



COLEÇÃO
HESPÉRIDES
LITERATURA

31

LITERATURA GOESA EM PORTUGUÊS NOS SÉCULOS XIX E XX

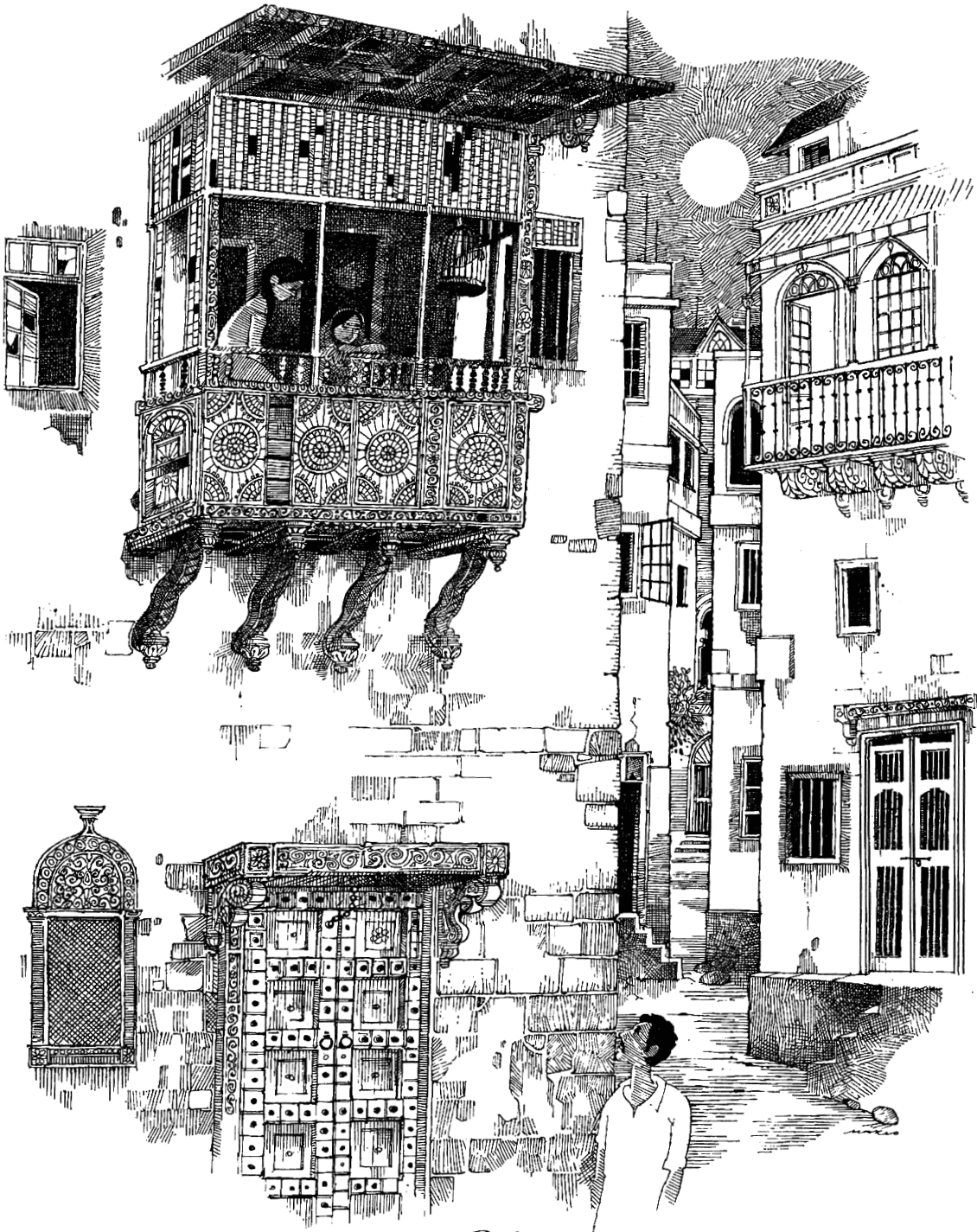
Perspetivas pós-coloniais e revisão crítica

Joana Passos

hmnus



Universidade do Minho
Centro de Estudos Humanísticos



Dim - The Balcony

LITERATURA GOESA EM PORTUGUÊS NOS SÉCULOS XIX E XX

Perspetivas pós-coloniais e revisão crítica

Joana Passos

hhuus



Universidade do Minho
Centro de Estudos Humanísticos

AGRADECIMENTOS

À FUNDAÇÃO PARA A CIÊNCIA E TECNOLOGIA, que apoiou esta investigação com a bolsa de pós-doutoramento SFRH / BDP/ 11596/ 2002 e com o subsídio do programa FACC.

Ao Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho e à professora Ana Gabriela Macedo pela confiança e empenho com que apoiou esta investigação. Ao professor Paulo de Medeiros, da Universidade de Utrecht, pelo seu encorajamento para que encetasse este projeto.

Ao grupo de especialistas que gentilmente ofereceu os seus comentários, críticas e sugestões. Entre outros, gostaria de destacar Rosa Perez e Margarida Pereira pela leitura de partes deste manuscrito, e ainda Hélder Garmes, Susana Sardo, Cristiana Bastos e Everton Machado.

À Fundação Oriente, em Pangim, ao Dr. Paulo Varela Gomes e a Sidh Mendiratta, pela forma como me acolheram durante a visita de estudo em junho de 2008.

A Jason Keith Fernandes pela disponibilidade para ser um verdadeiro anfitrião durante a visita a Goa em 2011.

A Gerard da Cunha e à Architecture Autonomous, Bardez, Goa, pelos autorizações para usar imagens do trabalho de Mário de Miranda em diferentes artigos académicos, e por me permitirem usar *Diu, the Balcony* no frontespício deste livro.

É igualmente devida uma palavra de agradecimento à Casa de Goa, em Lisboa, pela disponibilização de bibliografia e respetiva sala de leitura, improvisado gabinete de trabalho em repetidas visitas.

ÍNDICE

11	Mapa para um leitor cúmplice
23	I A literatura goesa em português
39	II A imprensa periódica e os jornais literários de Goa
63	III A poesia dos jornais literários
89	IV As Vozes Dissonantes – Arqueologia de um Discurso de Resistência
107	V O século XX em Goa: desafios históricos e respostas literárias
135	VI O Indianismo do princípio do século XX
193	VII A prosa goesa no século XX
211	VIII As múltiplas identidades de Vimala Devi
229	IX Orlando da Costa: roteiro do final de uma época
245	A literatura goesa no presente
249	Bibliografia

MAPA PARA UM LEITOR CÚMPlice

ESTAS PÁGINAS PROPÕEM UMA REAVALIAÇÃO DO SEGMENTO DA LITERATURA DE GOA QUE FOI ESCRITO EM PORTUGUÊS, enquadrando este universo como uma das várias heranças históricas dessa sociedade multicultural e poliglota. É certo que a língua portuguesa, em Goa, é aquela que está marcada pelo projeto de expansão colonial europeia, por perseguições religiosas em nome da Inquisição e por um série de tensões sociais, de raiz racista, que se refletiram nas escritas por punho goês. Neste contexto, os autores goeses escreveram como estratégia de resistência a esses regimes de opressão, como forma de pressão pública na negociação da margem de poder disponível dentro dessa sociedade colonial, ou como intervenção pedagógica e amena, cultivando certos valores e comportamentos sociais. Consequentemente, e apesar de estar marcada por uma “herança negativa”^[1] visto ter nascido sob

LITERATURA GOESA EM
PORTUGUÊS NOS SÉCULOS
XIX E XX

Perspectivas pós-coloniais
e revisão crítica

¹ Esta expressão crítica relativa ao peso da herança colonial foi cunhada por Paulo de Medeiros. Ver o ensaio “Negative Inheritances: Articulating Postcolonial Critique and Cultural Memory” in *Itinerâncias Percursos e Representações da Pós-colonialidade* (2012), Brugioni, Elena; Passos, Joana; Sarabando, Andreia; Silva, Marie-Manuelle (coord.), V.N. Famalicão: Edições Húmus, pp: 49-62.

a égide da história colonial de Goa, a literatura goesa em português não tem necessariamente de estar vinculada a este projeto colonial, existindo apenas como sua subsidiária. Isso seria o mesmo que dizer que os goeses nunca tomaram em suas mãos o poder de se representar e de comentar criticamente o regime sob o qual viviam. Também com ele se fundiram, e é verdade que assimilaram princípios da ideologia colonial, estilos de vida ocidentalizados, e, obviamente, modas e referências estéticas importadas do ocidente, num cosmopolitismo de elite intelectual informada, curiosa, e até certo ponto complacente. Negar esta assimilação e complacência seria tão absurdo como negar a possibilidade de resistência e autorrepresentação goesas. A verdade é que o espólio literário encontrado nos arquivos e bibliotecas se revelou contraditório, interventivo, cheio de vitalidade, e por isso mesmo rico em informações e pistas de trabalho.

Exprimir como ponto de partida a consciência das marcas históricas associadas em Goa à língua portuguesa enquanto língua do regime colonial significa que a visão com que lemos esta herança literária diverge de estudos anteriores por não silenciar nem este contexto problemático, nem a resistência à assimilação de padrões culturais portugueses/ocidentais quando tal gesto é expresso por autores goeses. De facto, um dos objetivos desta investigação foi compreender, com todas as suas cicatrizes e contradições, o legado cultural de uma assimétrica relação colonial de mais de quatro séculos, que acabou por adquirir voz própria e única, constituindo-se, pela sua qualidade, como uma herança específica a reconhecer e preservar. Propõe-se ao leitor uma viagem estética e crítica por uma parte da vida literária de Goa, situando o nosso ponto de partida na instável encruzilhada entre influências indianas e ocidentais, sem se pretender legitimar fronteiras nem esconder tensões. Voltamos às fontes – aos textos e aos autores – para, a partir das linhas de estudo delineadas pela teoria pós-colonial, reconstituir um cânone de referência, acompanhado por um roteiro crítico que se oferece como possível história literária de Goa. Identificam-se portanto tendências dominantes na vida cultural da sociedade goesa ao longo de dois séculos vibrantes, os séculos XIX e XX, quando a proliferação da imprensa alargou os hábitos de leitura e de escrita a um muito maior número de intervenientes.

No século XIX, a par da escrita em português circulavam em Goa textos em marathi, concani e inglês. Só no século XX, autores como Ravindra Kelekar, P. V. Pandit, Manohar Rai SarDessai e Laxmanrao SarDessai teriam o mérito de conferir ao nativo concani o estatuto de língua literária ao ganharem, respetivamente nos anos de 1977, 1979, 1980 e 1982 o Sahitya Akademi Award, da Academia Nacional de Letras da União Indiana, o mais prestigiado prémio literário da Índia, atribuído à escrita em concani desde 1977. Esta referência às várias línguas correntes em Goa, sublinhando o recente reconhecimento literário do concani, estabelece o lugar parcial e relativo da língua portuguesa nesta sociedade, sendo hoje em dia o repositório de uma herança cultural que não deve permanecer isolada da Índia por desconhecimento da língua em que foi escrita. Daí a importância de projetos de tradução que serão a sequência lógica deste trabalho de seleção e reavaliação deste espólio. Assim, será possível reconhecer ramificações contemporâneas desta mesma herança cultural ao nível da escrita, seja em língua inglesa ou língua concani, as duas línguas literárias de Goa na atualidade.

O sistema literário abordado neste estudo é composto por prosa, ficção e ensaio^[2], escritas de carácter laico^[3] disseminadas junto do público com o advento da imprensa periódica. Este objeto de estudo implica um público alfabetizado e com acesso a livros e jornais, fosse católico, hindu, luso-descendente, reinol ou muçulmano, o que pressupõe, nesse tempo e em Goa, um certo estatuto de elite. Recorde-se que no caso de Goa qualquer fulgurante corte local teria sido marginalizada desde o início do século XVI com a chegada dos portugueses, e na ausência deste círculo de mecenato, teremos de esperar séculos pelo renascimento de uma atmosfera onde exista um público interessado e um modelo de circulação literária relativamente alargado pela via da imprensa. Estas condições surgiram no ponto de viragem marcante que foi o século XIX, quando o acesso ao conhecimento e à cultura se democratizaram gradualmente, numa proporção sem precedente. Em

² Utilizo a categoria “ensaio” no sentido mais lato de termo, incluindo não só artigos de natureza etnográfica ou pedagógica mas também teses políticas ilustradas pelo comentário social crítico, como o fizeram alguns dos mais destacados jornalistas e intelectuais goeses.

³ Embora se mencione no âmbito desta investigação o desenvolvimento de um núcleo temático de poesia religiosa durante o século XIX.

grande parte, esta viragem ficou a dever-se às mais abrangentes políticas de alfabetização da população, à formação de uma burguesia local brâmane e chardó que investiu na criação de um circuito de imprensa privada local, à influência do liberalismo na Europa – o qual propagou às colónias um espírito reformista – e à aquisição de hábitos de leitura no espaço doméstico e quotidiano, sendo a popularidade do folhetim um fator determinante para se desenvolver um espaço reservado à ficção nas páginas dos periódicos.

Se bem que este estudo esteja focado na escrita em português, a realidade goesa só pode ser convenientemente abordada tendo a perceção da sua natureza multifacetada. Para um investigador radicado em Portugal, no século XXI, esta abertura do olhar a uma realidade plural acontece depois do advento dos estudos pós-coloniais, cujo universo teórico e consequente produção de conhecimento levaram a que o pensamento ocidental se confrontasse com o colonialismo, redescobrisse cânones civilizacionais paralelos e reduzisse a sua autoimagem a uma dimensão relativa (processo a que alguns autores têm chamado a “provincianização da Europa”^[4]). Assim, à luz dos estudos pós-coloniais, o ocidente^[5] tem vindo a reconhecer-se apenas como mais uma civilização dentro da múltipla e diversa herança cultural do mundo, e não o modelo ou norma de civilização pela qual todas as culturas se deveriam reger. Ao questionar a tradicional visão colonial do mundo, que o ocidente herdou de múltiplas camadas históricas, a teoria e os estudos pós-coloniais têm vindo a afirmar-se, já ao longo das últimas quatro décadas, como um inovador campo de conhecimento que muito contribuiu para a erosão de ideologias racistas e coloniais, ao mesmo tempo que se promoveram reinterpretções de uma história intercontinental marcada por desiguais relações de poder e por uma desmedida violência – anteriormente justificadas no ocidente pelos mitos da “missão civilizadora” da Europa e pela glória atribuída ao espírito de conquista.

⁴ A este respeito ver Lyotard, Jean-François, “Note on the Meaning of ‘Post’” in *Postmodernism, a Reader* (1993), edited by Thomas Docherty. Veja-se também, Bhabha, Homi, *The Location of Culture* (1994) e, Chakrabarty, Dipesh, *Provincializing Europe, Postcolonial Thought and Historical Difference* (2007).

⁵ Considerando sob esta designação os países europeus envolvidos na expansão colonial.

Na concretização de objetivos e pressupostos teóricos definidos no âmbito das teorias pós-coloniais esta investigação procura contribuir para repor uma mais equilibrada consciência do passado, corrigir silêncios e dar visibilidade a elementos deixados na sombra do arquivo histórico relativo à vida cultural de Goa. Cabe certamente às Humanidades esta intervenção ética e social no sentido de rever o conhecimento do passado e intervir construtivamente no presente. Pretende-se igualmente recuperar e rever uma herança cultural que, cinquenta anos depois da integração de Goa na União Indiana deverá encontrar o seu legítimo lugar no património da Índia, em função da sua qualidade e original natureza híbrida⁶. Através da análise de um conjunto de publicações periódicas de referência e da discussão das obras de autores que se destacaram, situando-os no respetivo contexto histórico, propõe-se compreender mais profundamente Goa, a Índia, e o que de Portugal e do ocidente foi apropriado pelos goeses para articular a sua própria cultura multifacetada. Recordaria que foi pelo poder das palavras que diversos ativistas conceberam as guerras de libertação, e com elas se escreveram novas constituições, o que significa que a literatura contribuiu, e muito, para que se concebessem os ideais pelos quais se imaginam melhores formas de moldar o mundo. Pelo encontro com textos e autores, mediado pela voz crítica que os apresenta e acompanha, faremos uma viagem por algumas vivências da literatura goesa em português, seguindo um percurso que esteve profundamente ligado a uma história colonial mas que vai para além dessas circunstâncias, já que a literatura goesa em português revela um mundo realmente particular, nem estritamente português nem unicamente indiano, que encontrou o seu estilo de vida e as suas formas de expressão.

Para interpretar adequadamente o contexto da literatura de Goa este estudo teve de tomar em linha de conta o fluir dos tempos, organizando diacronicamente um olhar retrospectivo. Procura-se mapear práticas legitimadoras e hegemónicas, bem como formas de resistência encontradas nos textos abordados, as quais nos devolvem, pela exposição de umas e pela identificação das outras, uma história reprimida e subtil que

⁶ Consideramos que a literatura Goesa em português revela facetas de miscigenação cultural e é nesse sentido que se usa o conceito de hibridismo.

é hoje vital para se compreender sensibilidades e diferentes posicionamentos identitários dentro de Goa. Esta forma de abordagem literária, em diálogo com o contexto político e histórico, reproduz proficuas práticas de análise já utilizadas no âmbito dos estudos literários pós-coloniais que tomaram como objeto de estudo as literaturas de diversos países de África e da América Latina. Nesses estudos verificou-se que no momento da sua consolidação e expansão, as literaturas emergentes^[7] foram uma resposta, quer no sentido de participação quer no da resistência, por parte das elites locais, num processo de autodescoberta e autoafirmação coletivas^[8]. Num contexto de resistência ao colonialismo, a necessidade estratégica de um padrão de identidade coletiva para opor ao colonizador impulsionou novas formas de consciência e de expressão que passaram inevitavelmente pelas escritas e por outras manifestações artísticas como forma de “guerra cultural”^[9]. Tomando como inspiração as palavras de Amílcar Cabral sobre “guerra cultural”, creio que será igualmente possível reconhecer que hoje em dia toda uma literacia política, mundana, cosmopolita, está a desenvolver-se e a adquirir importantes ecos. Este processo faz parte de uma reflexão

⁷ Referimo-nos apenas a literaturas escritas, pelo que, nesta afirmação, temos consciência de que não estamos a considerar as antigas literaturas orais que eventualmente existam nestes países. Os estudos literários têm vindo a considerar a necessidade de refletir sobre as influências intertextuais das literaturas orais na literatura nacional, escrita, de diversos países. No caso a que nos referimos, a literatura goesa em português, a pertinência desta questão não se põe. Quando eventualmente se reproduz o uso oral da língua portuguesa, ou a integração de palavras do concani em textos de língua portuguesa, a natureza desta interferência é circunstancial e deliberada, sendo facilmente explicável dentro da lógica particular do texto em questão. Não é uma questão sistémica.

⁸ Será de avaliar caso a caso a participação e o contributo das classes sociais mais baixas na imprensa escrita. No caso de Goa, como o demonstra o estudo de Rochelle Pinto, a escrita panfletária em concani, em momentos de protesto civil a respeito do pagamento de impostos e de disputa pela terra agrária, constitui o lugar onde emerge uma voz subalterna. De resto, nos jornais goeses, o discurso coletivo que invoca uma comunidade dentro de Goa implica retoricamente as classes subalternas, sem haver entre classes qualquer diálogo ou colaboração. Veja-se Rochelle Pinto (2007), *Between Empires, Print and Politics in Goa*, New Delhi: Oxford University Press.

⁹ Amílcar Cabral usava esta expressão para designar o lugar da palavra, das artes e da escrita como formas de motivação e encorajamento popular num programa revolucionário. Cabral, Amílcar, *Documentário* (2008), (org. António E. Duarte Silva), Lisboa: Edições Cotovia.

promovida pela crítica pós-colonial e por um conjunto de autores que criaram o seu núcleo teórico fundamental. Cite-se, a título de exemplo, os nomes pioneiros de Aimée Césaire, Frantz Fanon, Amílcar Cabral, Édouard Glissant, Edward Said, Gayatri Spivak, Homi Bhabha, Dipesh Chakrabarty, Paul Gilroy, Arjun Appadurai, Stuart Hall e, em Portugal, o trabalho fundacional de Boaventura de Sousa Santos^[10], bem como os importantes projetos em curso de Paulo de Medeiros^[11], Margarida Calafate Ribeiro^[12] e ainda a pesquisa de Manuela Ribeiro Sanches^[13] nas áreas da literatura e estudos culturais^[14].

¹⁰ *Epistemologias do Sul* (2009) Santos, Boaventura de Sousa e Meneses, Maria Paula (Org.), Coimbra: Edições Almedina; ver também, organizado pelo mesmo autor, *As Vozes do Mundo* (2009) São Paulo: Editora Civilização Brasileira. Recorde-se ainda: Santos, Boaventura de Sousa (2001), “Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, pós-colonialidade e inter-identidade” in *Entre Ser e Estar: raízes, percursos e discursos da identidade*, Porto: Edições Afrontamento, pp: 23-79.

