

## A Pantografia entre Mulheres e Deusas na Tradição Hindu<sup>1</sup> | The Pantography between Hindu Woman and Goddesses in Hindu Tradition

**Pedro Matias Santos**

*Investigador no Instituto do Oriente, Professor Auxiliar no ISCSP/ULisboa.*

**Resumo:**

*Os estudos do género conjugado no feminino no contexto indiano e nas comunidades transnacionais da diáspora revelavam a impureza temporária das mulheres durante o período do ciclo menstrual e sua função no lugar da patrilinearidade que ocupavam; revelam nos estudos mais recentes o papel mais activo da mulher hindu sobretudo no contexto mágico-religioso que tanta influência tem no domínio do quotidiano, fazendo com que a versão clássica de religião que assenta na separação das águas entre o domínio do sagrado e do profano não seja aplicável ao contexto etnográfico hindu. Posto isto, Rosa Perez convida-nos à leitura de Madeleine Biardeu [1981] e a avançar para um outro nível de conceptualização do feminino, em particular, o domínio da Deusa (1994: 107). Esta figura do panteão hindu, com a qual as mulheres são associadas, é marcada pela sua ambivalência. Se, enquanto entidade solitária é potencialmente destrutiva, quando integrada num casal, torna-se fecundante, equilibrada, garante da perpetuação da família e da sociedade em geral. Assim sendo, este artigo propõe-se a fazer uma revisão das principais contribuições dos estudos de género em contexto etnográfico hindu.*

**Palavras-chave:** *género, mulher hindu, as deusas como metáforas do feminino, práticas mágico-religiosas femininas.*

**Abstract:**

*The gender studies of Hindu women in the Indian context and transnational diaspora communities revealed the temporary impurity of women during the period of the menstrual cycle and its function in place of patrilineages they occupied; now reveal the most active part of the Hindu woman especially in the magical-religious context that has so much influence in everyday domain, making the classic version of religion that is based on the separation of waters between the sacred and the profane domain, not applicable to the Hindu ethnographic context. That said, Rosa Perez invites us to read Madeleine Biardeu [1981] and moving to another level of female conceptualization, in particular, the domain of the Goddess (1994: 107). This figure of the Hindu pan-*

<sup>1</sup> Na pantografia usa-se um instrumento articulado que permite copiar qualquer desenho para as mesmas ou outras dimensões. Neste caso, refiro-me à relação entre os papéis sociais das mulheres e os papéis simbólicos das deusas hindus.

*theon, with which women are associated, is marked by ambivalence. If, while solitary entity is potentially destructive, as part of a couple, it becomes fertile, balanced, ensures the perpetuation of family and society in general. Therefore, this article proposes to make a critical review of the main contributions of gender studies in Hindu ethnographic context.*

**Keywords:** *gender, Hindu women, the goddesses as female metaphors, feminine magical-religious practices.*

«Na infância, a mulher deve submeter-se ao seu pai; na juventude ao marido; e aos filhos, depois de viúva. Uma mulher não deve nunca ser independente.»

Leis de Manu V, 148 (Cit. in Gomes da Silva 1990: 85).

«Fathers, brothers, husbands, and brothers-in-law who wish for great good fortune should revere their women and adorn them. The deities delight in places where women are revered, but where women are not revered all rites are fruitless. Where the women of the family are miserable, the family is soon destroyed, but it always thrives where the women are not miserable. Homes that are cursed by women of the family who have not been treated with due reverence are completely destroyed, as if struck down by witchcraft. Therefore men who wish to prosper should always revere these women with ornaments, clothes, and food at celebrations and festivals.»

Leis de Manu III, 55-59 (Cf. Leis de Manu 1992: 48-49).

## **O estudo do sistema de castas e da mulher hindu**

Apesar de todas as críticas, o *Homo Hierarchicus* de Louis Dumont (1966) permanece referência incontornável para todos os estudiosos do contexto etnográfico hindu. Para mais, o debate antropológico foi em grande parte dominado pelas questões relativas à hierarquia do sistema de castas tratada no seu *magnum opus*.

E a casta, tornada metonímia, por excelência, da Índia, e, como tal, colocada no centro do debate, acabou por marginalizar outras temáticas

relevantes do mesmo contexto etnográfico (Bastos 1992; Raheja & Gold 1994). A mulher é reduzida à aliança entre grupos endogâmicos e, pela sua impureza temporária que deriva do seu ciclo menstrual, à equivalência à impureza permanente dos intocáveis (Bastos 1992; Raheja & Gold 1994).

No artigo «Género nas ciências sociais: interdisciplinaridade, inovação e crítica», Vale de Almeida, Amâncio, Wall e Perez fazem uma reflexão em torno do mote de Geneviève Griaule, «na forma como a(s) sociedade(s) representa(m) o feminino encontrar-se-ia uma eficaz via de acesso a significações sociais mais vastas e menos explícitas» (Vale de Almeida et al. 1996: 130).

### **A produção antropológica de estudos em torno da mulher hindu**

Rosa Perez já caracterizara a produção antropológica sobre o género no contexto etnográfico hindu do seguinte modo: «Embora pouco sistemáticos, ou porque pouco sistemáticos, os trabalhos sobre a mulher indiana insistem no tema da segregação feminina da vida religiosa e política e da reclusão da mulher no espaço familiar, resguardada do exterior pelo *pardah*» (Perez 1994: 102-103).

De facto, no seguimento dos estudos de Peristiany [1965] e Pitt-Rivers [1965] sobre «honra» e «vergonha» no contexto das sociedades mediterrânicas, Mandelbaum apresenta uma visão funcionalista sobre o género no «cinto do *pardah*», Norte da Índia, Paquistão e Bangladesh, na edição póstuma *Women's Seclusion and Men's Honor* (1988), extensão natural do tratamento da família e dos papéis de género do seu *magnum opus* em dois volumes *Society in India* (1970).

O *pardah*, restringindo a mobilidade e visibilidade das mulheres fora de casa e impondo um comportamento deferencial para com os homens mais velhos da casa, tem como função proteger o *izzat*, a honra da família, minimizando o contacto com outros homens que não o seu marido mas, acima de tudo, evitar distúrbios na solidariedade agnática no contexto da família extensa (Mandelbaum 1970: 74).

Retomando o modelo de Goody (1983), que relaciona as práticas do dote – em prejuízo do preço da noiva (nas sociedades onde a terra é escassa, a agricultura de arado é dominada pelos homens e o trabalho da mulher não pode intensificar a produção, limitado à esfera doméstica), Mandelbaum argumenta ainda que a presença do *purdah-izzat* no Norte da Índia não é um complexo cultural introduzido pelos invasores muçulmanos mas que remonta ao advento da agricultura de arado.

