

Da Identidade Goesa – Do Alentejo para a Índia: Pertença, Aculturação e Mudança Social

Goan Identity – From Alentejo to Índia: Belonging, Acculturation and Social Change

Ana Paula Fitas

Centro de Estudos do Endovélico e Universidade Lusófona
anapaulafitas@gmail.com

Resumo

Problematizar o conceito de "identidade" em termos de "alteridade" conduz-nos à análise e articulação de conceitos aparentemente antagónicos como é o caso do "sentimento de *perença*" e da "aculturação". Neste contexto, o objetivo do presente artigo é demonstrar como a mobilidade e a interação cultural, por via da mudança social e da aculturação, concorrem para a emergência do "sentimento de *perença*" que, conceptualmente, melhor corresponde ao conceito de identidade. Para o efeito, o artigo explora a continuidade cultural, neste caso, religiosa, que, do Alentejo chegou à Índia, consolidando-se como um indelével mas firme processo de continuidade cultural, independentemente da descontinuidade geográfica que separa os dois territórios. | 151

Abstract

Problematize the concept of "identity" in terms of "otherness" leads us to the analysis and articulation of seemingly opposing concepts such as the "sense of belonging" and "acculturation". In this context, the aim of this article is to demonstrate how mobility and cultural interaction, through social change and acculturation, contribute to the emergence of the "sense of belonging" that conceptually better corresponds to the concept of identity. To attempt it, the article explores the cultural continuity in this case the religious one, from Alentejo to India, consolidating its position as an indelible but steady process of cultural continuity, irrespective of the geographical discontinuity separating the two territories.

Resumen

Problematizar el concepto de "identidad" en términos de "otredad" nos lleva al análisis y articulación de conceptos aparentemente opuestos como es el caso de "sentimiento de *perencia*" y de "aculturación". En ese contexto, el objetivo de este artículo es demostrar cómo la movilidad y la interacción cultural, a través de un cambio social y de la aculturación, contribuyen a la aparición del "sentimiento de *perencia*" que conceptualmente mejor corresponde al concepto de identidad. Para eso, el artículo explora la continuidad cultural, en este caso religiosa, qué, desde el Alentejo llegó a la India, consolidando su posición como un proceso indeleble pero constante de la continuidad cultural, independientemente de la discontinuidad geográfica que separa los dos territorios.

Palavras-Chave: Sentimento de pertença. Aculturação. Mudança social. Identidade cultural.

Key-words: Sense of belonging. Acculturation. Social change. Cultural identity.

Palabras Clave: Sentido de pertenencia. Aculturación. Cambio social. Identidad cultural.

Introdução

A problemática da identidade cultural caracteriza-se pela sua abordagem relativamente ao polo que a distancia, ou seja, a alteridade. Deste modo, um e outro termo ficam, conceitualmente, em extremos opostos, se considerados como termos absolutos e auto-suficientes; contudo, não há, para qualquer destes termos, uma natureza absoluta em si mesma, na exata medida em que cada um se define em função da relação com o outro. Em termos metodológicos, do ponto de vista epistemológico, cognoscível e cognoscente - termos da relação que nos permite identificar as unidades do binómio – existem apenas no sentido em que se reconhecem como tal: um (eu) e outro (ele).

Por esta razão, a consciência da diferença subjaz inquestionavelmente à possibilidade de percepção da identidade, a qual, em resultado do processo de reflexão (nomeadamente, introspectivo), se constitui como um processo de aproximação e afastamento, na denotação de similitudes e oposições. Compreender a identidade, do ponto de vista antropológico, requer, por isso, necessariamente, um olhar focado mas distanciado que, sob a forma de escala, permite a enumeração do que, separando o que é comum, distingue as práticas, os valores e os costumes. De facto, na medida em que só podemos classificar como diferente aquilo que se não enquadra no que é comum, do ponto de vista cultural, só podemos aceder à compreensão do processo identitário, se atendermos à desconstrução extensiva dos processos de aculturação e miscigenação para que essa identidade remete - enquanto objeto perceptível apenas no âmbito de um contexto espaço-temporal, fora do qual não faz sentido a sua existência sequer conceptual.