¹¹ Veja-se *Postcolonial Theory and Lusophone Literatures* (2007) Utrecht: Portuguese Studies Center, Universiteit Utrecht. Ver também “Spectral Postcoloniality: Lusophone Postcolonial Film and the Imaginary of the Nation” (2011) in *Postcolonial Cinema Studies*. Eds. Sandra Ponzanesi and Marguerite Waller. London and New York: Routledge, pp: 129-142, e o ensaio “Negative inheritances: Articulating postcolonial critique and cultural memory” in *Itinerâncias: Percursos e Representações da Pós-Colonialidade / Journeys: Postcolonial Trajectories and Representations*. Eds. E. Brugioni et al. Braga: Húmus, Centro de Estudos Humanísticos, Universidade do Minho, 2012 pp: 49-62.

¹² Veja-se Margarida Calafate Ribeiro: *Lendo Angola* (2008) Porto: Afrontamento (org. com Laura Cavalcante Padilha); *Moçambique: das palavras escritas* (2008), Porto: Afrontamento (org. com Maria Paula Meneses); *Literaturas da Guiné-Bissau, Cantando os escritos da história* (2011), Porto: Afrontamento (org. com Odete Semedo); *Literaturas Insulares, Leituras e Escritas Cabo Verde e S. Tomé e Príncipe* (2011), Porto: Afrontamento (org. Com Sílvio Renato Jorge).

¹³ Veja-se, de Manuela Ribeiro Sanches, *Deslocalizar a “Europa”*. *Antropologia, arte, literatura e história na pós-colonialidade* (2005), Lisboa: Cotovia; Veja-se também “Portugal não é um país pequeno, Contar o império na pós-colonialidade” (2006), Lisboa: Cotovia, e ainda, *Malhas que os Impérios tecem, Textos anticoloniais, Contextos pós-coloniais* (2011), Lisboa: Edições 70.

¹⁴ Em articulação com estes debates, veja-se a pesquisa e as publicações do grupo de trabalho GAPS, do CEHUM, Universidade do Minho: Elena Brugioni, Joana Passos, Andreia Sarabando e Marie Manuelle Silva (2010), (coord), *Áfricas Contemporâneas/Contemporary Africas*, V.N. Famalicão: Editora Húmus; Ver ainda, das mesmas coordenadoras (2012), *Itinerâncias, percursos e representações da pós-colonialidade*, V.N. Famalicão: Húmus. No âmbito do estudo das literaturas africanas de língua portuguesa ver também o trabalho desenvolvido pelas professoras Ana Mafalda Leite e Inocência Mata.

Perspetiva-se portanto uma agenda ambiciosa para a crítica pós-colonial, com um largo espectro de aplicação, sobretudo se tivermos em conta que nove décimos^[15] da superfície do planeta foram afetados pelo projeto de expansão colonial europeia. O grande quadro de referência histórico e político aqui invocado recorda-nos a duplicidade das coordenadas dos estudos pós-coloniais hoje em dia: unem o passado e o presente, o local e o internacional, a contestação resistente e a manutenção de hegemónias estabelecidas. Comprometidos com o fluir dos tempos e as voltas do mundo, os estudos literários sob a égide do pós-colonial estão a tornar-se linha aglutinadora e transdisciplinar dentro das humanidades, em constante diálogo com outras áreas do saber e outras formas de expressão cultural e artística. Criam-se, assim, inovadoras cartografias ao nível do estudo de sistemas literários nacionais ou respetivos subsistemas regionais, ponto de partida para mais abrangentes plataformas comparativas. Diria porventura Edward Said que os estudos literários podem legitimar certas hegemónias, sistemas de exploração e preconceitos culturais, tal como denuncia em *Orientalism* (1978). Mas também podem fazer o oposto: desconstruí-los, expor e denunciar essas práticas, revelar outras versões e vertentes do arquivo histórico, corrigir silêncios e invisibilidades, recuperar cânones desfigurados ou marginalizados. O produto deste trabalho crítico torna mais completa a memória da herança cultural de Goa, debatendo a partir deste caso as práticas e os métodos de estudos literários definidos por uma perspetiva teórica pós-colonial. Projeta-se desta forma a relevância intra-nacional (dentro da União Indiana) e internacional, por comparação com outros contextos situados, de um melhor conhecimento deste segmento da literatura goesa. Além do mais, mesmo no caso de instituídos cânones nacionais, sem a componente da receção internacional tão promovida pelos estudos pós-coloniais (que diversificam e cruzam interlocutores), um sistema cultural fechado a nível da crítica local não tem força como modelo de identidade e prestígio. Daí a importância do trabalho de divulgação e receção internacional desenvolvido pelos estudos pós-coloniais que se debruçam sobre as mais diversas geografias.

¹⁵ Young, Robert, *Postcolonialism: an Historical Introduction* (2001), Oxford, UK: Blackwell Publishing.

A reflexão acima desenvolvida é importante para se compreender a dimensão de conhecimento político, cívico e humanista para a qual pode contribuir cada estudo particular na área dos estudos (literários) pós-coloniais. No caso concreto desta investigação sobre a literatura goesa em português, o ponto de partida centra-se na imprensa de oitocentos e na discussão do trabalho individual de um leque de escritores dos séculos XIX, geração fundadora desta literatura moderna, cuja obra resiste à impiedosa erosão do tempo. Pretende-se explorar a literatura amena, “de almanque”, e a vida literária da imprensa comum, tomando como estudo de caso os folhetins. Desenvolve-se depois uma análise da transição para o século XX, acompanhando o círculo de autores e intelectuais mais consagrados e pertinentes, desde o movimento *indianista*, até à transição para a integração na União Indiana e a migração para outras línguas literárias na vida cultural de Goa como o inglês e o concani.

Como veremos, mesmo num pequeno território como Goa cruzam-se vários eixos de poder e várias rivalidades internacionais. Conhecermos Goa ilumina um pouco deste macro-contexto mais vasto, onde sobressaem as relações entre a monarquia (e, posteriormente, a república) de Portugal e a igreja católica, entre a Índia portuguesa e a Índia inglesa, entre hindus e europeus, entre Portugal e as suas colónias, e ainda entre Portugal como país de acolhimento e uma comunidade goesa na diáspora, que sempre se integrou com um notável prestígio social.

Os anteriores estudos sobre a chamada “literatura indo-portuguesa”, como o de Vicente de Bragança Cunha (1926)^[16] ou do Padre Filinto Cristo Dias^[17] (1963) estão desatualizados^[18], e também é datado o método e o enquadramento do trabalho de Eufemiano de

¹⁶ Cunha, Vicente Bragança, *Literatura Indo-portuguesa; figuras e factos* (1926), Bombaim: Karnatak Printing Press.

¹⁷ Dias, Padre Filinto Cristo *Esboço Histórico da Literatura Indo-portuguesa* (1963), Bastorá, Goa.

¹⁸ Embora seja um estudo com uma orientação diferente, também se podia referir a este propósito a tese de Ethel Pope *Índia in Portuguese Literature*, publicada em Bastorá, Goa, em 1937, e defendida na Universidade de Bombaim. Ethel Pope mistura autores portugueses e autores goeses no seu trabalho. Contempla apenas a poesia, e discute a representação da Índia em literatura de língua portuguesa.

Jesus Miranda^[19] (2012), que tem o mérito de incluir preciosas entrevistas com Orlando da Costa e Agostinho Fernandes no seu trabalho. Quanto ao *Diccionário de Literatura Goesa*, obra relevante e significativa de Manuel de Costa Aleixo (cujo universo cronológico vai de 1702 até 1950), peca por ser tão inclusivo. Aí encontramos de tudo, desde textos de índole científica na área da medicina e farmácia (onde se adivinha a atividade da Escola Médica de Goa) às publicações relativas à vida judicial e administrativa do território, as pequenas publicações privadas de quem aspirava a ser poeta, e até diversos “elogios fúnebres”. Este critério de inclusão exaustiva de tudo o que foi publicado proporciona relevantes pistas de trabalho, e por isso as suas páginas se mantêm válido instrumento de consulta, mas revelavam também o quanto era necessário e urgente fazer uma seleção exclusivamente literária do que se foi publicando em Goa. Esse trabalho foi feito, e publicaram-se os dois volumes da antologia crítica *A Literatura Indo-portuguesa* (1971), por Vimala Devi e Manuel de Seabra, trabalho que ainda hoje constitui uma referência incontornável, apesar de algumas abordagens e critérios parecerem questionáveis aos olhos das atuais práticas e teorias da literatura. Em relação aos trabalhos anteriores esta investigação propõe-se atualizar e reavaliar a noção que hoje em dia devemos ter do que foi a literatura goesa em português, levando a cabo um trabalho de seleção, análise e reorganização deste legado.

Na reescrita pós-colonial do arquivo histórico e cultural do mundo não deve faltar nem a memória nem o conhecimento atualizado de universos mais pequenos e subtis. Existe entre indianos e portugueses um universo incomensurável, cuja genealogia cultural se tentou fazer através da literatura, e que, de uma forma resumida e exemplar se poderia comparar à imagem de uma Virgem Maria indo-portuguesa com farta cabeleira negra, caída em desordem pelas costas abaixo e face emoldurada por sensual joalheria. Os referentes de feminilidade aqui representados são claramente indianos, e no entanto, o produto final deste inesperado cruzamento de padrões estéticos indianos com o sagrado católico criou uma escultura religiosa de grande impacto. Recordamos ainda um minúsculo Menino Jesus em berço com

¹⁹ Miranda, Eufemiano de Jesus, *Oriente e Ocidente na Literatura Goesa* (2012), Bardez, Goa: Goa1556.

mosqueteiro, proteção que denuncia tropicais latitudes, adornado com minúsculas pulseiras de ouro nos antebraços e tornozelos, um colar ao pescoço e um cinto de guizos^[20]. Procuramos encontrar na palavra escrita de Goa este mesmo mundo de encruzilhadas entre referências orientais e influências portuguesas ou europeias. O que nos ensina a passagem do tempo, e a arte goesa nos revela em todas as suas formas, é que o que fica para além da memória colonial, das tensões políticas e dos ressentimentos é a obra perene dos artistas goeses, fosse escultura ou palavra escrita.

²⁰ Ambas as peças fazem parte do espólio do Museu de Arte Sacra, em Velha Goa, anteriormente alojado no seminário de Rachol (desde 1994) e trasladado para Velha Goa em 2001. A criação deste museu foi uma iniciativa realizada pelo INTAC – Indian National Trust for the Arts and Cultural Heritage e pela Fundação Calouste Gulbenkian.

I – A LITERATURA GOESA EM PORTUGUÊS

A HERANÇA LITERÁRIA A QUE EM PORTUGAL SE CHAMA “INDO-PORTUGUESA” estava bastante esquecida em termos de revisão crítica quando se iniciou esta investigação. Esse estatuto marginal das letras goesas era compreensível na medida em que em Goa a língua portuguesa não se tornou uma língua correntemente falada e escrita por um significativo setor da população, não tem o estatuto de língua oficial, e, na ausência de números relevantes ao nível da escolarização infantil, tende a acompanhar o desaparecimento das gerações mais velhas^[1]. Não quer isto dizer que hoje em dia seja menos urgente conhecer, traduzir e divulgar uma seleção criteriosa de textos por autores que em Goa escreveram em língua portuguesa. A medida dessa urgência deve-se ao facto desses autores não terem criado uma extensão fantasmagórica do período colonial mas antes uma literatura goesa, por goeses, autónoma e de pleno direito, representando vivências desse povo numa dado tempo e no seu espaço. Embora seja inevitável dialogar com as circunstâncias

LITERATURA GOESA EM
PORTUGUÊS NOS SÉCULOS
XIX E XX

Perspectivas pós-coloniais
e revisão crítica

¹ Eventualmente, tem-se verificado algum interesse em recuperar o ensino da língua portuguesa em algumas escolas de Margão, e quer a Fundação Oriente quer o Instituto Camões, ambos estabelecidos em Pangim, mantêm alguma atividade cultural.

da história colonial de Goa, que foi influência determinante para o aparecimento de uma literatura em português na costa Malabar, esta investigação procurou sobretudo compreender o sistema literário que aí floresceu como um sistema autónomo, ao nível da escrita literária e amena^[2], demanda que nos levou à procura de textos publicados por autores goeses, cruzando a leitura das obras com outras fontes como jornais e almanaques.

A redescoberta da vida literária de Goa proposta nestas páginas é encorajada pela recente celebração do cinquentenário da integração de Goa na União Indiana (1961-2011), evento pautado por uma série de conferências^[3] que relançaram o debate sobre o valor, conteúdos e interesse deste espólio, não como forma de reavivar qualquer nostalgia imperial mas antes com o objetivo de recuperar e divulgar, dentro da União Indiana e em redes internacionais para as quais possa ter interesse, o que de produtivo e válido ficou deste período da história goesa e que vale a pena redescobrir e dar a conhecer.

Convém ainda referir que a escrita goesa sempre teve alguma difusão para além das suas fronteiras estaduais. Hoje em dia, Goa é um dos estados mais prósperos da Índia, e Mumbai, a capital cultural da costa Malabar, é um dos principais centros económicos do sudoeste indiano. Mas a prosperidade atual de Goa não tinha equivalente durante o período colonial, quando Mumbai, empreendedora e urbana, já era

² Considera-se literatura amena aquela que era publicada na imprensa e nos jornais literários de oitocentos, para consumo por um público sem grande formação académica. Tinha sobretudo uma função formativa e de entretenimento.

³ – International Colloquium *Pen-insularities: Writing East and West in Portuguese*, 15 and 16 April 2011, University of Bristol, UK;

– Conferência Internacional *Goa Passado e Presente*, 26 a 28 de outubro de 2011, Universidade Católica, Lisboa;

– International Conference *Goa: 1961 and Beyond*, Indian Institute of Advanced Study, Shimla, Goa University, Goa, Centro de Estudos Sociais (CES, Coimbra) at Goa University, 18-20 December, 2011;

– Act 27: *Goa Portuguesa e pós-colonial: Literatura, Cultura e Sociedade*, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 24 e 25 de maio 2012;

– II Summer School CEHUM *Narrando o Índico: Rotas e Percursos*, Universidade do Minho, 1 a 4 de julho 2012;

– ECSAS 22nd European Conference on South Asian Studies, ISCTE –IUL, Lisboa, 25-28 de julho 2012.

intenso ponto de afluência para a emigração goesa que procurava melhores condições de vida. Por isso, durante os dois últimos séculos, Mumbai foi um deslocado centro de implantação da cultura goesa, que adquire visibilidade cultural quando se consideram a circulação da imprensa e o desenvolvimento de uma tradição dramática particular, o *tiatr*. Também Portugal e Moçambique acolheram um significativo núcleo de emigrantes goeses ao longo do tempo, sendo de realçar a participação de goeses na vida administrativa e política de Portugal. Sempre que a circulação de autores por outros espaços para além de Goa seja relevante para a investigação aqui desenvolvida, tal facto será referido.

Um dos objetivos do olhar que revisita esta herança literária será desconstruir a promoção dos discursos coloniais em Goa, expondo a sua vertente ideológica e doutrinária. Por contraste, procurar-se-á também refazer o percurso da resistência e da autoafirmação de uma cultura local, elementos que possivelmente seriam silenciados em estudos anteriores dado que é sobretudo a crítica pós-colonial o paradigma que procura uma rotura com a visão eurocêntrica e legitimadora da expansão colonial. Pretende-se também mapear tendências estéticas para além do diálogo incontornável com a política e a história, porque a literatura também serve funções de lazer, de refinamento cívico e de desenvolvimento afetivo.

Pretende-se então reconstituir genealogias da escrita em língua portuguesa num dado contexto político, cultural e geográfico – situado sobretudo em Goa, porque em Damão e Diu apenas existiu atividade jornalística. Mas mesmo com um itinerário definido por núcleos temáticas que nos servem de rosa dos ventos, uma das questões prévias sobre a qual foi necessário refletir para definir o método de trabalho foi esclarecer se existiu uma “literatura indo-portuguesa”. Em primeiro lugar, creio que embora “literatura indo-portuguesa” seja uma designação corrente e estabelecida, preferia chamar à literatura de Goa dos séculos XIX e XX “literatura goesa”, visto que se trata de uma literatura local, autónoma, constituindo um dos segmentos desta literatura poliglota. Os motivos desta preferência irão tornar-se explícitos mais à frente, mas prendem-se sobretudo com uma demarcação cronológica e com uma intervenção corretiva em termos de perspetiva, pois estamos a falar de uma cultura própria e específica, a goesa, e não de uma mera

ramificação de Portugal. Para além de questões de designação, a resposta à questão sobre a existência de uma literatura goesa depende do que entendemos por literatura, da existência de autores e, inevitavelmente, da publicação e circulação de textos. Tentemos responder a cada uma destas questões.

Se apenas nos debruçarmos sobre textos com um elevado teor intelectual, um profundo conteúdo filosófico e humano e uma elaborada qualidade estética – aquilo a que tradicionalmente chamamos literatura – então poderemos seleccionar alguns textos e alguns autores para definir um cânone, exclusivo padrão de excelência a preservar como memória cultural e representação da cultura de uma comunidade. Mas hoje em dia, os estudos literários já não veem o objeto da literatura em termos tão limitados. Como e porquê? Devemos ao pós-modernismo^[4] da segunda metade do século XX o mérito de repensar a tradicional visão restrita e rigidamente demarcada do arquivo cultural a preservar. No âmbito da crítica literária contemporânea, a dissolução de uma noção mais elitista de cânone literário na segunda metade do século XX foi o reflexo das próprias práticas de escrita pós-moderna, que ao quebrarem barreiras de género literário, ao “jogarem” com citações e referências intertextuais e ao reescreverem de uma forma irónica textos de referência, como por exemplo passagens bíblicas e crónicas históricas, contribuíram para uma profunda renovação das ideologias dominantes no mundo ocidental. Ao apontarmos o impacto destas irreverentes práticas de escrita também se reconhece que o seu efeito corrosivo foi mais eficaz no sentido de derrubar a credibilidade de referências ideológicas estabelecidas no ocidente – como a validade do projeto colonial, a superioridade do homem branco, a superioridade do masculino, o valor normativo da cultura ocidental ou a homogeneidade da nação – do que na procura de novas utopias ou projetos coletivos. Gradualmente, este papel veio a ser assumido pela segunda vaga do movimento feminista, pela crescente assertividade das comunidades

⁴ Ver Brooker, Peter (ed.) (1992), *Modernism/Postmodernism, Critical Readers*, London: Longman; Docherty, Thomas (ed.) (1993) *Postmodernism a Reader*, Columbia University Press; Kroker, Arthur and David Cook (1991) *The Postmodern Scene, Excremental Culture and Hyper Aesthetics*, Hampshire and London: Macmillan Education; Foster, Hal (1985) *The Anti-aesthetic, Essays in Postmodern Culture*, London: Pluto Press; Jameson, Fredric (1991) *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, London: Verso.

na diáspora^[5], pelo projeto incompleto da descolonização e pelas preocupações ecológicas. Assim, a abertura do campo de análise literária a escritas mais populares foi promovido pelas práticas da escrita pós-moderna^[6] e pelas leituras que estas escritas provocaram, o que nos permite estudar folhetins, telenovelas ou poesia amena com as mesmas categorias de análise com que abordamos autores de referência. Poderemos chegar a conclusões diferentes, talvez menos esperadas de um estudo literário, mas a novidade é precisamente a margem de conhecimento para além de um exclusivo (e parcial) quadro de excelência. Ao estudarmos textos menos “nobres”, alargamos a perceção e a memória de um todo social e cultural em análise, produzindo assim um conhecimento mais sólido e abrangente que poderá surpreender pela sua inesperada riqueza. Por conseguinte, neste estudo da literatura goesa, uma visão canónica da literatura convive com escritas mais incipientes e populares desde que estas tenham tido um papel relevante no desenvolvimento da vida cultural local. Além do mais, no âmbito de uma abordagem pós-colonial, estas escritas populares podem ser tão reveladoras da própria identidade do centro colonizador e das suas práticas legitimadoras como textos mais intelectualizados. Por outro lado, se mudarmos o nosso objeto de estudo de uma reconstituição das práticas coloniais para as vozes de resistência anticolonial que se possam ter manifestado, os mais populares registos de escrita podem ser fundamentais, e preferenciais até, para fazer a arqueologia de discursos de resistência à assimilação da cultura portuguesa/ ocidental. Raras vezes os centros de poder iniciam a sua própria rotura, logo, os discursos de resistência consolidam-se normalmente em torno de um

⁵ Tal como aponta Homi Bhabha em *The Location of Culture* (1994), “diáspora” refere-se a comunidades expatriadas que têm produção cultural própria, como culturas minoritárias, inseridas na nação de acolhimento.

⁶ “Escrita”, nesta frase, pode ter um sentido mais abrangente, como “textualização” e sendo assim poderia incluir a arquitetura, a pintura, e os media como a imprensa e o cinema, a publicidade ou o vídeo ligado à indústria da música. A renovação na forma de representar a arte, o mundo e os povos na época pós-moderna é um reflexo da evolução dos meios de comunicação que assim conseguem atingir um público muito mais vasto do que aqueles que lêem literatura e vão a exposições. É nesse sentido que a escrita “pós-moderna” tem uma dimensão revolucionária e profundamente renovadora.

grupo marginal em relação ao poder instituído, que neste caso seriam os resistentes ao sistema colonial português.

