aos goeses reunir-se e 'matar a saudade' de Goa; mas também por representar “um espaço de aventura intensa de aprendizagem pessoal e de transmissão cultural e uma jornada à procura de nós mesmos em territórios da diáspora”. No que concerne a este ponto, Sardo afirma que

o objetivo que é [...] justifica a própria existência do Ekvât é o da continuidade, da reconstrução da memória e da demarcação num espaço onde, por direito, os goeses procuram marcar a sua diferença

e garantir um lugar no futuro. É, seguramente, a tentativa de projectar um passado que reside apenas no plano da memória afetiva. (Sardo 2007: 115).

Se for assumido que para os goeses da diáspora é mais fácil preservar, intactas, as memórias e os vários aspetos da *goanidade*, é possível aplicar este facto também à música. Atente-se, Lourdes admite que

às vezes, nós mantemos melhor as músicas e as origens das músicas do que as pessoas que estão no local, porque as pessoas que estão no local são muitas vezes influenciadas por outras coisas e vão perdendo a raíz. Como nós não temos essa influência, nós mantemos isso. Há uma parte, digamos, assim tradicional da música que nós sabemos exatamente escolher e deixar, até porque quando trouxemos na nossa bagagem esta informação foi a que nós tínhamos há cinquenta anos, há sessenta anos, e ela é reproduzida aqui. Em Goa, perde-se porque as pessoas todos os dias têm outros desafios e isso faz com que os grupos que estão fora consigam manter. Há outro aspecto, a inovação, por mais estranho que pareça, o estar fora também nos dá a possibilidade de escolher fazer uma pequena inovação e nós temos a consciência que estamos a inovar. Na dança, as minhas coreografias são todas tradicionais, mas os meus dançarinos, hoje, já conseguem fazer coisas inovando. É bom ter consciência do que é tradicional e do que é inovador.

Atendendo a estas reflexões, é possível notar como o Ekvat compôs o que Sardo considera como sendo "provavelmente, o primeiro Mandó original editado fora de Goa. Ele é, poeticamente, um hino à emigração – aqui cantado no feminino – e, musicalmente, um lamento de saudade e de inquietação" (Sardo 2007: 115), intitulado *Mandó Goean Pautoch*, por Jerónimo Araújo Silva. Sardo destaca um ulterior aspeto que realça a importância de Ekvat, o facto de se inserir num processo de demarcação e de preservação, partindo do qual os goeses de Portugal começaram a fundação da Casa de Goa, em 1987. Este processo foi fundamental porque proporcionou a possibilidade de os goeses se definirem enquanto comunidade, definindo a própria *goanidade*, entendida então como um conjunto de elementos que “apenas algumas memórias permitem encontrar” (Sardo 2007: 115). A realidade pós-colonial de Goa é, de facto, muito diferente daquela que está presente nas memórias dos goeses e "o Ekvât vai tentando recuperar a sua goanidade cimentando em Lisboa um espaço de identificação que em Goa já não encontra. E, todavia, é em Goa que o procura" (Sardo 2007: 116). Durante trinta anos de atividade, Ekvat atuou em inúmeros eventos pelo mundo, demonstrando este facto que o trabalho deste grupo é essencial não apenas para a comunidade migrante de Lisboa, mas também para Goa:

O Ekvât levou a Goa não apenas a música e a dança, mas um projeto que resulta de uma preocupação que já não é mais exclusiva dos goeses na diáspora, mas que se estende também a muitos goeses que nunca deixaram Goa: a definição de goanidade e de algo que, sendo único e demarcador, possa projetar e garantir um lugar para a cultura de Goa no futuro. (Sardo 2007: 115).

Em suma, torna-se interessante observar como

a emigração, que em Goa tantas vezes foi pretexto para cantar e compôr Mandó, é agora, e pela primeira vez, cantada do lado de cá e talvez aí resida um dos maiores contributos do Ekvât para a história de Goa e da música goesa: o enriquecimento de um repertório musical cuja construção procura sempre expôr histórias de vida, sejam elas individuais ou coletivas. (Sardo 2007: 115).

Outro facto que merece destaque é o facto de o Ekvat ser composto por goeses e não goeses o que, portanto, representa não apenas um meio para transmitir a *goanidade* aos goeses das novas gerações, mas também um lugar de encontro e de troca entre diversas culturas e diferentes gerações. De facto, a Casa de Goa está aberta não apenas aos goeses, mas a todos os que se consideram 'amigos de Goa', mesmo não tendo origens goesas. Este fator, segundo Virgínia, poderá contribuir para criar novos estímulos e trazer novas ideias:

mais do que nunca se justifica a abertura da Casa de Goa a todos os amigos de Goa, é um ótimo sinal de que essa abertura está a colher frutos, é o facto de os atuais corpos sociais integrarem vários não-goeses. Nenhuma ideia individual continua a ser intenção solitária quando os outros encontram nela novas dimensões.

Mascarenhas refere como também no Reino Unido, conseqüentemente aos casamentos mistos e às relações de amizade, muitos não-goeses fazem parte de associações goesas:

In Britain, for instance, associate membership has been requested by non-Goans, usually Europeans, who are courting Goans, or are friends of Goan members. Since the incidence of inter-ethnic marriage, particularly to Europeans, has increased in Britain, the constitution of the Goan Association (UK) was recently amended so that the word 'Goan' now refers to anyone who traces his/her ancestry to Goa, or the spouse of such persons. (Rules and Regulations 1982). Through the provision of associate membership, a greater number of non-Goans have the opportunity of being involved in the International Catholic Goan Community (Mascarenhas 1987: 355).

No que concerne à apelidada *International Catholic Goan Community*, Mascarenhas destaca a existência de numerosas organizações de goeses no Reino Unido, as quais frequentemente com base territorial “in Britain there are organisations such as the South East London Goans, North London Goans, Leicester Goans, Southampton Goans etc., each drawing their membership from a limited geographical area”, observando em acréscimo como em África as associações se baseiam na pertença a determinadas castas (Mascarenhas 1987). Em acréscimo, a autora refere a grande variedade de associações goesas no mundo: "a plethora of associations exist in the International Catholic Goan Community, exemplifying the saying "if there are two Goans, there will be three clubs" (Mascarenhas 1987: 343) e este é um aspeto que

menção também Francisco, quando afirma que é um “feitio muito dos goeses”, o de criar diferentes associações que afinal levam à dispersão e à divisão.

No que concerne à Casa de Goa, já foi referido que o seu principal objetivo é o de manter, preservar e divulgar a cultura goesa em Lisboa. Contudo, Sardo enumera, em acréscimo, duas justificações basilares à associação:

a necessidade de criar um território para a cultura de Goa em Lisboa, demarcando-a, pelas suas diferenças, da cultura de acolhimento e tornando pública essa demarcação; e, em segundo lugar, a vontade de prolongar no tempo esse espaço, situação cuja garantia está nas mãos das gerações mais novas – os filhos – e do modo como elas aderem ao projecto tendo, para isso, que aprender a sua própria goanidade. (Sardo 2007: 106).

O facto de considerar a Casa de Goa enquanto um indispensável espaço de reunião dos goeses para “bring back collective memory” (Brettell 2007: 26) é realçado também por Francisco quando diz que

faz reunir os goeses e oferece a possibilidade da gente encontrar-se num meio que é o mais parecido com o de Goa quando nos encontramos e estamos conversando as vezes em konkani, às vezes das coisas passadas.