152 |

A afirmação é legítima uma vez que a comparação não fundada na relação, remete para a enumeração de dados destituídos de dinamismo, cuja validade se confina ao momento e ao espaço estáticos (e nessa condição, meramente teóricos) do próprio ato de comparar, impedindo a percepção da identidade como instrumento ativo de afirmação coletiva e cultural. Porém, porque a natureza identitária se revela como uma dinâmica no plano da caracterização societária face à mudança, só na vivência social coletiva poderemos encontrar os fatores constitutivos da sua estruturação, cuja origem lhe é, necessariamente, externa e sujeita ao processo de assimilação, filtrada pelo que, endogenamente, a constitui.

A Identidade emerge face à mudança Social, não podendo revelar-se senão nesse confronto em que é invocada como forma de configuração de uma resposta/reação.

Neste sentido, a natureza plural porque relacional da Identidade encontra fundamento não só em eventuais processos organizacionais ou produtivos autóctones (raros porque o são as sociedades completamente destituídas de contactos com o exterior) mas, nos processos de aculturação de que são objeto, elaborando-se por meio da miscigenação e da resistência que invoca os modos de expressão com que essa aculturação se lhe apresenta.

Da Pertença Identitária entre a Ocupação Espacial e as Relações de Vizinhaça

O caso goês é, neste contexto, assaz sintomático não só por permitir perceber com evidência os elementos de aculturação decisivos para o reconhecimento da sua identidade,

como por, também, nos permitir aceder a uma realidade multifacetada e temporalmente localizada de um processo de construção identitária que fundamenta uma reivindicação plural e diversificada.

A afirmação identitária, no caso goês, apresenta 3 expressões dessa sua reivindicação, resultantes do contexto espacial e dos antecedentes culturais familiares, duas das quais coexistem na partilha do território de Goa pelos que aí residem e uma terceira que se constata nas comunidades de goeses emigrados.

Registe-se, antes de mais, o comum reconhecimento da pertença identitária goesa aos 3 grupos que, com exceção dos residentes mais recentemente instalados no território de Goa, bem como dos que aí residem sazonalmente, por motivo de busca de trabalho, reconhecem a sua nacionalidade goesa mas, também, simultaneamente, a sua identidade indiana.

Pensando em termos de escala, os goeses atualmente residentes no território do Estado indiano de Goa, afirmam, no que respeita ao seu reconhecimento identitário, o seu sentimento de pertença, primeiro à aldeia de que são naturais (sendo que, o seu conceito de "aldeia" implica o de "família"), depois ao Estado goês (leia-se: região – o que justificam com a sua cultura enquanto conjunto de práticas, costumes e relações sociais de vizinhança) para, só depois, afirmarem a sua identidade indiana – em que, assumidamente, se revêm na nacionalidade e na defesa de valores como a lealdade, a honra e a defesa do seu país que, em particular, no caso dos hindus, percebem como "continente", a que chamam "Mãe Índia".

A identidade goesa percebida e afirmada pelos residentes apresenta, ainda assim, diversidade no que respeita à história do território e às tradições familiares: hindus e católicos percebem a sua identidade com origens diversas, assentando contudo no reconhecimento comum da aprendizagem da coexistência societária.

As aldeias goesas apresentam uma cartografia diversa no que respeita à sua ocupação espacial: existem aldeias católicas, aldeias hindus e aldeias onde as duas comunidades coexistem - ainda que com segregação espacial nas áreas de fixação residencial, por parte dos dois grupos, dentro do espaço aldeão.

Comunidade inscrita num sistema social estratificado por castas, a coexistência com a diferença é um dado enraizado na população, na cultura e na sociedade; de tal modo que as relações de vizinhança entre hindus e católicos se processam com respeito pelas diferenças, mantendo e reproduzindo a segregação espacial e social entre ambas.

A casta é, aliás, mesmo em termos de auto-representação identitária, um marcador comum que expressamente não é identificado como tal, remetendo-se formalmente o seu reconhecimento para o Nome - que a integra explicitamente como se de um apelido se tratasse, apesar da sua efetividade existencial, denotável nas relações sociais e de vizinhança e que, em última análise, contribui para atenuar a dicotomia da distinção religiosa entre as comunidade católica e hindu.

Podemos por isso, dizer que, em termos de "marcadores identitários", no caso goês, encontramos marcadores formais (a naturalidade territorial, a língua e a religião) e marcadores informais (que, no caso, podemos designar por "invisíveis", a saber: as castas e as tradições familiares).