Na sequência da reflexão sobre o corpus a considerar, regressemos à questão do universo temporal a abranger. Quando emerge uma literatura goesa? Se a identidade goesa é um produto híbrido^[7], criado ao longo do tempo, num contexto de forçado convívio entre indianos e portugueses, não é um produto imediato e automático. Se recuarmos no tempo, realmente faz mais sentido designarmos a literatura dos séculos XVI, XVII e XVIII por “indo-portuguesa”, tal como esta é tradicionalmente referida nos estudos portugueses sobre a vida literária de Goa, e isto porque neste período mais remoto existem autores de mérito que escrevem sobre a Índia e sobre Goa, mas a partir de uma perspectiva que as toma como objetos de projetos e interesses que são exógenos às culturas locais. Por exemplo, a escrita dos religiosos foca-se na evangelização, enquanto que as narrativas de viagens, as descrições do território e suas gentes, ou a relação de mercadorias e das ervas medicinais que circulam nessa cidade do oriente inserem-se no âmbito de relatórios destinados a um superior hierárquico em termos de administração, ou a um par académico, mas ambos os interlocutores se adivinham estrangeiros a esse mundo goês sobre o qual precisam de informações rigorosas. Outra questão que problematiza a noção do que é um autor ou um texto indo-português prende-se com o fôlego da obra destes monges e cronistas. Autores goeses que escreveram sobre Goa e outras partes do império português escrevem apenas literatura indo-portuguesa? No seu estudo *A Literatura Indo-portuguesa*, (Lisboa, 1971) Vimala Devi e Manuel de Seabra referem uma lista de autores do século XVI que apresentam como os primeiros autores indo-portugueses. Alguns dos nomes referidos são António Galvão (?-1557), Baltasar da Costa (1538-1580), Belchior de Figueiredo (1529-1607) e Jorge de Lemos (?-1593). Baltasar da Costa não escreve fundamentalmente sobre Goa mas antes sobre diversas partes do império. Belchior de Figueiredo escreve sobre as

⁷ Ao longo deste estudo, a definição de trabalho do termo “híbrido” é “miscigenação cultural”, sendo que o produto final será algo diferente das diversas influências que lhe deram origem, sem que no entanto se tenha perdido a possibilidade de destringir a pertença de algumas destas influências, mapeando origens e contaminações.

atividades da companhia de Jesus na China e no Japão. António Galvão é o autor do livro com o infundável título de *Tratado que compôs o nobre & notável capitão António Galvão, dos diuersos & desuayrados caminhos, por onde nos tempos passados a pimenta & especearia veyo da Índia às nossas partes, & assi de todos os descobrimentos antigos e modernos, que são feitos ate a era de mil & quinhentos & cinquenta. Com os nomes particulares das pessoas que os fizeram: & em que tempos & as suas alturas, obra certo muy notável e copiosa* (Lisboa, 1563). Como é que um autor que se refere a Portugal como “nossas partes” e publica em Lisboa é reclamado como parte integrante de uma literatura goesa por Devi e Seabra? Tal gesto faz sentido numa visão da literatura que depende do passaporte ou da natividade do autor, critério superficial por não ter necessária relação com a função, temática, ou estética de um texto. O que é relevante para se inserir um texto no cânone de uma dada literatura é a visão representada, a sua relação com uma sociedade, um povo e um tempo, mesmo se focada numa vivência individual (subjéctiva) enquadrada nestas coordenadas. Nessa complexidade e riqueza, a literatura sobrevive aos regimes e ao desgaste do tempo por ser uma inesgotável fonte de informação, mantendo-se atual. É nesta medida, pelo que representam e revelam do passado de Goa, que os autores dos séculos XVI, XVII e XVIII podem ser considerados precursores de uma literatura goesa em fase inicial, a que chamaremos indo-portuguesa, segundo um critério que pode então ser de “representação e compreensão da Índia” em textos de língua portuguesa. Mas, tendo em conta o conjunto das suas obras, estes autores fazem igualmente parte de uma sistema literário mais abrangente, que inclui outras histórias e geografias, em torno da rede de contactos tecida pelo regime colonial. Pelo contrário, uma literatura goesa em língua portuguesa distingue-se das suas raízes indo-portuguesas no momento em que essa sociedade se representa a si própria, expressando uma realidade social e cultural que se constrói ao longo do tempo, logo, que não tem tradução em português naquele primeiro momento em que navegantes e administradores se instalaram na ativa e cosmopolita cidade de Goa, expressão de várias etnias e culturas. Teremos de dar tempo ao tempo, para encontrar em Goa uma literatura autónoma, híbrida, que gradualmente irá exprimir particulares formas de viver e de se reconhecer.

Na procura de uma literatura goesa em português, uma segunda advertência a ter em conta prende-se com o género literário a que os textos dos séculos XVI, XVII e XVIII pertencem. Talvez algumas cartas escritas por navegadores possam ser encaradas como uma espécie de literatura de viagens, próxima da crónica, que nos revela a estranheza de um olhar europeu perante um novo mundo, traduzindo paisagens e hábitos até então desconhecidos. Também podemos tomá-las como exemplos de um discurso argutamente analítico, este que traduz uma sociedade para um sujeito distante e sem conhecimento direto. Acontece que em termos dos géneros nucleares da literatura – poesia, drama^[8] ou ficção narrativa – e que efetivamente foram cultivados por autores goeses a partir de oitocentos, não existe na verdade coincidência de género entre os sermões católicos, os relatórios administrativos ou as cartas que caracterizam maioritariamente a literatura do império, precursora de uma literatura goesa em português. Por isso, quando desabrocha no século XIX uma literatura laica e amena, verifica-se que nem sequer foram os precursores de seiscentos ou de setecentos que providenciaram as influências estéticas ou formais para aqueles que começaram a escrever para um público local. Quando tal aconteceu, em meados de oitocentos, os autores goeses procuraram legitimação pela imitação de padrões estéticos europeus, sobretudo o tardio romantismo português em voga na época. Por fim, a questão da religião católica também é pertinente para definir fronteiras e método de trabalho. Segundo Ismael Gracias (1857-1919), ilustre intelectual goês que se debruçou sobre esta matéria, o primeiro livro impresso em Goa teria sido o *Cathecismo da Doutrina Christã* (1557), composto cinco anos depois da morte de S. Francisco Xavier. O impressor teria sido João Bustamante, chegado à Índia em 1556 na nau de D. João de Menezes e descrito como “religioso e impressor” pelo cronista que fez o inventário de pessoas e mercadorias que chegaram à Índia nesse mesmo ano. Em 1561, D. Gaspar de Leão Pereira, arcebispo de Goa, manda imprimir o *Compendio Espiritual* (1561). Confirma-se a publicação dos *Colloquios dos simples e drogas medicinaes compostos pelo doutor Garcia da Orta* (1565) – também referido por Vimala Devi e Manuel de

⁸ Existiram, já no século XX, peças radiofónicas. Também existe uma tradição de teatro popular em Mumbai e Goa, o *tiatr*, para além do teatro de rua Hindu, o *Natak*.

Seabra (1971) – e a lista de obras impressas no século XVI prossegue com uma *Carta ao povo de Israel* por D. Gaspar Correia (1565) e pelo texto oficial do *Primeiro Concílio Providencial Celebrado em Goa no anno de 1567*. Em 1573, publica-se *Desenganos de Perdidos*, já com referência à aprovação da Santa Inquisição. Recordemos que nesta altura, em Goa, existiam a censura Real, a censura do prelado diocesano e a censura da inquisição, que mais tarde acabaram por se fundir numa única instituição: o Tribunal Régio da Censura, instituído por lei de 17 de maio de 1866, artigo 570 do “Código Civil Portuguez”^[9]. De todos os textos religiosos será de destacar pelo seu impacto evangelizador, o *Discurso sobre a vida de Jesu-Christo Nosso Salvador do Mundo, Dividido em Dous Tratados* pelo Padre Thomaz Estêvão, “Inglez da Companhia de Jesus”, editado em 1616 (segunda edição de 1646 e terceira edição de 1654), escrito em verso e em concani, completamente adaptado ao gosto local pela imitação dos textos religiosos hindus (em verso e de teor narrativo, como por exemplo o *Mahabaratha* ou os *Vedas*), composto por 11018 estrofes. A edição em concani, de 1616, indica-nos também uma outra dimensão da espantosa atividade desta ordem, nomeadamente a criação de dicionários bilingues e de gramáticas das línguas locais, para assim se poder comunicar com aqueles que se pretendiam converter. Os dados de Ismael Gracias confirmam-se pelos ensaios de Brito Aranha (1882), de Panduronga Pissurlencar (1956) e por Vimala Devi e Manuel de Seabra (1971). Ao compilarem a lista de autores ativos na Índia portuguesa entre 1556 e 1727^[10] todos estes críticos reforçam a preponderância dos textos religiosos nesta época, sublinhando-se até o título eclesiástico dos autores referidos: assim, publicaram as suas obras em Goa, Padre André Baião (1556-1640), Padre Belchior de Figueiredo (1529-1607), Jesuíta Lourenço Pires (?-1601), Frei Baltasar da Costa (1538-1580), Padre António João Frias (1664-1727), Padre Leonardo Pais (1662-1715), Padre José Vaz (1651-1711) e Sebastião do Rego (1699 – 1785, autor que escreve longas cartas, de uma belíssima qualidade literária, mas que são, em termos de objetivos

⁹ Mantivemos a grafia original.

¹⁰ Estes dados foram retirados do trabalho de Devi e Seabra (1971) mas foram comprovados pelos estudos de Ismael Gracias (1880), Brito Aranha (1882) e Panduronga Pissurlencar (1956).

e conteúdos, sermões católicos para o seu sobrinho). Para esta mesma época, os únicos autores que não escrevem textos religiosos serão os cronistas António Galvão (?-1557), Jorge de Lemos (?-1593), o doutor Garcia da Orta, e ainda Cosme da Guarda (ativo por volta de 1695) que escreveu *Vida e acções do famoso e felicíssimo Sevagy, da Índia Oriental*, possivelmente uma tradução de crónicas maratas relativas à vida de famoso rei Shivaji Bhosle (1630-1680) o qual fundou um reino hindu no Marashtra, independente dos sultões muçulmanos.

Tomando em consideração a maioria dos textos publicados e a filiação religiosa de grande parte dos autores ativos em Goa nos primeiros três séculos depois da chegada dos portugueses podemos concluir que abordar a literatura indo-portuguesa implicaria refletir sobre a influência do catolicismo nessa região. A matricial visão da literatura com que se trabalha nesta investigação valoriza o seu lado ficcional e criativo, como arte escrita, que mesmo sendo interventiva e crítica não é doutrinária. Acontece que a lista dos textos impressos em Goa nos séculos XVI, XVII e XVIII, cuidadosamente compilada por Ismael Gracias^[11] (e confirmada por Brito Aranha e Panduronga Pissurlencar), revela que quase todos os textos então publicados em Goa é de índole religiosa. Mas a prosa e a ficção literárias não aparecem no contexto de um circuito de escrita dominado por questões religiosas. Realmente, um extenso conjunto de sermões, Bíblias, traduções da Bíblia, ou ainda os úteis dicionários de português-concani, gramáticas de concani e tradução de textos religiosos do hinduísmo terão sido iniciativas eficazes para espalhar a doutrina católica entre a população local, mas não coincidem com o objeto de estudo que se procura nem respondem às questões que se estudam. Qualquer forma de resistência anticolonial seria banida, qualquer valorização da “infidel” cultura local repudiada, e a hibridiz característica de Goa como espaço/fronteira cultural seria escondida sob a capa da homogênea norma católica. Por fim, considere-se que mesmo que se queira estudar a propagação de discursos coloniais em Goa, o projeto de evangelização promovido pelo Vaticano à sombra da colonização não coincide com a reconstituição da afirmação da vida cultural de Goa. Será certamente importante estudar o colonialismo

¹¹ Veja-se, de Ismael Gracias, o estudo *A imprensa em Goa nos Séculos XVI, XVII e XVIII* (1880).

católico, comparando práticas imperiais portuguesas e espanholas com os intuitos de propagação da fé por parte do Vaticano, mas não é este o objetivo deste estudo, preferencialmente voltado para a literatura como instituição laica que promove a formação afetiva, intelectual e política do indivíduo. Por conseguinte, a breve compilação de textos acima citada fala por si, e justifica diferentes escolhas. Justificar-se-ia levar a cabo um estudo que reunisse os séculos XVI, XVII e XVIII, sobretudo se admitirmos trabalhar com textos religiosos. Algo de novo e diferente aconteceu nos séculos XIX e XX, e é este o universo temporal que se tornou o objeto de estudo desta investigação.

Ainda relativamente à definição de balizas temporais será necessário considerar outras circunstâncias materiais concretas, relativas ao próprio sistema de ensino, ao número de alfabetizados em língua portuguesa e à disponibilidade da imprensa. Começamos pela primeira questão, relativa ao sistema de ensino. Desde o início da presença portuguesa em Goa subsistiu um desequilíbrio em termos de sistema educativo que se perpetuou durante séculos. O papel das ordens religiosas era demasiado preponderante, desencorajando o desenvolvimento de políticas educativas mais laicas e práticas. Por vezes temos o raro impulso dado por um vice-rei mais iluminado, como o próprio Afonso de Albuquerque, que logo fundou uma escola na cidade de Cochim, em 1512, para que se ensinassem as bases da leitura e da escrita em língua portuguesa às crianças do sexo masculino. Esta escola em breve era frequentada por cem alunos, mas a iniciativa não teve grande continuidade. É verdade que uma carta de D. João III, de 1545, prova que este ordenou que se criassem escolas para todos os meninos cristãos das aldeias de Goa, tendo-se fundado as escolas (primárias) paroquiais. Mas, segundo Maria Carlos Silva^[12] (1999), estas escolas dependiam da qualidade do mestre, muitos dos quais tinham, eles próprios, muito pouca instrução. Só em 1772, por lei de D. José I (e de seu ativo ministro, o Marquês de Pombal) se procura garantir um mínimo de qualidade dos mestres, instituindo um exame de estado para obter licença para lecionar. Apesar destas medidas, de um modo geral, as políticas educativas da administração portuguesa mudam consoante o vice-rei, conhecem

¹² Silva, Maria Carlos Afonso Ferreira da, *O Ensino em Goa no Século XIX* (1999), dissertação de Mestrado, Universidade do Porto.

avanços e recuos, e são desorganizadas. O resultado é previsível: em 1823, segundo D. Manuel da Câmara, Conde de Sarzedas, e então governador de Goa, numa população de 260 000 almas não havia uma única casa de educação secular. O sucessor do Conde de Sarzedas, D. Manuel de Portugal e Castro teve o mérito de criar mecanismos de fiscalização para o ensino primário em 1836, procurando garantir alguma qualidade ao ensino laico disponível. Entretanto também aconteceu a Reforma do Ensino Primário em Portugal, obra de Passos Manuel, e assim se tornou obrigatória a instrução primária para todas as crianças, tendo-se finalmente homologado a criação de escolas para crianças do sexo feminino. Com esta reforma educativa também se fundaram os liceus, o que significou uma organização do ensino secundário segundo padrões mais normativos e eficientes. Em 1854 criou-se o liceu de Nova Goa, o Liceu Nacional Afonso de Albuquerque, que funcionou no edifício que mais tarde viria a ser a biblioteca municipal de Pangim (onde esteve sediado o Instituto Vasco da Gama), sendo depois transferido para instalações compradas à Santa Casa da Misericórdia, em 1923.

Em Goa, as instituições de ensino laico em língua portuguesa não eram bem acolhidas pela população Hindu, ao contrário do que acontecia com os colégios ingleses na Índia sob domínio britânico, que eram os preferidos pela elite indiana. Dentro do universo goês, os pais indianos que podiam pagar a escolarização dos filhos preferiam que estes frequentassem escolas cuja língua de trabalho era o marathi, a língua do estado vizinho a Goa, o Maharashtra, pois esta era uma língua devocional (nos ritos hindus), com estatuto literário, e, sobretudo, é a língua que se falava em Mumbai, para onde emigravam tantos goeses. Em 1871, o governo português compreendeu a importância de se converterem as escolas portuguesas em escolas bilingues português/ marathi^[13], evitando apesar de tudo a escolha mais óbvia pela língua local: o concani. Note-se que no século XIX o concani era apenas falado a nível doméstico e familiar pelas castas mais altas, e de um modo generalizado e quotidiano pelas castas sociais mais pobres que normalmente não eram alfabetizadas. Isto quer dizer que entre os hindus alfabetizados não se investia em concani quando se pensava no futuro profissional e na preparação académica de um

¹³ Decisão que do governador Visconde de S. Januário.

filho (o investimento numa educação feminina era muito raro), sendo a língua de opção o marathi.

Apesar de tudo, ao avaliar o sistema educativo em português de Goa devemos ainda considerar que em relação a outras colónias, por exemplo em África, este território foi culturalmente privilegiado a nível de investimentos locais, que no entanto permaneceram escassos para atender às necessidades da população. Goa tinha uma escola médica e uma escola Matemático-militar, instituições que equilibraram a falta de uma tradição de ensino voltado para as ciências, algo que não era estimulado nos colégios religiosos. As origens da escola Matemático-militar remontam a 1758, altura em que o conde de Ega criou uma “aula de navegação” à qual seria posteriormente acrescentada a “aula de artilharia Regimental”, em 1776, pelo governador D. José Pedro da Câmara. Em 1817, a academia militar tinha três cursos em funcionamento: Artilharia, Marinha e Engenharia. Esta academia fechou em 1871, com a extinção do exército da Índia. Por sua vez, a Escola Médica de Goa^[14] foi instituída por carta régia de 23 de março de 1601. Começou por funcionar no hospital local, mas em 1765, por decisão do Conde de Ega (que passou a residir no Paço de Pangim) passou para o Palácio da Pólvora. Mais tarde fizeram-se grandes obras de ampliação do hospital e em 1842 criou-se a Escola Médico-cirúrgica de Goa no hospital militar. Na verdade, a Índia Portuguesa foi a segunda^[15] colónia portuguesa em que se instituiu o ensino superior. Comparativamente,

¹⁴ Para um estudo da Escola Médica de Goa ver:

Bastos, Cristiana, “Borrowing, Adapting, and Learning the Practices of Smallpox: Notes from Colonial Índia” in *Bulletin of the History of Medicine*, Vol. 83, Number 1, Spring 2009

—, (2007), “Medicina, império e processos locais em Goa, século XIX” in análise social, *Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa*, vol. XLII (182), pp: 99-122.

—, (2011) “Corpos, Climas, Ares e Lugares: autores e anónimos nas ciências da colonização” in *A Circulação do conhecimento: Medicina, redes e impérios*, Bastos, Cristiana e Barreto, Renilda, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, pp: 25-28.

—, (2004) “O Ensino da Medicina na Índia colonial Portuguesa: fundação e primeiras décadas da Escola Médico-cirúrgica de Nova Goa” in *História Ciência Saúde - Mangunhos*, Rio de Janeiro: Casa de Oswaldo Cruz, vol.11(suplemento 1) 11-39.

¹⁵ D. João VI fundou no Brasil a Faculdade de Medicina da Bahia em 1808 e a Escola Anatómica, Cirúrgica e Médica do Rio de Janeiro em 1813.

só na segunda metade do século XX chegou a existir ensino superior em Angola e Moçambique.

Existiu em Goa uma série de colégios a cargo das ordens religiosas cujo ensino era eficaz. O mais famoso dos colégios era o de S. Paulo, a cargo dos Jesuítas. Estes estiveram na Índia de 1542 a 1759, data em que foram expulsos dos territórios sob jurisdição portuguesa pelo Marquês de Pombal. Da leitura do livro *Jesuits in Índia: in Historical Perspective* (1992)^[6] pode concluir-se que a qualidade do ensino oferecido pelos jesuítas é obra da qual ainda hoje se orgulham. Depois da expulsão dos jesuítas, as ordens dos Franciscanos e Dominicanos foram os principais responsáveis pela educação da população masculina de Goa. Para servir esta finalidade construíram-se nesse território vários colégios, os quais aceitavam alunos de diversas etnias e castas, apesar da educação das elites ser um dos principais objetivos jesuítas. Pelo contrário, a admissão de hindus, mesmo Brâmanes (a casta mais elevada) à ordem dos Jesuítas sempre foi vista com alguma reserva, embora nos séculos XIX e XX a situação tenha mudado. Hoje em dia, a implantação dos Jesuítas tem vida própria e floresce na Índia, embora em números muito humildes se tivermos em conta a globalidade da União Indiana.