Enquanto no Norte da Índia predomina a agricultura de arado e a cultura do trigo, já na Índia do Sul predomina o cultivo intensivo de arroz, onde o envolvimento da mulher na produção é maior, o que explica o seu estatuto mais elevado. Neste último contexto, a mão-de-obra das mulheres é fundamental e como tal estas não estão sujeitas às práticas do *purdah-izzat* (Seymour 1989: 225).

Mas Rosa Perez considera que «estas explicações de ordem económica e cultural não alcançam as razões intrínsecas desses fenómenos», nem tão pouco dão conta «das significações que se escondem por detrás dessa segregação» (1994: 104). De facto, o *purdah*, ao ser imposto no início da procriação e declinar justamente a partir da altura em que a mulher deixa de poder procriar, expressa a necessidade de controlar a sexualidade feminina. Mas se quando não controlada é considerada perigosa, quando dirigida para a procriação, é expressão máxima do poder que a mulher detém (1994: 107).

Posto isto, Rosa Perez convida-nos à leitura de Madeleine Biardeu [1981] e a avançar para um outro nível de conceptualização do feminino, em particular, o domínio da Deusa (1994: 107). Esta figura do panteão hindu, com a qual as mulheres são associadas, é marcada pela sua ambivalência. Se, enquanto entidade solitária é potencialmente destrutiva, quando integrada num casal, torna-se fecundante, equilibrada, garante da perpetuação da família e da sociedade em geral.

Como conclui Rosa Maria Perez: «Ora esta dualidade, pois já sabemos que o estatuto da mulher também é ambíguo, faz da devi uma *expressiva metáfora do feminino*» (Perez 1994: 108 destacado do autor).

## A Pantografia entre Mulheres e Deusas hindus

De facto, é necessário introduzir a sinopse – obrigatória – de Madeleine Biardeau *L'Hindouisme: Anthropologie d'une Civilisation* [1981]. E a referência primeira à mulher surge no subcapítulo «L'amour, devoir des femmes» (Biardeau [1981] 1995: 77-87). A leitura das *Leis de Manu* por Biardeau remete-nos para uma concepção da mulher definida em função do homem, de quem depende, e secundariamente como mãe. A função reprodutora está subordinada à satisfação do desejo, tornando *kama* o *svadharma* da mulher (Biardeau [1981] 1995: 77-79).

Durante a prolação sequente em torno das grandes estruturas do Hinduísmo, guarda-se um longo compasso de espera até que a deusa, «figura onnipresente do panteão hindu» emerge, por fim, no capítulo «Amours Divines» (Biardeau [1981] 1995: 199-252). Mais do que identificar a origem dravidiana da divindade feminina como um elemento historicamente exterior ao brahmanismo ariano e às suas fontes védicas, trata-se de compreender a complementaridade entre os valores do sacrifício e da renúncia que *Visnu* e *Siva* encarnam e que são sintetizados na figura da Deusa. (Biardeau [1981] 1995: 199-201).

Segundo os mitos de nascimento da literatura sagrada, a Deusa manifesta-se sob a forma de deusa virgem que luta contra os demónios, designadamente, *Mahisasura*, o demónio-búfalo – rei dos demónios, partilhando com *Visnu*, considerado em alguns mitos seu irmão, a função de defensor do *sanatana dharma*, a ordem sócio-cosmogónica eterna (Biardeau [1981] 1995: 210-213).

De modo a precisar a função desta forma da deusa, Biardeau recorre aos templos dedicados às deusas virgens que são associadas a uma dada unidade territorial, seja ela o reino ou a aldeia, que a protege das epidemias que se abatem sobre os homens ou o gado, a seca ou o excesso de chuva que pode comprometer as colheitas, inimigos, enfim, que o demónio-búfalo personifica (Biardeau [1981] 1995: 214-216).

Já nos grandes templos de *Visnu* e de *Siva*, a deusa transforma-se em consorte: *Laksmi* e *Parvati*, respectivamente (Biardeau [1981] 1995: 216-217). Se há na Índia templos dedicados a *Laksmi*, na sua dupla con-

dição de virgem e guerreira, ela é designada por *Maha Laksmi* (Biardeau [1981] 1995: 223). Mas na sua união com *Visnu*, *Laksmi* representa a relação entre o sacrifício e a prosperidade deste mundo (Biardeau [1981] 1995: 222-223).

Por sua vez, *Parvati* é a deusa virgem guerreira, irmã de *Visnu*, tornada consorte do deus da renúncia, *Siva*, que renuncia às tarefas impuras, violentas e sangrentas, adopta o ascetismo e o regime vegetariano pelo seu marido. (Biardeau [1981] 1995: 226-230). Correlativamente, a Deusa é a expressão máxima da complementaridade entre os valores do sacrifício e da renúncia. (Biardeau [1981] 1995: 226-230).

Passemos à introdução do artigo de Veena Das (1975) editado em *Indian Women: From Purdah to Modernity* que serve de contraforte à posição de Rosa Maria Perez. O facto da honra dos homens depender das suas mulheres, o controlo exercido sobre a vida destas, a clivagem entre o mundo dos homens e das mulheres e a sua associação ao espaço público, aberto e expansivo, e espaço privado, limitado e circunscrito, é uma imagem que deriva da etnografia levada a cabo por antropólogos e que reflecte a visão do mundo dos seus informantes (Das 1975: 129-131).

O papel das mulheres, por não participarem da mesma forma nas decisões das instituições políticas, legais, administrativas, é considerado secundário, limitado ao espaço doméstico e às redes de relações com outras mulheres. Mas a contribuição das mulheres na perpetuação da patrilinearidade, na prática do arranjo dos casamentos, e, sobretudo, enquanto agentes privilegiados do sobrenatural, permite-nos contestar esta visão assente nas ideias de segregação e subordinação (Das 1975: 131-134).

De reter, acima de tudo, a associação da sexualidade feminina com o domínio do sobrenatural, pelo medo da ameaça que esta constitui e simultaneamente do seu poder, que encontra a sua expressão máxima nas manifestações perigosas da deusa que quando iradas podem lançar doenças ou causar até a morte por meio de cobras ou escorpiões. Mas são simultaneamente estas mesmas deusas que são consideradas capazes de conceder a fertilidade às mulheres, e a quem as mulheres estéreis fazem ofertas votivas (Das 1975: 134-137).