A natureza do "sentimento de pertença" é, de facto, o cerne da questão identitária; contudo, não é menos verdade que o reconhecimento exógeno se constitui, também, como sua parte fundante. Registe-se que, no caso goês, é o "sentimento de pertença" que permite discernir variações identitárias porque, em termos exógenos, o que distingue um goês de um in-

diano é a sua identificação religiosa e, de forma muito específica, a sua atitude face à coexistência da diversidade religiosa (que diverge entre os que residem no território e os que residem no exterior, entre comunidades emigradas) - uma vez que, a língua e a gastronomia, considerando os dialetos e os hábitos alimentares de toda a Índia, funcionam como marcadores identitários regionais.

Ao olhar de um "estranho" e, em particular, num território exterior a Goa (leia-se: estrangeiro), os goeses podem ser identificados e, em grande parte, identificam-se, como indianos, dadas as suas características fenotípicas e o recurso à língua inglesa como forma de afirmação social, sendo que, só após o contacto interpessoal, emergem outros marcadores identitários que, no caso dos goeses católicos, são a afirmação da sua religiosidade e a não utilização pública de vestuário étnico (leia-se: de origem indiana).

Porém, se a comparação operar no contexto territorial goês contemporâneo, em termos de ocupação do espaço público, a grande diferença específica denotável, reside no cumprimento ritual da religiosidade e na sua expressão pública patente, designadamente, na arquitetura – além de uma outra, não menos despidianda para o tema em análise, que decorre do facto das pessoas católicas, com idades superiores aos 60 anos, utilizarem vestuário ocidental, com padrões, em termos de *design*, muito marcados pela moda dos anos 50 do século XX ou seja, contemporânea do período final de ocupação portuguesa do território.

Face ao exposto, reitera-se a ideia de que a distinção identitária se encontra, essencialmente, no contexto da esfera do doméstico e do privado, isto é, nos costumes familiares – acessíveis apenas aos que acedem a essa dimensão do contacto interpessoal e familiar. Queremos com isto dizer que o "*sentimento de pertença*" permite uma identificação territorial e o reconhecimento de práticas distintivas relativamente ao "*outro*" que, aos olhares externos, não são perceptíveis. De outro modo dito, atendendo a que a afirmação identitária decorre da esfera privada, doméstica e familiar, registre-se que a sua afirmação pública e política remete para a defesa dos fatores alargados da sua contextualização: o país, a pátria e o reconhecimento jurídico da diferença. Registe-se, aliás, a este propósito, a afirmação de J. Marcos Arévalo: "(...) *A identidade local nem sempre significa integração social.*(...)"¹

154 |

Refira-se, por esta razão, que a dimensão coletiva do "*sentimento de pertença*" nos conduz à sua radicação na História – palco da aculturação, enquanto espaço de oposição, resistência e fusão. A questão da identidade resulta, no caso goês, da manifestação de um "*sentimento de pertença*" regional, configurado historicamente pelas dinâmicas familiares, marcadas pelo catolicismo e pelo hinduísmo, num contexto territorial político minoritário, relativamente ao espaço envolvente, indiano e hindu.

Esta complexidade de natureza dual permite-nos, por isso, compreender que a reivindicação identitária é, essencialmente, um instrumento estratégico que promove a valorização de um segmento societário, num contexto espaço-temporal que reúne condições para a emergência da sua afirmação, face a condicionalismos que ameaçam a sua sobrevivência, a sua autonomia ou a sua representação social coletiva.

Como escreveu Armino dos Santos (2013): "(...) *se a continuidade cultural geograficamente descontínua remete para a identidade substantiva, constituída por mais ou menos variáveis*

¹ In *Desarraigo/Arraigo/Desaraigo (La Construcción de la Identidad Social en una Comunidad de Arroceros en las Vegas Altas del Guadiana)*, ed. Imprenta Diputación de Badajoz, Badajoz

*idênticas, distribuídas intermitentemente no espaço, tal não significa naturalmente a existência de uma representação identitária semelhante nas diferentes zonas descontínuas. Ela pode ser distinta entre zonas de repetição cultural, fruto de uma diferença de percepção da cultura efetiva. Além disso, o contexto social envolvente é susceptível de introduzir fatores culturais paralelos, não partilhados entre as zonas aparentadas, com capacidade para influenciar diferenciadamente em cada uma delas a construção da norma identitária. (...)*²

A Construção Cultural do “Sentimento de Pertença” e dos Marcadores Identitários

O “*sentimento de pertença*”, enquanto dimensão fundadora da identidade, decorre da singularidade do processo histórico que o sustenta e fundamenta. No caos goês, no que se refere às três expressões da sua visibilidade e, como tal, do seu reconhecimento, este facto torna-se evidente no plano da fenomenologia emergente do confronto relacional que o colonialismo revela.

