

The background is a textured blue-grey surface with scattered gold dust. On the left, there is a large, stylized plant or leaf structure. The top part is a thick, gold-colored arch. Below it, several dark blue leaves with gold-colored veins are visible. The overall aesthetic is artistic and modern.

SOCIOCULTURAL CONTEXTS AND IDENTITIES

Editors:
Ana Piedade and
Szilárd Kmeczkó

SOCIOCULTURAL CONTEXTS AND IDENTITIES

Sociocultural Contexts and Identities
Editors: *Ana Piedade* and *Szilárd Kmeckzó*

Published by:
Instituto Politécnico de Beja

ISBNs: 978-989-8008-43-5
Language: Português; English; Español
Title: Sociocultural Contexts and Identities (Título: Contextos socioculturais e identidades)

© Instituto Politécnico de Beja, 2025



Technical editor and cover:
Éva Szilágyiné Asztalos

SOCIOCULTURAL CONTEXTS AND IDENTITIES

Editors:
Ana Piedade and Szilárd Kmeczkó



Instituto Politécnico de Beja

2025

CONTENTS

PREFACE	7
<i>IZABELLA GAÁL</i> Cultural Space in Joseph Roth's <i>Radetzky March</i>	9
<i>ANA PIEDADE</i> Identidades construídas, identidades imaginadas	27
<i>SZILÁRD KMECZKÓ</i> The Experiments of a 20th-Century European Intellectual with Complex Identity Michael Polanyi as a Defender of the West	57
<i>ALICE EGED</i> The Burdens of Rebirth Post-World War II Ethical Dilemmas in Connection with the Fate of German Archival Documents	67
<i>MARTA AMARAL</i> Sustentabilidade, turismo, cultura e ruralidade Estratégias de cooperação para a preservação e valorização da identidade dos territórios rurais (Caso do Alentejo)	79
<i>DÁVID CSORBA</i> The Battle of Mohács and the Death of King Lewis II (1526) as Symbols of the Self-Image of the Nation from a Historiographical Point of ViewMichael Polanyi	109
<i>ENCARNACIÓN PEDRERO GARCÍA</i> La perspectiva socioeducativa de la muerte y el duelo desde la infancia a la juventud	135
<i>ATILÁ KŐSZEGHY</i> Social Trauma and Collective Memory The Red Sludge Disaster in Hungary on 4th October 2010	149

<i>PILAR A. MORENO CRESPO</i>	
Envejecimiento activo	
Aprendizaje y calidad de vida	163
<i>SÁNDOR HODOSSI</i>	
The Formation of Personal and Professional Identity of Future Religion Teachers	177
<i>ANDREA CSILLAGD</i>	
Sadness and Happiness in the Face and Other Parts of the Human Body	
Metonymy, Metaphor, and Their Interaction	189

Identities constructed, imagined identities

ANA PIEDADE

alavado@ipbeja.pt

Instituto Politécnico de Beja, Departamento de Educação,
Ciências Sociais e do Comportamento; Lab-At/IPBeja; CRIA- FCSH/UNL



RESUMO: O presente texto resulta de um projeto de investigação acerca de memória social e identidades relativamente a famílias que tenham nascido em territórios das ex-colónias, possuam nacionalidade portuguesa e se considerem simultaneamente portugueses e pertença do local onde nasceram e nasceram os seus antepassados. Isto é, portugueses que se sintam e assumam como tendo identidades múltiplas e compósitas. O que se apresenta é apenas uma parte do trabalho desenvolvido que toma como base as narrativas de vida de um casal transformadas em histórias de vida e que, convocam narrativas de vida de antepassados, expressas na terceira pessoa. Constroem-se e expressam-se, assim, formas identitárias imaginadas, inventadas e representadas: construções contingentes e escorregadias, sempre num processo de redefinição. Pretende mostrar-se que a construção identitária pode ser uma escolha – uma escolha consciente.

Palavras-chave: identidade, cultura, memória social, migrações

O presente texto resulta de um projeto de investigação acerca de memória social e identidades relativamente a famílias que tenham nascido em territórios das ex-colónias, possuam nacionalidade portuguesa e se considerem simultaneamente portugueses e pertença do local onde nasceram e nasceram os seus antepassados. Isto é, portugueses que se sintam e assumam como tendo identidades múltiplas e compósitas. Procura-se, no presente caso, compreender as perceções que uma família portuguesa com ascendência goesa e moçambicana tem sobre sua identidade, origem cultural e, finalmente, o que significa, para este grupo, ser-se português, moçambicano e goês. O que se apresenta é apenas uma parte do trabalho desenvolvido, tratado como um estudo de caso, que toma como base as

narrativas de vida de um casal âncora (ele descendente de família goesa e nascido em Goa; ela descendente de famílias goesa e moçambicana e nascida em Moçambique), transformadas em histórias de vida e que, que através destas, convocam narrativas de vida de antepassados, expressas na terceira pessoa. Deste modo, as suas representações do espaço e memórias serão cruzadas com memórias sociais, memórias pessoais e memórias “de segunda mão”.

Depois de descoberto o caminho marítimo para a Índia, onde Vasco da Gama, chegou em 1498, Goa foi conquistada pelas forças portuguesas, sob o comando de Afonso de Albuquerque, em 1510. A cidade, juntamente com os territórios de Damão e Diu constituiu a Índia portuguesa e tornou-se então a capital do império português no Oriente (Boxer 1969). Comparado com outros estados indianos, Goa é um pequeno território situado na costa ocidental da Índia, a cerca de 400 km a sul de Bombaim que, com a independência da Índia, em 1947, o governo indiano reclamou como parte integrante do novo Estado. Do não atendimento do Estado português a esta reivindicação, resultou em dezembro de 1961, a invasão do território pelas tropas indianas, incorporando pela força, o território de Goa bem como o de Damão e Diu, na Índia, já em 1962. Atualmente, a parte urbana de Goa chama-se Pangim e é a capital deste estado (Brettell 2006). Com aproximadamente um milhão de pessoas, estima-se que 66% dos goeses sejam hindus, 29% serão cristãos e 5%, muçulmanos, com os demais a distribuir-se entre o sikhismo e outras religiões. Os casamentos inter-raciais eram comuns desde o tempo de Albuquerque que insistia nesta prática (Brettell 2006; Boxer 1969) principalmente entre homens portugueses e mulheres indianas.

Durante o século XIX, a política de casamentos inter-raciais foi mantida (Brettell 2006) e com ela a ligação a outros territórios do então império colonial português (Boxer 1969), com elevado número de famílias goesas a migrar para as colónias portuguesas onde ocuparam cargos ligados à atividade comercial e administrativos bem como de quadros da administração pública (Brettell 2006). Encontraram, igualmente, trabalho em navios e em ocupações ligadas aos serviços domésticos, como sejam o de cozinheiros, mordomos, empregados de mesa, alfaiates, amas, mas também como administradores em escalões mais baixos da carreira da função pública (Ferreira 1985; Brettell 1986; 2006; Malheiros 1996). Essa migração era predominantemente católica e havia também uma importante presença missionária goesa em Moçambique, que não será estranha ao fluxo migratório para este território (Brettell 2006, p. 157). No início do século XX, a nova Constituição Portuguesa de 1911 concedia aos indianos

portugueses os mesmos direitos constitucionais e liberdades civis que os cidadãos portugueses possuíam, independentemente das suas crenças religiosas (Brettell 2006; Magalhães 2003) e em 1930, foi promulgada uma lei chamada Lei Colonial que “confirmou a existência de um papel histórico e essencial para possuir, civilizar e colonizar os territórios ultramarinos” (Magalhães 2003, p. 34), que resultou na perda de muitos dos direitos que os goeses haviam experimentado sob a Primeira República. A consequência direta desta lei, foi o declínio da população de Goa que migrou para outras partes do mundo com especial destaque para territórios portugueses, entre os quais Moçambique.

Os acontecimentos de dia 18 de dezembro de 1961, quando as forças militares da Índia entraram em Goa é lido segundo dois pontos de vista: o do Estado indiano, que reclama a “libertação” do povo de Goa dos 450 anos de domínio colonial português; e o do Estado português que se refere à invasão do território (Brettell 2006; Kubínáková 2010). Na época, a identidade nacional de Portugal não estava confinada ao território continental, nem aos arquipélagos da Madeira e dos Açores. Pelo contrário, a nação portuguesa foi desterritorializada, mas unida pelo mar e Portugal era visto como uma nação com um território do Minho a Timor. Como diz Brettell (2006), a política dos organismos portugueses incluía populações de territórios ultramarinos e incentivava a circulação de corpos dentro de seu espaço nacional / colonial desterritorializado. “A desterritorialização, em geral, é uma das forças centrais do mundo moderno [. . .] Naturalmente, essas pátrias inventadas, que constituem as paisagens mediadas de grupos desterritorializados, muitas vezes podem tornar-se suficientemente fantásticas e unilaterais para fornecer o material para novas paisagens idealizadas (ideoscapes)” (Appadurai 1996, p. 37–38). Do mesmo modo, o goês “diaspórico” do triângulo antigo (Goa, Moçambique e Portugal) constrói uma “paisagem idealizada,” replicada nos discursos dos informantes com os quais trabalhamos.