Também no contexto do Hinduísmo Popular, outra linha de investigação, especificamente, em torno dos *vrata*, jejuns rituais femininos do calendário hindu, dos *katha*, os mitos que lhe estão associados, e das funções que estes ritos desempenham na vida das mulheres hindus, tem vindo a demonstrar-se bastante profícua.

Por entre as contribuições de Susan Wadley, a primeira antropóloga a fazer um investimento sério e continuado neste domínio, é a de situar a prática *vrata* (jejum quebrado com a leitura de um mito) enquanto «dever» da mulher, *stridharm*, aspecto fundamental da *pativrata*, a mulher hindu ideal. (Pearson 1996: 225). Como resume o seguinte excerto:

Em *Women and Hindu Tradition*, artigo que abre a colectânea *Women In Indian Society: A Reader*, Wadley, reiterando o importante papel desempenhado pelas mulheres nas práticas religiosas hindus (praticantes religiosos «invisíveis», uma vez grande parte das suas práticas religiosas terem lugar na esfera doméstica) mas considerando-as actores primários das «Pequena Tradição» (1988: 39), começa por posicionar a mulher no contexto da ideologia religiosa hindu.

De acordo com a ideologia religiosa hindu, o conceito de feminino, aplicável quer às mulheres quer às deusas – uma vez não haver em relação a este respeito na crença hindu diferenciação entre o humano e o supra-humano – apresenta uma dualidade de características. Por um lado, o feminino é benevolente, fértil, generoso, por outro, malevolente, agressivo, destruidor, características que correspondem simbolicamente à dualidade *Sakti* (energia, poder)/ *Prakrti* (natureza) (Wadley 1988: 24).

De acordo com a cosmologia hindu, tudo deriva de *brahman*, substância não manifesta, que se torna manifesta por meio da tensão criada pela oposição entre a coesão de *Visnu* e a desintegração de *Siva*, tensão essa a que se dá o nome de *Sakti*, o poder criativo do universo, a energia contida em todos os seres mas que o feminino personifica (Wadley 1988: 25).

A outra faceta do feminino, a de *Prakrti* (natureza), remonta à metáfora comum na ideologia religiosa hindu que faz equivaler a mulher à terra e o homem à semente (1988: 26). Da união entre o princípio feminino, *Prakrti*, considerado activo, matéria, indiferenciado, e o princípio masculino,

*Purusa* (Cosmic Person), considerado inactivo, espírito, código, surge a criação do mundo e de todas as suas formas vivas (Wadley 1988: 26)

O feminino e as suas facetas – *Sakti* e *Prakrti* – torna-se são inteligível, quando posicionado no domínio da Natureza em contraposição ao masculino posicionado no domínio da Cultura. Para ilustrar a transmutação do Poder feminino perigoso, por meio do seu controlo por parte dos homens, num Poder positivo e benevolente, Wadley recorre, desta feita, ao mito popular hindu que narra a criação de *Kali* pelos Deuses para derrotar um demónio e cuja fúria foi só controlada pelo seu marido *Siva* (Wadley 1988: 27-29).

Em suma, transferido o controlo da sexualidade feminina para os homens, a natureza passa a ser controlada pela cultura. Nas palavras de Babb e Beck, «good females – goddess or human – are controlled by males; that is, Culture controls Nature» (Babb & Beck cit. in Wadley 1988: 27).

Assim sendo está definido o carácter dual do feminino que fornece um quadro para a compreensão das regras e dos papéis modelos da mulher hindu. Para tal, Wadley recorre a outras fontes, designadamente, as Leis de *Manu* e o *Ramayana*, para caracterizar a mulher hindu ideal. (Wadley 1988: 29)

Parte dos *Dharmasastras*, as *Leis de Manu*, redigidas historicamente no início da era cristã, mas supostamente escritas por *Manu*, o primeiro homem, reiteram o comportamento subordinado esperado da mulher, sobretudo, enquanto filhas, esposas e viúvas, i.e., dependentes do controlo masculino.

Destes papéis ao longo do ciclo de vida da mulher, é o papel de esposa o mais proeminente no Hinduísmo, e o seu comportamento ideal epitomado na figura de *Sita*, a devota esposa de *Rama*, ambos personagens principais do Grande Épico *Ramayana*. De facto, a devoção da mulher devida ao seu marido, em detrimento da relação amorosa, é tema predominante nas tradições escritas (Wadley 1988: 32).

De toda esta elaboração resulta uma representação esquemática das facetas do feminino entre Natureza fora de controlo, a tese, a Cultura via controlo masculino, a antítese, e, de permeio, a faceta da maternidade, a

síntese. A contradição da maternidade que reúne os aspectos poluentes do seu sangue e os aspectos purificadores do seu leite, diametralmente opostos, encerra o carácter dual das mulheres (Wadley 1988: 33).

Tal como a Deusa-Mãe, ora generosa ora destruidora, relativamente aos seus devotos, a figura materna pode ser cruel e temível, assim como boa e protectora para com os seus filhos, ambivalência que está muito presente no subconsciente hindu (Wadley 1988: 33).

Se Wadley não encontra espaço no artigo para desenvolver esta questão fundamental (1988: n33), já no artigo seguinte da mesma colectânea, *Feminine Identity in India*, Suddhi Kakar retomando a leitura, numa perspectiva psicanalítica, do Grande Épico *Ramayana* e a personificação da mulher hindu ideal na figura de *Sita*, vai ao encontro do mesmo argumento (1988: 44-68).

Assim sendo, a disjunção entre as imagens de uma boa e má mãe, nutriz e ameaçadora, não é mais do que uma projecção do horror e desprezo da cultura patriarcal da sexualidade feminina perigosa, que só reprimida e controlada, se torna virtuosa (Kakar 1988: 57). Assim sendo, as fantasias sexuais inconscientes inicialmente dirigidas no sentido do seu pai, devem ser repudiadas e transferidas no sentido de um outro – único – homem (Kakar 1988: 58).

A identificação com *Sita* e a sua recusa exemplar de ser salva por *Hanuman* – evitando tocar no corpo doutro homem que não o do seu marido, fornece o código à renúncia e à castidade, condições necessárias à vida casada e à manutenção da família do marido como unidade funcional (Kakar 1988: 57-59).

Em *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*, Wendy Doniger O'Flaherty (1980) desenvolve – mais do que Kakar – a classificação das deusas hindus, arrumando-as em pares de opostos: as «deusas dos dentes», adorados em tempos de crise, como epidemias, perigosas e eróticas, e as «deusas do peito», ligadas ao ciclo de vida, são generosas e férteis. Enquanto as últimas fornecem o modelo à mulher casada, as primeiras representam papéis não-femininos e até marciais, cuja ambivalência é integrada pela Devi (O'Flaherty 1980: 90-91).