Sobre o aspeto ligado ao 'convívio', Sardo relata que “A *Casa de Goa* constitui a ampliação do conceito de *tertúlias* que alguns goeses ainda hoje mantêm e que se define por encontros regulares de grupos de indivíduos, ou de famílias, para comer, para cantar ou para partilhar notícias chegadas de Goa. De algum modo a Casa de Goa formalizou esta instituição doméstica incorporando os seus principais componentes” (Sardo 2007: 106), ou seja, a comida goesa, a música (Ekvat), o Boletim, as conferências e as atividades lúdicas que caracterizam a Casa de Goa. Por sua vez, também Virgínia considera necessário um espaço como a Casa de Goa

primeiro porque acho que aquele sentido de pertença que nós temos é ali que desabrocha, porque estamos com os nossos; segundo, eu acho que aquilo reforça o nosso papel aqui, quanto mais orgulho nós tivermos das nossas tradições, daquilo que é nosso, eu acho que mais a gente contribui para a diversidade, para o abrir de perspetivas, para dar às pessoas entender um outro mundo. Portanto, eu acho que ali nós somos os protagonistas da nossa história. Eu acho que isso é fundamental para uma boa integração na nossa comunidade de acolhimento.

Neste sentido, Virgínia mostra-se convencida de que, graças a associações como a Casa de Goa, é possível não apenas 'estar com os nossos', mas também partilhar com os outros as próprias tradições, favorecer a integração dos migrantes na sociedade de acolhimento através desta troca cultural e, ao mesmo tempo, deixar algo

para a sociedade que nos acolheu, perante a qual nós também temos uma obrigação de corresponder. [...] Do ponto de vista das comunidades onde a gente vive, acho que é mutuamente enriquecedor, acho que tanto é enriquecedor para nós podermos partilhar, como é enriquecedor para os que não têm estas características poderem aperceber-se e visionar uma outra forma de estar, acho que é mutuamente benéfico.

Ainda enquanto fator essencial da associação, Virgínia destaca o de 'guardar memórias', "preservar o passado e transformar a nossa memória em qualquer coisa de agora". A entrevistada considera que a transmissão de memórias aos jovens é algo enriquecedor: "a identidade goesa é um valor acrescentado, possivelmente não é a camada mais importante, mas isso não interessa, é importante que esteja lá". No que concerne à possibilidade de utilizar as associações e, sobretudo, as festas e as reuniões para transmitir o património cultural goês, Frenz afirma:

for Goans around the world, besides functioning as a remembering place for elder members of the community, the feasts also offer the opportunity to transfer knowledge and memory from the older generation to the younger generation. (Frenz 2014: 279).

Contudo, a autora realça que a participação dos jovens nos eventos organizados pelas associações é escassa: "(these feasts are mostly attended by older people, the idea of transmitting the memories of the past or the knowledge of a different location to younger generations is problematic" (Frenz 2014: 279). Frenz atribui este comportamento, por parte dos jovens, ao facto de se encontrarem num plano diferente das gerações mais velhas, considerando os mais novos Goa apenas como destino para passar férias:

the older Goans are on a different 'plane' from those in their twenties or thirties. Both in terms of the older and the younger generation there is a re-orientation towards Goa, but it is as a holiday destination that they can find common ground and intergenerational connections, rather than as a shared past. (Frenz 2014: 297).

Quanto aos jovens da Casa de Goa, é possível afirmar que estão bastante presentes, se bem que os entrevistados da presente investigação lamentem o facto de esse interesse e participação serem geralmente temporários. Quanto a isto, Lourdes acredita que para atrair os jovens, a Casa de Goa deveria 'envolver-se':

eu não acho importante existir a Casa de Goa como ela é agora. Achei muito importante que a Casa de Goa nascesse quando ela nasceu, foi muito importante para os goeses, aglomerou-os, deu-lhes expressão, deu-lhes um espaço para se encontrar, mas as sociedades não são as mesmas, mudam e as instituições têm que ajustar-se a essa mudança. A Casa de Goa, com a estrutura que tem agora, que depende dos associados e queixa-se sempre que os associados não vêm, não querem saber, não pagam quotas... Pois não hão-de vir, nem querem saber e cada vez vão querer saber menos, cada vez vão pagar menos quotas porque neste momento são pessoas mais velhas do que eu e os jovens têm outros

desafios. Eles querem estar ligados a Goa, eles querem as suas raízes, mas não é naquela estrutura caduca. Eu disse que até a Igreja, que é uma instituição completamente tradicional e difícil de mudar, até ela está a tentar mudar e a Casa de Goa está como está há trinta anos. O tempo mudou e tem que mudar, tem que criar uma estrutura diferente, ligando várias instituições que existem em Portugal, ou que investigam sobre Goa, ou que ensinam nas faculdades Goa, ou que estão ligadas a Goa de alguma maneira e tentar criar uma plataforma desse interesse por Goa. Uma coisa nova, com outra visão. A Casa de Goa vai acabar, pode escrever, vai acabar! Eu só não queria que acabasse por desistência de todos em tempo dessa volta.

De facto, a sociedade está em contínua evolução e a existência da internet permitiu que a comunicação e o contacto entre as diferentes comunidades goesas espalhadas pelo mundo e entre estas e Goa seja mais rápida e mais simples. Existem vários blogs e investigação utilizados por goeses como espaços de discussão e divulgação e, como referido por Sardo (2010), foi exatamente devido à internet que nasceu por iniciativa de René Barreto, um advogado goês estabelecido em Londres, o *World Goa Day*. Sardo relata também que para celebrar o *World Goa Day*, a 20 de agosto, um jornalista goês residente em Espanha, Basílio Magno, compôs um hino intitulado *Proud to be a Goan*. Por conseguinte, foi criada há um ano e sempre por vontade do octogenário René Barreto, uma página facebook chamada *Global Alliance of Goan Associations* que se apresenta enquanto “an umbrella organization to link all worldwide Goan Community Organizations' common interests” (su <https://www.facebook.com/pg/Global.Goan.Associations> acesso em 23/01/2019). A página é dirigida a todos os goeses espalhados pelo mundo “with the sole purpose of bringing each one in the Goan Diaspora and in Goa itself, onto a common platform to create a Global community network and bring about Goan unity”. De entre os objetivos que a organização pretende alcançar, destacam-se agora o de preservar a unicidade da *identidade goesa*, de salvaguardar e divulgar a 'língua mãe', o *konkani*, e de transmitir a *goanidade* às novas gerações:

The objective is to inculcate a spirit of ‘oneness’ inculcate a sense of pride in the uniqueness of Goans and unify Goans all over the world. [...] To inculcate the love of Goa and encourage our youth to tap into the rich tapestry of Goan talent by learning from their elders and thus ensuring that the legacy & rich well of experience of Goan seniors is passed on to future generations” (estatuto da *Global Alliance of Goan Associations* em <https://www.facebook.com/pg/Global.Goan.Associations>, acesso 23/01/2019).

Em suma, é possível afirmar que ao longo dos últimos anos tem vindo a assistir-se, também devido a instrumentos como a internet, a um interesse que se renova e recai sobre Goa, sobre a identidade goesa e pelos goeses da diáspora. Contudo, existe

quem esteja convencido de que a contribuição dos goeses da diáspora não seja suficiente para salvaguardar a identidade goesa e que “the decisive battles for the survival of Goa's distinctiveness will always be fought on the Goan soil, with or without support of the Goans in diaspora” (De Souza 2000: 493). Esta opinião é partilhada por Venâncio, que afirma que

quem mantém a identidade goesa são os que lá estão. Para manter a identidade goesa tem que ser lá, lutando para contrariar decisões políticas que vão contra a natureza de Goa, que vão contra o konkani. [...] Os que estão aqui, podemos esforçar-nos, mas o nosso contributo é muito diminuto, o grande contributo é dos que lá estão. [...] O resto é bom, mas não chega, é uma gota.

Não obstante, de entre a amostra de participantes, existe também quem, como Virgínia, acredite no importante papel que os goeses da diáspora possam desempenhar, afirmando ser essencial que não se rendam perante dificuldades: “por vezes, sentimos que aquilo que fazemos não é senão uma gota de água no oceano. Mas o oceano seria menor se lhe faltasse uma gota”.

Conclusão

Como já havia sido referido, ao presente e último capítulo concerne a discussão de resultados da investigação, sendo composto por três segmentos que, contrariamente ao campo passado abordado pelo terceiro capítulo, se associarão a um discurso sobre o presente e o futuro.