Quanto à educação feminina em Goa, a primeira instituição de relevo a dedicar-se a tal função foi o convento de Santa Mónica onde eram acolhidas as famosas “órfãs d’El-Rei”. O envio de órfãs d’El-Rei para a Índia constitui um interessante elemento para compreender outros aspetos da colonização portuguesa desde o inicial impulso em termos de miscigenação até à subsequente política de emigração de mulheres portuguesas para aí se fundar uma comunidade de famílias luso-descendentes. Para além de alguns conventos vocacionados para receber mulheres, como o de Santa Mónica, há a acrescentar ao mapa da escolarização feminina a rede de escolas paroquiais que se constituiu mais tarde, com a extinção das ordens religiosas em 1835, e dentro do projeto de reforma educativa de Passos Manuel (em 1936), a qual previa o funcionamento de turmas femininas nas escolas paroquiais. Mas durante muitos séculos, até à viragem para o século XX, não se

¹⁶ Souza, Teotónio R.; (1992), “A Missionação Portuguesa na Índia” in *Jesuits in Índia in Historical Perspective*, Souza, Teotónio de e Borges, Charles J. (org.), Macau: Instituto Cultural de Macau, Xavier Center of Historical Research.

pretendia para as donzelas muito mais do que uma educação básica em termos académicos... E com uma educação básica também não iria desabrochar facilmente o interesse por ler e escrever.

A falta de um forte sistema educativo laico em Goa terá tido a sua repercussão no desinteresse pelas letras que não tivessem utilidade para a promoção da fé e da moral. Outro elemento repressivo a ter aqui em conta é o apertado controlo da inquisição, instituição que embora adormecida apenas foi formalmente extinta em 1812^[17] pela Rainha D. Maria Pia (era governador o Conde de Sarzedas). Séculos de inquisição terão tido uma notável influência em criar alguma rejeição social em relação à atividade da escrita como ocupação respeitável, ou mesmo ao nível do estímulo de hábitos de leitura amena entre a população alfabetizada. A tal ponto que para ultrapassar o desinteresse e desconfiança do público goês, os primeiros jornais literários locais proclamavam o intuito de divulgar o que se passava e lia na Europa, ou então, inseriam uma inocente “secção literária” – espaço de divulgação de alguma ficção e poesia – no intervalo de publicações de respeitável carácter histórico, como aconteceu nas páginas de *O Gabinete Literário das Fontainhas* (1846-1852).

Um outro fator que renovou a sociedade goesa de oitocentos foi o impacto do liberalismo enquanto modelo político alternativo à monarquia absoluta. Os liberais opunham-se a um regime monárquico autocrático, exigindo mais representação, e consequentemente mais poder para as forças vivas da sociedade. Em Goa, o liberalismo traduziu-se por uma disputa do poder entre vários grupos sociais, o que terminou com a marginalização dos luso-descendentes (grupo social absolutista) por parte dos indianos das castas brâmanes e chardós que então assumiram o protagonismo social e político. Também foi o governo liberal que fundou a Imprensa Nacional de Nova Goa em 1821, e mesmo tendo sido este um governo que foi logo derrubado, em dezembro de 1821 ainda se imprimiu o primeiro número da *Gazeta de Goa*, o que significa o nascimento da imprensa periódica nesse território. A nossa investigação centra-se precisamente nesta nova fase, séculos XIX e XX, em que, como seria de esperar, ocorreu o aparecimento de um público com novos interesses e mais alargados horizontes culturais.

¹⁷ Priolkar, Anant Kakba, *The Goa Inquisition*, 1991, New Delhi, Voice of India.

A consolidação de hábitos de leitura entre um público relativamente abrangente é documentada pelo aparecimento de ciclos literários, ou melhor, com pretensões literárias, em meados do século XIX, que finalmente adquiriram visibilidade com a implantação de uma imprensa periódica associada a um sistema de distribuição postal relativamente barato. Debrucemo-nos então sobre a história da imprensa em Goa, pois dela advém a literatura goesa em português e também em inglês, como o comprova por exemplo a poesia de Joseph de Souza^[18] que deixou obra poética dispersa por várias publicações periódicas.

¹⁸ Colaborador regular da *Indo-Portuguese Review* (1925), Calcutá: Indo-Portuguese Association.

II – A IMPRENSA PERIÓDICA E OS JORNAIS LITERÁRIOS DE GOA*

A HISTÓRIA DA IMPRENSA GOESA EM PORTUGUÊS DATA DO SÉCULO XVI,^[1] altura em que os meios mecânicos para imprimir textos foram transportados pelos Jesuítas para esse ponto da costa Malabar com o intuito de aí se promover a fé católica. Em Goa e no resto da Índia,^[2] a imprensa proliferou, servindo sobretudo objetivos administrativos e religiosos, mas no caso de Goa teremos de esperar pelo século XIX para aparecer

* Uma versão resumida desta secção foi apresentada no Colóquio de Outono de 2006, na Universidade do Minho. Veja-se o artigo “Fatais Enganos: a Entropia dos Discursos Coloniais e seus Preconceitos Paralisantes” in *O Poder das Narrativas as Narrativas do Poder*, 2007, Braga: Universidade do Minho, Centro de Estudos Humanísticos, pp: 257-275.

^{1*} A companhia de Jesus tinha uma imprensa no colégio de S. Paulo-o-Velho em 1540. Em 1616, instalaram uma segunda tipografia no Colégio de S. Inácio de Loiola. Nesta altura, existia uma terceira imprensa, secular, na cidade de Velha Goa, que era propriedade de João Blávio. In “A Imprensa em Goa” Rangel, Jaime, 1956, *Boletim do Instituto Vasco da Gama*, número 73: 1956, número comemorativo do IV centenário da imprensa em Goa, Goa, Bastorá: Tipografia Rangel.

² Recorde-se que os ingleses trouxeram impressas para a Índia em 1772 – Madrastra, 1778 – Calcutá e 1792 Bombaim (in Rangel, 1956, *idem*). Havia também impressas indianas, sendo a mais próxima de Goa em Cochim (ver, Brito Aranha, 1882, *Documentos para a história da typografia portuguesa nos séculos XVI e XVII*, Lisboa: Imprensa Nacional).

um circuito de imprensa que não está ao serviço das ordens religiosas. De facto, no sólido trabalho de António Maria da Cunha, *A Evolução do jornalismo na Índia Portuguesa* (1923),^[3] o autor afirma que antes do século XIX não havia imprensa laica, em português, a circular na Índia, argumento confirmado por Jaime Rangel no ensaio “A imprensa em Goa” (1956).^[4] De acordo com os dois autores, a primeira imprensa laica que se estabeleceu em Goa foi comprada pelo governo português em Mumbai (Bombaim), em 1821, com o objetivo de imprimir panfletos para divulgar as leis e normas administrativas que regiam esse território. Assim se iniciou a publicação da *Gazeta de Goa*, o primeiro jornal goês (1821-1826), que merece destaque por ser o marco que inaugura uma nova era. De 1840 até 1922 (universo coberto pelo estudo de António Maria da Cunha) existiram em Goa 36 jornais em língua portuguesa, 32 jornais em língua marathi^[5], mais 17 jornais bilingues português-conceni (publicados em Bombaim, mas vendidos em Goa) e sete jornais bilingues em português-ínglês. Damão teve em diferentes períodos um total de 4 jornais locais, e até a minúscula ilha de Diu chegou a ter a sua própria publicação periódica. Em meados do século XIX eram então correntes em Goa jornais em português, inglês, marathi e conceni, sendo a maior parte deles mensais, embora a periodicidade tendesse a tornar-se mais frequente (*O Herald* foi o primeiro jornal

³ António Maria da Cunha, *A Evolução do jornalismo na Índia Portuguesa* (1923), Nova Goa: Imprensa Nacional.

⁴ “A Imprensa em Goa” Rangel, Jaime (1956), *Boletim do Instituto Vasco da Gama*, número 73, número comemorativo do IV centenário da imprensa em Goa, Goa, Bastorá: Tipografia Rangel. O Instituto Vasco da Gama incluía uma biblioteca, um pequeno museu e organizava conferências e exposições. Tinha também um boletim, “Boletim do Instituto Vasco da Gama”. Depois de 1961 tanto o instituto como o boletim mudaram o nome de “Vasco da Gama” para “Menezes Bragança”. O instituto teve uma breve vida no século XIX (1872-1876) e foi relançado em 1926.

⁵ Relativamente à imprensa marata em Goa, esta teria começado a circular a partir da década de 1870. O primeiro jornal marata foi o *Anand Labari*. Parou a sua irregular publicação em 1880. O segundo jornal marata foi o *Dexassudaranetxo* (1872 -) seguido do *Goa Mitra*. Num artigo em que as informações não são muito ordenadas, P. D. Xavier tenta reconstituir a história da imprensa em Goa. É um trabalho bastante incompleto do lado português, mas é precioso pelos dados sobre literatura marata, para além de conter alguns dados sobre a imprensa em conceni. Ver P. D. Xavier, “Role of Press in the Freedom Struggle in Goa” in *Goa Wins Freedom*, 1986, Goa, Bambolim: Goa University.

a tornar-se diário, em 1900). Recordemos ainda que existia uma certa censura social em relação ao “poder corruptor” de leituras amenas e que estamos num território em que a primeira livraria aparece em 1900: a Casa Luso-Francesa⁶. Neste contexto, a circulação de um elevado número de jornais é sem dúvida espantosa, tendo em conta que se está a falar de uma época em que o número de alfabetizados em língua portuguesa seria inferior a quinze mil! Uma outra importante constatação é a forte sintonia existente entre Goa e Bombaim, ao ponto de se justificarem projetos editoriais que unem os dois territórios via as comunidades de emigrantes goeses nessa cidade indiana.

O autor do ensaio que nos serve de referência para reconstituir a história da imprensa em Goa é António Maria da Cunha, jornalista e fundador do principal jornal de Goa, *O Herald*, que apareceu em 1899 e ainda hoje está ativo, com publicação em língua inglesa. O goês António Maria da Cunha também fundou um outro jornal com o nome de *Herald*, e por isso existe alguma confusão entre os dois projetos editoriais, ambos associados à mesma pessoa. Outros autores como Jaime Rangel, Brito Aranha e Devi e Seabra confirmam, em estudos posteriores, as afirmações de António Maria da Cunha, sendo consensual que em meados do século XIX os jornais de Goa circulavam pelo correio (por subscrição portanto) e eram publicações sobretudo de teor político, refletindo os interesses de diferentes comunidades dentro da sociedade goesa, nomeadamente as castas de brâmanes e chardós católicos, os luso-descendentes e a administração portuguesa. Quando os brâmanes hindus aderiram à imprensa periódica, a partir de 1870, criaram um circuito de publicações em língua marathi. Cada um dos referidos grupos sociais pretendia reivindicar a sua margem de poder, legitimando as suas pretensões pela participação no debate público promovido pela imprensa, instituição formadora de opinião e meio de denúncia. Outras castas menos próximas do estatuto de elite, eram frequentemente analfabetas e terão optado por outras formas de se fazer ouvir, como por exemplo pelas repetidas revoltas da comunidade dos Ranes de Sattari (Goa). Paralelamente, recorde-se que a imprensa que circulava entre as castas mais baixas seria em concani, e dirigia-se a comunidades de emigrantes, por círculo de aldeias, com

⁶ Cunha, António Maria, *ibid*, 1923: 532.

representantes de várias castas^[7]. Ao referir-se elites e castas, alguma explicação prévia será necessária para leitor menos familiarizado com a sociedade goesa. Os chardós são uma casta particular de Goa, equiparável aos kshatriya (casta guerreira, de alto estatuto) de outros estados da Índia, simplesmente os chardós de Goa são católicos. Além de brâmanes católicos e chardós existem também em Goa brâmanes hindus, sendo hindu a maioria da população goesa nas Novas Conquistas, ao passo que se encontra uma maior concentração de católicos nas Velhas Conquistas^[8]. Em Goa, católicos e hindus estão divididos por castas, tal como no resto da Índia, e a cada uma das castas correspondem preferenciais divindades e templos, distintos círculos de convívio social e o universo expectável para a escolha de futuros genros e noras. Os luso-descendentes constituíam um pequeno grupo dentro da população local, produto da miscigenação de portugueses de acordo com descontinuas e parciais políticas de povoamento por parte da colonização portuguesa. Recorde-se que juntamente com o Brasil, Goa foi dos destinos preferenciais para as chamadas “Órfãs d’El-rei”, órfãs portuguesas a quem a monarquia atribuía um dote significativo para que fossem casadas com homens da população local a fim de aí se construir um núcleo de população portuguesa. As “órfãs d’El-Rei” eram as filhas de homens mortos ao serviço do rei, e que sem dote nem proteção recorriam a este estatuto para encontrarem um projeto de vida. A monarquia via nestas órfãs uma forma de garantir um povoamento fiel a Portugal, utilizando-as para prosseguir intentos colonizadores a partir da criação de um núcleo de famílias luso-descendentes em que a presença portuguesa se pudesse apoiar. Eram dadas em casamento a nobres de Goa, sobretudo de ascendência portuguesa, mas não necessariamente. Embora o número destas órfãs d’El-Rei se contasse mais em dezenas do que centenas, a verdade é que continuaram a chegar à Índia ainda durante o século XVIII, constituindo um núcleo de famílias

⁷ A este respeito, veja-se Rochelle Pinto (2007), *Between Empires, Print and Politics in Goa*, New Delhi: Oxford University Press.

⁸ 200 anos separam as Velhas Conquistas das Novas Conquistas em Goa. As Velhas Conquistas, compostas por quatro conselhos ou distritos, localmente designados por *Talukas*, foram colonizadas por Portugal no século XVI. As Novas Conquistas são o produto de investidas expansionistas, no século XVIII, a Norte, a Sul e a Este, as quais alargaram significativamente o território de Goa sob administração portuguesa.

antigas protegidas pelo poder português, cuja descendência masculina normalmente seguia a carreira militar no exército da Índia. Quando este foi extinto, em 1871, os luso-descendentes perderam o acesso a carreiras que lhes davam prestígio social, voltando-se para carreiras administrativas e burocráticas, em competição com os qualificados brâmanes e chardós. Os luso-descendentes acabaram por funcionar eles próprios como uma casta dentro da sociedade goesa, isto porque as castas tendem a praticar endogamia, ou seja, casam dentro da casta, e a haver exceções só é bem aceite a mobilidade social das noivas, que passam a pertencer à casta do marido. Por isso, num meio de comunidades fechadas, os luso-descendentes também eram levados a ver-se como um grupo distinto, com expectativas matrimoniais dentro do mesmo círculo^[9].

Acrescente-se a este retrato social de Goa a presença de intocáveis, embora a conversão de intocáveis ao catolicismo tenha diluído na sociedade goesa a estigmatização destes grupos por comparação com outras partes da Índia^[10].

Nesta complexa sociedade, aqueles que escreviam e liam imprensa em língua portuguesa compreenderam que os ideais do liberalismo, que se afirmaram na metrópole portuguesa nas décadas de 1820 e 1830, traziam à arena partidária ventos de mudança que se poderiam refletir em reformas ao nível da administração colonial. O ideal de estado liberal, reformista e representativo, constituía nessa altura uma promissora alternativa ao absolutismo, o qual concebia o exercício do poder (monárquico) de uma forma despótica. Se, pelo contrário, o liberalismo pretendia uma mudança política no sentido de uma maior responsabilização cívica por parte do estado, acompanhada de uma mais democrática visão dos direitos de cidadania, entenderam as castas brâmanes e chardós que havia chegado o momento de tentar alguma mobilidade social dentro da colónia... E por isso se tornaram ávidos

⁹ A formação do grupo social designado por luso-descendentes também tem uma história mais antiga, prévia à chegada das órfãs d'El-Rei. Seriam o produto das políticas de miscigenação de Afonso de Albuquerque, que casou os seus marinheiros com mulheres locais, fundando um grupo de famílias miscigenadas dentro da sociedade goesa, cerca de 1500.

¹⁰ A este respeito ver Rosa Perez (2012), *O Tulsi e a Cruz, Antropologia e Colonialismo em Goa*, Lisboa: autora com Círculo de Leitores e Temas e Debates.

leitores e colaboradores da imprensa, meio estratégico para se formar uma consciência de classe/casta em função da qual se reivindicavam direitos, definindo uma posição pública. Era portanto muito pertinente para cada uma destas comunidades interferir no debate político em português, defendendo os interesses das suas respetivas castas dentro da sociedade colonial.^[11] Esta tensão social explica os motivos que estarão por detrás do incremento na publicação de jornais locais (em Goa, Bombaim ou mesmo Damão e Diu), de iniciativa privada, associados a cada uma destas castas ou comunidades. Os jornais goeses eram ainda um ótimo cartaz publicitário para vários comerciantes e serviços, para além de fazerem companhia a quem vivia dentro dos limites de um mundo doméstico e rural.

Pensemos agora numa outra vertente desta questão. Como é claro, a sobrevivência dos jornais portugueses em Goa dependeu de um público leitor / falante. De acordo com Teotónio de Sousa (fundador e diretor do Xavier Centre of Historical Research, em Goa) aqueles para quem o português era a primeira língua nunca teriam constituído uma percentagem muito elevada da população local. Teotónio de Sousa avança com uma percentagem de 5%, o que corresponderia a alguns milhares de habitantes. Para se ter como referência um número concreto recordemos que no princípio do século XIX Goa teria uma população total de cerca de 290 000 habitantes (o que significa 14.500 falantes de língua portuguesa) enquanto que estatísticas de meados do século XX apontam para uma população de 400 000^[12] habitantes (o que dá 20 000 falantes). A literatura é feita de escritores e leitores, e por isso falar de literatura implica refletir sobre estes números.

Tendo em conta a gradual implantação da imprensa e a crescente circulação de jornais podemos dizer que a literatura laica goesa, em português, arranca entre 1830 e 1840, com a formação de um público leitor e com o estímulo aos autores locais através da publicação dos seus textos. Por seu turno, os jovens escritores goeses agarraram

¹¹ A imprensa goesa do século XIX, deu sobretudo voz a diferentes posições políticas e seguiu as rivalidades entre descendentes (apoiantes do absolutismo), brâmanes e chardós (liberais) e reinóis (sobretudo pró-liberais).

¹² Martins, Ferreira José F., *Cadernos Coloniais, Estado da Índia*, (s/data), Lisboa: Editorial Cosmos.

a oportunidade de conquistar algum espaço na imprensa, e surgiu assim uma “epidemia” de jornais literários, na verdade fúteis e banais, mas que cativaram leitores e muito contribuíram para fazer vingar as raízes de uma literatura goesa, laica e amena. Exemplo de algumas destas publicações são *O Encyclopédico, Jornal de Instrução e Recreio* (durante o ano de 1841); *O Compilador* (que divulgava textos de literatura europeia, I^o série 1844, II^o série 1847); *O Gabinete Literário das Fontainhas* (1846-1848), *O Mosaico* (1848); *A Revista Ilustrada* (1854); *Vergel* (1858); *Recreio* (1860); *O Tirocínio Literário* (1862); *A Harmonia* (1862); *O Recreio das Damas* (1863); *A Ilustração Goana* (1864); *A Harpa do Mandovi* (1865); *Álbum Literário* (1875); *A Estreia Literária* (1877) e o *Dívan Literário* (1893). Existiram muitas mais revistas de amenidades deste género, mas a lista referida é ilustrativa da proliferação destes projetos editoriais. Também se pode verificar que tendem a ser projetos que raras vezes sobreviviam ao primeiro ano de publicação. A título de exemplo, abordaremos posteriormente dois jornais literários concretos, *O Gabinete Literário das Fontainhas* e a *Ilustração Goana*, mercedores de uma análise mais profunda por serem reconhecidos como dois dos mais ilustres periódicos literários goeses. Devemos ainda destacar no mundo da imprensa periódica goesa o *Boletim do Instituto Vasco da Gama* (publicação mensal de 1872 a 1875, segunda série a partir de 1926) pelo seu valor científico e cultural. Foi relançado em 1926, com o mesmo nome, passando a ser uma publicação trimestral. Com a inserção do estado de Goa na União Indiana em 1961, esta publicação passou a chamar-se *Boletim do Instituto Menezes Bragança*. Menezes Bragança é um nome que invoca um dos mais conceituados jornalistas goeses, fervoroso ativista a favor da autonomia de Goa, cuja obra será posteriormente abordada neste estudo. Desde o primeiro número da segunda série do *Boletim do Instituto Vasco da Gama*, de 1926 até 1961, publicaram-se oitenta números; a partir do número oitenta e quatro o boletim passou a chamar-se *Boletim do Instituto Menezes Bragança*. O último número publicado é de 1985 e foi o boletim número cento e quarenta e cinco. Neste Boletim, publicavam-se artigos científicos da Escola Médica de Goa, estudos antropológicos, geográficos, sociais, históricos, arqueológicos e alguns estudos sobre a imprensa. Não era fundamentalmente um espaço de promoção da literatura, e por isso não nos merecerá mais do que algumas referências pontuais, embora

muitos dos estudos sobre a imprensa que aqui foram utilizados tenham sido promovidos por este instituto, tendo sido publicados em primeira mão nas suas páginas.

Filipe Nery Xavier (editor de *O Gabinete Literário das Fontainhas*) e o poeta português Tomás Ribeiro foram alguns dos membros fundadores do Instituto Vasco da Gama, sedado em Pangim, nos Paços Municipais. A partir de 1926, o Instituto Vasco da Gama passou para o edifício da antiga Biblioteca de Pangim, no centro antigo, onde ainda se encontrava em 2008^[13]. Em 2011, este espólio já havia sido trasladado para uma nova biblioteca, recentemente inaugurada, numa moderna zona de Pangim.