Adoptando como critério a posição que as deusas assumem nas hierogâmias, i.e., a relação que estas estabelecem com o seu consorte, estão divididas em deusas dominadas e deusas dominadoras (O'Flaherty 1980: 116-117). O'Flaherty chega a problematizar a hipótese avançada por Marglin de incluir um terceiro grupo «igual», epitomizado pela hierogamia *Radha* e *Krsna* e *Siva* e *Parvati*, este último enquanto andrógino (O'Flaherty 1980: 116-122).

Nos andróginos antropomórficos, a posição que *Siva* assume em relação a *Parvati* é sempre à direita – idêntica à que *Krsna* assume em relação a *Radha* – aposição da imagem primordial (O'Flaherty 1980: 330). Assim como o andrógino icónico, de *Sivlinga* (o falo), rodeado da *yoni* (vúlva), é visto tradicionalmente, como uma forma de *Siva* e é acima de tudo um símbolo fálico, não constituindo o andrógino, nas suas formas diversas, símbolo de uma união perfeita e de equilíbrio entre *Siva* e *Parvati* (O'Flaherty 1980: 318).

Outros pares de opostos como o de «Vaca sagrada» vs. «égua profana» (1980: 239- 80) e «Mãe fértil» vs. «prostituta erótica» (1980: 247-49) correspondem a um mesmo padrão, por um lado, as deusas profanas, lascivas e destrutivas e, por outro lado, as deusas sagradas, férteis e criativas (O'Flaherty 1980: 249).

O Hinduísmo clássico oferece-nos uma separação rígida entre eroticismo e fertilidade personificadas nas figuras teriomórfas da égua profana, qual prostituta erótica, associada à destruição demoníaca, que devora a semente do cavalo, e na vaca sagrada, mãe fértil, que a contrário alimenta o seu filho, constituindo imagens invertidas (O'Flaherty 1980: 246-249).

Ambivalência essa que só, aquando do florescimento do Shaktismo na Índia Medieval, associado ao ressurgimento de elementos das culturas dravidianas locais pré-arianas, e às contribuições do Tantrismo, seria resolvida, aceite e integrada na Deusa, objecto de culto do Hinduísmo contemporâneo (O'Flaherty 1980: 278- 279).

É absolutamente imperativo trazer à colação *Dangerous Wives and Sacred Sisters: Social and Symbolic Roles of High-Caste Women in Nepal*, o trabalho de Lynn Bennett (1983), publicado pela Universidade de Columbia em Nova Iorque, sobre os papéis sociais desempenhados pela mulher

no contexto do sistema de parentesco do Nepal que se pode generalizar para a Índia do Norte hindu (Cf. Robert 1984; Friedlander 1985; March 1985; McGee 1987).

Tendo como ponto de partida o sistema de parentesco e a estrutura familiar hindus, a autora propõe-se a demonstrar as relações entre os papéis sociais da mulher e os papéis simbólicos nas estruturas rituais e míticas do Hinduísmo, na terminologia de Geertz, as relações entre fenómenos sociais e estruturas ideológicas (Bennett 1983: vii).

O título escolhido *Dangerous Wives and Sacred Sisters* resume a tese de Bennett que elabora dois modelos de estatuto feminino que se contrapõem e que traduzem a tensão permanente entre as duas categorias de parentesco opostas: a consanguinidade e a afinidade (Bennett 1983: 124-164).

Por um lado, o estatuto da mulher é concebido de acordo com o modelo patrifocal dominante. Mulher afim aos que vivem na casa do sogro, onde passa a viver depois do casamento, assumindo o papel de nora, esta encerra na sua sexualidade o potencial poder destrutivo da solidariedade da família, por poder contribuir, pela influência exercida junto do seu marido, no sentido da sua divisão.

Por outro lado, o estatuto da mulher pode ser definido de acordo com um modelo «filiafocal» – subsidiário ao anterior – dados os critérios do parentesco que definem a patrilinearidade no contexto etnográfico hindu. Pois, a mulher, membro não permanente da patrilinearidade do pai ou do irmão, passa a pertencer, depois de casada, à patrilinearidade do marido assim como os seus filhos.

Na perspectiva do modelo filiafocal, no entanto, a mulher é vista não de uma forma negativa como esposa ou como nora, mas como irmã e filha, papéis isentos de qualquer potencial poder destruidor para a família consanguínea e que garantem à mulher um estatuto privilegiado, sagrado até. Em relação ao pai, pelo mérito que está associado ao facto do pai entregar uma filha à família do marido, e, especialmente, em relação ao irmão, por ser ela quem garante que este tenha um vida longa.

Mesmo depois de casada, o relacionamento da mulher com a sua família consanguínea é garantido pelas deslocações que a mulher faz a casa do seu pai, o qual funciona num registo muito diferente, mesmo até de

proximidade física, o que se opõe à rigidez que caracteriza as regras de comportamento que esta deve assumir enquanto esposa e nora na casa da família afim.

Mas as duas perspectivas sobre a mulher, o modelo patrifocal dominante e o modelo filiafocal subsidiário, encontram a sua síntese, simbolicamente mediada através do papel de mãe. É através da maternidade, ao garantir a continuação da patrilinearidade, que o potencial poder destruidor de uma nora e mulher é suplantado, neutralizado pelo seu papel de mãe, que a mulher com filhos passa a usufruir de um estatuto privilegiado e passa a ser progressivamente associada à sua família afim (Bennett 1983: 254-257).

Deste modo, à inversão sincrónica negativa do estatuto feminino que ocorre na passagem da casa do pai para a casa do sogro, ao assumir o papel de nora, segue-se já nesta última, pela maternidade, uma inversão diacrónica positiva (Bennett 1983: 256).

Desta forma definidos os papéis sociais da mulher no contexto do sistema de parentesco, Bennett passa a associá-los, no sétimo capítulo dedicado à Deusa, aos papéis simbólicos desempenhados pelas deusas do panteão hindu (1983: 261-308).

Da mesma forma que todos os deuses são considerados manifestações, em última instância, de um Deus único, transcendente e invisível, também a Deusa-Mãe – *Devi* ou *Mataji* – se torna eminente, desmultiplicando-se numa miríade de emanações que são consideradas uma Deusa única, independentemente das diferenças de epíteto, aparência ou atributos.

No entanto, é possível agrupar as diferentes matizes que a *Devi* pode revelar em torno de duas grandes categorias que se opõem constantemente: as formas terríveis e destrutivas e as formas gentis e nutrizes.