O primeiro segmento intitula-se *A identidade goesa* e, tal como sugere, aborda a questão identitária. Antes de mais, procurou compreender-se qual o significado que cada um dos entrevistados atribui ao termo 'identidade goesa', permitindo as suas respostas assumir que este conceito não pode ser definido de forma unívoca, por ter uma natureza progressiva e, por conseguinte, estar em constante mudança. Partindo da afirmação de De Souza⁸¹, “There are as *many facets of Goan identity* as individuals who associate themselves with Goa” (De Souza 2000), foi possível perceber que cada interlocutor tem uma definição pessoal de identidade goesa e como, frequentemente, não é fácil para os goeses definir o perímetro desta identidade. Importa salientar, contudo, que geralmente os entrevistados concordam em considerar a identidade goesa como sendo o produto do encontro entre Oriente e Ocidente, o primeiro representado pela Goa pré-portuguesa; e o segundo, pela fase prolongada colonial. É,

⁸¹Atente-se que De Souza foi ele mesmo um membro da diáspora goesa.

portanto, reconhecido o carácter 'híbrido' da goanidade, determinando a dificuldade em distinguir de modo inequívoco o que seria 'verdadeiramente goês'. Como é evidente, existem alguns elementos desta identidade considerados, coletivamente, essenciais como é o caso, à luz de exemplo, da música, com particular destaque no mandó; da língua konkani; e da comida, definida como sendo indo-portuguesa. A característica do sossego, pelo contrário, não é transversal a todos os entrevistados, os quais se mostram de acordo em privilegiar o convívio e o 'gosto de estarmos juntos' como algo que interessa aos goeses da diáspora, assim como aos goeses de Goa.

Seguidamente, foi identificado como outro elemento indicativo da unicidade de Goa o ambiente natural, assumido como estando atualmente em perigo, dado o crescimento urbano desregularizado e a atividade industrial invasiva. A opinião generalizada entre os entrevistados é que, apesar de tudo, a presença portuguesa em Goa não foi um fator negativo. Em abono desta tese está o facto de que ambas as culturas, a pré-portuguesa e a portuguesa, enriqueceram devido ao encontro dos dois mundos.

Outra questão que ressalta, partindo das entrevistas, é a ideia de que no mundo atual, caracterizado pela globalização, entendida como

um conjunto de processos espaço-temporais que operam a uma escala global, atravessam rapidamente fronteiras, imprimem uma interconectividade crescente tanto a culturas como a comunidades, ao mesmo tempo que promovem a compressão de horizontes espaciais e temporais, incutindo maior intensidade e instabilidade às vidas quotidianas da generalidade dos atores sociais" (Rosales 2016: 412)

ninguém pode reconhecer-se apenas numa única identidade. Ao invés, argumenta-se a existência de várias 'camadas identitárias' que, no caso dos goeses da diáspora, resultam da associação com as trajetórias transnacionais e transculturais, nas quais estão inseridos. Nesta perspetiva, portanto, a identidade goesa é representada como uma das 'múltiplas identidades' que pertencem a cada indivíduo. Interessa realçar, ademais, que se crê que as segundas gerações de goeses tenham 'incorporado' a identidade goesa, devido à educação dos pais, embora esta identidade seja considerada como 'uma entre as várias camadas identitárias' e não necessariamente como a mais importante.

No que concerne ao segundo segmento, *A relação com Goa*, foi indagada a relação que os goeses da diáspora têm com a terra de origem. Por conseguinte, pode afirmar-se que todos os entrevistados mantêm um forte laço com Goa, que a visitam

quando possível, mesmo quando admitem conservar, por vezes, uma imagem 'romanceada' que, amiúde, não tem correspondência com a realidade. A visão da terra de origem como o lugar onde experienciaram 'the best time of their lives', é comum entre os entrevistados. Contudo, este fator pode ser aplicado também a outras comunidades diaspóricas, como foi visto no caso da comunidade dos 'goeses de Moçambique' residentes em Portugal (cfr. Frenz 2014).

Destaca-se, ademais, que a casa de família é um elemento em constante relação com o conceito de memória. Julga-se, neste sentido, ser oportuno defini-la como um '*lieu de mémoire*' (Nora 1984-1992), no sentido de um lugar que desempenha a função de 'ativar' as memórias da infância e representa um importante laço com o passado.

Os entrevistados afirmam que os filhos e também os netos têm uma relação com Goa, admitindo a importância do papel dos pais no estabelecimento deste elo. Dar a conhecer Goa aos próprios filhos, é entendida como uma forma de os pôr em contacto com as próprias raízes. Além da importância que os pais assumem na transmissão da identidade goesa, é também reconhecida a necessidade de criar 'novas memórias de Goa', que incluam as novas gerações (note-se, por exemplo, como Filipe afirma que os filhos e netos têm 'grandes memórias de Goa'). A relação da segunda geração de goeses com a terra de origem dos pais, pode ser comparada ao defendido por Susanne Wessendorf, a propósito da segunda geração de italianos residentes na Suíça. No artigo intitulado '*Roots Migrants*': *Transnationalism and 'Return' among Second-Generation Italians in Switzerland* (2007), Wessendorf nota o sentimento comum de nostalgia manifestado pelos membros desta comunidade e assinala o 'mito do retorno' à terra de origem como "an important element in the construction of a collective diasporic identity" (Wessendorf 2007: 1098). Embora no caso dos goeses não exista um real 'mito do retorno', como já havia sido referido, o que associa as duas comunidades é a manutenção de '*transnational connections*' sólidas, isto é, as relações que unem o país de origem com o país de acolhimento. Torna-se oportuno, ademais, considerar também outro fator comum entre as duas comunidades: as '*narratives of belonging*' transmitidas às novas gerações, através das visitas e das férias na terra de origem e também mediante a manutenção, no caso dos goeses; ou da construção, no caso dos italianos, das casas de família como património para deixar para os filhos:

owning property in Italy not only legitimised the return as a strategically possible, final conclusion of the migration plan, but it also provided a symbolic site for the (re)united family and an investment that linked the future generations to the country of origin (Wessendorf 2007: 1090).

Através destas práticas comuns às duas comunidades, foram criados aqueles que Glick Schiller chama '*transnational ways of being*' e '*transnational ways of belonging*' (Glick Schiller 2004). Wessendorf, retoma os conceitos e explica que

While transnational 'ways of being' refers to the actual practices and social relations individuals engage in, 'ways of belonging' refers to emotional connections to persons or localities that are elsewhere, and practices that signal a conscious connection to, or identification with, a particular group" (Wessendorf 2007: 1090).

Por conseguinte, a conservação dos '*ways of belonging*' é determinada "particularly, by the degree of feeling integrated among Italians in Switzerland and in the village of origin during the holidays" (Idem). Outra expressão que pode ser utilizada nos dois contextos é a de '*roots tourism*'⁸² (Basu 2004, 2007) que indica o '*heritage tourism*', o turismo relacionado com a procura das próprias raízes. Foi visto como este é o caso dos filhos dos entrevistados, que sentem um "chamamento", um elo com a terra de origem e que visitam Goa durante as férias. Este tipo de turismo pode ser entendido, portanto, como uma espécie de 'peregrinação', uma '*journey of discovery*' e, finalmente, uma '*life-changing experience*' (Basu 2004).

O último segmento é intitulado como *Preservar a goanidade*, integrando a investigação de como a identidade goesa é mantida no contexto diaspórico, numa época caracterizada pela globalização e, consequentemente, marcada por sociedades em constante e rápida evolução. Importa realçar ainda que cada entrevistado está envolvido em estratégias e projetos que garantam a sobrevivência da identidade e cultura goesa e da transmissão das memórias de Goa às novas gerações. Geralmente, é reconhecida a importância de associações como a Casa de Goa, embora se julgue que deveria ser envolvida num processo evolutivo que, inevitavelmente, abrange também a identidade goesa, de modo a poder acompanhar as mudanças que ocorrem na sociedade e se possa tornar um espaço no qual os mais novos possam identificar-se.