1 – Os folhetins da Imprensa Goesa

Num contexto de publicação periódica, como é o caso da imprensa comum, o espaço disponível na página (e o próprio número de páginas) é limitado. Consequentemente, os textos a publicar em cada um dos números de um dado jornal ou revista têm de ser curtos, como normalmente o são um poema ou conto. A alternativa para um texto mais longo é publicá-lo em série, isto é, por partes, em sucessivos números de uma revista ou jornal. Surgiram assim na imprensa europeia durante o século XVIII os “feuilletons”^[14] (folhetins), prática editorial que além de facilitar a organização do espaço na página impressa tinha a vantagem de cativar um público certo que queria seguir o enredo da série narrativa. A fórmula editorial teve um tal sucesso que na segunda metade do século XIX a moda dos folhetins estava completamente instituída por toda a Europa e em Portugal, tanto na imprensa comum como nos jornais literários, que aderiram

¹³ Data da primeira visita de estudo a Goa, que incluiu uma visita à Biblioteca de Pangim.

¹⁴ Inicialmente, um folhetim podia ser um ensaio científico ou um estudo literário, publicado por partes, em diferentes números de um jornal. O folhetim – texto de ficção narrativa publicado em episódios – começou a ser publicado em França, no século XVIII, e foi popularizado por autores como Eugène Sue, Alexandre Dumas ou Ponson du Terrail. Os folhetins captaram um público vasto, o que foi muito importante para criar hábitos de leitura nas camadas populares. Em Portugal, o folhetim foi cultivado por escritores como Camilo Castelo Branco e Júlio Dinis.

ao género seguros do seu sucesso junto do público. Goa, notavelmente atualizada e aberta a tudo o que se ia fazendo nas literaturas da Europa, não foi exceção. A publicação de folhetins na imprensa goesa constitui um ponto de viragem na consolidação do sistema literário local em língua portuguesa na medida em que à popularidade dessas narrativas corresponde uma maior generalização de hábitos de leitura entre as elites locais. Por causa desta característica, de escrita amena de circulação corrente, os folhetins adaptaram-se bem ao papel de consolidar um local sistema literário, fazendo a transição em relação a períodos anteriores, caracterizados por um circuito de leitura mais fechado, de eruditos relativamente isolados, com pouco ou nenhum impacto entre a população. Comparativamente, embora permanecesse limitada pelos índices de alfabetização em Goa, a amena e romanesca imprensa de oitocentos tinha, em relação aos séculos anteriores, outra circulação e impacto público e por isso lhe podemos requerer um estatuto fundador ao nível da criação mais alargada de hábitos de leitura. Só a criação de um circuito coletivo, local, de leitura e de escrita uniria consumo e criatividade, numa simbiose que serve de base à existência de qualquer sistema literário propriamente dito. É exatamente este o caso quando consideramos o aparecimento de uma qualquer literatura medieval a partir do circuito culto e urbano que se desenvolve em torno de um rei ou de um sultão e sua corte. Simplesmente no caso de Goa, no que diz respeito à língua portuguesa, no período anterior a oitocentos tal sintonia entre público e criadores não se verificava antes do advento da imprensa, e mesmo assim estamos falar de um público de elite.

A publicação de folhetins na imprensa goesa de meados de oitocentos representa a disponibilização regular de narrativas ficcionais para consumo do público goês. Para ilustrar estes folhetins, as suas temáticas, linguagem, influências estéticas, ou ainda as respetivas ideologias implícitas, impõe-se a necessidade de considerar estudos de caso, analisados à luz de um paradigma crítico pós-colonial. Como a escolha de casos a considerar deveria ser representativa serão abordados dois folhetins, intitulados “Hum Fatal Engano” e “Traição”, que foram respetivamente publicados em *O Gabinete Literário das Fontainhas* e na *Ilustração Goana*, os dois jornais literários que se destacaram pela superior qualidade e pela visibilidade que tiveram nos círculos interessados de Goa. Mais do que a imprensa comum, foram de facto os

jornais literários que tiveram um papel relevante na consolidação de um público leitor, na difusão e circulação de textos ficcionais e poéticos e no estímulo à criatividade local. Por isso a escolha de dois jornais literários faz sentido, mormente quando se trata dos mais marcantes. Quer num caso, quer no outro, os referidos folhetins são exemplares únicos nas páginas do jornal literário onde foram publicados, logo a escolha era óbvia. Além do folhetim, outras rubricas compunham estes dois projetos editoriais, como à frente se verá.

A partir de um estudo descritivo dos referidos jornais literários e da análise de dois folhetins pretende-se demonstrar de que forma a ideologia sexista promovida por estas narrativas e a repetida representação de uma sociedade hierarquizada legitimavam o sistema colonial, mesmo quando este não é diretamente referido. Nesta linha de abordagem textual pretende-se portanto desconstruir e expor exemplos de práticas discursivas hegemónicas que eram então dominantes em Goa, e que serviam a continuidade do colonialismo ao legitimarem um sistema de desigualdades sociais, que faziam corresponder a diferentes grupos de indivíduos, diferenças de estatuto ou de “valor”.

Tanto *O Gabinete Literário das Fontainhas*^[15] (1846-1848) como a *Ilustração Goana* (1864-1866) circularam numa época em que as publicações periódicas eram tendencialmente mensais. Enquanto *O Gabinete Literário das Fontainhas* se dedicava principalmente à história, a *Ilustração Goana* tinha uma vocação mais literária, publicando sobretudo ficção, poesia e alguns ensaios críticos. Os últimos são na realidade resenhas dos principais escritores de algumas literaturas europeias, e tinham por objetivo divulgar essas literaturas junto de um público local com interesse em estar informado sobre outros

¹⁵ *O Gabinete Literário das Fontainhas* existiu de 1846 a 1848 e teve 36 números, posteriormente agrupados em três volumes. Deve-se no entanto distinguir estes 36 números de outras duas publicações posteriores, com o mesmo nome, e editados pelo mesmo Fellipe Nery Xavier, principal impulsionador da revista que aqui nos interessa discutir. Aquilo a que se chama o volume IV do *Gabinete Literário das Fontainhas*, de 1850, trata-se de uma publicação de documentos históricos reunidos por Nery Xavier cujo subtítulo é *Esboço de hum Dicionário Histórico-Administrativo*. Em 1852, aparece o V volume, a *Collecção das Leis Peculiares das Comunidades Agrícolas das Aldeias dos Concelhos das Ilhas, Salcete e Bardez*: *Parte I*, igualmente uma relação de documentos históricos relativos à administração de Goa.

países e culturas. Também se encontram na *Ilustração Goana* artigos sobre invenções científicas^[16] e algumas biografias dos mais distintos goeses. Para verificar o superior estatuto das duas publicações citadas basta folhear outras incipientes revistas ou “jornais literários”^[17] como *O Recreio das Damas* ou a *Harpa do Mandovi*. A comparação é reveladora. De qualquer forma, o valor dos jornais literários a abordar é confirmado pelos comentários de Vimala Devi e Manuel de Seabra no seu estudo *A Literatura Indo-portuguesa*^[18] (1971), obra de referência relevante para quem trabalhar a literatura goesa. Dizem os autores, a respeito de *O Gabinete Literário das Fontainhas*, que “fez escola” (1971:142), e sobre a *Ilustração Goana* escrevem que “foi talvez a revista literária que maior influência teve na vida cultural do país” (1971:143). Existem exemplares de ambas as publicações na Biblioteca Nacional de Lisboa e aí podemos observar que mesmo com os seus limites estéticos e intelectuais, e destinando-se a um público com relativos hábitos de leitura, estes jornais literários têm uma seriedade de intenções e uma clareza de projeto que os distinguem das demais revistas da época.

O principal objetivo de *O Gabinete Literário das Fontainhas* foi preservar documentos históricos pela sua publicação, registando uma segunda via daqueles que corriam o risco de se degradar. Os objetivos assumidos no “Prospecto”, texto inaugural que funciona como declaração de intenções da publicação, parecem mais abrangentes:

“Todavia a Associação do Gabinete Literário das Fontainhas, ao passo que expressa este sentimento, e confessa sincera, e francamente o seu diminuto cabedal, vai dar-se ao trabalho de redigir hum periódico, sem a idéa de ostentar talentos, e alardear erudição; e só sim com o único fim de propagar conhecimentos de interesse local.”

(...) Será permitido que huma reunião dedicada a trabalhos literários dê ao público, em linguagem humilde, notícias do seu país, e algumas outras, que com ellas tenham relação. (...) Serão também admittidos artigos

¹⁶ Pelos colaboradores Sócrates da Costa e António Ferreira Martins.

¹⁷ Designação atribuída por António Maria da Cunha no seu referido estudo de 1923.

¹⁸ Devi, Vimala e Seabra, Manuel de (1971), *A Literatura Indo-portuguesa*, Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, pág. 142 e 143.

comunicados, que correspondam ao pensamento da publicação, e que não tenham relação com a política (...).

Francisco Nery Xavier in *O Gabinete Literário das Fontainhas*, nº 1, de 1846, Volume 1 – Nova Goa, Imprensa nacional, “prospecto”, p. 3

Na realidade, nas páginas dos vários números de *O Gabinete Literário das Fontainhas* acabamos por verificar que se publicam sobretudo documentos históricos, sem análise nem comentário, a par de alguns ensaios de teor etnográfico sobre a civilização hindu. A perspetiva destes ensaios remete o hindu, tão natural de Goa como o católico goês, para o lugar do “outro”, o que é “diferente”, e que, por isso mesmo, tem de ser explicado. Esta visão implica que o católico goês trace uma fronteira social, de incompreensão, de distância afetiva, de estranhamento, entre o mundo colonial e a sociedade onde este mundo colonial de facto vivia. Este aspeto da publicação é uma das características que nos permite encará-la como projeto editorial alinhado com uma ideologia colonial, pois reflete um orientalismo assimilado, aplicado a um olhar etnográfico que divide e demarca grupos dentro de uma mesma sociedade. Nos intervalos entre as duas rubricas realmente importantes, (documentos históricos e ensaios sobre a civilização hindu) aparecem alguns poemas, um ou outro conto e um folhetim. Significativamente, a secção onde se dá espaço a publicações literárias intitula-se “Variedades”, o que sugere a conotação de “coisas leves” ou de “amenidades”, para usar uma palavra então na moda. No caso de *O Gabinete Literário das Fontainhas*, estas variedades dirigiam-se a um público feminino, na verdade não tão educado como o sexo masculino, e a quem se atribuíam menores capacidades intelectuais. O próprio editor, Nery Xavier, educado no seminário de Chorão, escreve no referido prospecto:

Que nos importam, (dirá muita gente), os documentos ineditos que por ahi se corrompem, nem a sua veneranda antiguidade? (...) nem também as actas do Governo publicadas pela folha Official?! O Bello sexo, que também costuma aqui lêr periódicos, (...) prestar-se-há de bom grado a confirmar esta asserção.

Gabinete Literário das Fontainhas, 1846, nº1, p.5

Este comentário é relevante porque apresenta a necessidade da ficção narrativa como feudo de “consumo doméstico” para agradar a um público feminino. Consequentemente, embora rebaixando o intelecto feminino, esta frase atribui às mulheres o apetite pelo tipo de leitura que levou, afinal, ao desenvolvimento da narrativa ficcional nas letras goesas, o que não deixa de ser interessante. Ressalve-se que o caso da *Ilustração Goana* é diferente porque aí as letras são assumidas como alta cultura, e portanto dignas de ser lidas por um público mais geral, que se pretendia fosse a elite intelectual local. Em qualquer dos casos – sejam amenidades romanescas, sejam forma de intervenção intelectual e artística – estes jornais literários realmente não seriam deliberadamente políticos, como desde logo assume Nery Xavier no final do citado “Prospecto”. Mas reunir e publicar documentos relativos à colonização portuguesa acaba por ser um ato com implicações políticas, de aceitação da presença colonial portuguesa como parte da história de Goa. Por outro lado, podemos levar esta reflexão mais longe, dado que os folhetins e contos publicados por este jornal literário são profundamente moralistas, de teor exemplar e pedagógico, defendendo a validade de determinadas ideologias particulares, o que no caso de *O Gabinete Literário das Fontainhas* implicava apoiar a legitimidade de uma sociedade rigidamente hierárquica e socialmente opressiva. A título de exemplo da orientação colonial desta publicação periódica, analisemos o folhetim “Hum Fatal Engano”, publicado no primeiro volume, nas páginas 163-166, 185-187 e 209-211, da autoria de Manuel Joaquim da Costa Campos. Como veremos, o enredo do referido folhetim segue uma série de estereótipos, dando corpo a um enredo previsível e banal, mas tais características são tanto mais legítimas no caso de uma literatura ainda vacilante e em fase de consolidação, visto que o recurso a padrões narrativos muito comuns facilitaria a interpretação por parte de um público não muito lido. O recurso a estereótipos narrativos além de garantir a aceitação e o apreço de um público em formação servia, à partida, claras intenções pedagógicas, tal como acontece por exemplo com a estrutura dos contos infantis. O leitor tem mais facilidade em apreender uma narrativa na qual reconhece, a partir da memória de outras narrativas semelhantes, os fios condutores do enredo. Esta memória e este conhecimento também ajudam a inferir, pelo menos parcialmente, o desenvolvimento da ação, criando um

horizonte de expectativas que guiam o leitor/ouvinte^[19] na compreensão. Assim sendo, o previsível enredo amoroso é povoado por personagens tipo, que se inserem em categorias preestabelecidas, sem grande densidade ou profundidade psicológica. Por sua vez, em termos de enredo, a ação inicia-se com o necessário ato transgressor que gera o conflito. Depois do clímax, ponto de maior intensidade na narrativa, resolvem-se os fios narrativos pendentes até à reposição da ordem, seja pelo castigo de comportamentos transgressivos, seja pela superação de situações problemáticas. O círculo fecha-se com o regresso a uma situação de equilíbrio que se projeta perpetuamente (e esta característica é importante para servir fins hegemónicos). Em termos morais, a conclusão de uma narrativa de teor pedagógico pressupõe a aprendizagem de uma lição exemplar sobre a ordem do mundo e as suas regras. Da mesma forma, nos folhetins goeses que desenvolvem enredos de queda e regeneração consolidam-se ensinamentos morais que, na sua “inegável validade”, serão assimilados por um deleitado público leitor. Mas, ao mesmo tempo que se doutrinava um povo para aceitar como “natural” um mundo colonial... o folhetim também tinha de manter o interesse dos seus leitores de número para número, e por isso intenções hegemónicas, de legitimação política e de moralização pública, conviveram com estratégias de sucesso junto do público como fogosas e proibidas paixões, misteriosos e violentos crimes ou até cenários góticos, subgénero narrativo extremamente popular no século XIX. A título de exemplo de reminiscências góticas na literatura goesa poderíamos citar um dos contos publicados em *O Gabinete Literário das Fontainhas*, “A noiva do Kynast”, que narra o terrível encontro de uma bela jovem com os fantasmas de todos os pretendentes que havia levado ao suicídio^[20]. No mundo rural e rotineiro das aldeias goesas este conto conquistava, com certeza, um público de respiração suspensa, recolhido na leitura. Em concordância com estas fórmulas narrativas, o enredo de “Hum Fatal Engano” começa com um namoro às escondidas entre dois jovens, e é esta transgressão que inicia o conflito. Um mancebo visita a jovem Matilde à noite, secretamente, trepando a uma janela

¹⁹ Obviamente, no caso da literatura infantil, os contos são lidos por um adulto, logo a aprendizagem do literário antes da alfabetização faz-se pela oralidade.

²⁰ Anónimo, “A Noiva do Kynast” in *O Gabinete Literário das Fontainhas*, 1846, pp: 75 a 79.

que havia sido deixada entreaberta. Certa vez, um dos encontros entre os jovens é testemunhado por um pajem da casa. Como a janela por onde o pajem vê o jovem entrar é a do quarto da tia da menina, este é levado a fazer uma dedução errada, e vai dizer ao seu amo que a esposa tem um amante. A partir daqui, a narrativa é uma cópia do *Otelo* de Shakespeare: o dono da casa, julgando-se enganado, assassina o suposto amante numa emboscada e de seguida apunhala a esposa. Só quando Matilde esclarece a situação – que o jovem era seu namorado e que era ela que recebia a misteriosa visita – se compreende o fatal engano. O sanguinário tio vem a morrer vinte dias depois, vítima de uma profunda melancolia. Matilde enlouquece e acaba por morrer dois anos mais tarde e o pajem, que com a sua denúncia gerou o fatal engano, deixa a casa onde trabalhava. Este enredo trágico, cheio de emoções fortes e de desgraças era suficientemente excitante para ter sucesso com o público a quem se dirigia, e em termos pedagógicos (no sentido da aprendizagem da moral e dos bons costumes) seria eficaz e claro, dentro de uma lógica maniqueísta e rígida. Tal visão não deve surpreender, pois a escrita deste jornal literário era claramente moralista, assumindo explicitamente essa intenção formativa, quer em passagens dos próprios textos narrativos quer no editorial da publicação. Era também frequente publicar-se poesia de temática religiosa, e havia nas páginas do próprio *O Gabinete Literário das Fontainhas* uma secção intitulada “máximas morais”. Como sugerem Michel Foucault^[21] e Homi Bhabha,^[22] os discursos do poder inscrevem-se e propagam-se não só pelas atividades das instituições formais ao serviço de hegemonias estabelecidas, mas também pelas práticas quotidianas através das quais somos socializados, reforçando transparentes e discretas redes de poder associadas a hábitos de vida, e em relação às quais não temos uma atitude defensiva ou de reflexão crítica. Efetivamente, as ideologias que definem padrões de vida comuns numa dada sociedade nem sempre revelam as suas verdadeiras implicações, penetrando a privacidade do indivíduo como se fossem naturais, necessárias e neutras. No caso do folhetim “Hum fatal engano” – exemplo que em termos de objetivos e de ideologia é

²¹ Foucault, Michel, [1979] *Microfísica do Poder* (2002), tradução e organização de Roberto Machado, Rio de Janeiro: Edições Graal.

²² Bhabha, Homi, (1990), *Nation and Narration*, London and New York: Routledge.

muito semelhante a outros folhetins da época (e por isso mesmo revelador de uma moda literária mais geral), é de realçar que a transgressão das regras que determinam o comportamento sexual é representada como o fator que lança o caos sobre toda uma ordem social. Tal relação entre patriarcado e colonialismo reforça mutuamente a credibilidade destas duas ordens de poder. Tal sintonia entre a opressão das mulheres e as opressão de povos colonizados é aliás documentada por estudos de referência como é o caso das obras de Ania Loomba^[23], Anne McClintock^[24] e Nira Yuval Davies^[25] (no caso da última autora, a repressão das mulheres é associada a uma visão fundamentalista do projeto de construção da nação). Estas autoras demonstraram que a representação das colónias como personificações femininas sugeria a necessidade do *logos*, ou seja, da razão e organização ocidentais, sendo que o *logos* sempre foi associado ao *phallus* – a ordem patriarcal – que promovia os discursos de propaganda colonial relativos à sujeição de África, da Índia e do mundo árabe. Outra variação deste tema é a representação do encontro colonial como um “casamento” no qual a aceitação de um parceiro branco pela sensual mulher/colónia local é um poderoso mito de propaganda colonial, disseminando a crença na necessidade da colonização europeia como forma de manter a ordem e de instituir “a civilização adequada” num dado território. Por exemplo, a abolição da *sati* pelas autoridades inglesas (muito embora esta abolição fosse advogada por príncipes hindus como Raja Rhamon Roy) é um caso paradigmático: no mundo ocidental, o colonialismo pseudo-justificava-se como necessário, apresentando a abolição de certas práticas como prova de que era um sistema protetor da mulher/população local. Em nome desta “proteção”... seria justificável a massiva exploração de povos e territórios colonizados. Dentro da própria colónia, a propaganda junto das elites locais a favor do sistema colonial visava a aceitação da necessidade da expansão europeia como o melhor regime “para o bem de todos”. Mais tarde, num contexto de oposição anticolonial, os *slogans* de resistência que cativaram o apoio popular para as lutas de

²³ Loomba, Ania (1998), *Colonialism/Postcolonialism*, London and New York: Routledge.

²⁴ McClintock, Anne (1995), *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context*, London and New York: Routledge.