Se a faceta terrível da *Devi* encontra o seu referente máximo na Deusa virgem *Durga* sedenta de sangue, potencialmente perigosa, já o seu *alter-ego*, a de mulher devota e mãe nutriz, encontra expressão na consorte de *Siva*, *Parvati*, o epítome da pureza, a faceta gentil da *Devi* por excelência. *Sati*, *Parvati* numa encarnação anterior, as consortes de *Visnu* e *Rama*, *Sri* ou *Laksmi* e *Sita*, respectivamente, cabem também nesta última categoria (Bennett 1983: 261-262).

Refira-se que se a contradição pauta as duas facetas da Deusa, também estas são, por sua vez, portadoras de contradição. Da mesma forma que *Durga*, numa primeira leitura, aparece-nos associada ao sangue e à destruição, esta pode também ser protectora, se devidamente apaziaguada com sangue sacrificial, assim como *Parvati*, epítome da pureza, é conhecida sobretudo enquanto mulher de *Siva*, sedutora e erótica (Bennett 1983: 261-262).

Mas é na multiplicidade e, sobretudo, na ambivalência e contradição dos atributos contidos nos diferentes aspectos da Devi (e no facto de todas elas, mesmo as deusas virgens, serem consideradas *Mataji*) que reside eminentemente o seu poder (Bennett 1983: 262).

No capítulo oitavo e último, onde Bennett reúne e sistematiza os principais argumentos da sua tese (1983: 308-318), que associa as facetas da deusa, enquanto papéis simbólicos prescritos nas estruturas míticas e rituais do Hinduísmo, aos papéis sociais desempenhados pela mulher no contexto do sistema de parentesco, sublinhando a maternidade como mediadora.

Como que por efeito de espelho, Bennett associa as mulheres consanguíneas, nos seus papéis de irmã e filha, cuja sexualidade é negada e como tal consideradas puras e sagradas, às facetas gentis da *Devi*, por um lado, e, por outro, as mulheres afins, nos seus papéis de esposa e nora, potencialmente destruidoras da solidariedade agnática, consideradas impuras e perigosas, às facetas destrutivas da *Devi* (Bennett 1983: 315).

Quer a ambivalência dos papéis sociais das mulheres quer a ambivalência dos papéis simbólicos desempenhados pelas diferentes facetas da Deusa (e que estas próprias encerram) são mediados pela maternidade, na figura da Vaca Sagrada. Assim sendo, as estruturas sociais e simbólicas interpenetram-se, o divino paradoxo da complexa natureza da Devi expressa a ambivalência da mulher hindu (Bennett 1983: 315-316).

É altura de reintroduzir Gloria Raheja e, desta feita, uma sua publicação em conjunto com Ann Gold *Listen to the Heron's Words: Reimagining Gender and Kinship* (Raheja & Gold 1994). Este estudo das tradições orais femininas, canções e narrativas das mulheres rurais do Uttar Pradesh e Rajasthan, convida o leitor a ouvir as palavras da garça, narrador privile-

giado das estórias de mulheres acerca de encontros ilícitos e de resistência ao poder dominante, ausentes nas tradições masculinas.

Como o subtítulo sugere, as autoras propõem-se, deste modo, a oferecer uma perspectiva feminista alternativa sobre o género e parentesco no Norte da Índia. Partindo da resistência das mulheres ao poder dominante gazeada nas tradições orais femininas, contestam a submissão das mulheres, como representação recorrente no discurso antropológico (Raheja & Gold 1994: 1 *et passim*).

O discurso antropológico em torno da feminilidade na Ásia do Sul partilha de uma visão dominante que deriva da postura do antropólogo de observar as mulheres mais do que ouvi-las, e que as reduz a «figuras veladas representando graciosas pantomimas de submissão» (Raheja & Gold 1994: 33).

Como tal, urge uma ruptura no discurso antropológico que insiste na dicotomização da natureza feminina (Kakar 1978; O'Flaherty 1980; Bennett 1983) que, embora não assumindo necessariamente os mesmos contornos, reduz a mulher à (representação da) sua condição de submissão (Raheja & Gold 1994: 32-38).

A leitura psicanalítica da mitologia hindu de Kakar (1978) apresenta a identidade feminina dividida entre a boa e má mãe, nutriz e ameaçadora, respectivamente, que resulta da repressão da sexualidade feminina, vista como ameaçadora à unidade da família.

*Sita*, a consorte de *Rama* e personificação do ideal feminino, só foi perdoada por *Rama* (de pecados que nunca cometeu), depois de este ter visto os filhos pela primeira vez, o que alterou a sua visão, de perigosa em virtuosa, da sexualidade de *Sita*. Mas as suas fontes são constituídas exclusivamente por literatura em sânscrito e por etnografia em segunda mão, esta última produzida por antropólogos do sexo masculino (Raheja & Gold 1994: 33-34).

A classificação das deusas hindus de O'Flaherty (1980) reitera, pantograficamente, a polarização da identidade feminina: as «deusas dos dentes» vs. as «deusas do peito», «vaca sagrada» vs. «égua profana» e «mãe fértil» vs. «prostituta erótica». Segundo esta historiadora das religiões e sanscritista, tal polarização, presente na literatura sagrada, a partir dos *Upanisads*, res-

sona nos mitos posteriores. Contudo, de novo, as fontes são masculinas (Raheja & Gold 1994: 34-35).

Mesmo Bennett (1983) que realizou trabalho de campo, recorrendo a informantes femininas, na senda de O'Flaherty, associa às formas terríveis e destrutivas e às formas gentis e nutrizes, os papéis de nora e de irmã, oposição mediada pelo papel de mãe, uma vez a maternidade transforma a sexualidade, tornando-a aceitável (Raheja & Gold 1994: 35-37).

Assim como Bennett – logo no segundo capítulo dedicado à religião – acaba por fazer derivar a clivagem da natureza feminina de oposições definidas como centrais na cultura hindu: ciclo de reencarnações (*samsara*) vs. libertação (*moksha*), «o dono de casa» vs. asceta, pureza vs. poluição (Bennett 1980: 124-164). Esta postura acaba por mimar, em última instância, a de Dumont, ao partilhar a sua tese das oposições estruturais que definem as relações sociais na cultura hindu (Raheja & Gold 1994: 36 n.º 12).

Deste modo, o discurso antropológico assente na imagem disjunta da mulher hindu resulta de um ponto de vista masculino, que coloca as mulheres apenas como participantes de uma sociedade orientada para a fertilidade, não deixando espaço tão pouco para o modo como as mulheres entendem a sua própria sexualidade (Raheja & Gold 1994: 35-37).