Grande parte do discurso político oficial do período da invasão, concentrou-se na definição de nação e Goa foi, sem dúvida, uma parte importante da nação que se perdeu, anunciando um tempo diferente no que aos impérios dizia respeito. Isso pode ser observado no estatuto especial atribuído a Goa sob a Lei da Nacionalidade Portuguesa – qualquer pessoa nascida no país que declarasse sua intenção de manter sua nacionalidade portuguesa tinha o direito de fazê-lo. Pode considerar-se que, não obstante a perda territorial, a ideia de nação subsiste via nacionalidade dos indivíduos, ao mesmo tempo que representa uma atitude de resistência face ao “outro, invasor.” Ainda hoje, a nacionalidade portuguesa está disponível para aqueles

que podem provar ter nascido em Goa ou que têm / tiveram pai ou avô nascido na Índia portuguesa antes de 1961 (Chandra e Ghosh 2012; Brettell 2006). Depois de Dezembro de 1961, vários milhares de goeses deixaram Goa e chegaram a Portugal ou a colónias portuguesas, como Moçambique. Eles construíram “novas” identidades, mantendo a de Goa e assumindo uma “visão moçambicana” da vida. De algum modo, encontraram sua identidade e lugar num contexto nacional, definindo-a face a outros (Rosales 2010; 2011).

É difícil estimar o número total de pessoas de origem indiana que vivem em Portugal devido a questões estatísticas relacionadas com a residência moçambicana anterior (Malheiros 1996). No entanto, considera-se que reside em Portugal a maior comunidade goesa do mundo a viver fora de Goa (Brettell 2006, p. 155). Esta população entrou em Portugal em períodos distintos: antes de 1961 e imediatamente após 1961 diretamente de Goa; de Moçambique e outras colónias africanas após a independência das antigas colónias portuguesas em África, em 1974–1975 (Malheiros 1996). Apesar do conceito de diáspora e das suas dimensões geográficas e territoriais terem sido objeto de várias interpretações (Braziel e Manur 2003), pode-se considerar que “a África Guesa” forjou a identidade portuguesa da diáspora (Brettell 2006, p. 157; Sardo 2004; Rosales 2010).

O casal que aqui se apresenta, viveu entre Goa e Moçambique, estabeleceu-se em Portugal, e aceitou uma herança indo-portuguesa híbrida, que considera muito importante para a construção da identidade e sentimento de pertença. Como resultado, definem-se como goeses, portugueses e moçambicanos. E esses agregados, identidades e culturas são “históricos”, “enraizados”, “autênticos” e “tradicionais” (Grillo 2003), na forma como vivem o quotidiano e, sobretudo, o tempo ritual das festas. Passado e presente fundem-se e alimentam-se mutuamente, porque “O passado agora não é uma terra à qual se retorna numa simples estratégia de memória. Tornou-se um depósito sincrónico de cenários culturais, uma espécie de elenco central temporal [. . .]” (Appadurai 1996, p. 30).

Embora existam diferenças de opinião sobre a forma como os goeses se definem, estes informantes acreditam que as suas tradições e cultura devem ser preservadas. Outros acreditam que perderão suas tradições à medida que a diáspora cresce e por causa da globalização. Como Appadurai (1996, p. 42) refere, “a globalização da cultura não é o mesmo que sua homogeneização, mas a globalização envolve o uso de uma variedade de instrumentos de homogeneização que são absorvidos pelas economias políticas e culturais locais.” Os informantes, na hibridiz e multiplicidade da sua identidade, não manifestam qualquer apreensão a este nível.

M nasceu em Moçambique e veio para Portugal, com o marido, após a independência de Moçambique. Foi para Lisboa em 1976, onde morou com amigos durante um ano, enquanto estudava na Faculdade de Ciências. Mais tarde, foi para uma cidade do Norte e ela e J, que era o seu namorado havia já algum tempo (desde que moravam em Moçambique) casaram-se. O filho mais velho nasceu lá. Mais tarde foram trabalhar, como professores, para o Alentejo, onde o filho mais novo nasceu. M tem um irmão, que nunca saiu de Moçambique e uma irmã. Os pais de M ficaram a viver em Moçambique e aí faleceram. A irmã de M deixou Moçambique em 1977 e foi sozinha para a Espanha. Mais tarde, foi para a Itália, onde ainda reside.

M foi a Goa apenas uma vez, já na década de 2000. No entanto, seu mundo infantil e muitas de suas memórias vêm de lá, por causa da mãe e, acima de tudo, por causa do seu avô (pai da mãe), que era uma referência na sua vida, no que concerne ao universo dos livros, da escrita, da música e da dança (ele era escritor e músico amador), contos e valores. Para ela, falar de Goa é falar de emoções e cultura. A música foi muito importante na vida de J R, o avô, e M afirma que sua necessidade de ouvir música clássica (seu estilo favorito de música) faz parte da herança que o avô lhe deixou. Lembra-se do avô a tocar piano (peças clássicas), mas não se lembra de ouvir música goesa. Esta afirmação, remete-nos para Sardo que refere: “durante o processo de colonização portuguesa, a música constituiu um dos instrumentos mais eficazes na mediação da comunicação. Em alguns contextos, como no caso de Goa (Índia), a música clássica ocidental foi imposta pelo poder colonial durante os dois primeiros séculos de colonização, sendo a única forma permitida de expressão musical” (Sardo 2010, p. 58). Contudo, a música “imposta” é percebida como elemento de cultura de elites, passada de geração em geração e, de certo modo, apanágio dos goeses por oposição a Moçambique e aos moçambicanos.

J R, avô de M, foi para Moçambique em busca de uma vida melhor. Ele e seus pais eram de Pangim. Como muitos outros goeses cristãos e alfabetizados em português (Ferreira 1985; Malheiros 1996; Rosales 2010; Chandra e Ghosh 2012), ele foi recrutado para trabalhar como administrador por volta de 1900. Em Moçambique, conheceu a sua futura esposa, uma muçulmana (M I), do norte de África, que se tornou cristã pouco antes de se casar. O casal teve uma filha, B R, mãe de M. BR que se casou com um moçambicano (VS), nunca esteve em Goa. No entanto, considerava-se goesa, assim como aos seus filhos e sempre tentou ensinar as filhas e o filho a serem goeses, ao mesmo tempo que lhes referia que ser de Goa era um privilégio e melhor do que serem moçambicanos. Nem os pais de BR nem os de VS aceitaram

o casamento que teve um início difícil devido a questões raciais/racistas. Os pais de BR consideravam que o seu marido mulato não era apropriado numa família goesa. Os pais de VS não estavam felizes em ter uma estranha, uma não moçambicana na família. No entanto, o casal ficou junto mais de 50 anos, até ao falecimento de um dos cônjuges. O relacionamento entre as duas famílias não era o melhor. Mesmo já idosas, B e a sogra não tinham um vínculo estreito (VS morreu antes de ambas). Esta “incompatibilidade” estará relacionada com aquilo que Smith (2003) citado por Brettell (2006, p. 148), refere: “os africanos foram classificados como ‘não civilizados.’ Somente quando aprenderam português e se tornaram cristãos, foram considerados assimilados e garantidos os direitos de um cidadão português. Os ‘cabritos’ foram considerados ‘civilizados’ e assimilados.” Isso pode explicar um senso de superioridade sentido pela mãe de M em relação à família do marido. Os estatutos especiais de “assimilado” foram eliminados em 1961, como refere Oliveira Marques (Ferreira 1985; Brettell 2006) e todos os habitantes de outras colónias portuguesas passaram a ser considerados “cidadãos portugueses completos”.

Na então cidade de Lourenço Marques, a hierarquia dependia de “raça” e cor da pele. Como resultado, pessoas de cores diferentes deviam ser afastadas umas das outras. Até os goeses com presença reconhecida em posições intermediárias e altas na administração, principalmente cristãos, usando nomes em português, como o avô de M, sofreram esta discriminação, já que, não obstante a aparente integração, se “reproduziram as diferenças culturais da pátria” (Zamparoni 2000, p. 211). A discriminação partiu também das elites africanas que consideravam os goeses usurpadores de posições na hierarquia da administração de Moçambique. Como Zamparoni (2000, p. 219) refere, o jornal “O Brado Africano”, considerava os goeses como parasitas que viviam do trabalho de outras pessoas. Este jornal, publicado em 1918, considerava que o modo de vida dos goeses consistia na manutenção da burocracia, pelo que não produziam um tipo de trabalho que merecesse todos os privilégios conquistados. Por isso, e por representarem o colonialista branco nas instituições, deveriam ser considerados como um encargo pesado, mas inútil, para Moçambique. Daí à denominação pejorativa de “monhés” ou “canecos” aos goeses, foi um pequeno passo, legitimando o insulto e a calúnia, relativamente a esta comunidade.

A identidade de M foi forjada como portuguesa / moçambicana / goesa. Hoje ela diz que se considera portuguesa em primeiro lugar. Confrontada com a questão de se sentir indiana, ela ficou surpresa e respondeu: “Claro que não! Porquê ?!” No entanto, ela costuma dizer: “nasci em Moçambique.

Moçambique é diferente”, reportando-se à liberdade e a uma maior abertura nos comportamentos, a que o contacto próximo com a cultura anglo-saxónica da então vizinha Rodésia (Zimbabwe), não seria estranho (uso de biquíni, calções, saias curtas, consumo de tabaco por parte das mulheres, . . .). Ela reivindica a identidade goesa no que diz respeito aos valores no que diz respeito aos valores, afirmando que tem os valores familiares do povo goês: solidariedade, apoio; necessidade de estarem juntos em família, assumindo esses valores não como portugueses ou moçambicanos, mas sim francamente goeses – “é diferente . . .”, afirma ela. M considera os valores de Goa em relação à família diferentes dos portugueses e moçambicanos, contudo quando questionada acerca desse aspeto, ela é incapaz de encontrar diferenças em relação a atitudes e comportamento no que diz respeito às relações familiares. “Esteja em Moçambique ou em Portugal, a minha família é a minha família. Sentimos sempre o mesmo. As famílias portuguesas (famílias dos meus amigos) também cuidam umas das outras . . . algumas!”