82 Importa destacar que se a existência do '*roots tourism*' foi registada em todos os casos relativos aos filhos dos entrevistados, existe também um único caso em que é possível falar de '*roots migration*'. Trata-se do caso (já mencionado anteriormente) de Nalini, a filha de Lourdes, que depois de ter nascido e crescido em Portugal, decidiu emigrar para Goa.

CONCLUSÃO

Depois de apresentados e analisados os resultados etnográficos, a fim de concluir este percurso, será agora apresentada uma breve reflexão acerca de alguns aspetos que emergiram ao longo da presente investigação.

As primeiras considerações dizem respeito à temática do regresso à terra de origem, característica de muitas comunidades migrantes. No que concerne ao grupo de goeses entrevistados, o que se manifesta é que a ideia do regresso à terra natal existe apenas enquanto 'mito de retorno', isto é, como algo que pertence mais ao campo da imaginação do que ao da realidade. Considerando outras comunidades migrantes, nomeadamente as comunidades de bangladeshianos em Lisboa (Mapril 2009 et alibi) e no Reino Unido (Gardner 2002 et alibi), é possível denotar a vontade da maior parte dos membros em querer voltar à terra de origem. Contudo, registam-se algumas dificuldades para grande parte dos bangladeshianos que impedem o seu retorno. Tratam-se, principalmente, de motivações de ordem económica e do facto de os parentes mais próximos (especificamente, filhos e netos) estarem fortemente ancorados à sociedade inglesa, na qual nasceram e cresceram (Gardner 2002). No caso dos goeses, o facto de não terem a intenção de voltar para Goa não abarca motivos económicos, mas sim o facto de estarem conscientes de que “a Goa da memória” já não corresponde à Goa atual.

Outro fator determinante na decisão dos goeses concerne ao conceito de 'casa'. A percentagem maior dos membros desta comunidade considera Lisboa e Portugal como a sua própria 'casa', no sentido 'físico', enquanto Goa representa as raízes, a 'casa emocional'. Neste sentido, a noção de 'casa' deve ser entendida “not only as physical place that immigrants and their children return to for visits but also as a concept and a desire, a place to return through the imagination” (Le Espiritu and Tran 2002: 369 em Mapril, 2006). Por conseguinte, revela-se oportuno destacar que apenas uma das pessoas entrevistadas, Lourdes, afirmou ter como projeto voltar definitivamente para Goa, escolha fortemente influenciada pelo facto de ter a filha e os netos a viverem lá.

Falar de comunidades migrantes no mundo contemporâneo implica, como considerado ao longo do desenvolvimento da pesquisa, adotar uma perspetiva transnacional. Nos estudos acerca da comunidade bangladeshiana no Reino Unido, com particular enfoque sobre as primeiras gerações migrantes, os membros mais

velhos, Katy Gardner destaca um interessante aspeto acerca do transnacionalismo experienciado pela comunidade, isto é, da existência dos *transnational funerals* (Gardner 2002: 199). Com esta expressão, Gardner refere-se ao hábito de trasladar os corpos dos defuntos para o Bangladesh. Como argumentado por José Mapril, trata-se de uma prática comum também dentro da comunidade dos bangladeshianos de Lisboa. O antropólogo argumentou que entre 1986 e 2006 morreram 13 bengalis e, à exceção de um, todos foram enterrados no Bangladesh (Mapril 2009: 226). Atente-se ainda que a transferência do corpo até ao Bangladesh é algo que envolve toda a comunidade e, nomeadamente, os 'pioneiros' que se encarregam das despesas da cerimónia e da viagem. Neste sentido, esta prática, fortemente envolvida na doutrina religiosa dos bangladeshianos, maioritariamente muçulmanos, pode ser também considerada dentro de uma lógica de tipo identitário (Mapril 2009). O que importa aqui ressaltar é que, no que diz respeito aos goeses, não foram encontradas práticas deste género. Contudo, durante uma das entrevistas a Filipe, o senhor revelou ter trazido de uma das suas viagens a Goa “um pouco de terra”, a mesma que irá servir para acompanhá-lo na última viagem, facto que representa também a vontade de manter o laço fortalecido com as suas raízes.

Como acima citado, é possível entender práticas deste género como estando estritamente ligadas à questão identitária. No que concerne ao discurso identitário, vale a pena fazer mais uma comparação entre a comunidade bengalis e a comunidade goesa. Gardner relata que, embora muitos idosos bengalis tenham cidadania inglesa, continuam a identificar-se primeiramente enquanto bangladeshianos. Importa salientar que ao longo das conversas com os goeses que participaram nesta investigação emergiu a mesma posição, isto é, apesar de terem passado a maior parte das suas vidas em Portugal e de terem cidadania portuguesa, os entrevistados identificam-se primeiramente enquanto goeses. A propósito deste facto, é possível recordar o ímpeto com que Francisco, durante uma entrevista, declarou ser “absolutamente goês”, embora tenha nascido em Diu. Contudo, nunca renegando a validade das exceções, Virgínia e Lourdes reconhecem uma “vocação universalista” e sentem-se “cidadãos do mundo”, considerando o facto de possuírem diversas camadas identitárias como uma grande riqueza e privilégio. Relativamente a este assunto, vale a pena lembrar que o académico goês Teotonio De Souza, já mencionado nos capítulos

anteriores, cunhou a expressão *Transnational Goan Identity* (2016) exactamente com o objetivo de traduzir estas diferentes camadas que constituem a identidade goesa.

Outro elemento que vale a pena destacar é a transmissão das memórias às novas gerações. Através das entrevistas e conversas com os entrevistados, emergiu o facto de cada um deles estar envolvido em projetos que visam manter as próprias memórias e a identidade, a fim de entregá-las à posteridade. As estratégias utilizadas são variadas, pelo que algumas serão seguidamente destacadas: há quem, como Francisco e Venâncio, tenha redigido genealogias da família; há quem, como Venâncio, para evitar a perda de informações sobre o passado, tenha decidido escrever um “livro de memórias de família”, porque sentiu “a necessidade de deixar escrito aquilo que sabemos do passado, da informação que recolhemos”; há quem tenha guardado cuidadosamente os álbuns de família, como Virgínia e Francisco; há quem esteja envolvido no ensino e na prática das danças e músicas tradicionais, como é o caso de Lourdes e Virgínia, que fazem parte do Ekvat, e de Francisco que acabou de escrever um livro dedicado à música goesa; por fim, há quem se ocupe de organizar e participar ativamente em conferências e atividades que promovem a cultura goesa, como Filipe. Em suma, todos os participantes são sócios da Casa de Goa. Este conjunto de práticas pode ser definido como sendo parte dos *transnational ways of being*, expressão que Mapril (2006) utiliza para descrever as atividades e as práticas que os migrantes desenvolvem e, através das quais, criam e recriam conexões com a terra de origem. De acordo com Mapril, é necessário considerar estas práticas transnacionais como algo que muda no tempo e que tem que ser relacionado com a memória coletiva e com a “invenção das tradições” (Hobsbawn 1983).

No artigo *Travelling Spirits, Localizing Roots: Transnationalisms, Home and Generation among Portuguese-Canadians in British Columbia*, Mapril trata o tema das festas e de como estas são consideradas uma forma de manutenção do laço que conecta os velhos migrantes dos Açores com a própria terra de origem, numa perspetiva de continuidade com o passado (e, portanto, uma memória) individual e coletivo. A presença dos jovens nestas festas é escassa, tanto que existe o medo entre os mais velhos de que as festas possam desaparecer. Este sentimento é, pelo menos em certa medida, partilhado pelos goeses da Casa de Goa que lamentam uma exígua participação dos mais novos nas atividades promovidas pela associação. De facto,

parece ser uma opinião bastante comum entre as comunidades diaspóricas, tanto que Frenz defendeu que

Overseas Goan communities are in process of dissolving or disappearing. It is mostly the older generation that meets, and much less regularly [...] but again there are variations between Goan communities (Frenz 2014: 287).