Ora, nas tradições orais femininas recolhidas por Raheja e Gold, não só se verifica uma pronta recusa das normas de submissão, mas como os conflitos entre sexualidade e fertilidade, assim como entre casa natal e marital, assim como entre os papéis assumidos antes e depois do casamento, são considerados pelas mulheres como imposições, não reconhecendo neles uma disjunção mas sim continuidade (Raheja & Gold: 1994: 31 *et passim*).

O exercício desconstrucionista de Raheja e Gold do discurso antropológico sobre o género e o parentesco – exercício que Raheja tinha já levado a cabo em relação à leitura dumontiana do sistema de castas – teve a sua continuidade no trabalho sobre as práticas *vrat* juntos de mulheres urbanas da cidade de Benares, situada nas margens do mais sagrado dos rios da Índia, o Ganges, no Estado de Uttar Pradesh por Anne Mackenzie Pearson (1996) *Because it Gives Me Peace of Mind: Ritual Fasts in the Religious Lives of Hindu Women*.

Logo na introdução, Pearson abre uma discussão em torno da construção social do género no contexto dos *vrats*. De facto, uma primeira leitura permitir-nos-ia verificar que os *vrats* executados pelos homens são dirigidos a si próprios, ao seu bem-estar próprio ou ao *moksa*, enquanto que os *vrats* que as mulheres executam têm como objectivo o bem-estar da família (Pearson 1996: 6-11).

Mas as mulheres não executam *vrats* apenas e só para a manutenção da auspiciosidade do estado marital (*Saubhagya*), i.e., para os maridos e filhos, mas também para seu proveito próprio. Tal não é visto como um benefício residual, mas primário, como forma de expressar devoção e fervor religioso, em suma, fé em Deus (Pearson 1996: 9).

Como tal, a prática de *vrata* levada a cabo pelas mulheres não se esgota no quadro dos deveres das mulheres *stridharma*, constituindo um aspecto fundamental de *pativrata*, a mulher hindu ideal, como sugerira Susan Wadley. É necessário introduzir o discurso das mulheres de modo a evitar, na senda de Raheja & Gold, perpetuar «convenções de subordinação e de identidade fragmentada da mulher hindu» (Pearson 1996: 8-9).

Pearson, no capítulo sexto, ao examinar os *vrats* associados do ciclo tripartido de vida da mulher hindu – fase pré-marital, marital e viúvez –, começa por contrapo-lo ao ciclo de vida do homem (Pearson 1996: 171-192), no contexto da literatura sagrada. Alguns textos chegam mesmo a sugerir, que a mulher, pela sua natureza inerente, *svabhava*, não pode alcançar o *moksa* (a libertação do ciclo de reencarnações e conseqüente retorno à alma universal) deve primeiro renascer como homem. Outros sugerem que a mulher deve cumprir o *stridharma* (o dever da mulher), e se tal for cumprido, então *moksa* pode ser uma recompensa. Em suma, toda a vida da mulher é definida em relação à vida do homem (Pearson 1996: 189).

A comparação serve de mote para destrinçar as noções de pureza (*suddh*) e auspiciosidade (*mangal* ou *subh*). Enquanto a pureza se define em função do *moksa*, a auspiciosidade define-se em função da manutenção do *dharma*. E são as mulheres, depois de casadas, tal como *Laksmi*, que garantem a saúde, a paz, o bem-estar da casa (Pearson 1996: 180).

São as mulheres também que partilham a *Sakti* de *Durga*, que se manifesta por excelência, na sua capacidade de ter filhos, que pode ser aumen-

tada, por meio de *tapas*, práticas de austeridade, e transferível a para fins auspiciosos, para a protecção do seu marido e dos filhos (Pearson 1996: 181).

É desta forma que se pode entender que a viuvez constitui, dramaticamente, o antónimo da auspiciosidade, pela interrupção da sexualidade activa (legítima), pela consequente incapacidade de ter mais filhos e, como tal, de transmitir auspiciosidade à família. Esta torna-se, agora, potencial transmissora de inauspiciosidade e como tal deve evitar-se todo e qualquer contacto com a mulher viúva (Pearson 1996: 186).

No sétimo e último capítulo, onde sistematiza os diversos significados e funções dos *vrats* na vida religiosa das mulheres, Anne Pearson conclui, referindo que o trabalho de Khare, especificamente no que diz respeito ao papel dos *vrats* das mulheres na promoção da auspiciosidade, serve, de facto, de contraponto ao eixo pureza-impureza, trave mestra do trabalho de Dumont. Mas chama igualmente a atenção para o facto de os *vrats* cumprirem outras funções, como a devoção pessoal, não se esgotando, portanto, na esfera doméstica e na promoção da auspiciosidade (Pearson 1996: 193-221).

### **Os mitos do jejum (*vrata kathao*): práticas mágico-religiosas exclusivas das mulheres hindus em Diu**

Quer por razões de ordem teórica quer por razões de ordem etnográfica, não posso fechar a recensão das principais contribuições dos estudos de género em contexto etnográfico hindu, sem referir *A Frigideira Sagrada e o Fio de Algodão* de Susana Pereira Bastos (1992), trabalho que versa as práticas rituais femininas *vrata kathao* junto da comunidade hindu gujarati de Diu.

Ponto de partida obrigatório, *Homo Hierarchicus* de Dumont (1966) remete-nos para uma visão hierárquica da sociedade indiana que se suporta na oposição do puro e do impuro. Os brâmanes, chamando a si a autoridade dos textos sagrados e o monopólio das operações rituais, constituem o expoente máximo da pureza e no outro extremo da hierarquia, os grupos intocáveis, que se ocupam das tarefas impuras, constituem expoente máximo da impureza. Fundamentada nos «aspectos orgânicos da vida

humana», a impureza premente dos intocáveis é equacionada à impureza temporária das mulheres (Dumont in Bastos 1992: 8-10).

Nas práticas rituais femininas *vrata kathao*, observáveis no topo, na base e na zona intermédia do sistema de castas, as mulheres exercem um papel ritual autónomo, onde a presença do brâmane não é imperativa. O estudo destas práticas rituais protagonizadas pelas mulheres pretende preencher uma lacuna, uma vez constituírem uma dimensão da religião hindu marginalizada no discurso antropológico indianista, dominado pela agenda do modelo dumontiano (Bastos 1992: 11).

Posto isto, Susana Bastos analisa as narrativas evocadas pelas mulheres de Diu no seu ciclo *vrata kathao* anual que fornecem uma visão do universo da casa e das relações micro-familiares, mas são também reveladoras de um universo simbólico mais amplo, dos processos cíclicos de renovação da ordem cósmica e social (Bastos 1992: 280).