Como e quando M e J se consideram portugueses, goeses ou moçambicanos é bastante difícil de entender. A tabela a seguir representa sua ideia sobre Portugal, Moçambique e Goa em relação a comida, pessoas e família, casa / casa, objetos, valores, alimentação e sentimentos. Esses foram os aspetos mais referidos (principalmente alimentos) no seu discurso. Para eles, não há realmente um antagonismo, mas uma complementaridade entre as suas múltiplas identidades – uma identidade compósita, portanto.

Tabela 1 – As múltiplas identidades dos principais informantes

Aspeto Lugar	Comida	Família	Pessoas	Casa /lar/ Objectos	Sentimentos	Valores
Portugal	Leitão Azetonas Arroz doce Cozido a Portuguesa Bacalhau Vinho Pão Queijo presunto Peru	Necessidade de estarem juntos Solidariedade Apoio Suporte Insuficiente valorização dos idosos	Mente fechada Amigáveis	Cheiros Organização Tipo Perfume de ervas do Alentejo Presépio de Natal	Amizade Integração Catolicismo Liberdade Cidadania	Patriotismo Democracia Referência cultural „Identidade pública”
Mocambique	Matapa Caril de Amendoim Mousse de manga Caju	Solidariedade Apoio Suporte	Mente aberta Comunicativos Amigáveis	Pinturas/ Quadros Cores	Espaços amplios Liberdade	
Goa	Especiarias Bebina Chacuti Sarapatel Ambortic Caril	Necessidade de estarem juntos Solidariedade Apoio Suporte Valorização de idosos Global Tesouro	Pessoas informadas Excelente postura corporal Inteligência Sangue bom Bom património gênico Forte background cultural	Cores Cheiros Casa ancestral Perfume de especiarias, Incenso	Catolicismo Português Liberdade Herança Boa vida	União Familiar Respeito Socorro Solidariedade Reuniões familiares Família grande Comida Comportamento exemplar de instrução e educação Criação de uma casa Serenidade Temperança Integridade Ser respeitoso

Os filhos de M e J nunca estiveram em Goa, mas idealizam-na através da imaginação da mãe e dos olhos do pai e pelas histórias que foram contadas à hora de dormir. O pai deles, nascido em Goa, veio para Portugal com a família, ainda criança (tinha onze anos), após a anexação de Goa à União Indiana, e costumava contar-lhes essas histórias. Eles também falam sobre Goa com as tias, tios e primos com alguma curiosidade, mas ao mesmo tempo, distância emocional – nasceram em Portugal, são portugueses, assim como as suas esposas, filhos e amigos. A ligação com Goa é mantida também através da família alargada. M insiste que lhes transmitiu “os valores de ser goesa” e que, nessas questões (união familiar, respeito, ajuda, solidariedade, reuniões familiares frequentes e a ideia de família extensa), eles se sentem diferentes dos outros portugueses. Como Appadurai se refere, “a imagem, o imaginado, o imaginário – todos esses termos nos levam a algo crítico e novo nos processos culturais globais: ‘a imaginação como prática social’” (Appadurai 1996, p. 31).

J, marido de M, tem oito irmãos e irmãs, alguns, entretanto falecidos. Os seus pais eram cristãos goeses e realmente crentes – até os nomes dos filhos eram principalmente nomes de santos ou mártires da Igreja Católica e era suposto ele ter sido padre, completando os estudos no Seminário que frequentou. Nasceu em Goa antes da anexação do território, tendo desde sempre, a nacionalidade portuguesa e, com a sua família, foi para Moçambique, depois de uma breve passagem por Portugal. O pai de J estava integrado na função pública, em Goa e após 1961, em Moçambique. J chegou a Portugal em 1976 e, como professor, trabalhou no Algarve. Um ano depois, foi lecionar para o norte e mudou-se para lá. Naquela época, ele e M moravam juntos. Mais tarde, os dois foram para Beja. Nessa época, ele e M viviam juntos e mais tarde, rumaram ambos a sul, para o Alentejo. Muitos dos seus irmãos e irmãs vivem em Portugal, espalhados por todo o território, bem como algumas tias e tios que vieram para Portugal antes de 1975. Entretanto, a família foi crescendo. Nasceram sobrinhos e sobrinhas netos que migraram dentro de Portugal e para o estrangeiro, dando continuidade à diáspora familiar.

J e M não têm contato com a comunidade goesa em Lisboa, exceto com a família, ainda que frequentem o restaurante da Casa de Goa de vez em quando. Afirmam que não excluem ninguém e não se sentem excluídos, apenas não há contato com a comunidade (fora da família e alguns amigos) ou com a Casa de Goa, onde muitos eventos acontecem às quintas-feiras, véspera de dia de trabalho. Residindo a duzentos quilómetros de Lisboa, simplesmente não podem ir lá para assistir a um espetáculo ou reunião

durante os dias úteis e, ademais, têm muitos amigos na cidade onde vivem e divertem-se muito em casa. Têm uma vida social muito intensa e fazem voluntariado, o que implica compromissos e horários aos quais não podem deixar de atender. Também os netos (quatro raparigas e um rapaz), os prendem à agora, sua cidade.

A família de J e M é “global” no que diz respeito à diáspora. De facto, eles têm/tinham pais, avós, irmãos (M) e irmãs (J), tios e primos (M) em Moçambique, Portugal (J), na Inglaterra (J e M) Itália (M); primos em Goa (J) e em todo o mundo. Se a família de J representa a primeira fase da presença goesa do século XX na metrópole – os “repatriados” / “refugiados” que deixaram Goa no período imediatamente após a anexação – M representa a segunda: aqueles que chegaram aqui após a independência do Ultramar, como eram referidas as colónias portuguesas, durante o período do Estado Novo. M faz parte de uma família de opositores ao Estado Novo e de movimentos de resistência, mais tarde do aparelho de poder, pelo que alguns dos membros da família não viram com bons olhos a sua opção de sair de Moçambique após a descolonização.

Não havia um vínculo muito estreito entre a família de M e a comunidade goesa de Lourenço Marques (hoje Maputo). M acredita (na verdade, ela parece ter certeza) que o facto de o pai ser moçambicano e ter pele negra é a principal razão para isso. No entanto, ela graceja acerca desse assunto e também sobre o sistema de castas – M costuma dizer que “é resultado de uma ‘casta mista’, como o melhor vinho português”. Não obstante, M e J faziam parte da mesma comunidade goesa em Moçambique, porque eram vizinhos. Além disso, a irmã de M e um irmão de J, frequentavam o mesmo colégio, pelo que eram visita regular na casa um do outro. M estudava frequentemente num dos cafés locais, assim como um dos irmãos de J e, certo dia, a sua irmã apresentou M ao futuro cunhado que por sua vez a apresentou a J . . . e a história deles começou.

J tem lembranças da Goa da sua infância. Ele recorda-se de jogar futebol com uma bola de pano, de nadar no rio e de brincar com berlindes, da sensação de liberdade durante as férias de Verão, quando ia para a ilha que os avós possuíam e “corria pelos campos e pelos arrozais, ansiando pelas chuvas das monções que tudo inundavam, andar descalço e trepar às árvores”. Jogou às escondidas e fingiu ser um herói – como muitas crianças à volta do mundo. Para ele, ainda hoje “o cheiro de Goa é o cheiro de chuva e terra, de frutas tropicais como manga e de comida goesa.” A paisagem são os “campos verdes, o mar e o céu, as árvores e a natureza”. É assim que ele fala de Goa aos filhos e à esposa, e era exatamente isso que M esperava quando visitou a cidade. Mais

uma vez, o lugar lembrado é o lugar imaginado como o “passado é um país estrangeiro” (Lowenthal, 1985). Ele lembra-se de ouvir música e pássaros, além do vento, da tempestade e do clamor das pessoas. J refere que a comida é muito importante para um goês, homem ou mulher. Recorda os sabores do arroz, das frutas tropicais e de todas as cores, sabores e cheiros da culinária típica de Goa e dos pratos picantes. Depois de tantos anos, ele afirma que às vezes não sabe realmente do que se lembra ou o que gostaria de lembrar, entrando na dimensão a que Appadurai chama “mundos imaginados”, isto é, “os múltiplos mundos constituídos pela imaginação historicamente situada de pessoas e grupos espalhados pelo mundo” (Appadurai 1996, p. 33).