²⁵ Yuval-Davies, Nira (1997), *Gender and Nation*, London, New Delhi: Sage Publications.

independência usaram as mesmas estratégias, optando por apelar à libertação da “mãe Índia” ou da “mãe África” como *slogan* nacionalista, o que implica representar a nação como um corpo feminino, sujeito a determinados tipos de abuso. Posteriormente à libertação, em algumas sociedades pós-coloniais, estas metáforas nacionalistas construídas sobre o corpo feminino tornaram-se muito problemáticas para a condição da mulher, pois diversas ideologias nacionalistas tenderam a recuperar uma visão uniforme e rígida das tradições locais associadas a um conceito de honra familiar, dentro de uma visão fundamentalista que muitas vezes não corresponde às realidades do passado, quando certas tradições eram mais flexíveis ou eram equilibradas por outros contrapoderes ou círculos de apoio dentro da comunidade. Consequentemente, a vivência da pós-colonialidade pautou-se em muitas sociedades africanas, tal como na Índia e Paquistão, por um retorno violento a noções fundamentalistas de pureza étnica, sempre associadas a um conceito de honra familiar e de controlo total sobre o corpo feminino, vistos como salvaguarda do “útero da nação”. Acrescente-se que, de um modo geral, estudos feministas sobre o estatuto da mulher, representações do corpo e modelos femininos dominantes numa dada sociedade revelam sempre implicações políticas e uma profunda relação com sistemas de poder estabelecidos. Da mesma forma, os enredos dos diversos folhetins publicados em Goa funcionarem como um eco que ressoa de texto para texto, reforçando sempre a necessidade da repressão feminina como forma de controlo social. Num contexto colonial, a desejável colaboração entre senhores e amos na necessidade de vigiar e controlar as mulheres tem força política, tal como acontece neste folhetim. Seria louvável a representação de sentimentos de lealdade entre pajem e amo, realçando a importância de uma aliança de confiança entre os membros masculinos de uma casa; num plano simbólico, este laço de lealdade entre dois homens de classes diferentes, em que um serve o outro, é uma metáfora da necessidade de coesão entre opressores e oprimidos, ou seja, entre os diferentes vassallos de um sistema monárquico, ou ainda entre colonizadores e colonizados. Ao mesmo tempo, uma mentalidade sexista predispunha à aceitação de uma lógica social repressiva e preconceituosa. A aceitação do princípio de desigualdade de direitos que rege uma sexista visão do mundo, pressupõe a aceitação do colonialismo como uma ordem natural.

Nascer de cor ou nascer mulher seriam desvantagens com que os indivíduos assim marcados teriam de viver.

A partir da análise deste folhetim, que se toma como exemplo de um padrão de escrita redundante, glosado por vários autores, defendemos que os folhetins publicados nas revistas goesas do século XIX tendiam a reforçar uma mentalidade colonial e hierárquica, frequentemente pela via do sexismo, promovendo valores que instigavam o indivíduo a identificar-se com a autoridade e as formas de poder estabelecido. Para reforçar esta linha de argumentação analisaria um outro folhetim, retirado do jornal literário *Ilustração Goana*^[26] (mensário, 1864-1866), que esteve em circulação cerca de vinte anos mais tarde, e que é de alguma forma o herdeiro da tentativa de *O Gabinete Literário das Fontainhas* no sentido de criar um público leitor mais exigente e cultivado. As semelhanças notáveis ao nível do enredo e dos valores promovidos pelos dois folhetins, distantes no tempo e acoplados a diferentes projetos editoriais, revelam a coerência doutrinária da vertente colonial da literatura goesa em português durante a época de oitocentos. Apesar disto, outras secções da *Ilustração Goana* revelam que já é uma revista de transição, onde afloram formas de protesto, confronto e resistência, passos necessários para afirmar a autonomia de um sistema literário que nasce sob regime colonial e numa língua apropriada do colonizador.

Foram numerosos e de destaque (dentro dos circuitos cultos locais) os colaboradores da *Ilustração Goana*, nomeadamente Sócrates da Costa, Jacinto Caetano Barreto de Miranda, José Gerson da Cunha, José Mariano de Abreu, M. J. da Costa Campos, Bernardo Francisco da Costa e até o próprio Filipe Nery Xavier (impulsionador de *O Gabinete Literário das Fontainhas*). Barreto Miranda e Nery Xavier consolidaram uma carreira como historiadores e Gerson da Cunha foi ensaísta, historiador e arqueólogo. Quanto aos outros autores, são escritores ainda incipientes mas será justo colocá-los no seu tempo e contexto, valorizando antes a sua persistência pioneira. Apesar dos seus limites em termos de obra e projeto estas revistas e o trabalho dos seus colaboradores têm imenso valor, e creio que só faremos justiça à coragem de quem tentou escrever ficção e poesia neste tempo e espaço se atentarmos na natureza dos seus

²⁶ *A Ilustração Goana*, mensário, J. Gonçalves (org.), Nova Goa: Imprensa Nacional (1864-1866).

mais diretos rivais, os populares *Almanachs* anuais que publicavam informações agrícolas, conselhos de higiene, as fases da lua, receitas de mezinhas caseiras e instruções pecuárias. Tendo em conta este mundo rural e pragmático, temos de reconhecer o quão visionário foi o projeto da *Ilustração Goana*, uma revista muito mais voltada para o lazer, para a vida social, com pretensões cosmopolitas, a par de uma assertiva e comprometida descoberta da cultura local muito para além da vocação histórica de *O Gabinete Literário das Fontainhas*. Vinte anos mais tarde, na *Ilustração Goana*, a escrita criativa já não é de facto remetida para uma tímida secção de “Variedades”, assumindo-se pelo contrário como universo central de um jornal literário que em todos os números publica um poema e/ ou texto narrativo produzido por autores locais, promovendo-se claramente a produção literária em Goa, por goeses. Publicam-se também biografias de goeses ilustres, gesto assertivo da cultura local em termos de identidade coletiva, na medida em que se demarca uma identidade goesa dos muito promovidos heróis da história portuguesa. Mais polémico ainda será o facto de os colaboradores da revista terem escolhido para personagem a celebrar na primeira biografia publicada,^[27] a figura de Bernardo Peres da Silva, membro liberal da Assembleia Portuguesa e o primeiro goês a ocupar o cargo de governador-geral de Goa (1835). Recorde-se no entanto que duas semanas após a tomada de posse do cargo, Bernardo Peres da Silva foi deposto por iniciativa local do Exército da Índia, agindo em função da defesa dos interesses de um dado grupo social (os luso-descendentes) que o deportou para Damão,^[28] onde o ex-governador veio a colaborar com a imprensa local. Algumas décadas depois destes acontecimentos, nas páginas da *Ilustração Goana*, Bernardo Peres da Silva é aclamado como modelo e herói. Tendo em conta estes acontecimentos históricos e as rivalidades dentro da sociedade goesa é realmente um gesto muito

²⁷ As outras biografias publicada na *Ilustração Goana* são sobre Joaquim Mourão Garcez Palha, Mariano Rocha, Padre António Dias Conceição, Luíz Caetano de Menezes e Francisco Luís Gomes, este último um dos autores a tratar num outro capítulo.

²⁸ Bernardo Peres da Silva teria colaborado com dois jornais de Damão: *O Português em Damão* (com referência aos números de julho e agosto de 1835) e *A Sentinella da Liberdade na Guarita de Damão* (de 4 de setembro a 16 de dezembro de 1837). Veja-se Hélder Garmes, “Origem e Estabelecimento da imprensa e da literatura em Goa” in *Oriente, Engenho e Arte*, Via Atlântica nº 7, 2004, São Paulo: Alameda, p. 25.

provocatório por parte dos colaboradores da *Ilustração Goana* celebrar Bernardo Peres da Silva no número inaugural^[29]. É evidente que quando se publica a *Ilustração Goana* já se gozava de uma liberdade de expressão que anteriormente não existia. A chegada do movimento liberal ao poder (em 1834), mesmo se de uma forma descontínua e instável, foi um fator importante para o próprio aparecimento dos jornais literários, pois o advento das políticas liberais significou um grande incentivo para o desenvolvimento da educação e das artes ao nível local .

Na evolução da literatura goesa ao longo dos vinte anos que separaram os dois jornais literários referidos afirma-se uma mais nítida “territorialização” (Noa, 1997) ao tomar-se a vida local como fonte de inspiração literária. Esta crescente “territorialização” da literatura local é sinal de uma crescente autonomia estética, e é marca reconhecida e fundamental na afirmação de literaturas emergentes (Bassnett e Trivedi^[30] 1999), sobretudo no caso daquelas que se formaram a partir de um contexto colonial. Nestes casos, a libertação da dependência de referências estéticas europeias, procurando no seu lugar a expressão da cultura própria, é sintoma da consolidação e amadurecimento destes mesmos sistemas literários. A par desta maior “territorialização” literária, também se manifesta na *Ilustração Goana* mais interesse pelas literaturas europeias, facto que não representa uma contradição em relação à crescente autonomia estética da literatura de Goa. Trata-se antes da preocupação deste projeto literário em se mostrar atualizado, com pretensões cosmopolitas, o que implica acompanhar o que se passava e se fazia em outros pontos além fronteiras. Afinal, estamos perante uma literatura híbrida onde coexistem quer o investimento na cultura e vida local, quer a importação/ apropriação de referências estéticas e ideológicas da Europa ou mesmo do Brasil. A título de exemplo, referiria a correspondência trocada entre intelectuais de cada um destes pólos, como por exemplo Ismael Gracias e o Visconde

²⁹ Outro aspeto interessante, e que revela a continuidade de uma linha editorial que apoia o liberalismo, é que um dos escritores a ser abordado nesta antologia crítica, Francisco Luís Gomes – deputado liberal na Assembleia Portuguesa em Lisboa representando distritos de Goa – é também a individualidade homenageada no último número da *Ilustração Goana*, em 1866.

³⁰ Bassnett, Susan; Trivedi, Harish (1999), “Of Colonies, Cannibals and Vernaculars”, in *Post-colonial Translation, Theory and Practice*, London: Routledge, p: 124.

de Taunay, caso que será abordado mais à frente a propósito da escrita de Francisco João da Costa. Dentro dessa mesma lógica cosmopolita, sublinhe-se a publicação da secção “bosquejos literários”,^[31] resenha de diversas literaturas europeias, nas páginas da *Ilustração Goana*.

A par das diferenças entre os dois jornais literários comparados também se verifica a existência de algumas continuidades^[32], nomeadamente ao nível das práticas de promoção de ideologias hegemónicas, subtilmente entrelaçadas nos próprios padrões narrativos do folhetim.

Nas páginas da *Ilustração Goana*, publica-se um folhetim intitulado “Traição”^[33] (1864), escrito por J. Gonçalves. No seu enredo, encontram-se ecos e afinidades que comprovam a existência de núcleos temáticos continuamente cultivados, com determinados objetivos doutrinários que se têm vindo a explicitar. O tema do folhetim “Traição” é a quebra de um pacto de suicídio entre António e Maria Coutinho. Durante a primeira parte do folhetim o leitor segue a crescente paixão do primo António que, com a ajuda de uma velha aia, troca recados e bilhetes com a jovem. Este é um amor proibido pelo pai da menina, e como a sua autoridade é incontornável, só restaria aos amantes fugir ou suicidar-se. Maria Coutinho não ousa alinhar numa fuga, logo, só resta ao infeliz par o suicídio, combinado para uma dada hora, embora separadamente. António escreve uma nota de despedida e toma veneno. O folhetim acaba com o funeral de António, ao qual assiste de uma varanda, com indiferença, Maria Coutinho.

Este desenlace trágico e a indiferença da sedutora Maria Coutinho retomam a temática do folhetim anteriormente analisado, na medida

³¹ Na *Ilustração Goana*, o primeiro “Bosquejo Literário” foi sobre a França, e menciona Stael, Chateaubriand, Lamartine e Victor Hugo. O segundo “Bosquejo” é sobre o Reino Unido, e refere Byron, Walter Scott, Pope, Thomas Moore, Robert Wilson e Ann Radcliff. O terceiro e último é sobre a literatura de Itália e inclui referências a Monti, Leopardi, Manzoni, Silvio Pellico, Hugo Foscolo, Giacometti, Rossetti e Torquato Tasso.

³² A propósito de continuidades, será relevante referir que o diretor do *Gabinete Literário das Fontainhas*, Filipe Nery Xavier, participa nos números de maio e junho de 1864 da *Ilustração Goana* com um estudo histórico sobre “Capitães, Castelões e governadores da praça de Diu”. Uma segunda peça é sobre “A Monteigui” sedutora dama de sociedade Goesa que teria inspirado alguns poemas de Bocage.

³³ Uma análise deste folhetim foi apresentada no CES, tendo vindo a ser publicada no número 1 dos E-cadernos CES, Coimbra: Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, 2008.

em que se assume o potencial da mulher para causar maiores danos sociais. É bem verdade que a personagem Matilde, de “Hum Fatal Engano”, inicia o conflito com a sua desobediência (um namoro secreto), mas fá-lo sem intenção de usar ou magoar alguém. Já Maria Coutinho fingiu levar até às últimas consequências o seu *flirt*, sem refletir sobre a possível interpretação que António daria às suas teatrais palavras. Isto porque enquanto aprendiz de mulher fatal, que se diverte com o jogo de sedução, o intuito que move Maria Coutinho é a sua vontade de se insinuar, experimentando os limites da sua capacidade de manipulação, numa autoconsciência narcisista que a distingue da inocente Matilde. De qualquer forma, em ambos os folhetins, o enredo depende de uma transgressão por parte de uma personagem feminina que quebra padrões de comportamento socialmente sancionados, como a passividade e a total dependência, sendo um comportamento feminino ativo e autónomo a causa do conflito. Por outro lado, o primo António é apresentado como personagem imatura e desequilibrada, de um sentimentalismo excessivo, tanto mais vulnerável pelo seu isolamento social, sem o apoio de um ciclo de relações que o poderiam ter orientado numa aprendizagem para não confiar nos encantos femininos. Na conclusão deste folhetim, o narrador reflete sobre a vulnerabilidade daqueles que não se deixam guiar pelos conselhos dos mais velhos e experientes, pelo que a perversidade da traidora Maria Coutinho serve para promover a necessidade de uma figura paternal, ou grupo de pares, como fator de coesão e equilíbrio social. Vejamos uma transcrição do final do folhetim:

Está acabado o romance. Não de achal-o mesmo uma immoralidade. Era preciso que assim fosse, porque das immoralidades he que se tiram as moralidades magnas. Agora, estas, tire-as o leitor. -Não é para ler só, que se escrevem os romances. O romancista é que as escreve por escrever. Perspicácia, juízo, inteligência, he o leitor que as deve empregar no decurso da leitura, se quiser aproveitá-la.

A presente historieta, narrada por uma penna que nunca se estreitou, antes, em matérias românticas, funda-se sobre pontos moralíssimos. Tende a mostrar o fim que leva um mancebo, sem pais nem parentes, entregue apenas ao domínio das paixões – os resultados funestos da louca precaução com que os pais querem evitar os efeitos depois de terem estabelecido

elles próprios as causas, -a inconstância de certas damas, que não temem o mundo quando entabulam correspondências immanendouras, mas temem os pais ao tempo de cumpril-as, o desprezo que a sociedade vota até a grandes fidalgos, quando não têm pais nem padrinhos que os recomendem.

J. Gonçalves, 1864, “Traição” in *Ilustração Goana*, grafia original

Numa sociedade colonial, o verdadeiro sentido político de “pais e padrinhos” serão ligações à metrópole num sistema instituído de vassalagem e favores. Em Goa, a nível quotidiano, a procura de “pais e padrinhos” sugere a aceitação de pares e superiores com quem se colaborava para preservar uma coesão social estabelecida, e da qual as populações locais *necessitariam* para se *defenderem de si próprios*, como se estivessem no lugar do primo António. O que nos revelam os enredos destes folhetins, que eram escritos para ir de encontro ao gosto de um público que se pretendia cativar, é que de uma forma suave e indireta se está a promover pela literatura amena o consentimento de determinadas formas de poder, consolidando a hegemonia do regime colonial.

Detalhe invulgar, e relevante, no folhetim de J. Gonçalves é o registo de oralidade captado no texto escrito, ao reproduzir-se o “português mascavado” que falava a senhora Roza, “filha bastarda de fidalgo europeu, tenente-coronel, e de uma mulher plebéa, lá das terras de Salcete” (1846: 44). A “fala” da personagem invoca desvios e roturas no uso da língua portuguesa:

- Boas noites, tia Roza.

‘Adê, mé fie. Como tem ucê Agust?’

- Guarde te Deus, senhora. Eu estou bom. (...) Vou luctando com a tempestade, que me veio surprehender navegando em baixel fraco (...).

‘Ucê, agust? Ucê já ta está tã frac par resti tempestade, par vencê torment?’

J. Gonçalves, 1864, “Traição” in *Ilustração Goana*

Apesar da *colonial* ideologia do autor, que enquadra esta citação como marca de baixo estatuto social e educativo, a passagem do tempo mudou o efeito desta passagem, onde se transcreve um vislumbre do discurso oral de Goa. Sob o olhar do leitor contemporâneo, o que

antes seria motivo de marginalização social é hoje em dia evidência da natureza não compartimentada do vida cultural que se gerou em Goa, a nível popular e não controlado, para além da hierarquia colonial que impôs esta coabitação forçada. Ao ler a *fala* da tia Roza encontramos nesta passagem uma realidade escondida por debaixo do impulso que promove a assimilação da cultura portuguesa, e é esta realidade mista e popular que hoje em dia nos revela o que de facto se passou, ou seja, que ocorreu uma apropriação local, para os seus próprios fins e sobrevivência, de referentes da cultura portuguesa. Neste caso somos confrontados com o conhecimento parcial e não disciplinado da língua portuguesa, em continuidade cacofónica com o concani e o marathi, que teria circulado a nível popular, independentemente do que os políticos locais pretendiam ou do que as elites cultas de Goa poderiam valorizar.

A discussão dos folhetins acima abordados revela a importância da recuperação e estudo destes textos amenos e mais incipientes. É através destas leituras que podemos reconstituir as ideologias dominantes no século XIX, e é a partir do reconhecimento do sucesso e da simpatia que acolheram os folhetins de *O Gabinete Literário das Fontainhas* e da *Ilustração Goana* (enquanto exemplos emblemáticos de publicações do género) que teremos uma radiografia da mentalidade colonial promovida, refazendo ao mesmo tempo o arquivo sociológico, cultural e político das iniciativas que, dentro desta cultura, os goeses foram tomando em suas mãos. Esta margem de iniciativa e apropriação, que se reconhece na publicação de escritores goeses e na compilação de biografias de goeses ilustres tal como se fez na *Ilustração Goana*, será tanto mais clara nos textos cuja ideologia se alinha na direção da resistência. Dessa outra vertente da literatura goesa falaremos em outros capítulos.

III – A POESIA DOS JORNAIS LITERÁRIOS

A PARTIR DE MEADOS DO SÉCULO XIX, a circulação da imprensa em português por Goa, Damão e Diu disseminou informação e lazer, e teve importantes consequências na formação de um público goês com hábitos de leitura nesta língua. Por seu turno, a comunidade de leitores que comprava e lia periódicos também fomentou a atividade editorial e estimulava a escrita por autores goeses. Porém, ao folhear os jornais da época verifica-se que em detrimento da narrativa (que aparece sob a forma de folhetim, ou contos) foi a poesia que cativou mais adeptos, tanto por parte dos autores ativos em Goa como junto do público. A fim de comprovar esta preferência, invocaríamos um outro espaço de publicação muito popular nesta altura, os almanaques anuais, que só no século XX foram destronados do seu estatuto de leitura favorita pela imprensa diária. Nos almanaques, a poesia alternava com texto informativos, charadas ou anúncios, sendo mais rara a publicação de um conto ou folhetim. Sob o jugo de uma estética confessional, fortemente subjetiva e sentimental, a poesia publicada pelos jornais e almanaques goeses prestava-se a ser facilmente glosada como forma de galanteio, mesmo a nível privado ou familiar. Aliás a referência a encontros, festas e serões é constante pano de fundo nos poemas

goeses oitocentistas, o que de certa forma enquadra o horizonte destes escritores. Se eventualmente se tratasse de poeta mais persistente, poderia aparecer uma edição privada. Basta folhear o *Diccionario de Literatura Goesa* (1997) de Manuel da Costa Aleixo para se reconhecer esta realidade. Quantos poetas não têm na sua bibliografia livrinhos de oito, trinta ou até cinquenta páginas, em edição de autor... Com a passagem do tempo, estes autores estão esquecidos, e mesmo muitos dos nomes compilados por Vimala Devi e Manuel de Seabra no estudo de 1971 já não farão parte da história literária que aqui se reconstitui. Preside a esta investigação um critério de seleção do que é pertinente, o que implica alguma capacidade para se sobreviver ao desgaste do tempo e a verdade é que no espólio da poesia romântica goesa apareceram alguns poetas com qualidade, entre muitos outros poetas menores que vão ser esquecidos, embora tenham valor pelo seu papel formativo na criação de um público e pelo encorajamento à participação nas letras locais que o seu exemplo representa. Reconstitui-se com facilidade a obra dispersa de autores de oitocentos a partir da consulta dos diferentes jornais literários (existem alguns exemplares na Biblioteca Nacional em Lisboa, e, preferencialmente, no espólio da Biblioteca Pública de Pangim) e proceder a tal recolha e seleção é projeto a desenvolver numa fase subsequente.

Na presente investigação, há questões teóricas que a poesia oitocentista levanta, e que são pertinentes para se compreender algumas das características da literatura goesa em português. Depois de folhear diversos jornais literários, almanaques e imprensa comum verificamos que se desenvolveram sobretudo três núcleos temáticos claramente demarcados na poesia goesa da época: a poesia devota, a poesia romântica de caráter ameno e sentimental e um núcleo mais restrito, mas persistente, relativo à decadência colonial.

Em primeiro lugar propomos uma reflexão sobre a poesia de teor religioso, relativa à fé católica, que tem como claro objetivo promover o fervor do crente através da leitura de versos devotos. A título de exemplo cita-se um dos mais assíduos colaboradores da *Ilustração Goana*, M. J. da Costa Campos^[1] (o mesmo que escreveu o folheto

¹ Manuel Joaquim da Costa Campos publicou na *Ilustração Goana* os seguintes poemas: “S. Francisco Xavier”; “A Cura Miraculosa”, “Um Pedido”, “À beira-mar”.