Num primeiro corpus de contos rituais, a causa da crise micro-familiar é atribuída a um uso excessivo da diferença hierarquizante (quer nas relações de aliança, quer nas de consanguinidade), que se concretiza, por exemplo, no gesto de uma mãe que sanciona uma diferença entre os seis filhos mais velhos e o sétimo filho, ou no de uma sogra entre as seis noras mais velhas e a sétima nora mais nova, a quem oferecem os alimentos residuais da refeição do grupo doméstico (Bastos 1992: 281).

Promovido pelos elementos hierarquicamente 'superiores', o abuso da assimetria induz em crise, traduzida na esterilidade, como a ausência de descendência, rarefacção de chuva, esterilização da natureza, inexistência de alimentos comestíveis. A reposição da ordem passa pela ênfase dos valores de renovação da vida (da alimentação e reprodução) protagonizados pelos recém-chegados (Bastos 1992: 281).

Deste modo, o resto alimentar, poluente e desqualificante na linguagem da hierarquia, é visto no idioma da interdependência como pré-condição germinal da superação da crise e da renovação do ciclo familiar e ritual (Bastos 1992: 282).

Num segundo corpus de contos rituais, por sua vez, a crise é situada no domínio das irregularidades do movimento cíclico entre a vida e a morte, que se manifesta, designadamente, na ausência de descendentes,

numa viuvez fora do tempo, na morte precoce de um filho. (Bastos 1992: 282). A reparação destas arritmias é confiada a figuras consideradas 'inferiores', marcadas pela violência criativa (sacrificial), manchadas pela poluição e capazes de certos poderes mágicos (Bastos 1992: 282).

Os textos sugerem relações de dependência entre a regeneração da vida de um marido brâmane e a sua mulher acusada de práticas de feitiçaria (bem como, numa das versões recolhidas de comer os próprios filhos), a revitalização do cadáver de um filho de brâmane que depende de uma mulher da casta das lavadeiras, oriundas do sul, direcção fúnebre, domínio de *Yama* (o deus da morte), a renovação da descendência de um brâmane asceta que exige a utilização por um caçador nómada da violência e da poluição, posto que criativas (Bastos 1992: 282-283).

Num terceiro corpus de contos rituais, a crise é desencadeada pela atribuição do primado aos valores narcísicos da guerra (masculinos) em prejuízo dos valores da conjugalidade e pela ruptura da fidelidade conjugal feminina. (Bastos 1992: 283).

A reposição da ordem passa pela valorização dos valores da conjugalidade, conseguida através de um casamento regeneratório entre figuras pertencentes a níveis assimétricos (entre o mundo divino e o mundo vegetal) ou pela valorização da sexualidade feminina que podem elevar uma mulher humana ao estatuto de mãe divina (Susana Bastos 1992: 283).

Ora, os contos rituais actualizados na prática *vrata kathao* das mulheres de Diu não se deixam ler à luz do modelo estático dumontiano fundamentado numa oposição hierárquica estanque, nem tão pouco pelo modelo de Mary Douglas, segundo o qual impuro e poluente são descritos como ofensas à ordem e equiparados a excluídos de um sistema ordenador (Bastos 1992: 283-285).

Susana Bastos acaba por optar pelo modelo teórico de Gomes da Silva assim como acabar por integrar na sua interpretação da literatura *vrata kathao* os argumentos avançados por Biardeau (1976) relativamente ao sacrifício, segundos os quais o sacrifício constitui uma comunicação entre o céu e a terra, mimando uma união sexual (violenta mas renovadora), com o fim último da recriação cíclica da ordem social e cósmica, elementos

simbólicos que são reeditados nas práticas rituais femininas *vrata kathao* (Bastos 1992: 299-301).

Todavia alguns *vrata kathao* analisados por Susana Bastos configuram, a contraponto desta cosmologia marcada pela ciclicidade, a lógica sacrificial, a sexualidade conjugal e o funcionamento gestante do corpo feminino, uma cosmologia da intemporalidade, que não se submete às exigências do mundo da ciclicidade, que concebe as oposições como ilusórias ou relativas.

Esta cosmologia materializa-se na figura da vaca sagrada, grande mãe, continente de 33 milhões de deuses, que preserva o seu vitelo da ordem sacrificial, i.e., do ciclo da morte e do seu reengendramento, que representa uma maternidade sem exterior e intemporal, que 'tudo' encerra no seu interior, da qual nada nasceu nem morreu e que nos remete para a ideia da libertação (Bastos 1992: 301-302).

### **A mulher na tradição hindu em contexto transnacional português**

No estudo que realizei junto das mulheres hindus da casta fudamiya da comunidade hindu-gujarati da AML, verifiquei que o estatuto das mulheres é, de facto, ambíguo. Por um lado as mulheres constituem uma condição para a continuação da patrilinearidade, são, simultaneamente uma potencial ameaça à solidariedade agnática da família que se rege pela patrilocalidade e pela patrilinearidade.

O leite e sangue menstrual são uma metáfora da ambivalência da mulher. O *rsi panchami* trata-se um *vrata catha* particularmente importante no que diz respeito à mulher, pois destina-se especificamente a uma mulher se livrar do pecado cometido qualquer tocou algo religioso enquanto estava menstruada.

E se a nora impura é associada simbolicamente às manifestações virgens e malignas da Deusa, a irmã pura, cuja sexualidade está neutralizada, é associada às manifestações benignas da Deusa,

O potencial poder destruidor de uma nora é neutralizado pelo papel de mão ao garantir a perpetuação da patrilinearidade e passando assim a ser associada à sua família afim.

Na linha argumentativa de Bennett, podemos associar as mulheres consanguíneas simbolicamente nos papéis de irmã e filha simbolicamente às facetas gentis da Deusa (como Sita ou Parvati) que têm a sua sexualidade controlado, enquanto as noras podem ser associadas também simbolicamente às facetas destrutivas da Deusa (como Durga Ma).

Em conclusão, o divino paradoxo da complexa natureza da Devi corresponde ao paradoxo da complexa natureza da mulher enquanto irmã e filha, num primeiro momento, como nora e depois como mãe e sogra (posto que neste contexto etnográfico no sistema de parentesco a geração é mais importante do que o género, sendo que o filhos devem deferência à sua mãe).

A mediação das duas facetas é feita na figura da maternidade, pela pureza do leite materna na figura da figura da vaca sagrada. Por contraponto ao estigma do sangue menstrual, o leite materno permite-nos, pela sua pureza, associar simbolicamente a mulher a Gaymata, evocada, no dia de *bol choth*, também realizada pelas mulheres uma vez por ano, como esteio de todas as coisas.