Tabela 2 – Memórias de Goa

Memórias Informante	Tipo de memórias	Significado das Memórias	Natureza das Memórias
J	Real/ Imaginado	Ligação com o território de Goa Herança Laço com as raízes de sua família “Lugar tranquilo para a alma”	Jogos e brincadeiras Fingir ser um herói Cheiros (de chuva, terra, comida e frutas tropicais) Paisagem Campos Verdes Mar Céu Árvores Natureza Ouvir música Chilreio dos pássaros Barulho do vento Tempestade Clamor das pessoas Sabor do arroz Sabor das frutas tropicais Cores Sabor da culinária típica goesa Sabor das sobremesas picantes Cheiro de cozinha típica de Goa Cheiro de sobremesas picantes
M	Imaginado / dito / romantizado	Construção de um grupo Avô Raízes familiares	Contos contados pelo avô Música tocada pelo avô Valores transmitidos pelo avô Emoções Cultura Cheiro de especiarias Cor de especiarias Palácios Casas coloniais enormes Campos de arroz Palmeiras Boa vida Instrução/educação Pessoas com excelente postura corporal Surpreendente Paraíso

J sempre se sentiu português e seus filhos e netos são portugueses. Para ele, “*ser goês é ser português, católico e livre de pensamentos e atitudes*”. O sentimento de pertença de J, deriva de uma vida de experiências acumuladas no mundo português desterritorializado, sendo um dos portugueses-goeses que “*ênfatiza a natureza diaspórica da pertença – algo característico dos colonos que se encontravam situados em muitas partes do mundo lusitano*” (Brettell 2006, p. 152). J é um cidadão português que, como a maioria dos goeses católicos, assume e reivindica o seu estatuto de indo-europeu (Malheiros 1996). Ele sente que é goês, moçambicano e português. E explica o porquê: sente-se goês porque viveu em Goa durante a infância, tem lembranças disso e as suas emoções mais antigas estão ligadas a Goa; sente-se moçambicano porque viveu em Moçambique durante a sua juventude e como jovem adulto (nas forças armadas e na universidade) e esse período de tempo moldou-o como homem, aproximando-o da independência do território e da nova bandeira; sente-se português porque Portugal é sem dúvida sua pátria e durante algum tempo esteve integrado no exército português. J lida bem com esta duplicidade de português combatente/ moçambicano independentista, combinando argumentos que lhe fazem sentido, de ambos os lados – consegue manter-se equidistante e sentir-se goês, nesta encruzilhada: “Fui com outro colega buscar a ‘Chama da Liberdade’ ao norte de Moçambique. Por um lado, fiquei feliz, por outro pensei que tinha também estado do outro lado pertence [. . .] mos aos dois países, não é?!” Levámos uns 28 dias a chegar, para darem início aos festejos da independência de Moçambique. Foi o próprio Machel que nos entregou a chama. Estive lá [. . .] enfim, fui de Goa para Moçambique, Portugal, Moçambique, Portugal!!”

Como Malheiros (1996) refere, esta forma de reagir e interiorizar as identidades múltiplas, é normal, considerando a “mestiçagem” entre portugueses e goeses ao longo dos séculos, que resultou em uma forma particular de cultura (Malheiros 1996). Religião e sentimento de cidadania, definem o sentimento de pertença de J e concederam-lhe um lugar confortável em Portugal, o que faz dele um homem que sabe quem é: português, sem dúvida, com a sua herança goesa. Neste caso, as diferentes identidades territoriais e familiares, fluem e são integradoras (das noras portuguesas e suas famílias e dos amigos (muitos) portugueses e além-fronteiras).

J viveu em diferentes países e lugares, mas, diz ele, a vida é uma jornada. É quase como se ele se visse como um homem que atravessava espaços “intermediários” (Bhabha 1994). “Esses espaços ‘intermediários’ fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de individualidade – singular ou comunitária – que iniciam novos sinais de identidade e locais inovadores

de colaboração e contestação no ato de definir a ideia da própria sociedade” (Bhabha 1994, p. 1–2). Como referem Chanda e Ghosh (2010, p. 10), é importante entender como a identidade goesa “foi moldada, pois continua a influenciar a maneira como os goeses que vivem em Portugal se percebem, bem como a maneira como se relacionam com seu país de residência, Portugal e a sua região natal, Goa, e sua identificação com a Índia. Esta influência está presente tanto nos goeses que migraram diretamente para Portugal a partir de Goa, como para os que migraram para Portugal via África”. J e M não se identificam com a Índia. Para eles, Goa não faz parte da Índia, mas de Portugal. Na Índia, a casta é importante, no entanto, nem J nem M pensam nisso, enquanto “portugueses, católicos e democratas”. Isso nem sequer é um problema para eles ou, sequer, assunto no qual pensem. As identidades de J e M são múltiplas, no sentido de que todos temos identidades múltiplas e complexas (Maalouf, 2000) e estão posicionados entre três “países” (Portugal, Moçambique e Goa) e várias tradições, sendo exatamente isso que define sua identidade (Maalouf, 2000).

Na senda de Jenkins (2008, p. 5) consideramos que “para começar a pensar sobre esse assunto [identidade], precisamos decidir o que queremos dizer com ‘identidade’”. De um ponto de vista muito básico, a identidade é a capacidade humana – enraizada na linguagem – de saber “quem é quem” (e, portanto, “o que é o quê”, o que envolve saber quem somos, saber quem são os outros, saber quem eles pensam que somos e assim por diante: uma classificação ou mapeamento multidimensional do mundo humano e dos nossos lugares nele, como indivíduos e como membros de coletividades (Ashton et al. 2004). Assim, “quem somos, ou como quem somos vistos, pode importar enormemente [...] Embora a identificação sempre envolva indivíduos, algo mais – coletividade e história – também pode estar em jogo” (Jenkins 2008, p. 3).

Santos (1997) considera que identidades culturais não são realidades mortas, mas dinâmicas, definidas como fases transitórias de identificação (pessoal e cultural) e que não existem identidades culturais estáticas, nem mesmo aquelas que parecem ser permanentes, o que nos remete para o pensamento de Gurvitch (1977), quanto às linhas temporais em que determinados fenómenos aparentemente imutáveis ocorrem, nomeadamente no tempo da muito longa e da longa duração. A mudança identitária de uns grupos mais do que de outros, tal como as mentalidades, situa-se neste domínio temporal de alterações mais ou menos impercetíveis no tempo da curta e média duração, porém bem notórias quando se faz uma análise diacrónica no tempo da longa ou muito longa duração. Assim, a identidade goesa mudou ao longo do tempo, como

é normal, na medida em que as identidades são um processo em construção. Uma transformação gradual ou rápida nos seus conteúdos fundamentais, depende de contextos e estratégias de vida, bem como de visões políticas de grupos e de Estados. “As entidades híbridas encontram a sua voz em uma dialética que não procura a supremacia ou soberania cultural. Elas usam a cultura parcial a partir da qual emergem, para construir visões da comunidade e versões da memória histórica que resultam na narrativa das posições minoritárias que ocupam: o exterior do interior; a parte no todo” (Bhabha 1996, p. 212) e, de facto, “todos temos múltiplas identidades e não há razão para que elas não sejam complementares”, refere (Altmann, 2001), citado por Grillo (2003, p. 160), e é, sem dúvida, aqui que se situam J e M.

De acordo com Hobsbawm e Ranger (1983) citados por Grillo (2003), as questões de “tradição” e “autenticidade” são irrelevantes, excluindo o discurso que ocorre em torno da cultura como fator de luta e/ou resistência, ou simplesmente como “invenção”. Algumas dessas múltiplas identidades podem ser inventadas, acreditamos, ao longo da vida, a fim de responder às necessidades de identidade própria, quando a memória se torna indistinta, pois “a cultura na qual eles foram educados é, para a maioria dos homens, seu investimento mais precioso, o cerne de sua identidade” (Gellner 1983, p. 111). Embora “a cultura fosse um processo contínuo” (Gellner 1987, p. 68), Bhabha considera que a cultura é um local “inativo”, “enunciativo” (Bhabha 1994, p. 178) *“e todas as culturas, portadores de cultura e agentes culturais estão constantemente envolvidos na crioulização. A ênfase coloca-se nas múltiplas identidades ou identificações cuja forma e conteúdo são continuamente negociados”* (Grillo 2003, p. 160). “A cultura não tem essência” (Parekh 2000, p. 175). “É um sistema historicamente criado de significado e significado [. . .] constantemente contestado, sujeito a mudanças” (2000, p. 143; 148). Assim, “a identidade nunca é [. . .] estabelecida, estática e livre de ambiguidade, não uma herança passiva, mas um processo ativo de criação de significado” (2000, p. 152–3).

Segundo Gupta e Ferguson (1992), o conceito de “multiculturalismo” é uma fraca aceitação do facto de que as culturas perderam os seus vínculos em relação a um lugar distinto que ocupam na sociedade, bem como um esforço para considerar a pluralidade de culturas dentro de uma estrutura de uma identidade nacional. M e J, mais do que “produto” de atitudes e “sentimentos multiculturais”, são “produto” de um processo intercultural que começou há muitos séculos atrás e atravessou três continentes. A sua identidade composta é resultado de muitas outras identidades compostas que eles adquiriram ao longo das suas vidas e ainda se (des)envolvem, modificam e incorporam. Muitas vezes a identidade aparece representada e percecionada

como uma estrutura estável, cujas raízes penetram num tempo mítico, sem um momento temporal determinado. Todos nós, assim como as sociedades, temos identidades múltiplas e compósitas que nos permitem encontrar o nosso lugar no tempo e no espaço para enfrentar o presente e o futuro, o que implica uma dupla tensão “entre o indivíduo e o comunitário e entre sua realidade concreta no tempo e no espaço, e seu conceito universal que se estende além do tempo e do espaço” (Sousa 2000, p. 487). Como o autor refere, a identidade de qualquer comunidade é composta principalmente pelos aspetos que a distinguem relativamente a outras, bem como pelas características territoriais da terra dos ancestrais.