“Hum Fatal Engano” para *O Gabinete Literário das Fontainhas*), que assina vários poemas dentro desta temática, alguns deles bastante longos e publicados por partes, exatamente como acontecia com os folhetins. Encontramos a poesia deste autor não só em diferentes números da *Ilustração Goana* mas também em vários almanaques goeses da época. Se reunirmos um número significativo de almanaques será possível compilar com facilidade o trabalho deste e de outros autores menores, reconstituindo-se um círculo restrito que colaborava com várias publicações. Do longo poema de M. J. da Costa Campos, “A Cura Miraculosa” (1865), será suficiente citar o final, que é também o clímax do texto, onde se verifica o milagre da cura de uma parálitica:

E Caminha!...Meu Deus! Quem o diria,
Que alfim depois de cinco annos Maria,
Quasi morta a penar,
Qual a filha de Jairo, de repente
Erguendo-se por si, feliz, contente,
Havia assim de andar.

Espíritos altivos deste mundo,
Que ufanaes de saber vasto e profundo,
E do vosso descer,
Ride-vos, que eu humilde, agradecido,
À vista de uma prova tal rendido,
Na crença hei-de morrer.

M. J. Costa Campos, 1865, in *Ilustração Goana* (excerto)

Este género de poemas teria sido muito estimado pelo público crente, servindo a aceitação da atividade literária (e sua leitura) como ocupação respeitável, conquista fundamental para se generalizar o culto das letras. Inclusivamente, era comum em pleno século XIX que figuras eclesiásticas assinassem textos publicados nos jornais literários, e a geração que publica em 1860/1870 ainda teria estudado num dos seminários goeses. Por outro lado, a força que os seminários tinham no campo da educação explica que laços de amizade ou contactos entre ex-colegas motivassem uma significativa participação de padres nos

projetos literários de oitocentos, facto que tende a tornar-se menos visível com a transição para o século XX.

Uma segunda reflexão pertinente em relação ao núcleo temático de teor religioso na literatura goesa é recordar que este tem raízes profundas na tradição mais antiga de escrita aí produzida em português nos séculos XVI, XVII e XVIII, nas imprensas dos colégios Jesuítas. Mas para além desta relação com uma mais antiga tradição escrita dentro de Goa, a poesia oitocentista de cariz religioso, neste caso cristã e católica, tem paralelos com o vizinho estado do Maharashtra, porque quer a tradição da literatura clássica em sânscrito quer o cânone literário da época medieval, em marathi, são de teor religioso. Assim, se queremos fazer justiça a este aspeto da literatura goesa convém referir-se que a literatura religiosa não é exógena às literaturas indianas, e por isso, na compreensão de Goa devemos justapor a literatura religiosa católica, às literaturas marata e kanada,^[2] herdeiras das suas respetivas tradições clássicas e medieval. Geograficamente, Goa está aninhada entre os grandes estados do Maharashtra e Karnataka. Por ser escrita numa língua que era corrente em Goa entre as castas mais altas e educadas, a literatura marata é a referência cultural mais presente entre os goeses hindus, com um estatuto de língua literária que não tinha o próprio concani. Por comparação com o marathi, o conhecimento do Kanada, a língua do estado de Karnataka, também não era tão valorizado entre os hindus goeses, apesar desta língua também ter uma literatura antiga. Desde o seu “período antigo”, na alta idade média, séculos XI, XII e XIII A. D., o Maharashtra tem um cânone literário clássico, ou escrito originalmente em marathi ou traduzido do sânscrito pelos reverenciados poetas maratas, que escreveram obras pias, filosóficas e devotas, numa linguagem casta e reflexiva, a partir dos textos sagrados hindus. Os “poetas santos” como Mukandaraj (século XII), Jnaneshwar (século XIII), Namdev (século XIV), Eknath, Dasopant (ambos do século XVI) e Mukteshwar (neto de Eknath) tiveram o mérito de divulgar e comentar

² Em língua portuguesa, a tradução de kanada é “canarim”, que por sua vez foi apropriado pela língua inglesa como “canarese”. Ambas as palavras caíram em desuso na Índia, e hoje em dia a designação “kanada” é a corrente no inglês da Índia, e é essa designação que seguimos. “Canarim” era também um termo usado num contexto de classificação racial dos tipos goeses, prática discriminatória e colonial.

estes textos sagrados em marathi, tornando-os acessíveis à população em geral, que mesmo se alfabetizada não conhecia o sânscrito. A literatura clássica marata tinha intuítos pedagógicos, servia objetivos de formação moral e ética, e tornou-se amplamente conhecida. Algumas das principais obras do cânone da literatura marata são *Viveksindhu*^[3] (entre 1191 A.D. e 1210 A.D., pois foi escrito para o rei Jayantpal), *Bhavarthdeepika*^[4] (1290) e *Jnaneshwari* (1584), da autoria de Eknath, que também escreveu neste período o *Bhavartha-Ramayana*.

Se a existência de uma reconhecida literatura marata sempre teve grande impacto entre os hindus de Goa, também será a partir de Bombaim (Mumbai), capital do Maharashtra, que penetra em Goa a forte influência da língua inglesa, via o fator de atração para os emigrantes goeses, pois estudar inglês facilitaria arranjar emprego nessa grande cidade. Segundo os críticos Deshpande Kusumiwati e M. V. Rajadhyaksha, a influência da própria literatura inglesa estudada no Maharashtra teve como consequência mais direta a criação de uma prosa definida por estes críticos indianos como “fantástica e superficial”, que desembocaria na literatura moderna.^[5] A moderna influência das políticas educativas inglesas começou por se fazer sentir na literatura marata pelas traduções de autores ingleses para marathi, e posteriormente pela própria publicação de autores maratas que apropriaram géneros importados da literatura inglesa, sobretudo o romance, um género narrativo totalmente alheio à tradição literária marata, cujo cânone foi escrito sob a forma de longos poemas narrativos. Por seu turno, do Karnataka, Goa terá recebido sobretudo o culto pela música, a arte em que essa cultura vizinha se destacou. A transmissão de influências a nível musical em Goa está solidamente documentada pela investigação da Susana Sardo^[6], etnomusicóloga que estudou

³ Por Mukandaraj, que também escreveu *Paramamrit* e *Paramvijaya Mulastambha* no século XII.

⁴ Da autoria de Jnaneshwar, que também escreveu *Anubhavamrita*, ou *Amritanubhava*, para além de ter composto diversas *abhangas*. A *abhangas* é um género de poesia devota, laudatória dos deuses.

⁵ Ver Deshpande, Kusumiwati e Rajadhyaksha, M. V., *A History of Marathi Literature* (1988), Kamla Nagar, Delhi: Sahitya Akademi.

⁶ Ver Sardo, Susana (2010) *Guerras do Jasmim e Mogarim, Música, Identidade e Emoções em Goa*, Alfragide: autora e Editora Texto.

os géneros musicais de Goa. Ao nível da circulação de influências literárias também valerá a pena referir que o kanada pertence a um outro grupo linguístico, diferente do marathi e do concani. A família linguística da kanada são as línguas drávidas do sul da Índia, como o tamil e o malaio. Este facto terá constituído uma barreira na circulação cultural entre Goa e o Karnataka em termos de literatura, sendo maiores as afinidades com a literatura marata. Apesar destas circunstâncias, será justo referir que o Karnataka tem uma literatura muito antiga, ligada ao Jainismo, corrente religiosa dominante no Kanataka até ao século XVI. O primeiro texto conhecido da literatura kanada é o *Kavirajamarga* (850 A.D.), provavelmente composto por Srivijaya, um poeta da corte do rei Nripatunga, da dinastia Rashtrakuta. Existem várias referências documentadas a poetas mais antigos, mas as suas obras não foram encontradas, embora o *Kavirajamarga* os mencione e explicita que existiam trabalhos em prosa e em poesia. No século X aparece Gunavarma I, que escreveu *Harivamasha* ou *Neminatha Purana* e *Sudraka*. Parece ter sido contemporâneo de outros três poetas famosos Adi Pampa, Ponna e Ranna. O primeiro compôs *Adi Purana* e o *Vikramarjuna Vijaya*, texto que narra o Mahabharata em língua kanada, e que também é conhecido pelo título de *Pampa Bharata*. Ponna escreveu em sânscrito e kanada, e legou à literatura kanada o seu *Santi Purana* e um poema intitulado *Jinaksharamale*. Para a primeira obra do poeta Rana, o *Ajita Purana*, é referida uma data concreta (993 A. D.) e sabe-se que escreveu mais tarde *Sahasa Bhima Vijaya*, texto também conhecido por *Gada-Yuddha*. Em 978 A. D., Chavunda Raya escreveu um importante trabalho em prosa sobre os vinte e quatro Tirthankaras (ou Jinas), que são os santos por quem os Jainas têm reverência. Aliás, grande parte da literatura kanada são reescritas das vidas destes santos sob a forma dos chamados *puranas*, o que consolida a referida tradição de longos poemas narrativos como característica mais geral das variadas literaturas indianas. A prosa era reservada a tratados de astrologia, editais administrativos, gramáticas e ainda ensaios sobre a prosódia e a elegância da escrita, obedecendo às regras de equilíbrio de diversas componentes estilísticas e temáticas (os chamados *rasas* da escrita, definidos em sânscrito). A primeira mulher que faz parte da história da literatura kanada é Kunti (nome dado a freiras Jainas), que deixou poesia dispersa, escrita no século XII. O primeiro texto

narrativo da literatura kanada foi escrito por Nemichandra no século XII e tem por título *Lilavati*, obra de natureza erótica baseada num clássico sânscrito. Tal como no caso da literatura marata, conhecem-se vários poetas notáveis, os quais escreveram o conjunto de textos que constituem o cânone tradicional desta literatura, sob a forma de poesia narrativa voltada para a religião e filosofia, sem se terem verificado alterações aos moldes deste sistema literário até ao século XVIII. A evolução da língua kanada e a consequente queda de certos fonemas ou lexemas marca a evolução desta história literária, escrita em função de um projeto de reforma religiosa que é o Jainismo, dominante até ao século XVI, altura em que é gradualmente substituído pelo culto a Shiva – promovido pelos “adoradores do *linga*”, pequena pedra cilíndrica, preta, que representa o *phallus*, a fertilidade, e é o símbolo desta divindade. Outros importantes textos religiosos da literatura kanada são o *Basava-Purana* (1369), o *Mala Basava-rajacharitre* (1500) e *Vrishabbendra Vijaya* (1671). Para além de poesia devota é importante referir que a primeira gramática exaustiva de kanada, a *Karnataka Sabdanusasanam*, foi escrita em 1604 por Bhattakalanka Deva. Fator distintivo entre as duas literaturas vizinhas a Goa parece ser uma antiga tradição de contos humorísticos na literatura kanada, género que não encontramos referido nas histórias de literatura marata. A partir do século XIX, a história literária do Karnataka muda radicalmente, exatamente nos mesmo termos que no Maharashtra. É preferível citar Edward P. Rice que descreve com toda a clareza a situação:

With the nineteenth century begins an entirely new period of Kanarese literature, brought about by the influence of English rule in Índia, the impact of western civilisation, and the introduction of Western scientific methods (...). The reorganisation of the education of the country on western lines has largely increased the reading public, and extended the knowledge of and desire for literature, which now takes the form almost entirely of prose.

Edward P. Rice, *a History of Kanada Literature*^[7], 1982: 99

⁷ New Delhi: Asian Educational Services.

Com o século dezanove começa um período completamente novo da literatura Kanada, em função da influência do domínio inglês na Índia, do impacto da civilização ocidental e da introdução de métodos científicos do ocidente (...). A reorganização da educação do país segundo linhas ocidentais aumentou imenso o público leitor e alargou o conhecimento e interesse pela literatura, que agora se escreve quase inteiramente em prosa.

(*minha tradução*)

Esta citação coincide na sua argumentação com a história da literatura marata, escrita por Kusumiwati Deshpande e M. V. Rajadhyasksha (1988). Da mesma forma, o presente estudo sobre a literatura goesa argumenta que aconteceu uma mudança radical no sistema da literatura goesa em português durante o século XIX, época em que surgiu um novo contexto de circulação e consumo da palavra escrita, completamente diferente do mais isolado e esporádico índice de publicação do período anterior. Da mesma forma, e em concordância com o que aconteceu no Maharashtra e no Karnataka, a transição para as literaturas modernas, no século XIX, implicou um afastamento do universo religioso e devoto, atribuindo-se à literatura laica outras funções sociais de teor pedagógico, político e de circulação de informação. Se recordarmos a preponderância de publicações de índole católica num período mais antigo como aquele que caracterizava a vida da imprensa em Goa nos séculos XVI, XVII e XVIII conclui-se que ganha textura e solidez a ideia de que havia relevantes afinidades, ao nível de modelo de evolução paralela, entre as vizinhas literaturas indianas em marathi e kanada e a própria consolidação de uma literatura goesa em português.

Por fim, uma influência importante da cultura do estado de Karnataka, que se expandiu também para o Maharashtra, terá sido o drama na forma de teatro de rua, o *Nâtak*, que circulou por Goa através de grupos de teatro itinerante que representavam episódios da vida dos deuses hindus. Também havia *performances* a cargo de grupos provenientes do Maharashtra. Ao nível popular, o *nâtak* era muito popular em Goa. No âmbito da literatura goesa em português, o texto dramático não tem expressão nem na imprensa comum nem nos jornais literários do século XIX, mas, mais tarde, no século XX, escreveram-se algumas peças para animar serões sociais e transmitiam-se peças radiofónicas na rádio goesa. No que diz respeito ao drama goês na

Índia, surgiu em Bombaim (Mumbai), em 1892, a tradição do *Tiatr*, espetáculo teatral muito popular entre a comunidade goesa emigrada, que tem a particularidade de se ter afirmado na diáspora^[8], na capital do Maharashtra. O *Tiatr* é uma tradição dramática desenvolvida pelos goeses católicos emigrados, de teor cómico ou de carácter leve, com uma componente musical que alterna com os momentos dramáticos. O *tiatr* servia objetivos de convívio e entretenimento popular.

Voltemo-nos agora para um outro núcleo temático da poesia goesa de oitocentos. Se a poesia religiosa nos levou a refletir sobre as literaturas indianas dos estados vizinhos a Goa, apontando a similaridade no modelo de evolução da história literária, o núcleo temático de poesia romântica, de teor confessional e sentimental, leva esta investigação numa direção oposta, para ocidente, em função da influência do romantismo, e especificamente da literatura portuguesa, no desenvolvimento de uma literatura local em Goa. Começaria por referir, a propósito, que Hélder Garmes argumenta em “Origem e estabelecimento da imprensa e da literatura em Goa”^[9] (2004), que existiu uma forte influência das tendências literárias de Portugal e Brasil na literatura goesa da segunda metade do século XIX – sobretudo nas décadas de 1860 e 1870 – detetável até no aspeto gráfico e nas rubricas de diversos jornais literários de Goa, os quais teriam seguido os padrões de publicações periódicas de referência, quer em Portugal quer no Brasil. Tal era o caso das práticas editoriais da *Ilustração Goana* (1864-1866) em relação à revista portuguesa *Panorama* (1837-1868) e à *Revista Contemporânea de Portugal e do Brasil* (1859-1865, publicação brasileira). Evidentemente, apontar estas semelhanças não põe em questão o que de experimental e original se escreveu e criou em Goa. Por outro lado, o mesmo autor anota a existência de vários periódicos cujo objetivo era claramente divulgar o que se lia na Europa. Tomemos como exemplo, e ainda segundo Garmes, o *Enciclopédico* (1841-1842) o *Compilador* (1843-1847) ou o *Tyrocínio Litterário* (1862-1863), jornais literários que são resenhas

⁸ Como se disse em outros capítulos, “diáspora”, nesta investigação, significa comunidade emigrada com uma vida cultural identificável como cultura minoritária, paralela à sociedade de acolhimento.

⁹ Garmes, Hélder, “Origem e estabelecimento da imprensa e da literatura em Goa” in *Oriente, Engenho e Arte, Imprensa de literatura de língua portuguesa em Goa, Macau e Timor Leste*, (org.) Hélder Garmes, VIA ATLÂNTICA, número 7, 2004, São Paulo: Alameda.

do que se publicava nas metrópoles ocidentais, divulgando novidades literárias entre os goeses. Referir a existência de periódicos que tentavam esta ponte cultural é muito importante para se compreender que, como se diz na introdução a este mesmo estudo, entender Goa implica pensar um universo poliglota e também híbrido, visto que é antiga e consolidada a sintonia cultural de Goa com outras paragens dentro e fora da Índia, muito para além das influências apropriadas de Portugal. No caso concreto de influências da estética romântica na literatura goesa, deve-se considerar que por exemplo o político e escritor Francisco Luís Gomes era fluente em francês, tal como o poeta Paulino Dias, o intelectual Gerson da Cunha ou o ativista Tristão Bragança da Cunha. Estes exemplos, situados em diferentes momentos no tempo, atestam a continuidade de uma tradição poliglota entre a intelectualidade de Goa. Quanto ao acesso à literatura inglesa, este seria facilitado em virtude da influência da própria cultura inglesa no resto da Índia, amplamente promovida por um forte investimento no sistema educativo do regime colonial inglês, o qual servia intuítos legitimadores e doutrinários (Viswanathan, 1989)^[10]. Segundo Gauri Viswanathan, no currículo dos colégios ingleses durante o Raj britânico a disciplina da literatura inglesa tinha um estatuto fundamental, precisamente porque aí se difundia conhecimento ideologicamente alinhado com a manutenção do regime colonial, predispondo para a sua aceitação. O mesmo acontecia com a ideologia subjacente aos folhetins da literatura goesa em português, verificando-se portanto a existência de uma segunda ponte literária, entre Goa e o Raj, desta vez ao nível da circulação de literatura colonial, no segundo caso promovida pelos currículos oficiais, e no primeiro (o caso goês) apropriada pela fundadora geração de autores que experimentou escrever prosa em português, com um horizonte de publicação que tinha de contornar a censura vigente^[11]. Dentro do jogo de influências que aqui se discute pode-se então concluir que são variadas as raízes híbridas de uma literatura goesa, a qual reproduz as transições históricas no desenvolvimento das vizinhas literaturas

¹⁰ A propósito desta temática ver, de Gauri Viswanathan, *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India* (1989), Columbia University Press.

¹¹ Facto que pode explicar algumas cedências ao discurso colonial na literatura goesa de oitocentos.

indianas no sentido da modernidade e da secularização, ao mesmo tempo que apropriou do ocidente elementos estéticos, temáticos e mesmo géneros narrativos como o romance.

No caso das influências colhidas do romantismo europeu, e em particular, das literaturas portuguesa e francesa, uma advertência fundamental a ter em conta é que nem sempre aquilo que se poderia tomar por influência portuguesa se pode demarcar em relação ao impacto de outras culturas e literaturas europeias, sobretudo a francesa, que no século XIX tinha o estatuto de língua internacional nos mais refinados circuitos intelectuais. Se a elite culta de Goa que escolheu escrever em português era conhecedora das literaturas portuguesa, francesa e inglesa (como é visível por referências internas nas suas obras e jornais literários, como se verá), então, numa inversão do que se poderia esperar numa leitura superficial deste caso (que faria corresponder à literatura de uma colónia a influência cultural da metrópole) temos de ter em conta que surgiu em Goa, dentro do setor mais ocidentalizado da população (os católicos) uma cultura local cosmopolita, que não renega as influências da literatura portuguesa mas que as enquadra no contexto mais vasto do consumo de literatura europeia. Não é por acaso que a primeira livraria de Goa se chamava “Casa Luso-Francesa”. Consequentemente, a equação que simplesmente liga as tendências da literatura portuguesa à literatura de Goa não descreve a situação na sua complexidade.

Terá interesse recordar casos onde está patente uma maior aproximação à cena literária em Portugal. Tentemos situar algumas datas e nomes. Se a revista *Panorama* era conhecida dos editores da *Ilustração Goana*, como defende Hélder Garmes, então, Alexandre Herculano (1810-1877), que foi um dos colaboradores da *Panorama*, também seria nome familiar entre os círculos literários goeses. Por outro lado, a popularidade das obras de Almeida Garrett (1799-1854) e Camilo Castelo Branco (1825-1890) ter-se-ia estendido até à Índia nas décadas de 1860-1870. Inclusivamente publica-se um poema de Camilo Castelo Branco no número inaugural da *Ilustração Goana*, caso praticamente único de inclusão de autor português nas páginas desta revista (o outro, será A. Lopes Mendes). As datas de publicação da *Ilustração Goana*, 1864-1866, coincidem com a maturidade de Herculano e Castelo Branco, e nesta altura Almeida Garrett já era um nome consagrado. Acrescentemos à popularidade destas figuras do romantismo português, frequentemente

referidas e publicados na imprensa local, a residência do poeta Tomás Ribeiro em Goa, com o cargo de secretário do governo no anos de 1871 e 1872. Tendo em conta estas reflexões cremos que se pode afirmar que a cena literária portuguesa, ultrarromântica, seria bem conhecida em Goa, sobretudo da década de 1860 em diante. Mas, se de uma perspectiva mais abrangente, não só o romantismo literário português mas outras referências europeias foram apropriadas por autores goeses, torna-se necessário invocar, explicitando-as, as características do romantismo com que se pretende trabalhar.