E assim o Absoluto infinito e intemporal é conjugado no eterno feminino.

## Reference List:

- Bastos, S. (1990) *A Comunidade Hindu-Gujarati da Quinta da Holandesa, um Estudo Antropológico sobre a Organização Sócio-espacial da Casa*, Lisboa, Grupo de Ecologia Social, LNEC.
- Bastos, S. (1990a) «Espaço Doméstico, Espaço Simbólico e Identidade : Um Olhar sobre o Viver Indiano na Cidade de Lisboa», in *Colóquio Viver (N) a Cidade*, Lisboa, LNEC, 17-32.
- Bastos, S. (1992) *A Frigideira Sagrada e o Fio de Algodão: A Prática Vrata Cathâ numa Comunidade Hindu-Gujarati do sul do Saurashtra (Diu)*, Lisboa, UNL/FCSH.
- Bennett, L. (1983) *Dangerous Wives and Sacred Sisters: Social and Symbolic Roles of High-Caste Women in Nepal*, Nova Iorque, Columbia University Press.
- Biardeau, M. (1976) «Le sacrifice dans l'hindouisme» in Biardeau, M. & Malamoud, C., *Le Sacrifice dans l'Inde Ancienne*, Paris, PUF, 7-154.
- Biardeau, M. (1995) *L'Hindouisme: Anthropologie d'une Civilisation*, Paris, Flammarion, [1981].
- Das, V. (1975) «Indian women: Work, power and status», in Nanda, B.R. (ed.), *Indian Women: From Purdah to Modernity*, Nova Dili, Vikas Publishing House, 146-160.
- Dumont, L. (1979) *Homo Hierarchicus: Le Système des Castes et Ses Implications*, Paris, Gallimard [1966].
- Friedlander, E. (1985) «Dangerous Wives and Sacred Sisters: Social and Symbolic Roles of High-Caste Women in Nepal by Lynn Bennett (review article)» in *The Journal of Asian Studies*, 45 (1): 160-162.
- Gomes da Silva, J. C. (1990) *Orissa: Antropologia e Literatura de Viagens*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical.
- Goody, J.S. (1983) *Bridewealth and Dowry*, Cambridge, Cambridge University Press
- Kakar, B. (1988) «Feminine Identity in India», in Gadhiyally, R. (ed.), *Women in Indian Society: A Reader*, Nova Dili, Sage Publications, 44-68.
- Kurtz, S. N. (1992) *All the Mothers are One: Hindu India and the Cultural Reshaping of Psycho-analysis*, Nova Iorque, Columbia University Press.
- Leis de Manu (1992) *The Laws of Manu*, Nova Dili, Penguin Books.
- Mandelbaum, D. G. (1970) *Society in India: Continuity and Change*, Berkeley, University of California Press, Vol. I.
- Mandelbaum, D. G. (1970a) *Society in India: Change and Continuity*, Berkeley, University of California Press, Vol. II.
- Mandelbaum, D. G. (1988) *Women's Seclusion and Men's Honor: Sex Roles in North India*, Tucson, University of Arizona Press.

- March, K. S. (1985) «Dangerous Wives and Sacred Sisters: Social and Symbolic Roles of High-Caste Women in Nepal [review article]», in *American Ethnologist*, 12 (3): 583-584.
- McGee, M. (1987) «Dangerous Wives and Sacred Sisters: Social and Symbolic Roles of High-Caste Women in Nepal by Lynn Bennett [review article]», in *Journal of American Oriental Society*, 107(1): 204-205.
- O'Flaherty, W. D. (1980) *Women, Androgynes, and other Mythical Beasts*, Chicago e Londres, The University of Chicago Press.
- Ortner, S. & Whitehead, H. (1981) «Introduction: Accounting for Sexual Meanings» in Ortner, S. & Whitehead, H. (eds.), *Sexual Meanings: The Cultural Constructions of Gender and Sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1-27.
- Ortner, S. & Whitehead, H. (eds.) (1981) *Sexual Meanings: The Cultural Constructions of Gender and Sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ortner, S. (1974) «Is female to male as nature is to culture?», in Rosaldo, M. & Lamphere, L. (eds.) *Woman, Culture, and Society*, Stanford: Stanford University Press, 67-88
- Pearson, A. M. (1996) *Because it Gives me a Peace of Mind: Ritual Fasts in the Religious Lives of Hindu Women*, Albany, State University of New York Press.
- Perez, R. M. (1993) «Reis e Intocáveis» in Gomes da Silva, J. C. (coord.), *Assimetria Social e Inversão*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica e Tropical.
- Perez, R. M. (1994) *Reis e Intocáveis: Um Estudo do Sistema de Castas no Noroeste da Índia*, Oeiras, Celta Editora
- Peristiany, J. G. (ed.) (1988) *Honra e Vergonha: Valores das Sociedades Mediterrânicas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, [1965].
- Pit-Rivers, J. (1988) «Honra e Posição Social», in Peristiany, J. G. (ed.), *Honra e Vergonha: Valores das Sociedades Mediterrânicas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 11-59, [1965].
- Raheja, G. G. & Gold, A. G. (1994) *Listen to the Heron's Words: Reimagining Gender and Kinship in North India*, Berkely, University of California Press.
- Robert, P. A. (1984) «Dangerous Wives and Sacred Sisters : social and Symbolic Roles of High-Caste Women in Nepal by Lynn Bennett [review article]», in *American Anthropologist*, 86 (4): 1000-1001.
- Seymour, S. (1989) «Women's Seclusion and Men's Honor, Sex Roles in North India, Bangladesh and Pakistan (Book Review)», in *American Anthropologist*, 91: 225.
- Sharma, U. M. (1989) «(Book Review) Women's Seclusion and Men's Honour, Sex Roles in North India, Bangladesh and Pakistan», in *Man*, 24: 184-185.
- Vale de Almeida, M.; Amâncio, L., Perez, R. M. & Wall, K. (1996) «O Género nas Ciências Sociais: Interdisciplinaridade, Inovação, Crítica», in AAVV, *Dinâmicas Multiculturais: Novas Faces, Outros Olhares*, (Actas das sessões temáticas do III Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, 4-7 Julho 1994), Lisboa, Instituto de Ciências Sociais, Vol. II, 129-144.

Wadley, S. (1988) «Woman and Hindu Tradition», in Gadhially, R. (ed.), *Women in Indian Society: A Reader*, Nova Déli, Sage Publications, 23-43.

Zimmer, H. (1997) *Mitos e Símbolos na Arte e Civilização Indianas*, Lisboa, Assírio & Alvim, [1947].