As fronteiras do estado não determinam necessariamente identidades nacionais, pois cada indivíduo além ou aquém estas, é portador de identidades, desterritorializando tanto Estados como a noção de fronteira. Toda e qualquer comunidade corre o risco de interações culturais com outros parceiros históricos e com os seus vizinhos no seu processo de vida quotidiano (Cohen 1994), colocando em causa, inclusive, o processo histórico de criação dessas fronteiras. A sociedade goesa não é uma exceção e as origens da sua identidade remetem para um tempo anterior à chegada dos portugueses, mas quase 500 anos de presença, interação e casamentos deixaram suas marcas. Existem, portanto, variantes entre as diferentes gerações de goeses, entre os indivíduos de diferentes grupos e castas, de género e religião, goeses da diáspora e outros estabelecidos em Goa. Não existe um goês tipo, assim como não há um moçambicano ou um português tipo. Como Sardo refere (2010), espalhados por vários lugares, países e culturas nos cinco continentes, a maioria dos goeses da diáspora faz parte de uma dupla condição de migrante: eles deixaram Goa antes da sua integração política na Índia e quando tentam conciliar essas memórias com a imagem atual do território, estas são inevitavelmente alteradas em resultado da nova condição política que o território de Goa, entretanto adquiriu. O espaço é já outro, portanto, em termos reais, políticos e imagéticos, interpreta-se de uma forma pessoal, politizada e negociada: “a tarefa da reprodução cultural, mesmo nas suas áreas mais íntimas, como as relações marido-esposa e pais-filhos, torna-se politizada e exposta aos traumas da desterritorialização, à medida que os membros da família se reúnem e negociam os seus entendimentos e aspirações mútuas em espaços por vezes fraturados” (Appadurai 1996, p. 44).

Os indivíduos desenham sua identidade durante as performances sociais e culturais (Connerton 1993), portanto, ela não é uma essência imutável. Mitos, rituais e performances atravessam a tradição e a mudança de comunidades e sociedades; fazendo, portanto, com que eles mudem com

essas realidades, de forma mais ou menos visível, principalmente no tempo da longa e da muito longa duração. Esta mudança processa-se ao longo de gerações que partilham um tempo perdido e uma comunidade imaginada/imaginária, mas o seu impacto é maior quando a idealização e a memória de grupo (social, já) se confronta com a nova realidade de Goa. Para M que a conhecia pelas palavras e olhos dos seus familiares mais próximos, em tempos diferentes (a sua mãe nunca visitou o território), a mudança chegou, repentina e gerou ondas de choque emocional. Permaneceu durante algum tempo, até ser integrada novamente nas histórias de família e lembrada, não tal como é, mas como outra comunidade imaginada, ligeiramente diferente, até à próxima rutura perceptível, entre o real e o construído.

A cultura portuguesa pode ser considerada uma cultura de fronteira (Souza 2000), com alguns contornos específicos, mas sem um conteúdo inequívoco, portanto, a cultura portuguesa não é muito distinta de outras culturas nacionais, embora sempre tenha conservado uma heterogeneidade interna bem construída. O chamado universalismo português pode ter-se constituído como um universo com Portugal como centro, mas, entretanto, essa realidade transformou-se. Outrora virado para dentro e centro das suas colónias, para usar a linguagem então vigente, Portugal, é hoje um país periférico em relação à Europa e aos centros de decisão económica e política, mas simultaneamente e paradoxalmente, mais virado para o exterior e membro da UE. Apesar das mudanças políticas e territoriais ocorridas nas antigas possessões portuguesas, que culminaram na independência dos territórios, as pessoas continuaram a atravessar fronteiras e continentes em direção a Portugal, trazendo um cosmopolitismo forjado numa enorme multiplicidade de culturas locais (Brass 1991). Assim, a cultura portuguesa tem vindo desde há muito, a situar-se entre o local e o translocal, o que lhe confere uma singularidade e multiplicidade muito específicas da “cultura nacional portuguesa”, conceito mais facilmente inteligível quando se convoca Eriksen (2001), para quem a identidade étnica se refere a um conceito de ancestralidade compartilhada, mas cultura se refere a representações, normas e práticas compartilhadas. É então por isso que apesar de se encontrarem em Portugal (na identidade portuguesa) profundas diferenças étnicas, podem não existir diferenças culturais muito importantes. Esta premissa não é certamente válida em muitos casos, mas faz sentido para a família de M e J. Os ancestrais de J são todos goeses, mas ele é, diz, português – um descendente de goeses. Os ancestrais de M são um quebra-cabeça de culturas: dos muçulmanos do norte da África aos cristãos de Goa; de moçambicanos a ingleses, mas ela é, diz, portuguesa. Ambos construíram as suas narrativas

de vida como portugueses e ser português é ao mesmo tempo parte da sua referência cultural, de nacionalidade e a sua “identidade pública”.

A existência de variação cultural é possível sem fronteiras étnicas (por exemplo, com relação ao estatuto social), fazendo com que a discrepância interna de um grupo seja ou possa ser, portanto, muito maior do que seria expectável. É aceite a ideia de que uma nação, para ser considerada como tal, deva estar ligada a um estado, independentemente de ser ou não apoiada por uma identidade étnica compartilhada, que se forja num processo de interação social, definidor da percepção grupal dos nacionais de um país em relação a um grupo de pessoas consideradas estrangeiras, bastante semelhantes entre si e diferentes dos nativos (Bastos 1999).

Em consequência das migrações e sobretudo dos processos de globalização, as diásporas, tornam cada vez mais difícil reconhecer quer as diferenças entre as sociedades, quer a eficácia das fronteiras, já desde o final do século XX e mais ainda, agora. Rituais, roupas, comida, cheiros, objetos, outrora relacionados com um contexto geográfico, étnico ou cultural específico, cruzam-se hoje pelo mundo e estão acessíveis a qualquer pessoa e, como se não bastasse, as sociedades mudam mais rapidamente do que antes. De facto, “um tipo distinto de mudança estrutural está a transformar as sociedades modernas no final do séc. XX. Isso está a fragmentar as paisagens culturais em termos de classe, sexualidade, género, etnia, raça e nacionalidade, que nos deram até ao momento, uma posição firme e conhecida, na sociedade, enquanto indivíduos sociais. Essas transformações estão a mudar as nossas identidades pessoais, minando nosso entendimento de nós mesmos, como sujeitos integrados na sociedade. Essa perda de um ‘sentido de si’ estável, pode ser denominado deslocamento ou descentralização do sujeito. Esse conjunto de deslocamentos duplos – descentralizando os indivíduos, tanto do seu lugar no mundo social e cultural, como de si mesmos – constitui uma ‘crise de identidade’ para o indivíduo” (Hall et al. 1996b, p. 596–597).

As abordagens culturais e sociais são fundamentais para entender o que é ser português ou moçambicano ou goês ou tudo isso concomitantemente e desempenham um papel muito importante no que diz respeito à construção de processos de identidade. E esses processos não são lineares, é claro, pois nossa identidade é, como sobejamente referido, múltipla e composta. No período entre 1961 e 1974, muitos goeses foram enviados pelo governo português para as colónias africanas portuguesas, como funcionários públicos (Malheiros 2000). Como já foi referido, a família de J veio de Goa para Portugal, rumou a Moçambique e, daí, retornou a Portugal entre 1974 e 1976 inserida no designado movimento de retornados. Com eles veio outro

grupo de goeses cujas famílias estavam em Moçambique antes de 1961 e que em alguns casos, faziam parte de famílias “mistas”, como resultado de casamentos entre goeses e moçambicanos, como na família de M. Não será, portanto, estranho que Portugal como país e conceito de nação, seja hoje um lugar onde a identidade é forjada para muitas pessoas, numa memória presa ao triângulo antigo constituído por Goa, Moçambique e Portugal.

Do contexto cultural emergem memórias de grupo, relativos à infância e ao quotidiano: jogos, brincadeiras, cuidados com o corpo, vestuário e adornos, gostos, sabores, odores e comida. E a comida é provavelmente o aspeto que a família de M aprecia mais – cozinha habitualmente alguns pratos de Moçambique e de Goa em casa, quotidianamente (e sempre durante as festas, principalmente o Natal), como “bebinca”, caril, “chacuti”, “sarapatel” e “ambortic”. Apesar do consumo de toda essa comida em Moçambique, ela e a sua família a aceitam-na como parte de sua herança e identidade goesa. Da identidade moçambicana, ela e o marido referem mousse de manga, matapa e o caril de amendoim. Pratos como “cozido à portuguesa”, bacalhau, arroz-doce e muitos doces conventuais portugueses, são a sua herança portuguesa. A preparação e o consumo de alimentos são dos temas favoritos da família quando se fala sobre suas identidades e experiências goesas, moçambicanas e portuguesas. M, como muitos outros descendentes de goeses, assume uma valorização da comida goesa em relação a qualquer outra tradição culinária (mesmo moçambicana ou portuguesa) e abre um caminho que lhe permite falar sobre sua herança e origem cultural goesa (Rosales 2010). *“Eu cozinho comida goesa e muitas outras pessoas portuguesas não, é claro. E o povo moçambicano cozinha outras coisas. Bem [...] eles não são tão diferentes dos outros portugueses que estiveram lá. A maioria dessas pessoas adora caril”* diz M.