No que se refere aos residentes no território do Estado de Goa, a questão revê-se quer no que diz respeito à comunidade católica, quer no que se refere à comunidade hindu. De facto, no que diz respeito à comunidade católica, remontamos ao século XVI e à chegada dos portugueses à Índia que, em setembro de 1505, desembarcaram na Ilha de Anjediva, a sul de Goa, no Estado de Karnataka e aí fundaram a Igreja de N^a Sra. de Brotas, considerada o primeiro templo católico da Índia. A fundação de uma igreja dedicada a este culto decorre, naturalmente, das representações culturais e religiosas dos que a protagonizaram, a saber, a tripulação de D. Francisco Manuel de Almeida, a maioria da qual, como grande parte dos “*embarcados*” nas naus das “*Descobertas*”, de origem alentejana, dada a pobreza do sul do país e que, nesse acto de resgate vitorioso pelo ultrapassar de uma viagem difícil, entre Portugal e a Índia, pretenderam manifestar a sua gratidão ao culto religioso dominante, à época, no seu país de origem e que, no caso, coincidia com a sua região natal: N^a Sra. de Brotas, cujo santuário mariano se localiza numa pequena aldeia portuguesa, alentejana, com o mesmo nome, Brotas, parte integrante do concelho de Mora, no distrito de Évora.

A fundação da igreja, inscrita na de uma fortaleza, na Ilha de Anjediva, ditou o início de um processo de colonização e aculturação de origem portuguesa, no território de Goa, que perdurou até aos anos 60 do século XX. O culto, mariano, encontrou, por essa sua natureza feminina, condições propícias à progressiva adesão da população local tanto mais que, no local onde a igreja foi erigida, se localizava, antes, um templo dedicado à deusa local, Ajadurga Devi ou Arya Devi, uma das manifestações do mais antigo culto feminino indiano. Do carácter similar da proteção da vida, da fertilidade e da natureza, dá nota, nomeadamente, o nome local posteriormente atribuído, em língua inglesa, a N^a Sra. de Brotas, pelos habitantes da região e do Estado de Goa, a saber: Our Lady of Springs (N^a Sra. das Primaveraes).

A somar à dimensão feminina do culto, registe-se o próprio conteúdo iconográfico da lenda associada a N^a Sra. de Brotas, a qual remete para a vivência rural e para a importância dos animais na economia tradicional camponesa. No Alentejo, a lenda construiu-se sobre a história de um pastor que, tendo visto a sua vaca cair e partir uma pata, gritou pela Se-

² In *Identities Uncertain – A perspective anthropological of the identity anomie*, ed. Colibri/CM Alandroal, Lisboa

nhora pedindo ajuda, tendo, de imediato, obtido a cura para o animal; a lenda termina, afirmando que, mais tarde, no local do acidente, surgiu uma pequena estatueta em osso/marfim com a imagem da Senhora, sendo essa a imagem original que se cultua na Igreja da aldeia de Brotas. A mesma lenda é contada na Índia mas, desta vez, o relato assume o protagonismo num elemento feminino, ou seja, trata-se de uma pequena pastora que vê a sua vaca cair e com medo de que morresse, grita e pede ajuda à Sra. de Brotas que, também de imediato, curou o animal.

Registe-se a este propósito que a iconografia da lenda, na Índia, apresenta uma expressão interessantíssima, ela própria manifestação de idiossincrasias resultantes da transmissão verbal das lendas e das crenças. Refiro-me à representação escultória da lenda que se vê no jardim de entrada da igreja de Binaga, a aldeia que se situa no ponto mais próximo da Ilha de Angediva, no Estado de Karnataka, para onde foi transferida a igreja, pelo facto de, atualmente, em função da sua privilegiada localização geo-estratégica, a Ilha de Angediva ser de exclusivo acesso militar, por aí se situar a Base Naval Kadampa, dada a sua posição geoestratégica. De facto, no jardim da atual igreja de Santa Ana onde se instalou o culto a N^a Sra. de Brotas, em Binaga, perto de Karwar, encontra-se, datado do início da primeira década do século XXI, um conjunto escultórico figurativo onde se pode ver, num nicho de pedra a imagem de N^a Sra. e, ajoelhadas, à sua frente, três crianças de sexo feminino, em gesto de agradecimento/oração.