De entre outros, Lourdes destaca que as associações como a Casa de Goa deveriam cumprir a 'evolução', tornando-se espaços mais atrativos para os jovens. Neste contexto goês, uma exceção pode ser a do grupo de dançarinos de Ekvat que é constituído por jovens, mas, note-se, muitos dos membros não são goeses. Referindo-se aos dançarinos do Ekvat, Lourdes declara que

a melhor maneira de divulgar é ensinar a praticar e é assim que eles (os dançarinos) vão entrando e percebendo a cultura goesa e vão ficar ligados também ao resto. E quem conhece outras culturas torna-se um ser humano melhor. O ser humano que vive dentro da sua cultura unicamente pensa que o resto do mundo não existe ou que existe e não serve pra nada, é mau. Estas pessoas estão fechadas dentro de uma campânula cultural. Quando as pessoas, por exemplo através da dança (que pelo menos é divertido e dá graça) vão percebendo outras culturas eu fico muito contente de os ver lá.

No que concerne ao tema da identidade goesa, na minha opinião, esta deve ser entendida no contexto da presente pesquisa como uma identidade diaspórica e, por conseguinte, enquanto um fator em constante renovação. De acordo com De Souza,

Goan diaspora is much older than modern globalization and deserves to be called *Goabilization* [...] *Goabilization* is the age-old Goan way of empowerment, further enhanced by the new wave of globalization (De Souza 2013).

Em suma, o académico reconhece a existência de uma relação antiga e profunda entre a diáspora goesa e a moderna globalização. Nesta perspetiva, o Dr Henrique Machado Jorge, um dos membros mais ativos da Casa de Goa, afirmou durante uma conferência que

a *goanidade* representa uma dinâmica que necessariamente responde a influências externas, mas que mostra uma vitalidade que desmente 'profecias' pessimistas com respeito à respectiva capacidade de sobrevivência no actual quadro de globalização (Machado Jorge, 2017).

Estas afirmações podem ser entendida como sendo representativas do ponto de vista dos goeses que, de forma geral, não parecem estar preocupados com o perigo do desaparecimento da identidade goesa.

Fator que, pelo contrário, consideram em risco é o do ambiente de Goa, reconhecido pelos goeses como um elemento distintivo e sendo parte integrante da identidade goesa. De facto, Goa, desde sempre, é considerado um cobiçado destino

turístico, tendo vindo a tornar-se nas últimas décadas uma das metas preferidas não apenas por turistas estrangeiros, como também pelos *domestic tourists* vindos do resto da Índia. Num artigo apresentado no jornal online *IncredibleGoa.org*⁸³ a 15 de Janeiro de 2018, pode ler-se:

During 2017, Goa witnessed arrivals of 6,895,234 domestic tourists and 890,459 foreign tourists. In the first half of 2018, 3.16 million tourists have visited the state.

Uma das consequências destes relevantes fluxos é a construção de estruturas de acolhimento turístico e a poluição que grandes massas de turistas podem comportar:

Goa's beaches are ripped off their beauty due to the negligence of people using them. The government has come up with tourism policies to protect the resources and promote ecotourism as well as educate the tourist of their responsibilities. Sustainable tourism is on its verge. Along with this, resource distribution must be paid attention to. establishments like hotels and resorts often take away the resources that must be rightfully used by the locals. Whether it be electricity, water or even fish; huge establishments lay their hands on resources. This causes unequal distribution and results in resentment of the locals as they cannot use the certain resources that belong to them (Idem).

A indústria mineira é considerada outro grande perigo para a destruição do ambiente natural de Goa e os políticos são vistos pelos goeses como estando interessados apenas no lucro e, pelo contrário, totalmente desinteressados pelas nefastas consequências que esta atividade pode implicar. Hartman de Souza, jornalista e ator de teatro, depois de ter investigado a questão da mineração em Goa, afirmou durante uma entrevista no *TheHindu.com*⁸⁴, a 18 de Fevereiro de 2017, que “Everybody who has come to Goa has used it as a whore”, acrescentando que a culpa da exploração de Goa envolve também os goeses:

so, Goa is gone. I don't think the average Goan realises that this is globalizaton. No place is important any more. It's all about how much money you can make in a particular place. The Goans will just go to Portugal. There is nothing left in this place.

Importa prestar atenção aos artigos publicados diariamente nos jornais goeses e indianos, no sentido de poder perceber-se a forma como o turismo, a mineração e as

83Trata-se de um *magazine online* gerido por Rajesh Ghadge, fundador também do news media website Goaprism.com. Trata-se de 'independent medias' que tem o objetivo de “(to) brings to you news and stories from every nook and corner of Goa” (como explicado na secção 'about us' do website).

84Trata-se de um jornal que existe desde 1878 e hoje propõe também a versão online. Aqui vai a descrição que encontra-se no site na secção informativa: “The Hindu's independent editorial stand and its reliable and balanced presentation of the news have over the years, won for it the serious attention and regard of the people who matter in India and abroad”. Importa realçar que trata-se de um jornal que abrange toda a Índia e não está focado apenas sobre o estado de Goa.

consequências que estes comportam são temáticas significativas para os cidadãos goeses.

Além do aspeto ligado ao ambiente, estes temas devem ser entendidos também numa perspetiva identitária. De facto, o que emerge dos artigos é que a presença não apenas de turistas, mas também de um número considerável de migrantes chegados do resto da Índia, e o facto do BJP (*Bharatiya Janata Party*, partido nacionalista hindu) estar no governo em Goa, podem significar uma ameaça à sobrevivência da identidade goesa. Num artigo publicado no *HindustanTimes.com*⁸⁵, dia 7 de Agosto de 2017, foi feita referência a um episódio passado numa aldeia, na qual foram profanados alguns túmulos de um cemitério católico, lendo-se:

Since the BJP has been in power in the state in 2000 and now since 2012, attempts to divide the people and break the communal harmony have been visible [...] there is a threat to the social harmony of Goa. Fanatical elements are getting emboldened and empowered.

À luz de conclusão, os goeses da diáspora parecem menos preocupados com a possível perda da goanidade, quando comparados aos goeses que vivem em Goa. Esta diferença destaca-se num artigo encontrado na página do *The Al-Zulaij Collective*, “an association of scholars and professionals, who believe that Goa’s complex history and cultural encounters do not easily fit into the mainstream imagination of the territory”⁸⁶, no qual Albertina Almeida reúne uma série de opiniões de goeses acerca de Goa, sendo que um dos entrevistados declara:

Our lifestyles are already at stake, they are further threatened. The cultural setting, to which the outmigrating Goans hope to return to in their old age, will be erased. Goans will be a museum piece like Native Americans are in the United States, to dance ‘*hanv saiba poltodi vetam*’ on the tourist boats. Reduced in numbers, robbed of lands, relocated, governed by governing systems that are not in conformity with their way of being. Sometimes through the propping up of sold-out individuals who claim to ‘represent’ the same communities.

Em suma, se na perspetiva dos goeses da diáspora a goanidade não se encontra em perigo, do ponto de vista de quem vive em Goa parece estar fortemente ameaçada. Por último, importa aqui destacar que, pelo que emerge dos resultados desta pesquisa, os conceitos de *goanidade* e *identidade goesa* devem ser entendidos como noções que não respondem a uma única definição fixa e imutável, mas, pelo contrário, o

85 “HT Media found its beginning in 1924 when its flagship newspaper, Hindustan Times was inaugurated by Mahatma Gandhi”, trata-se de um jornal editado em duas versões: em inglês e em hindi.

86 <http://alzulaijgoa.com/> acesso em dia 24 de Fevereiro de 2019.

significado delas muda de acordo com a pessoa que está a utilizar estes termos. De facto, como já foi repetido várias vezes ao longo desta texto:

We (also) need to remember that Goan identity cannot be limited [...] to the minority Catholic community (De Souza 2016).