Estes aspetos da vida quotidiana e a sua dimensão como marca do processo identitário não são apreendidos pelo povo português / moçambicano / goês, como a família de M, que se consideram portugueses, vendo-se como pessoas pertencentes a uma subcultura, como qualquer outra de/em Portugal, exceto quando confrontados com isso. Para eles, “é tão natural como respirar”, porque é quem eles são. Eles comem comida portuguesa-goesa-moçambicana como “alentejanos”, comem “migas” ou “gaspacho” ou como os transmontanos comem butelo. As experiências multi-pertencentes emergem durante o calendário ritual familiar de visitar pais, avós, irmãos, irmãs, tias e tios cujas casas, e práticas cotidianas confrontam esses portugueses com sua própria experiência na diáspora (Brass 1991). Nesse momento, eles lembram-se de que as suas memórias vividas se cruzam e as memórias contadas, mais do que individuais, se tornam memórias de grupo.

Todas as formas de identidade são imaginadas, inventadas e representadas: construções contingentes e escorregadias, sempre num processo de redefinição, pelo que construir nossa própria identidade pode ser uma escolha – uma escolha consciente. Mais uma vez M escolheu. Chegando à adolescência e ouvindo falar de Goa, do modo como dela lhe falavam, decidiu a dado momento, estabelecer contacto com a comunidade goesa de Maputo, via irmã e conheceu seu futuro marido e sua família. Apesar da identidade reivindicada, a sua mãe tinha apenas algumas ligações superficiais com membros da comunidade, mas M, a irmã, o irmão, bem como os tios, tornaram-se membros do grupo, num processo de fácil integração. Naquela época em Moçambique, segundo a mãe de M, as pessoas de Goa tinham um estatuto social mais alto do que os moçambicanos, mas M acredita (a mãe continuava a dizer isso até falecer), esse estatuto não tinha uma relação direta com a riqueza, mas com valores, educação, instrução e comportamento.

A família, especialmente os ancestrais, e o lar ancestral são muito importantes para a construção da identidade goesa. Uma casa de família que pode ser entregue às gerações futuras é o bem mais estimado que um goês pode ter, dizem J e M. No caso de J, a casa foi perdida duas vezes: quando ele e a família deixaram Goa e quando ele deixou Moçambique. Depois de chegar a Portugal, teve casa (na verdade várias casas), mas não um lar até se estabelecer na cidade onde reside há já tantos anos, com a sua esposa.

Para M e J, arrendar uma casa não é ter uma casa. Ter uma casa no sentido de lar, significa possuí-lo e transformá-lo de uma maneira que as suas múltiplas identidades possam ser sentidas e expressadas – no seu lar, as paredes são pintadas com azuis fortes, vermelhos e amarelos-escuros. Algumas obras do pintor moçambicano Malagatana “vivem” nas suas paredes, onde também há máscaras de Moçambique; o perfume da sua casa é uma mistura de especiarias, incenso e ervas do Alentejo. Na mesa há sempre vinho, azeitonas, pão, queijo, presunto e caju – a sua casa, como uma extensão deles, é um lugar intercultural e os seus objetos, são objetos de memória e, tal como outros portugueses da diáspora, eles “parecem ser particularmente precisos em relação à materialidade doméstica, pois todas as famílias migrantes usam os objetos em casa para ordenar memórias, relacionar-se com o mundo interno e o exterior. [. . .] o lar como um processo social e cultural pode funcionar como um local significativo para explorar a sua relação no nível das práticas quotidianas, contribuindo para esclarecer a diversidade de expectativas, investimentos e ajustes que todas as experiências de migração acarretam” (Rosales 2011, p. 509).

Moldar vidas e memórias sociais é uma contribuição para a construção da ideia dos ancestrais, espaços, tempos, cheiros, gostos e símbolos reais e imaginário e quando isso acontece, torna-se natural e desejável evocar as memórias do grupo. Para Cohen, não existe uma cultura única, homogênea ou nacional, mas várias culturas diversas, baseadas frequentemente num senso de “situ” ou “pertença” (Cohen 1994) também refletidas pelos objetos que a casa hospeda. A estrutura interna da casa é interpretada como uma entidade simbólica que reproduz a ordem coletiva que incorpora, contribuindo assim para a sua representação cosmológica (Rosales 2011).

A memória permite que J e M construam uma narrativa de vida forjada em numa identidade que mantêm em privado (ser goeses e moçambicanos), compartilhada com a família e amigos. Não é segredo. Não é mais importante do que ser português, apenas algo natural entre as suas famílias, aqueles que são capazes de reforçar e ritualizar a sua herança. Como Hall refere, “a identidade, nessa conceção sociológica, preenche a lacuna entre o interior e o exterior – entre o mundo pessoal e o público. O facto de projetarmos ‘nós mesmos’ nessas identidades culturais, ao mesmo tempo que internalizamos os seus significados e valores, tornando-os ‘parte de nós’, ajuda a alinhar os nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural” (Hall et al. 1996a, p. 597–598).

Nas partes mais baixas da região central de Goa, existem muitas plantações de frutas e nozes de bétele. A região costeira é famosa pelas praias douradas e a economia de Goa é predominantemente agrícola. Arroz, frutas, coco, legumes, castanha de caju e noz de bétele coexistem com especiarias e sal – como no Goa de M. M imaginou que Goa tinha cheiro e cor de especiarias, uma cidade com muitos palácios e enormes casas coloniais e que havia imensos campos de arroz e palmeiras. No entanto, quando lá foi lá (em julho de 2004), Goa real era assim, e não era. A cor e os cheiros de especiarias e palmeiras estavam lá, mas as casas não eram todas palácios ou imensas casas coloniais e, de facto, havia muitas casas pequenas e normais. Havia até pessoas que não viviam muito bem. “*Como poderia ser?!*” A mãe dizia sempre que os goeses tinham uma vida melhor e eram os melhores: mais informados, com uma postura corporal melhor, comportamento irrepreensível, pessoas educadas e inteligentes. Numa palavra: incríveis. A mãe afirmava que o melhor em si mesma (e nos seus filhos) tinha sido a herança goesa (genética / sangue; bem como o contexto cultural) e os fracassos que eles alguma vez viessem a ter, resultariam do facto de serem parcialmente moçambicanos. M, é claro, sempre teve um ponto de vista crítico relativamente à posição defendida pela mãe e discorda obviamente, dela. Assim, do ponto de vista

estritamente racional, não a surpreende esta clivagem entre Goa imaginada e Goa real, no entanto, emocionalmente Goa deveria surgir como um paraíso e, mesmo adulta, informada e crítica relativamente a uma posição de certo modo xenófoba, veiculada pela mãe, era o paraíso que esperava encontrar. Menos do que isso é nada ou, pelo menos, não é suficiente.

A única vez que M esteve em Goa, foi a que aqui se refere. J acompanhou-a e reviu a cidade depois de a deixar aos onze anos de idade. Agora, depois lá terem estado juntos, guardam as suas memórias da Goa real misturadas com a Goa imaginada, romantizada (Featherstone 2005) e revisitada no que respeita às memórias de infância. Se a Goa romantizada e imaginada de M remonta às histórias da mãe e do avô, a de J foi construído a partir de fragmentos de sua vida lá, quando criança. M considera a viagem que fez, fascinante e inesquecível e que o território estava além das suas expectativas em termos de paisagem, referindo ainda como pontos fortes, a lua, o sol e a comida. E a comida remete-a para casa – Moçambique – e recorda-a dos mais velos da sua família, de ter aprendido cozinha goesa com a avó (oriunda do Norte de África e que aprendeu a-cozinhar com uma velha mulher goesa), com a mãe e com a sogra. Ir a Goa e ter podido sentir de novo esses sabores, cheirar o odor dessa comida, fê-la voltar atrás no tempo – voltou a ser criança e jovem mulher. Nesta cultura reconfigurada pela diáspora, formas familiares entre “aqui” e “ali” tornam-se vagas. Para alguns descendentes de goeses como M, os lugares (familiares) e ancestrais deixados para trás, regem a natureza do seu relacionamento com um (o) lugar (imaginado) perceptivelmente mudado, e uma quimera de uma ligação essencial entre o território e a cultura destruída. Evidencia-se o fenómeno das comunidades imaginadas (Anderson 1991) que se tornam emocionalmente, lugares imaginados, em linha com o que habitualmente se passa com os imigrantes, quando recordam ou imaginam as comunidades, territórios e lugares que deixaram e, entretanto, se transformam, gerando distorções entre o lembrado e o real.

Gupta e Ferguson (1992) consideram que o conjunto de perguntas em torno da construção mental de lugar e pátria de imigrantes bem como de grupos que sentiram as consequências da diáspora, está bastante documentado em estudos antropológicos. Referem que os lugares lembrados ou (re) inventados têm frequentemente servido como âncoras simbólicas da comunidade para quem migra e que, portanto, os filhos e filhas da diáspora podem usar a(s) sua(s) memória(s) do lugar/território para criar e apropriar imaginativamente, a sua nova vida, no novo lugar de residência, (re) encontrando o seu lugar no mundo. M quer visitar Goa. Está encantada

com a sensação de paz e sossego e refere-se às pequenas casas, distantes uma da outra no meio dos campos verdes, como sendo encantadas; aos grupos coloridos de pessoas e às roupas exóticas que homens e mulheres usam, como fantásticas; exalta o artesanato bem como os restaurantes e bares à beira-mar. A Goa de M é a Goa, da sua mãe, mas também a do marido e já a sua, sem as grandes casas coloniais, mas agora com pequenas casas encantadas (as que primeiro desiludiram), num processo de construção de uma memória romantizada à medida que o tempo se distancia da viagem. Segundo J, Goa “é um paraíso e um lugar onde todos gostariam de morar; um lugar tranquilo para a alma”. Como fenómeno, a memória social aponta para uma associação complexa entre memórias personificadas, história, espaço e tempo, o que apoia a ideia de que uma identidade cultural é apresentada com base em múltiplos factos em diferentes contextos, oferecendo, portanto, uma posição em que o reconhecimento de identidades pessoais e até a história, são desafiadas, sejam elas (re)inventadas, rejeitadas ou aceites (Hobsbawm e Ranger 1983; 1990).