156 | Atendendo à importância do animal no contexto hindu, torna-se facilmente perceptível a razão do reconhecimento do sentido da lenda e a adesão popular a uma entidade protetora de um bem dotado de uma mais-valia comum a todos, permitindo a apropriação do culto e contribuindo para a assimilação do catolicismo, enquanto constituinte do “*sentimento de pertença*” da comunidade. Da relevância da adesão, transmissão e atualidade do culto na região é testemunho o facto de, em 2005, numa das minhas estadias no território, ter conhecido uma família que não falava a língua portuguesa, cujo filho mais novo (à época, com cerca de 2 anos de idade), a quem os pais deram o nome de “Brotas” (John Brotas), escolhido no momento do seu nascimento, isto é, durante o parto.

A sucessão e proliferação de cultos femininos católicos na Índia que sustenta e consolida a aculturação do ponto de vista religioso na região de Goa e na sua área envolvente, corresponde à evolução do culto mariano no Império Português. Deste facto, são evidências maiores a valorização arquitectónica do culto a N^a Sra. da Conceição, protagonizada na Matriz da capital de Goa, Panjim, na sequência da consagração do reino de Portugal a este culto por D. João IV, em 1640, à data da Restauração da Independência de Portugal face ao domínio espanhol filipino, bem como, no caso do conjunto escultório da Igreja de St. Ana em Binaga para onde foi transferido o culto de N^a Sra. das Brotas, das três figuras femininas das pequenas pastoras, que remetem o imaginário religioso católico para uma outra lenda, a saber, dos “três pastorinhos” associados ao culto de N^a Sra. de Fátima que chegou a Goa, após a sua eclosão em Portugal, na 1^a metade do século XX e que também integra o panteão mariano da Igreja.

Do mesmo modo, a proliferação de cultos femininos hindus apresenta a mesma difusão e o mesmo tipo de sincretismos e singularidades, de Durga a Arya Devi, a Shantadurga ou Mahalsa, entidades veneradas antes da chegada dos portugueses e cujos cultos atualmente se encontram reforçados pela reedificação dos seus templos. Registe-se que, apesar da destruição sistemática dos templos hindus, Shantadurga resistiu ao clima persecutório do co-

lonialismo português e à ação devastadora da Inquisição no território de Goa, sendo inclusive cultuada pelos próprios colonizadores que lhe faziam ofertas de significativo valor, conforme o registo documental e a memória ainda viva dos residentes goeses mais idosos. Registe-se, neste contexto, que grande parte do montante acumulado através destas doações, segundo fontes próximas da gestão do templo em Pondá, residentes em Pangim e na Ilha de Divar, foi utilizado na aquisição de armamento e de meios de suporte de sobrevivência destinados à luta contra o colonialismo português, para apoiar o movimento dos “*Freedom Fighters*” (opositores ao regime do então ditador português, Salazar, e defensores da obtenção de um estatuto autonómico para a região de Goa, integrada na União Indiana).

Calendários lunares, proteção da vida, da fertilidade e da natureza, os cultos à Sra de Brotas e a Arya Devi coincidem nos contextos de localização com águas abundantes e vegetações luxuriantes e na simbólica da defesa dos valores ecologicamente integrados na tradição rural que veio garantindo, ao longo do tempo, a continuidade do conjunto de crenças que suportam a organização social, para além das mudanças sociais decorrentes de mudanças políticas que as institucionalizações da cultura dominante determinam.

Face ao exposto, torna-se claro compreender em que medida a construção do “sentimento de pertença” resulta da interiorização pela cultura popular (tradicional, familiar e local) do que, transmitido pela cultura institucional, é reconhecido como não contraditório e complementar ou enquadrador desse quadro de representações sociais. Na realidade, as mudanças implicadas pelas que ocorrem no âmbito das culturas institucionais são assimiladas apenas e só na medida em que proporcionam continuidade relativamente aos elementos que as antecedem.

A Natureza da Identidade: Aculturação, Mudança Social e Continuidade Cultural

O processo histórico grava-se espaço-temporalmente nos territórios e nas populações, através das mudanças sociais que as culturas dominantes vão operando na sociedade e na cultura, por efeito da sua ação institucional, na exata medida em que delas se apropriam segmentos populacionais que, ao longo do tempo, as vivenciam e as transmitem.