Portanto, para retomar uma famosa definição de Bauman, acho que poderíamos definir a identidade goesa como uma *identidade líquida*.

Finalmente, sugere-se uma última reflexão que tenciona mostrar a importância da memória em contexto diaspórico. Com este objetivo, coloca-se agora em comparação duas comunidades que, aparentemente, fazem parte de dois universos e duas histórias completamente diferentes, atente-se, a comunidade goesa e a comunidade giuliano-dalmata. Esta última é formada pelas populações de língua italiana, as quais foram exiladas das regiões de Venezia Giulia e Dalmazia, territórios que se encontravam na fronteira oriental da Itália e que, depois da Segunda Grande Guerra, passaram a fazer parte da Croácia.

Em 2010, Francesca Gambaro edita o volume *La città della memoria. Storie di vita di esuli da Zara nel secondo dopoguerra*, onde recolhe as memórias dos que foram exilados da cidade de Zara e que, por conseguinte, se estabeleceram em Itália. A autora escolhe contar os eventos históricos relativos ao exílio partindo de entrevistas biográficas e das histórias de vida dos exilados, a fim de reconstruir a história através das vozes de quem foi o direto protagonista, “as histórias de quem foi testemunha daqueles eventos”⁸⁷ (Gambaro 2010: 14). Os interlocutores, os quais colaboraram com Gambaro na realização da investigação, provêm do mesmo ambiente sociocultural e foram diretamente envolvidos nos acontecimentos relatados, escolha que facilitou a comparação entre as memórias individuais de cada interlocutor e a posterior reconstrução do passado comum.

Um fator relevante entre as duas comunidades mencionadas é o facto de terem vivido a experiência de passar, de um dia para outro, a fazer parte de uma nova nação. Assim como aconteceu aos goeses que, durante o espaço de um dia, passaram a fazer parte da Índia; os habitantes de Zara, até então italianos, passaram a fazer parte do território da Croácia. Os entrevistados que colaboraram nas duas pesquisas contaram as memórias daqueles dias (todos referem, por exemplo, dos bombardeamentos que

⁸⁷“Di chi di quei fatti è stato testimone” (Gambaro 2010: 14).

ocorreram) e, nos dois casos, referiram que as populações locais não foram interpeladas, tendo tido que adaptar-se e aceitar a nova situação. Quer no caso dos giuliano-dalmati, quer no caso dos goeses é complicado conhecer o número daqueles que deixaram a terra natal para deslocar-se para Itália (no primeiro caso) e para Portugal (no segundo). Esta dificuldade comum é identificada porque, em ambos os casos, as pessoas envolvidas nos deslocamentos partilham a mesma língua, a mesma cultura e até a mesma nacionalidade do país de acolhimento.

No caso dos territórios da Venezia-Giulia e da Dalmazia, depois do êxodo, houve um processo de 'balcanização' que pode ser comparado ao processo de 'indianização' ocorrido em Goa, depois de 1961. Embora os goeses não tenham sofrido um êxodo forçado, o que aproxima as duas histórias é o facto de muitos goeses terem decidido emigrar, assim como os giuliano-dalmati, para poder conservar a própria identidade cultural e a própria goanidade.

Na redação do livro, Gambaro utiliza como elemento primário as entrevistas biográficas, as quais considera um instrumento particularmente útil para “recuperar o tempo transcorrido, reunir a experiência – a memória – individual, refletir e discutir”⁸⁸ (Gambaro 2010: 23). As entrevistas realizadas na presente pesquisa, acerca da comunidade goesa, assim como no caso de Gambaro, foram organizadas de modo a seguir dois percursos: um mais 'histórico', que visa reconstruir cronologicamente a anexação de Goa, as fases precedentes e posteriores, o referendun do *Opinion Poll*, a diáspora, a integração numa nova realidade geográfica e cultural (parte que corresponde ao terceiro capítulo da dissertação); outro dedicado à investigação dos laços existentes entre memória e identidade, do tema da cidadania para os goeses da diáspora, assim como da temática da identidade em contexto migratório e, por fim, das estratégias utilizadas para transmitir a própria cultura (correspondente ao quarto capítulo).

Em ambos os casos, a análise do material biográfico foi conduzida de forma a evidenciar algumas temáticas que

funcionam como um fio condutor que une as narrações dos vários sujeitos, evidenciando a natureza socialmente partilhada da memória do êxodo, vivida de forma totalmente pessoal mas com evidentes pontos comuns, que colocam as memórias individuais no interior de quadros sociais

⁸⁸“Recuperare il tempo trascorso, raccogliere l’esperienza – la memoria – individuale, riflettere su di essa e discuterne” (Gambaro 2010: 23).

reconhecidos pela coletividade (Gambaro 2010: 26).⁸⁹

Por conseguinte, tentou-se reconstruir a memória coletiva, do grupo, a partir das memórias individuais de cada entrevistado.

Nesta perspectiva, através do relato das próprias histórias de vida, os interlocutores cumpriram aquele que, como argumentado no primeiro capítulo, Levi definiu “o dever da memória” (Levi 1986 et alibi). Isto é, cada interlocutor integrou e enriqueceu com a sua própria narração a memória comum, contribuindo, de facto, para salvá-la do esquecimento. Gambaro realça a importância de contar as memórias da comunidade giuliano-dalmata de modo a que possam ser conhecidas pelo público, dado que estas histórias, frequentemente, não são consideradas pela historiografia oficial. Quanto a este assunto, num artigo publicado no *TheGoan.net*⁹⁰, dia 28 de Dezembro de 2013, Teotónio de Souza lamentava que nos textos escolares indianos não se encontrassem histórias específicas de cada estado, tendo como consequência que o resto da Índia não conhece a história de Goa, assim como os goeses não conhecem a história dos outros estados da Índia.

Parece possível, nesta fase, defender a importância da transmissão das memórias às novas gerações porque estas memórias, embora distantes da experiência de vida dos jovens (assim como foi visto com respeito a Levi no primeiro capítulo), podem ser úteis para uma elaboração crítica do passado; e revelam-se imprescindíveis para a manutenção das identidades culturais, sobretudo em contexto migratório. Relativamente a este assunto, Gambaro mostra que, para salvaguardar estas memórias e identidades, é fundamental que os mais novos estejam disponíveis a acolher este património (Gambaro 2010). Neste sentido, no contexto migratório, “facets of culture and identity are often [...] self-consciously selected, syncretized and elaborated from more than one heritage” (Vertovec e Cohen, 1999: XX). De facto, cabe aos jovens criar culturas híbridas e *new ethnicities* (Hall 1991).

Emerge, portanto, a relevância de considerar a memória oral e as histórias de vida como parte fundamental da história oficial (assim como referido por LeGoff –

⁸⁹“Percorrendo come un filo rosso le narrazioni di tutti i soggetti, evidenziano la natura socialmente condivisa della memoria dell’esodo, vissuta in maniera del tutto personale da ciascuno ma con evidenti ricorrenze, che collocano le memorie individuali entro quadri sociali di riferimento comuni” (Gambaro 2010: 26).

⁹⁰ “On a daily basis we provide extensive village-level coverage of the State. We have reporters in every taluka who provide in-depth reports and analysis on every issue that engages Goa”, página Facebook do epaper *The Goan*, que foi fundado no dia 18 de Junho de 2015.

assunto tratado no capítulo 1 da presente dissertação).