A experiência pessoal e o discurso de um grupo específico de indivíduos estão ligados a práticas locais que influenciam incidentalmente e são influenciadas por esse desempenho. As práticas sociais permitem ratificar as memórias para misturar elementos entre história e memória, estabelecendo a comunicação entre passado, presente e futuro. No que diz respeito à família de M e J, essa ideia está bastante presente. De facto, os rituais do calendário (especialmente o Natal) são momentos usados para ordenar realidades e experiências caóticas e inseguras – memórias que pertencem mais aos ancestrais do que aos seus parentes mais novos, em particular aos filhos e netos. Durante esses processos de organização da realidade, vai-se criando uma memória social consistente e surgem certos códigos e representações morais, como por exemplo, o que deve ser uma família goesa. O Natal é intensamente vivido por essa família (família extensa e alargada, incluindo a família das noras) e misturam tradições portuguesas, moçambicanas e goesas. Todos jantam juntos e depois vão à Missa do Galo. Têm sempre uma árvore de Natal e um presépio; comem sempre peru, bacalhau e “leitão”, além de bebinca, sarapatel, chocuti, chamuças, arroz-doce e bolo inglês. A noite de Consoada é longa e vivida em família, nesse cruzamento de referências e memórias. Outra tradição familiar consiste em comemorar aniversários. Os mais jovens “celebram a vida e o futuro todos os anos; os mais velhos comemoram seu aniversário de década em década, começando com cinquenta anos”, diz M. “É importante – começamos a ser sábios aos cinquenta anos! Somos avós em muitos casos, além de pais. Aos sessenta

anos, começamos a saber muitas coisas e, aos oitenta, olhamos, sorrimos e realmente sabemos o que está a acontecer [. . .]” e ela ri-se. Os aniversários juntam a família, sobretudo a enorme família de J, apesar de dispersa e os amigos, maioritariamente portugueses, que reconhecem neles a sua filosofia de vida, enunciada por J: “Ser um homem goês é ser sereno, temperado, ter integridade e ser respeitoso e homem de valores”.

Este tipo de práticas foi estudado por Banks, em relação aos migrantes: “Os migrantes recentes tendem a reificar e objetivar sua experiência cultural e a olhar para a ‘preservação’ de artefactos culturais, como itens específicos como alimentos ou roupas. Mas os artefactos reificados não são ‘cultura’ para o antropólogo; ao invés do processo de materialização das vivências em contexto, que constitui um processo cultural” (Banks 1996, p. 80).

Para J e M, o lar é o lugar onde passado, presente e futuro se reúnem. É um lugar de memórias e identidade, bem como de sonhos e projetos. A presença de objetos materiais é cruzada com as memórias que eles evocam, construindo comunidades e eventos míticos. Como refere Rosales (2011), o primeiro, e provavelmente o mais significativo, denominador comum encontrado nos discursos das famílias sobre seus lares passados e presentes é o retrato deles como locais sociais e culturais complexos. De facto, todos os depoimentos são amplos e multifacetados, fazendo referência a locais, pessoas, relacionamentos, sentimentos, escalas, memórias e, principalmente, a estratégias de posicionamento e políticas de pertença. O lar e seus objetos, parecem assumir uma posição central devido à sua capacidade de assestar, materializar e expressar tópicos e preocupações antigas, diretamente resultantes das deslocações que viveram (Rosales, 2011).

A memória é usada quer por indivíduos, quer por comunidades, para construir a sua identidade e as suas tradições (Lash et al. 2002), numa linha temporal e com recurso a estruturas específicas (Connerton 1993), de maneira consciente umas vezes, e inconscientemente, de outras. As emoções, assim como a conexão emocional com lugares e objetos, são vigorosamente capturadas na construção da memória (Rosales 2011), mas também nas teias do esquecimento enquanto processo ativo e importante – tão importante quanto a lembrança, de acordo com Augé (2001). Assim, em última instância, confluem na produção de identidades, a memória e o esquecimento e, situada algures entre ambos os polos, a idealização da realidade que se constitui como uma escolha.

Esta idealização, non caso em estudo, traduz-se na construção do espaço íntimo da casa, reservado a família e amigos, com as cores e objetos que nos fazem lembrar Goa e Moçambique, transformando pinturas, artefactos

e tecidos, em objetos de memória. Até as paredes têm as cores do mar e céu desses lugares distantes, das especiarias e da verdura luxuriante, moldando este espaço íntimo que representa as suas emoções em relação aos locais de nascimento, em direção a uma realidade que é também um constructo da imaginação, através das suas memórias (Fox 2002; Rosale, 2011).

De um modo sintetizado, podem apontar-se quatro aspetos significativos relativamente à identidade múltipla deste casal.

O primeiro aspeto significativo da identidade portuguesa / moçambicana / goesa é a maneira como é percebida e imaginada através das memórias sociais dos antepassados. Crumley (2002) descreve a memória social como o meio pelo qual a informação é transmitida entre indivíduos e grupos e de uma geração para outra. De facto, como já se referiu, depois de tantos anos, as memórias surgem mais vinculadas ao grupo familiar de Goa, do que a uma memória individual. O conceito de memória social é usado para explorar o vínculo entre identidade social e memória histórica – no que diz respeito às origens familiares, pertença territorial, rituais, crenças e condutas, o que implica perguntar de que forma um grupo de pessoas (qualquer um) se pensa e porquê, e, igualmente, de que modo se sentem membros de uma comunidade ou de um movimento diaspórico com um passado compartilhado. Pensar na identidade é também pensar na memória social e nas construções sociais da memória. Os ancestrais de qualquer comunidade são os guardiões das memórias e identidades e, portanto, o seu desaparecimento é por demais importante e implica a necessidade de os manter vivos através dos processos de memória e rememoração do passado, ao mesmo tempo que se constitui como um processo inexorável resultado e resultante das dinâmicas de qualquer comunidade, implicando mudanças. Como último recurso, trata-se de pessoas / sobreviventes em busca de memórias comuns para enfrentar as necessidades atuais (Crumley 2002).

O segundo aspeto, prende-se com as mudanças que acontecem na memória social no decorrer do tempo e de uma para outra geração. Como Crumley (2002) refere, indivíduos e grupos, não necessariamente conscientes do que estão a fazer, transmitem os seus comportamentos e atitudes a outros, em vários contextos, mas principalmente através de laços emocionais e nos relacionamentos pragmáticos entre gerações. Esse fenómeno aconteceu entre M, o seu avô e a sua mãe. Aconteceu entre J, os seus pais e os seus irmãos mais velhos. Também aconteceu com J e M em relação aos filhos e netos. No entanto, o contexto foi e é já diferente: os filhos de M e J nasceram em Portugal, são portugueses e nunca deixaram Portugal para se estabelecerem noutra lugar. Assim, as histórias que o pai costumava contar-lhes foram

assumidas como provenientes de um tempo e local imaginados como uma terra maravilhosa e mágica, pertencente aos seus antepassados, mas não a si embora através de uma herança que não negam, lhes permita situar-se na família. Os filhos de M e J sempre mantiveram uma distância emocional importante de Goa e não adquiriram a identidade goesa-portuguesa de seus pais. Portanto, a ideia de ser um goês-português, está a perder vigor de uma geração para outra. Os mundos da memória das comunidades migrantes de primeira, segunda e terceira gerações (como J e M) e conjeturas sobre as memórias contadas além das esferas familiares através, por exemplo, de fotografias, filmes e histórias dessas experiências, revelam-se particularmente importantes, ainda, alimentando e construindo verdadeiras topografias de memória (Fortier 2000) e uma âncora que permite forjar identidades familiares. Os dois filhos de M e J casaram-se com mulheres portuguesas e, provavelmente, os seus filhos nem sequer estarão fortemente conscientes de sua herança goesa e moçambicana. As suas memórias e identidades serão forjadas num contexto diferente, atendendo a diferentes necessidades.

O terceiro aspeto significativo da identidade portuguesa / moçambicana / goesa prende-se com o facto de (no presente caso, é claro) a identidade goesa não se sobrepôr à identidade portuguesa, sobretudo no caso de J: ser goês é ser português porque Goa fez parte de Portugal e porque antes de 1961, os goeses tinham nacionalidade portuguesa. Não consideram a anexação de Goa à União Indiana como uma libertação, ao contrário do que ocorreu com a independência de Moçambique.

M e J são entendidos e assumidos pelos familiares e conhecidos, como portugueses (ou também como moçambicanos, eventualmente como goeses). Para quem os conhece, não são menos portugueses do que quem aqui nasceu, pois como Kubínáková (2010, p. 29) nos diz, o conceito de identidade refere-se a várias “representações criadas dentro da própria perceção de um indivíduo em relação às regras cumpridas (em virtude do estatuto, e posição social, género, etc.), à inclusão ou exclusão de alguém nos contextos sociais (cultura, nação, religião) e no modo como as outras pessoas apreendem o comportamento de alguém, interpretam e definem quem e o que é”.