Quanto ao processo de assimilação destes registos, pode dizer-se que procede por contacto e pelo reconhecimento do seu sentido no âmbito do conjunto de representações precedentes, em função da necessidade de adaptação às mudanças em curso, através de uma espécie de “*filtragem*” colectiva que retém o que, de uma ou outra forma, dá continuidade ao precedente e que rejeita o que, ostensivamente, o contraria ou minimiza. Não há, por isso, por via da aculturação, com excepção dos casos extremos que conduzem ao etnocídio, uma substituição de modelos culturais ou sequer, de organizações societárias mas, apenas, adaptações que, em diferentes graus, deixam marcadores identitários inscritos na vida e no território das regiões que foram/são palco da sua ocorrência.

Vale isto por dizer que, em contextos de mudança social, ditada por questões de natureza política e económica, emergem sempre duas realidades, opostas e eventualmente contraditórias, que concorrem e determinam o sentido e o impacto da aculturação no que se refere à reação provocada: aceitação e resistência. Não se podem, contudo, obliterar os fundamentos decorrentes das capacidades de gestão das reações emergentes, em que, quase sempre, quem detém meios para o fazer, foge dos territórios ocupados, construindo representações de resistência em lugar seguro, ou seja, longe do espaço ocupado enquanto quem não detém tais meios, fica condicionado no exercício da sua liberdade, impossibili-

tado de sair do seu território e “*a priori*” exposto à ação impositiva dos preceitos invasivos. Torna-se, por isso, muito complexa a afirmação de que a aceitação das mudanças por via da aculturação é decidida pelos que a elas parecem aderir já que a sua atitude resulta, regra geral, de constrangimentos que produzem incapacidade de reação, conduzindo a que a sua sobrevivência dite a adopção de uma atitude pacífica, assente na necessidade. É, seguramente, o caso dos “*gauri*” (ou “*gaudde*”), população camponesa considerada como “*primeiros habitantes*” ou seja, como a população autóctone da região de Goa, cujo estatuto é tribal, nem sequer integrando a categoria de casta (apesar de se auto-representarem como tal, segundo a listagem oficial da classificação dos grupos sociais na Índia que considera a existência de castas e de tribos, os “*gaudde*” são uma tribo) e cuja religião, católica, decorre da adaptação massiva ao colonialismo português, designadamente, por ausência de meios para escaparem ao que foi a cultura dominante do território. Desta adaptação são notável testemunho as suas canções que se constituem como formas estratégicas de afirmação identitária dissimulada para escapar ao controle colonial³

Porém, apesar do seu aparente antagonismo, são estas duas realidades que vão configurar a identidade cultural no sentido da preservação das práticas e das representações tradicionais (familiares e regionais) que determinam o “*sentimento de pertença*” e a que serão associados traços identitários, quer do contacto com o exterior (no caso dos que saíram do território, escapando à especificidade da aculturação a que o território fica exposto), quer do que for assimilado da mudança social imposta por esse processo de aculturação, por parte dos que aí continuaram a residir.

Podemos, por isso, dizer que a identidade substantiva da cultura de uma população e do seu território decorre do processo de continuidade cultural que opera sincretismos entre a tradição e a mudança, integrando no “sentimento de pertença” dos indivíduos, os vestígios das vivências diversas que, ao longo do tempo, vão sendo integrados na cultura local e regional, afetando, em maior ou menor escala, as próprias práticas e representações familiares.

No Estado de Goa, a maioria da população é hindu mas, é aí que, em toda a Índia a percentagem de católicos é mais elevada - em 1961 seria de cerca de 35% da população, encontrando-se hoje, muito diminuída, mas, mesmo assim, a população católica tem neste Estado a percentagem mais elevada da Índia, rondando os 27%. O facto é perceptível se pensarmos que a prática católica emergente com o colonialismo, se afirmou desde o século XVI nos territórios ditos “*Velhas Conquistas*” (a partir de 1510, a saber, em Tiswadi, Bardez, Mormugão e Salcete) e que só no século XVIII ficou consolidado o alargamento do poder militar português, tanto a norte como a sul, à região chamada “*Novas Conquistas*” (ou seja, aos estados de Pernem, Bicholim, Satari, Pondá, Sanguém, Quepem e Canacona.)