A última reflexão aqui proposta refere-se aos conceitos de memória coletiva e memória histórica. Como visto no primeiro capítulo, Halbwachs trata destas duas formas de memória no volume *La mémoire collective* (Halbwachs 1950), defendendo que o que caracteriza a memória coletiva é a conservação do passado que ainda 'vive'; enquanto a memória histórica é aquela que já não faz parte da tradição, mas está confinada ao espaço dos livros e dos arquivos. A experiência dos giuliano-dalmati ainda não faz parte da memória histórica, porque se trata de uma memória que ainda está viva dentro do grupo detentor que se ocupa de transmiti-la e conservá-la. Na minha opinião é apropriado estender esta perspetiva ao grupo dos goeses aqui analisado pois, de facto, os que foram testemunhas da anexação de Goa e, posteriormente, viveram no Estado da Índia Portuguesa, ainda estão vivos e implicados na transmissão desta memória às novas gerações. Neste sentido, o objetivo é conseguir transformar as histórias contadas em *eventos de memória* (Fabietti-Matera 1999), isto é, em narrações que sejam 'incorporadas' pelos mais novos como fazendo parte da sua própria memória (assim como aconteceu aos protagonistas do relato de Bloch referido no primeiro capítulo) (Bloch 1998).

À luz de conclusão, num mundo caracterizado pelo que Augé define como “o domínio do presente”, no qual

existe uma espécie de ideologia do presente, fala-se muito pouco do 'tempo'. Estamos rodeados pelos medias que transmitem incessantemente qualquer tipo de mensagens e imagens. A superabundância e a velocidade com a qual são produzidas estas imagens criam uma 'dimensão sem tempo', uma espécie de presente 'artificial', que parece eterno⁹¹ (Augé entrevista de Flore Murard-Yovanovitch, em *L'Unità*, 7 de Outubro de 2010)

parece-me oportuno recordar o exemplo de Enea, protagonista da famosa obra *Eneida* de Virgílio, que além de glorificar a grandeza de Roma, sublinha o valor do passado, da pertença, da identidade e das raízes. Como observa o académico e poeta Antonio Panizzi, Enea, o herói troiano fundador de Roma, pode erguer-se perfeitamente como emblema de quem

leva consigo passado e futuro, dignamente e com serenidade, com o objetivo de protegê-los contra a insegurança e a dramaticidade do presente, sabendo que este papel não pode ser desempenhado por mais ninguém (Panizzi 2006: 122).⁹²

⁹¹“c’è una sorta di ideologia del presente, si parla molto meno del 'tempo'. Siamo accerchiati da strumenti di comunicazione che ci bombardano di messaggi e di immagini. C’è una istantaneità che, combinata alla sovrabbondanza visiva, dà l’impressione di essere rinchiusi dentro una specie di presente 'artificiale', eterno”(Augé entrevista de Flore Murard-Yovanovitch, em *L'Unità*, 7 de Outubro de 2010)

Enea, continua Panizzi, é aquele que não deixa o velho pai Anchise em Troia, mas leva-o consigo, sem esquecer o seu passado e, ao mesmo tempo, durante a sua viagem até Roma, carrega consigo também o pequeno filho Ascanio, que está a simbolizar, obviamente, o futuro. A personagem de Enea que carrega consigo o pai e o filho enquanto caminha em direcção de Roma pode representar, na minha opinião, uma analogia com o caso dos goeses da diáspora que tive a oportunidade de encontrar ao longo da pesquisa. De facto, exactamente como Enea, os goeses deixaram a própria terra de origem para emigrar para um novo território e decidiram levar consigo o próprio passado, isto é as raízes e as memórias. Assim que hoje em dia, se bem que bem integrados na sociedade de acolhimento, 'reivindicam' a própria identidade goesa mediante processos de reconstrução e transmissão de tradições, memórias e pertenças. Portanto, nesta perspetiva, importa por fim salientar a função dos goeses que, assim como Enea, tornam-se o elemento que permite a interação entre passado e futuro.

92“raccolge su di sé passato e futuro, cercando di sostenerli nell’incerto e fin drammatico presente con la dignità e la serenità necessaria, con la consapevolezza estrema di un ruolo e di una funzione squisitamente inderogabili” (Panizzi 2006: 122).

BIBLIOGRAFIA

- Aime, M., 2015, Prefazione a B. Barba, 2015: 11-18.
- Augé, M., 2007, *Tra i confini. Città, luoghi, interazioni*, Milano, Mondadori Bruno.
- 2010, Augé entrevista de Flore Murard-Yovanovitch, em *L'Unità*, 7/10/2010.
- Avelar, P., 2012, *História de Goa: De Afonso de Albuquerque a Vassalo e Silva*, Alfragide, Texto Editores.
- Barba, B., 2015, *Meticcio. L'opportunità della differenza*, Orbetello, effequ.
- Bauman, Z., 2011 [2000], *Modernità liquida*, trad.: S. Minucci, Roma-Bari, Laterza.
- 2014, *Il demone della paura*, trad.: S. D'Amico, Roma-Bari, Laterza.
- Borges, C. J., 1989, *Foreign Jesuits and Native Resistance in Goa (1542-1759)*, In De Souza, *Essays in Goan History*, pp. 69-80.
- Borges, J. L., 2002 [1944], *Ficciones. Funes, el memorioso*, Madrid, Alianza Editorial.
- Bourdieu, P., 1965, *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, Paris, Minuit.
- Brettell, C. B., 2007/2008, *Portugal's First Post-Colonials: Citizenship, Identity, and the Repatriation of Goans*, Portuguese Studies Review 15 (2) 1-28.
- Breton, A., 1822, *Carnets*.
- Bloch, M., 1998, *Memoria autobiografica e memoria autobiografica del passato più remoto*, trad.: C. Banderali, em *Fra antropologia e storia*, S. Borutti, U. Fabietti, Milano, Mursia.
- Cachado, R. A., 2014, *Locating Portuguese Hindus, Transnationality in urban settings*, Sociologia, Problemas e práticas, n.º 76, 2014, pp. 109-124
- Connerton, P., 1989, *How Societies Remember*, Cambridge, University Press.
- Crete, J., 2011, *Introduction: The Migration of Memory and Memories of Migration* In Crete, J., Kitzmann, A., *Memory and Migration: Multidisciplinary Approaches to Memory Studies*, University of Toronto Press, pp. 3-26.
- Da Silva Gracias, F., 1997, *The Impact of Portuguese Culture on Goa. A Myth or*

A Reality?, em *Goa and Portugal. Their Cultural Links*, Borges, C. J., Feldmann, H., New Delhi, Concept Publishing Company, 1997: 41-51.

David, I., 2015, *The retornados: trauma and displacement in post-revolution Portugal*, Institute for Ethnic Studies, Vilnius.

De Souza, T., 1989, *Essays in Goan History*, New Delhi, Concept Publishing Company.

– 1994, *Goa to Me*, New Delhi, Concept Publishing Company.

– 2000, *Is There One Goan Identity, Several or None?*, Lusotopie, pp.487-495.

– 2013, *Goabilization, globalization and Portuguese nationality*, Times of India, 11/11/2013.

– 2015, *Memory and In Memoriam*, O Heraldo, 28/04/2015.

– 2016, *Transnational Goan Identity*, The Goan ePaper, 21/08/2016.

D'Souza, C., 2000, *A identidade goesa de Ângela*, trad.: F. M. Barros, Lisboa, Edições Cotovia, Fundação Oriente.

Embree, Ainslie T., 1989, *Imagining India, Essays on Indian History*, Delhi, Oxford University Press.

Erl, A., 2011, *Travelling Memory*, Parallax, 17:4, pp.4-18;

– 2014, *Transcultural memory*, In *Témoigner. Entre histoire et mémoire* [Online], n. 119, Décembre 2014, pp.172-183.

Fabietti, U., Matera, V., 1999, *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Roma, Meltemi editore.

Ferrão, R. B., 2008, *In More than One Place: Goan Kenyans and the Crisis of Identity*, Parmal, Vol.7, pp.1-5.

Frenz, M., 2008, *Global Goans. Migration Movements and Identity in a Historical Perspective*, Lusotopie 15,1 pp. 183-202;

– 2014, *Community, Memory, and Migration in a Globalizing World. The Goan Experience, c.1890-1980*, New Delhi, Oxford University Press.

Gardner, K., 2002, *Age, Narrative and Migration. The Life Course and Life Histories of Bengali Elders in London*, Oxford, Berg.