A última nota significativa é a relação estabelecida entre identidade e contextos pós-coloniais. Devido à anexação à União Indiana, após 1961, Goa agora é uma terra estrangeira. A Goa deles desapareceu há muitos anos e o que resta é uma memória, portanto, eles identificam-se não com o lugar real existente agora, mas com o território goês-português que já não existe. No presente contexto, o desaparecimento de fronteiras em relação ao território indiano, forneceu uma moldura particularmente reveladora para a análise

do “eu” e “outro”, (Donnan e Wilson 1999), tanto em termos comunitários como familiares e pessoais.

J e M assumem que suas identidades não são portuguesas e moçambicanas, nem goesas ou portuguesas. Eles são o rosto humano do triângulo antigo: afinal, são goeses, moçambicanos e portugueses. Todos os membros da família estão completamente integrados. De facto, como muitos goeses que vieram para Portugal, integraram-se no sistema educacional português (em Moçambique e em Portugal) e assumiram valores culturais e sociais portugueses. A religião constituiu outro fator de integração na sociedade portuguesa, bem como os hábitos alimentares híbridos (semelhantes aos hábitos alimentares das famílias portuguesas que viveram em Moçambique), o código de vestuário e as preferências musicais da família, que também tendiam a ser ocidentalizados / portugueses. Considerando a esfera pública da família de M e J, no que diz respeito à sua herança goesa, ela é quase invisível, pois como muitos outros goeses, esta família escolheu um modelo perfeito de integração e assunção de valores locais, sem, na esfera privada, perder estas múltiplas identidades e memórias.

A memória de grupo é forjada numa sequência às vezes duvidosa e complexa de lembrança e esquecimento, ou seja, “é preciso esquecer para estar presente; esquecer para enganar a morte; esquecer para permanecer fiel” (Augé 2001, p. 106). Não há dúvida de que a memória é uma das principais causas da criação e reprodução de identidades e, nesse contexto, as pessoas fazem os lugares e escolhem os lugares, eventos passados e histórias que os ajudam a construir sua memória pessoal, o que se revela muito importante para entender como a memória e também como uma variedade de formas de memória ratificadora surgem até como uma questão moral, através da qual se discute a experiência da diáspora, mas também a lealdade a uma comunidade de pertença, real e imaginada.

Bibliografia

- Anderson, B 1991, *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Verso, London.
- Appadurai, A 1996, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, ('Public Worlds'), vol. 1, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Augé, M 1999, *A Sense for the Other. The Timeliness and Relevance of Anthropology*, Stanford University Press, Stanford. CA.
- Augé, M 2001, *As Formas do Esquecimento*, Íman Editores, Almada.
- Balibar, E y Wallerstein I, (eds), 1991, *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, Verso, London.
- Banks, M 1996, *Ethnicity. Anthropological Constructions*, Routledge, London.
- Bhabha, H 1996, 'Culture's in Between', in S Hall, P Du Gay, (eds.), *Questions of Cultural Identity*, pp. 53-60. Sage Publications, London.
- Bhabha, H 1994, *The Location of Culture*, Routledge, London.
- Boxer, C 1969, *The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825*, Hutchison, London.
- Brass, P 1991, *Ethnicity and Nationalism. Theory and Comparison*, Sage, London.
- Braziel, J y Mannur A, (eds.) 2003, *Theorizing Diaspora*, Blackwell, Oxford.
- Brettell, C 2003, *Anthropology and Migration. Essays on Transnationalism, Ethnicity, and Identity*, Altamira Press, Walnut Creek, California.
- Brettell, C 1986, *Men Who Migrate, Women Who Wait. Population and History in a Portuguese Parish*, Princeton University Press, Princeton.
- Brettell, C 2006, 'Portugal's First Post-Colonials. Citizenship, Identity, and the Repatriation of Goans', *Portuguese Studies Review*, vol. 14, no. 7, pp. 143-170.
- Brubaker, R 1996, *Nationalism Reframed. Nationhood and the National Question in the New Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Chandra, R e Ghosh S 2012, 'Goans in Portugal. Role of History and Identity in shaping Diaspora Linkages', *Working Paper No. 368*, Indian Institute of Bangalore, Bangalore.
- Cohen, A 1994, *Self-Consciousness. An Alternative Anthropology of Identity*, Routledge, London.
- Connerton, P 1993, *Como as Sociedades Recordam*, Celta Editora, Oeiras.
- Crumley, C 2002, 'Exploring Venues of Social Memory', in M Cattell y J Climo, (eds), *Social Memory and History. Anthropological Perspectives*, pp. 39-52. Altamira Press, Walnut Creek, CA.
- Donnan, H e Wilson T 1999, *Borders. Frontiers of Identity, Nation and State*, Berg, Oxford.

- Eriksen, T 2001, 'Ethnic Identity, National Identity and Intergroup Conflict. The Significance of Personal Experiences', in J Ashmore, (ed), *Social identity, intergroup conflict, and conflict reduction*, pp. 42-68. Oxford University Press, Oxford.
- Featherstone, S 2005, *Postcolonial Cultures*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Ferreira, A 1985, *Moçambique e os naturais da Índia portuguesa*, Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa.
- Fortier A, (ed) 2000, *Migrant Belongings. Memory, Space, Identity*, Berg, Oxford.
- Fox, R e King, B, (eds) 2002, *Anthropology Beyond Culture*, Oxford, Berg.
- Gellner, E 1983, *Nations and Nationalism*, Basil Blackwell, Oxford.
- Gellner, E 1987, *Culture, Identity and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Gupta, A e Ferguson, J, (eds) 1997, *Culture, Power, and Place. Explorations in Critical Anthropology*, Duke University Press, Durham.
- Gupta, A e Ferguson J 1992, 'Beyond "Culture". Space, Identity, and the Politics of Difference', *Cultural Anthropology*, vol. 7, no. 1, pp. 6-23.
- Grillo, D 2003, 'Cultural Essentialism and Cultural Anxiety', *Anthropological Theory*, vol. 3, no. 2, pp. 157-173.
- Gurvitch, G 1977, *Tratado de Sociologia*, vol. I, Martins Fontes, S. Paulo.
- Kubináková, K 2010, *Whose Goa? Projection of Goan Identity in Rival Discourses*, Post Graduate Dissertation, University of Groningen, Netherlands.
- Hall, S e Du Gay, P, (eds) 1996a, *Questions of Cultural Identity*, Sage Publications, London.
- Hall, S, Held D e Thompson, K, (eds) 1996b, *Modernity. An Introduction to Modern Societies*, Blackwell, Malden, MA.
- Hetherington, K 1998, *Expressions of Identity. Space, Performance, Politics*, Sage, London.
- Hobsbawm, E e Ranger, T 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hobsbawm, E e Ranger, T 1990, *Nations and Nationalism since 1780. Program, Myth, Reality*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Jenkins, R 1996, *Social Identity*, Routledge, London.
- Lash, S e Friedman, J, (eds) 1992, *Modernity and Identity*, Blackwell, Oxford.
- Maalouf, A 2000, *In The Name of Identity. Violence and the Need to Belong*, Penguin Books, London.

- Magalhães, M 2003, 'Goa. Uma introdução', in *O Caso de Goa. 40 anos depois (1961–2000) recordando a história. Actas da Conferência*, pp. 34. Núcleo de Estudos de Ciência Política e Relações Internacionais, Universidade Nova de Lisboa.
- Malheiros, J 1996, *Imigrantes na região de Lisboa. Os anos da mudança. Imigração e processo de integração das comunidades de origem indiana*, Edições Colibri, Lisboa.
- Malheiros, J 2000, 'Circulação migratória e estratégias de inserção local das comunidades católica goesa e ismaelita. Uma interpretação a partir de Lisboa', *Lusotopie*, pp. 377–398.
- Parekh, B 2000, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Macmillan, Basingstoke.
- Bastos, J e Bastos S 1999, *Portugal Multicultural*, Fim de Século Edições, Lisboa.
- Ribeiro, O 1999, *Goa em 1956. Relatório ao Governo*, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Lisboa.
- Rosales, M 2010, 'O verdadeiro caril Moçambicano. Transnacionalismo, quotidianos e materialidades Goesas na África Colonial', in S Trovão, S. e M Rosales, (ed), *Das Índias. Gentes, Movimentos e Pertencas Transnacionais*, pp. 59–79. Colibri, Lisboa.
- Rosales, M 2011, 'The Domestic Work of Consumption. Materiality, Migration and Homemaking', *Etnográfica*, vol. 14, no. 3, pp. 507–525.
- Santos, B 1997, *Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade*, Afrontamento, Porto.
- Sardo, S 2010, 'Proud to Be a Goan. Colonial Memories, Post-Colonial Identities and Music', *Journal of Portuguese Immigration Observatory*, vol. 7, pp. 58–72.
- Souza, T 2000, 'Is There One Goan Identity, Several or None?', *Lusotopie*, pp. 487–495.
- Tavares, C 2008, 'Goa, Cidade Cristã no Oriente', *Historia y Sociedad*, no. 15, Julho/Dezembro, pp. 27–41.
- Wright, J 2006, *Os Jesuítas. Missões, Mitos e Histórias*, Ed. Relume, Rio de Janeiro.
- Zampanoni, V 2000, 'Monhés, Baneanes, Chinas e Afro-maometanos. Colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890–1940', *Lusotopie*, pp. 91–222.