A política colonial, no cumprimento da sua função de difusora da sua cultura de origem como cultura dominante, procedeu no sentido contrário à valorização da cultura local, destruindo os templos hindus, determinando as conversões forçadas e promovendo os casamentos mistos como forma de fixação populacional com a contrapartida de atribuir aos aderentes, a isenção de pagamentos à Coroa Portuguesa e a atribuição do estatuto de homens livres; se a estes procedimentos, associarmos a criação da rede de dependências cívicas relativamente às relações laborais e ao mercado de trabalho que decorreu das relações entre

³ Pereira, C. (2009) “Casta, Tribo e Conversão. Os Gaudde de Goa” (tese de doutoramento), ISCTE, Lisboa

dominantes e dominados, rapidamente percebemos o impacto social da aculturação, ditada politicamente e, conseqüentemente, a resistência cultural que a mesma terá suscitado.

Apesar de 500 anos de domínio político-administrativo do território por parte das autoridades portuguesas e da conseqüente saída de hindus do Estado de Goa, para escaparem às medidas de controle e conversão impostas pela classe dominante, a verdade é que o modelo organizacional que caracteriza a sociedade indiana, assente no sistema de castas, acabou por ser integrado mesmo entre os católicos, prova irrefutável de que a identidade local, familiar e regional, manteve a sua função estrutural, apesar do processo de colonização e conseqüente aculturação.

Do mesmo modo, o culto católico goês, tendo resistido até à atualidade de modo tal que a população católica se mantém como a segunda maior religião do território, integrou elementos da iconografia religiosa que caracteriza o panteão religioso hindu, como é o caso das guirlandas de flores e coexistindo, ao nível das representações e das crenças, com influências do animismo e do imaginário popular pré-cristão. Registe-se aliás, neste contexto, que a magia e as relações de causa-efeito por via da associação de ideias e estereótipos, está presente no catolicismo goês, cuja vivência é particularmente interessante, no sentido de que se identifica muito mais com práticas decorrentes de transmissão oral do que com o catolicismo letrado, que reconhecemos no mundo ocidental.

Testemunho inequívoco desta afirmação é, por um lado, o desconhecimento da liturgia católica e a sua reconstrução oral, através da transmissão geracional que legitima práticas próximas da "magia", tais como a recolha de pedaços de madeira dos crucifixos das igrejas, por neles se projetarem propriedades milagrosas, bem como a prática de psicoterapias populares, levadas a cabo, nomeadamente por sacerdotes, nas igrejas, ou melhor, nos espaços que lhes são contíguos e onde as populações acorrem em busca de cura, de esperança e de sucesso, como se de um médico se tratasse.

| 159

Notas Conclusivas

A título de notas conclusivas, registe-se que o caso goês valida a definição de identidade como instrumento cuja função social consiste em permitir aos indivíduos e às sociedades manter um distanciamento estratégico e crítico face à mudança, conferindo-lhe competências de adesão ou rejeição, isto é, de avaliação, assentes num quadro de salvaguarda dos valores, princípios, práticas e atitudes que garantem a afirmação identitária do "espaço de conforto" dos que a evocam e exercem – entendido este "espaço de conforto" como dimensão controlável e não exposta a imprevistos para os quais não estejam preparados.

Dito de outro modo, a identidade consiste numa espécie de arquitectura de um dispositivo de auto-defesa da autonomia, individual e coletiva, elaborada a partir das atitudes de oposição ou aceitação que emergem e se realizam apenas na relação com o outro. Neste sentido, podemos dizer que a dimensão estratégica da identidade consiste na capacidade de adaptação, progresso e retrocesso relativamente às escolhas perante as quais as populações e as culturas são colocadas face às mudanças. Reserva de sobrevivência, a identidade elabora-se e pratica-se em contextos privados para ser exercida no espaço público e é essa a dimensão política da identidade.

Pela sua natureza de construção "em acto", a identidade permanece num registo de definição que não permite garantir rigor à previsibilidade dos sincretismos que o futuro possa contribuir para configurar, mas, a sua identificação encontrará sempre, nas dimensões mais

próximas da vivência social, os traços e os marcadores identitários que permitem o seu reconhecimento exógeno e a expressão do "sentimento de pertença" de indivíduos e populações... porque, tal como demonstraram as investigações de Pierre Centlivres, na Universidade de Neuchâtel, na Suíça, a identidade procede, preferencialmente, em termos de sentimento de pertença (local e de origens, designadamente, familiares) e só depois em termos nacionais⁴... Por esta razão, enquanto, por um lado, os símbolos identitários das culturas dominantes passam a integrar a História, por outro lado, as práticas e as representações sociais das populações associadas à ocupação espacial de um dado território, passam a integrar, a Cultura.