Glissant, E., Chamoiseau, P., 2008, *Quando cadono i muri*, Roma, Nottetempo.

- Halbwachs, M., 2001, *La memoria collettiva*, Milano, Edizioni Unicopli.
- Jedlowski, P., Rampazi, M., 1991, *Il senso del passato. Per una sociologia della memoria*, Milano Franco Angeli.
- Jedlowski, P., 2001, Prefazione a M. Halbwachs 2001: 7-34.
- Koselleck, R., 1994, *Nachwort em Ricordare. Forme e utamenti della memoria culturale*, A. Assmann, Bologna, Il Mulino.
- Lacroix, T., Fiddian-Qasmiyeh, E., 2013, *Refugee and Diaspora Memories: The Politics of Remembering and Forgetting*, Journal of Intercultural Studies, 34:6, pp. 684-696.
- Larsen, K., 2015, *Faces of Goa. A Journey Through the History and Cultural Evolution of Goa and other Communities Influenced by the Portuguese*, New Delhi, Gyan Publishing House.
- LeGoff, J., 1990 [1924], *História e Memória*, trad.: B. Leitão, Campinas, SP Editora da UNICAMP.
- Levi, P., 2005 [1947], *Se questo è un uomo*, Segrate, Einaudi.
- 2007 [1986], *I sommersi e i salvati*, Torino, Giulio Einaudi Editore.
- Lobo, J. A., 1971, *Liberation: A Novel*, Panaji, Casa J. D. Fernandes.
- Lourenço, I., 2013, *From Goans to Gujaratis: A study of the Indian Community in Portugal*, CARIMIndia RR 2013/01, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, San Domenico di Fiesole (FI): European University Institute.
- Macaísta Malheiros, J., 2000, *Circulação migratória e estratégias de inserção local das comunidades católica goesa e ismaelita*, Lusotopie, 7, pp.377-398.
- Machado, J.V., 2008, *Um goano “adinkra”*, Queluz, Multitipo Artes Gráficas.
- Malinowski, B., 1966 [1922], *Argonauts of the western Pacific. An account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Mapril, J., 2009, *“Aqui ninguém reza por ele!” Trânsitos fúnebres entre o Bangladesh e Portugal*, Porto Alegre, Horizontes Antropológicos, ano 15, n.31, p. 219-239.
- 2016, *Travelling Spirits, Localizing Roots: Transnationalisms, Home and Generation among Portuguese-Canadians in British Columbia*, Springer Science+Business Media Dordrecht.

- Marinetti, F. T., 1909, *Manifesto del Futurismo*, Parigi, Le Figaro.
- Mascarenhas, M., 1989, *The Church in Eighteenth Century Goa*, In De Souza, *Essays in Goan History*, pp.81-101.
- Mascarenhas-Keyes, S., 1987, *Migration and the International Catholic Goan Community*, PhD Thesis, University of London.
- Mauss, M., 1973, *Techniques of the body*, trad. Brewster, B., *Journal Economy and Society*, Volume 2, 1973, pp. 70-88.
- Melo Furtado, E., 2000, *Reacting to A Transition. The Case of Goa*, In: *Lusotopie*, n°7, Lusophonies asiatiques, *Asiatiques en lusophonies*, 477-485.
- Mendes, S. S., 2002 [1989], *Dr. Lohia and Goa's Freedom Struggle*, em *Essays in Goan History*, T. De Souza, New Delhi, Concept Publishing Company, 173-184.
- Montale, E., 2011 [1956], *Voce giunta con le folaghe em La bufera e altro*, Milano, Mondadori.
- Narvaez, R. F., 2006, *Embodiment, Collective Memory and Time, Body & Society* 2006 SAGE Publications (London, Thousand Oaks and New Delhi), Vol. 12(3): 51–73
- Ortega y Gasset, J., 2010 [1929], *La rebelión de las masas*, Ciudad de México, La Guillotina.
- Palmberg, M., Tošić, J., 2016, *Introduction in Memories on the Move, Experiencing Mobility, Rethinking the Past*, London, Palgrave Macmillan.
- Panizzi, A., 2006, *Letture liguri. Montale, Conte, Biamonti, Caproni*, Ventimiglia, Philobiblon Edizioni.
- Perez, R. M., Sardo, S., Pais de Brito, J., 1997, *Histórias de Goa*, trad.: C. Pereira, P. da Costa Domingos, Lisboa, Museu Nacional de Etnologia.
- Perez, R. M., 2012, *O Tulsi e a Cruz. Antropologia e Colonialismo em Goa*, trad.: A.L. Cardoso, Maia, Círculo de Leitores e Temas e Debates.
- 2015, *Cosmopolitan India*, *Ateliers d'anthropologie revues* (online source).
- Pirandello, L., 2015 [1926], *Uno, nessuno e centomila*, Roma, Newton Compton.
- Portas, C., 2002, *Goa: História de um encontro*, Coimbra, Almedina.
- Proust, M., 2014 [1913-1927], *Alla ricerca del tempo perduto*, trad.: G. Raboni, Segrate, Mondadori.
- Remotti, F., 1996, *Contro l'identità*, Bari, Gius. Laterza & Figli.

- 2010, *L'ossessione identitaria*, Roma-Bari, Laterza.
- Ribeiro, V. R., 1998, *Tivolem*, Minneapolis, Milkweed Editions.
- Rosales, M., 2010, *The Goan elites from Mozambique. Migration experiences and identity narratives during the Portuguese colonial period*, Em Charles Westin et al (eds) *Identity Processes and Dynamics in Multi-ethnic Europe*, Amsterdam, Amsterdam University Press, pp. 220-33.
- 2012, *My Umbilical Cord to Goa: Food, Colonialism and Transnational Goan Life Experiences, Food and Foodways: Explorations in the History and Culture of Human Nourishment*, 20:3-4, 233-256.
- 2014, *'Our Lady of Carmo the Patroness of our Family': Migration, Religion and Belonging of Portuguese-Goan Brahmans Converted to Catholicism*, Ashgate Publishing Company, Surrey.
- Rosales, M. V. , Trovão, S., 2016, *Em casa com a globalização. Reflexões antropológicas sobre movimentos e pertenças transnacionais*. Em Curto, D. R. (Org.), *Estudos sobre a globalização*, pp. 407-429. Lisboa: Edições 70.
- Sardo, S., 2007, *Procuro-te em Goa. Música e identidade no contexto da Casa de Goa em Lisboa*, Revista Oriente.
- 2010, *Proud to be a Goan: memórias coloniais, identidades poscoloniais e música*, Revista Migrações - Número Temático Música e Migração, Nº 7. pp.55-72.
- Svevo, I., 2014 [1923], *La coscienza di Zeno*, Milano, Feltrinelli.
- Tabucchi, A., 2012 [1997], *Il mio tram attraverso il Novecento em Parole per Antonio Tabucchi*, (edited by) R. Fancavilla, Roma, Artemide.
- Todorov, T., 2007, Prefazione a P. Levi, 2007: V-X.
- 2018[1998], *Gli abusi della memoria*, trad.: R. Revello, Milano, Meltemi editore.
- Trovão, S., 2014, *Comparing Transnational and Local Influences on Immigrant Transnational Families of African and Asian Origin in Portugal*, *Journal of Family Issues*, SAGE Publications, published online 16 October 2014.
- Young, D. J., 2008, *Defining Goan Identity. A Literary Approach*, Saarbrücken, VDM Verlag Dr. Müller Aktiengesellschaft & Co. KG.

Vertovec, S., Cohen, R., 1999, *Migrations, Diasporas and Transnationalism*, Cheltenham-Northampton, Edward Elgar Publishing.

Wessendorf, S., 2007, '*Roots Migrants*': *Transnationalism and 'Return' among Second-Generation Italians in Switzerland*', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 33:7, pp. 1083 – 1102.

Zargani, A., 2018, *Le pietre di inciampo riguardano tutti?*, Doppiozero Rivista Culturale online, editado em dia 26 de Dezembro de 2018.