Resultante da dinâmica entre História e Cultura, o "*sentimento de pertença*" é o espaço de fixação da identidade e é nas suas singularidades que podemos detetar os efeitos dos impactos da mudança e os fundamentos da resistência cultural com que se elabora o registo de continuidade que sustenta as representações sociais que denotam a preservação e a consistência dos traços identitários.

Bibliografia

- Centlivres, P. (1993): Appartenance et identité à travers la naturalisation des étrangers en Suisse in *Civilisations – Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*, vol. 42-2, Neuchâtel
- Fitas, A. P. (2003) : A Construção Social do Simbólico e o Culto Mariano no Alentejo- o caso de N^a Sra. De Brotas (Mora) in Santuário Mariano de Nossa Senhora de Brotas – Religiosidade Popular no Alentejo, ed. Colibri/CEDA, Lisboa
- (2006): *Continuity and Social Change: the cult of Mother Goddess* in Parmal – The Eternal Fragrance of Goan Heritage, ed. Goa Heritage Action Group, Porvorim – Goa
- (2008): Continuidade Cultural e Mudança Social – Poderes e Religiosidades : um caso entre Portugal e a Índia in Crenças, Religiões e Poderes – Dos Indivíduos às Sociabilidades, ed. Afrontamento, col. Biblioteca das Ciências Sociais – Antropologia n^o13, Porto
- (2013): Santa Ana e o Culto dos Pepinos em Talaulim (Goa – Índia) in Santuários – Cultura, Arte, Romarias, Peregrinações, Paisagens e Pessoas, vol.1, ed. FBAUL/CIEBA, Lisboa
- Marcos Arévalo, J. (2003): *Desarraigo/Arraigo/Desarraigo (La Construcción de la Identidad Social en una Comunidad de Arceiros en las Vegas Altas del Guadiana)*, ed. Imprenta Diputación de Badajoz, Badajoz
- Pereira, C. (2009): "Casta, Tribo e Conversão. Os Gaudde de Goa" (tese de doutoramento), ISCTE, Lisboa
- Santos, A. dos (2013): *Identities Uncertain – Uma perspectiva antropológica da anomia identitária*, ed. Colibri/CM Alandroal, Lisboa.

Biografia da autora

Ana Paula Lopes da Silva Damas Fitas é Doutora em Ciências Sociais - Estudos Portugueses pela Universidade Nova de Lisboa (UNL), Mestre em Culturas Regionais Portuguesas e Estudos Portugueses (UNL) e Licenciada em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (FLUL). Coordenadora Científica do Centro de Estudos do Endovélico, Investigadora Senior e Docente Convidada na Universidade Lusófona

⁴ Centlivres, P. (1993): "Appartenance et identité à travers la naturalisation des étrangers en Suisse » in *Civilisations – Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*, vol. 42-2, pp.205-216

(ULHT) é Consultora na Comissão para a Cidadania e Igualdade de Género (CIG) e colabora, como investigadora, no Instituto Mediterrânico e no Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões da UNL. Da sua obra publicada destacam-se: *Ocupação Sexual dos Espaços e Redes de Comunicação Social em Aldeia da Venda (Alandroal - Alentejo)*, Alandroal, ed. CMA, 1997, *Olivença e Juromenha – Uma História por Contar (Continuidade Cultural e Mudança Social – Um Estudo Etnológico Comparado entre Juromenha e Olivença)*, Lisboa, ed. Colibri, 2007, e, entre outros, os artigos: "A Construção Social do Simbólico e o Culto Mariano no Alentejo: o caso de N^a Sra.de Brotas (Mora)" in *Santuário de Nossa Senhora de Brotas – Religiosidade Popular no Alentejo*, Lisboa, ed. Colibri, 2000, "A Lenda de Dona Paula (Panjim-Goa-Índia)" in *Revista Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, vol.45 (3-4), Porto, ed. SPAE, 2006, "Continuidade Cultural e Mudança Social: Poderes e Religiosidades – um caso entre Portugal e a Índia" in *Crenças, Religiões e Poderes*, Porto, ed. Afrontamento, 2007 e "O Culto de St. Ana e o Culto dos Pepinos em Talaulim (Goa – Índia) in *Santuários – vol.1*, Lisboa, ed. FBAUL, 2014.

Recibido: Septiembre 2015

Aceptado: Octubre 2015