O romantismo como movimento estético marcou toda a literatura europeia do final do século XVIII, grande parte do século XIX e é até possível apontar ramificações da estética romântica presentes na literatura contemporânea. O traço mais internacional do romantismo europeu é a profunda revolução que este movimento artístico provocou em relação aos padrões estéticos anteriores, clássicos e teocráticos, totalmente centrados nas vidas dos deuses, dos reis e suas dinastias e batalhas épicas. O vigor do romantismo advém do culto da sensibilidade individual, a quem se reconhece pela primeira vez uma forma de pensar e agir idiossincrática, dependente de motivações pessoais e afetivas, que podem ser contraditórias ou autodestrutivas, libertando-se assim a sensibilidade humana do culto da razão e da moral. Segundo Benedito Nunes,^[12] esta seria uma das características fundamentais da visão romântica, alimentada pelo misticismo e a popularidade do fantástico, a par de uma sensibilidade exaltada – contraditória, problemática e antagónica – esta última, o verdadeiro emblema do espírito romântico, por contraste com o iluminismo do século XVII, que promovia o culto da razão cartesiana. O ego romântico reage precisamente a esta falta de individualidade subjetiva, afirmando a voz de um “eu” egocêntrico.

Em termos de visão coletiva, o romantismo expressa profundas transformações socioculturais aliadas a uma valorização da história nacional enquanto história dos povos^[13] e não só dos reis ou dos deuses. Neste sentido, o romantismo foi ao mesmo tempo uma corrente estética centrada na descoberta da dimensão mais íntima das paixões humanas,

¹² Benedito Nunes, “A visão romântica”, in Op. Cit. *O Romantismo* (2002).

¹³ J. Guinsburg – “Romantismo, historicismo e história” in *O Romantismo* (2002), São Paulo, Brasil: Editora Perspetiva.

um movimento filosófico que surge do século das luzes, da noção de progresso e do valor atribuído à razão humana, e uma invenção das identidades étnico-nacionais, na sua vertente purista, rural e essencialista. Esta fé no espírito coletivo dos povos leva a que desde o final do século XVIII se consolidem diversos nacionalismos europeus, que, à luz do espírito romântico, promovem uma visão mitificadora e exaltada de cada identidade nacional, devidamente inscritas e promovidas pela respetiva literatura. O exaltado sentido de identidade nacional presente no romantismo desperta o gosto pela história e pela valorização de um passado comum. Por isso o romantismo é simultaneamente realista/historicista, pelo elogio da razão humana e pela representação do povo enquanto sujeito coletivo, mas é igualmente o movimento que cultiva a expressão da sensibilidade individual, desequilibrada e excessiva. Esta tensão contraditória desembocará na consolidação dos estudos históricos como objeto de investigação científica, na canonização do romance histórico que se torna extremamente popular no século XIX, e, ao mesmo tempo, na moda da poesia confessional que manifesta emoções exacerbadas, estabelecendo pela sensibilidade o superior estatuto do poeta, por ser aquele que está para além das regras e limites que se aplicam aos demais. Na conceção romântica do mundo caberia ao poeta inconformista articular a sensibilidade humana e as tensões sociais do seu tempo, “traduzindo”, pela sua superior percepção, um sentir coletivo marcado pelo espírito da época.

Segundo Nachman Falbel,^[14] no caso particular do romantismo alemão, o culto do nacionalismo e a mitificação de uma identidade distinta, tomam uma forma popular, ancestral e pré-histórica, com conotações biológicas. Esta valorização da identidade popular coletiva é uma alternativa à visão (monárquica) absolutista, que ainda subsistia no século XIX, em conflito com o enraizamento do espírito liberal. Segundo este autor, o romantismo terá sido a expressão de sentimentos nacionalistas e liberais nas letras e nas artes, reagindo a uma pressão política centralizadora, que se manifestou de 1850 em diante, quando a Europa viveu uma tendência para restabelecer regimes monárquicos fortes e reacionários. Os pequenos estados europeus

¹⁴ Falbel, Nachman, “Os Fundamentos Históricos do Romantismo” in Op. Cit. *O Romantismo* (2002).

que não conseguiram tornar-se independentes e os operários que se sentiam explorados por esta nova ordem repressiva voltaram-se, poucas décadas depois, para o comunismo, como motor de mudanças políticas. Acrescentemos às palavras de Nachman que cem anos mais tarde, no contexto da descolonização de África, esta afirmação ainda era completamente válida, pois o comunismo representou a alternativa possível a uma ordem colonial capitalista e racista.

Por fim, invocaria um ensaio de Paolo D'Angelo^[15] onde se aborda o fascínio da estética romântica pelo medieval e pelo exótico oriental, perspectiva que parece particularmente relevante para um estudo de literatura goesa, uma literatura oriental onde se manifestou a assimilação de estereótipos orientalistas, numa deslocação de perspectiva que só se compreende pela abertura da intelectualidade católica goesa às novidades europeias, apropriando as referências que lhes parecem interessantes e válidas para encetar o seu próprio projeto criativo. Para as comunidades orientais que se viam confrontadas com mitificações exóticas do oriente, a questão era como tratar em termos exóticos referentes que lhes são próximos e quotidianos. Por exemplo, a simples questão de descrever um cenário com palmeiras que balouçam ao vento em praias de grande beleza não é um motivo literário “exótico” para um escritor que se confronta com esta realidade de cada vez que abre a janela de sua casa. O que é para este autor o exótico? Como dialogaram os goeses com esta moda literária europeia? Essa será uma das questões a que responderemos à frente, em diversos capítulos deste trabalho.

Pensamos que quando Paolo D' Angelo liga à popularidade do romantismo uma disponibilidade por parte do público europeu para se deixar seduzir por universos orientais é impossível não pensar em Edward Said e no seu ensaio *Orientalism* (1978), para, influenciada pelo segundo autor, reconhecer o evidente antagonismo entre um romântico fascínio pelo oriente e, em conflito com essa visão, a colonial produção de discursos classificatórios e descritivos que reduziam o oriente a uma curiosidade para o olhar ocidental, relativo a uma realidade a ser disciplinada e devidamente explorada. Isto porque a exploração das colónias do oriente não podia facilmente justificar-se pelo estado primitivo dos povos encontrados (a justificação “civilizadora” que levou a opinião pública a

¹⁵ *L' Estética del Romanticismo* (1997), Bologna: Il Molino.

pactuar com a colonização de África e dos Índios das Américas)¹⁶. Era inegável a sofisticação e a riqueza cultural das civilizações orientais. Num gesto que reprime o espontâneo fascínio e respeito pelo oriente, o século XIX empenhou-se em reduzir o oriente a um “gabinete de curiosidades” para ser exibido em museus e exposições, e alimentar um muito lucrativo comércio dos artigos orientais como artigos de luxo. Partindo do documentado fascínio ocidental (mesmo se em termos de consumo) pelo oriente porque é tão exacerbado no período romântico (do final do século XVIII até ao final do século XIX) o gosto ocidental pela “fuga para o oriente”, ou, pelo que se reconhece como oriental dentro de uma visão estereotipada? Seria o oriente idealizado – excessivo, decadente e sumptuoso – uma alternativa à modernidade, à crescente urbanização e industrialização da sociedade europeia de oitocentos? E este gesto não implicaria ver o oriente como um *locus* fora do progresso, onde o “eu” subjetivo e egocêntrico pode manifestar o seu gosto pelo excessivo e irracional? De certa forma, o enraizado fascínio europeu pelo oriente (tal como pelo gótico) representa precisamente a necessidade de conviver com dimensões do mágico e do fantástico que ainda não foram reprimidas e marginalizadas pela primazia da razão utilitária. É isso que, em parte, Edward Said argumenta em *Orientalismo* (1978), ou seja, existe um oriente que é uma projeção criada pelo ocidente para servir as mais profundas necessidades simbólicas e estéticas (e económicas) do último. Só que esta valorização da civilização oriental entrava em colisão com o projeto de expansão europeia, renovado com um novo ímpeto industrial, e por isso apenas a visão distorcida desse fascínio pelo oriente foi coletivamente sancionada pelas ideologias coloniais e racistas então dominantes: os estudiosos do oriente, os orientalistas, aliados ao poder político e à sua avidez capitalista reduziram-no a um objeto a ser dissecado pelas disciplinas científicas da academia ocidental, e a identificação romântica com um oriente excessivo, apaixonado, sensual, foi reduzida a um certo gosto pitoresco pelo folclore local, enquadrado numa lógica consumista. Edward Said permite-nos assim enquadrar o contributo de Paolo D’Angelo de forma a compreender que certas facetas do romantismo europeu estimularam uma espontânea abertura da sensibilidade ocidental à influência das civilizações orientais, abertura esta politicamente reprimida e moralmente criticada na

¹⁶ Ver Ania Loomba, *Colonialism/ Postcolonialism* (1998), London: Routledge.

complexa teia de relações que marcou as relações este/oeste durante o século XIX. Na teia de estereótipos orientalistas repetidos de texto para texto nas literaturas românticas ocidentais, os autores goeses que liam estas literaturas acabaram por assimilar padrões literários do ocidente, reproduzindo-os como modelo estético de escrita, numa deslocação identitária que, em princípio, tenderia a gerar apatia política. Mas o que aconteceu, foi precisamente o inverso, pois ao tomarem o exótico oriental como motivo literário, os goeses redescobriam afinal a sua identidade oriental sob o verniz da ocidentalização, como à frente veremos ao abordar o movimento *indianista*.

Das reflexões sobre o romantismo europeu por parte dos autores acima referidos retomam-se sobretudo três para refletir sobre a literatura goesa: a vertente nacionalista, a exploração do exótico tal como foi cultivado pelos próprios autores goeses, e por fim, a influência do ultrarromantismo português, sob a forma de uma superficial poesia de pendor confessional que é o modelo de grande parte da poesia dos jornais literários goeses de oitocentos. A questão do nacionalismo e do exótico emergem na literatura da viragem do século, já no início do século XX. Em oitocentos, apenas se encontram exemplos do último caso.

Apesar do afetado desequilíbrio emocional, tratado em quadros banais e repetitivos, existem no espólio de poesia romântica de Goa alguns poemas com interesse. A título de exemplo passaria a citar um poema de Campos Oliveira,^[17] autor com publicação dispersa pelas várias revistas de amenidades na cena literária local. Propõe-se o poema *Amo-te* como modelo representativo de uma constelação poética romântica, de teor confessional, muito popular no século XIX. No poema em questão, Campos Oliveira compõe um quadro em torno de um triângulo amoroso, tendo como pano de fundo um dos habituais bailes – cenário omnipresente na literatura romântica goesa – onde o poeta observa enciumado o namoro da dama que deseja com “um outro”. Ressaltaria nestas estrofes o equilíbrio rítmico, adequado às convulsões amorosas do pretendente preterido, e a trabalhada sonoridade, características que demonstram domínio técnico digno de menção:

¹⁷ Os poemas publicados por Campos Oliveira na *Ilustração Goana* são: “Ella”, “Amo-te”, “Uma Visão”, “À Beira-Mar”, “Amor e Dores”, “Não crês?”. Também publicou um conto “Nem uma nem outra”, e onze “Crónicas do mez”.

Amo-te

Era n'um baile! Tu 'stavas
N'um bello sophá sentada,
Co'a face à mão encostada,
Toda abrasada d'amor!
E poucos passos distante
Eu olhava extasiado
O teu rosto enamorado,
O teu rosto sedutor!

Vi-te! Vi-te sem cessar!
Deslizavas, d'ora em quando,
Um sorriso terno e brando
P'r'um outro que te escutava!!
E eu, quasi louco, em silencio,
Ardendo em zelos soffria
Uma horrível agonia,
Que o peito me lacerava!...

(...)

15 de fevereiro 1865

J. P. da Silva Campos Oliveira, *in Ilustração Goana*

Campos Oliveira, poeta muito representativo do gosto da época, foi objeto de um estudo por parte de Manuel Ferreira intitulado *O Mancebo e Trovador Campos Oliveira*^[18]. Nesse trabalho, que surge na sequência da procura das raízes da literatura Moçambicana, Manuel Ferreira investigava a existência de autores anteriores a Rui de Noronha ou João Albasini, tidos como os primeiros autores moçambicanos. De Rui de Noronha (1909-1943) temos a colaboração poética com o jornal *O Brado Africano*, recolhida numa edição póstuma. Em prosa,

¹⁸ Ferreira, Manuel, *O Mancebo e Trovador Campos Oliveira* (1985), Imprensa Nacional, Casa da Moeda. Agradeço a Nazir Cann a simpática referência bibliográfica que me levou até este estudo.

o primeiro autor de Moçambique teria sido João Albasini (1876-1922). Se a imprensa Moçambicana começou a funcionar regularmente em 1854, era provável, como pensou Manuel Ferreira, que entre os diversos almanaques e jornais tivesse existido algum colaborador regular. Ao descobrir a *Revista Africana*, editada por José Pedro da Silva Campos Oliveira, o professor Manuel Ferreira encontrou um nome e uma pista de trabalho. Procurou extensivamente outras publicações desse autor referido como poeta e prosador, que residiu em Goa, em Margão, antes de regressar a Moçambique, e que teria sido o organizador do *Almanach Popular* de Margão, nos anos de 1864, 1865 e 1866. São exatamente estes os anos de vida da *Ilustração Goana*. Manuel Ferreira localiza textos de campos Oliveira na *Ilustração Goana* e também no jornal goês *O Ultramar*, reunindo 31 poemas, algumas crónicas e um conto, “Nem uma, Nem outra”, o qual aparece nas páginas da *Ilustração Goana*. É um autor que terá interesse histórico, e tendo em conta tempo e as circunstâncias, deixou obra extensa e variada. Nestas páginas é apresentado como um dos expoentes desse característico ultrarromantismo, superficial e mundano, que animou muitos serões nos anos de 1860 e 1870, e que fez parte integrante da refinada vida cultural e literária de Goa nessa época.

Um outro exemplo estimável, que nos prova que nem toda a poesia goesa de influência romântica era desinteressante e previsível trata-se de um poema de Roque B. Barreto Miranda, publicado no *Almanach Litterário para o ano de 1894*, organizado por António Francisco Xavier do Rego (1894: 142):

Eu e Tu

Nasce a flor no jardim lindo, luxuoso
Quando à noute o astro nú

No horizonte desponta radioso...
E no meu pensar tu!

Louco da tempestade atroz, fremente
No negro – escuro céu

Morre a nuvem fugaz, serenamente
E no teu scismar – eu!

Roque B. Barreto Miranda *in Almanach Litterário para o ano de 1894*, p:
31, grafia original

Ao nível da forma sublinharia a elegância da rima cruzada, que também cruza conceptualmente, em jogo binário, momentos de tranquilidade e momentos de tempestade, momentos de luz e momentos de trevas, fazendo coincidir, apesar dos contrastes e da distância espacial o pensamento deste par que reciprocamente se recorda, cada um deles solitário, sob noturnos céus diferentes, um tranquilo, o outro tempestuoso. Na conclusão do poema, os amantes reúnem-se não só pela comunhão de pensamento e sentimento, mas pela unidade essencial que advém da conjugação de opostos na própria estrutura cruzada do poema, em equilíbrio geométrico, como os dois lados de um espelho. A sintonia entre a natureza e os sentimentos de cada um dos amantes – ela tranquila como uma noite de luar, e bela como a flor de lótus, ele exaltado como a tormenta, “louco” e “fremente” no seu “scismar” – materializa um dos padrões da estética romântica, a qual procurava descrever o mundo exterior como um reflexo do mundo interior, pelo que seria igualmente comum que um dado cenário influenciasse o estado de espírito de personagens românticas. Por outro lado, a complementaridade de elementos masculinos e femininos formando um todo equilibrado materializa uma visão filosófica que valoriza a complementaridade como princípio de equilíbrio.

Com os dois exemplos citados pretende-se tornar mais concreta uma noção do que foi a poesia romântica goesa, no segmento da literatura em português, defendendo desde já que de entre a grande quantidade de poemas produzidos, uns mais banais e repetitivos do que outros, há também um espólio de interesse que deve ser reconstituído, e possivelmente traduzido para inglês ou concani. Estes poemas representam a componente romântica de uma literatura goesa híbrida, que acompanhou desta forma o impacto do romantismo europeu, o qual também se fez sentir em outras literaturas indianas nesta mesma época.

Por último, depois da discussão da poesia de cariz religioso e da explicitação das influências românticas glosadas por autores goeses vamos abordar o terceiro núcleo temático que se encontra na poesia

oitocentista de Goa, e que é aquele que reflete sobre a decadência colonial. Este terceiro núcleo temático da poesia goesa, com uma identidade suficientemente distinta para merecer uma reflexão particular, é aquele que se debruça sobre a decadência de Goa, contrapondo o ocaso vivido no momento presente a um passado de cidade opulenta, de febril atividade mercantil, espaço mítico de cidade de Ouro/Goa dourada. A reflexão poética sobre o marasmo do presente acaba sempre por se articular com a situação colonial, ou porque o império colonial português está ele próprio decadente, ou porque na rede colonial administrada por Portugal, a partir do século XVII, Goa e o Índico são de facto relegados para segundo plano pelo Atlântico e pelo eixo Brasil/ Angola. Representar o presente de Goa como região estagnada, que vive confinada a uma opressiva situação colonial, expressa uma matriz crítica no olhar do poeta, facto que já tem uma projeção política particular, ora porque se lamenta a decadência imperial e se deseja reencontrar esse período de ouro (que pode remeter para um período anterior à chegada dos portugueses, pois Goa já era um grande entreposto comercial), ou porque, de uma forma subtil, ao mesmo tempo que se reflete sobre a decadência de Goa se ensaia uma visão crítica da administração portuguesa, como danosa para os interesses de Goa. Se admitirmos a expressão de algum criticismo ao regime colonial nesta temática literária pode-se até relacionar este núcleo da poesia de oitocentos com a prosa goesa dessa época, nomeadamente com as obras de Francisco Luís Gomes e Francisco João da Costa, autores igualmente críticos em relação ao presente colonial de Goa, como veremos no capítulo seguinte.

Por outro lado, a visão crítica do colonialismo português na literatura de Goa enceta um curioso diálogo entre a literatura portuguesa e a literatura goesa. Para se fundamentar esta visão crítica, que reconhece esse diálogo, é necessário recordar o lugar ambivalente de Goa na tradição da literatura portuguesa. Se tomarmos como universo de referência a literatura portuguesa, a Índia tem sem sombra de dúvida um lugar mítico. Por exemplo, o poema épico no centro do cânone da literatura portuguesa, *Os Lusíadas* (1572), de Luís Vaz de Camões, é sobre a viagem de Vasco da Gama à procura da rota marítima para a Índia, mas já nesse momento inaugural e de celebração, Camões escreve em *Os Lusíadas* passagens mais pessimistas a respeito do projeto colonial,

como o episódio do Velho do Restelo (canto IV) onde repetidamente se refere a partida das naus do Tejo como “vã cobiça”, “fraudulento gosto” e “fama e glória soberana,/ Nomes com que se o povo néscio engana”^[19]. Se, por um lado, a Índia é o objetivo deste empreendimento, também se vê na rota da Índia uma miragem, simultaneamente mito e fraude, afirmando uma dualidade perturbadora que não exclui uma visão crítica do projeto imperial. Da mesma forma, o poeta português Sá de Miranda (1495-1558) responsabiliza a própria “corrida para a Índia” por uma crise demográfica e sobretudo de valores na nação portuguesa. Sem experiência direta da Índia, longe de Lisboa, escrevia então Sá de Miranda na carta *A António Pereira, Senhor do Basto, quando se partiu para a corte co’a casa toda*^[20]:

Não me temo de Castela,
donde inda guerra não soa;
mas temo-me de Lisboa,
que, ao cheiro desta canela,
o Reino nos despovoa.

(...)

Entrou, dias há, peçonha
clara pelos nossos portos
Sem que remédio se ponha:
Uns dormentes, outros mortos,
Alguém polas ruas sonha.

Fez no começo a pobreza
Vencer os ventos e o mar,
Vencer quâsi a natureza;
Medo hei de novo à riqueza,
Que nos venha a cativar.

¹⁹ Camões, Op. Cit., 2000: 162, 163.

²⁰ Francisco Sá de Miranda, *Obras Completas*, (org.) Rodrigues Lapa (1977), vol. II, Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.

Sá de Miranda (1481-1558), “A António Pereira, senhor do Basto, quando se partiu para a corte co’a casa toda”, in *Obras Completas*, Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, vol. II, p: 83.

Para Sá de Miranda, o sonho de ir à Índia fazer fortuna com as especiarias estava a tomar proporções desmedidas, a tal ponto que se havia tornado “peçonha”, isto é, tentação que “infectava” o país, e que inspirava ao poeta receio em relação às consequências desta miragem coletiva. Refira-se ainda *O Soldado Prático* (1612) de Diogo de Couto,^[21] onde a desonestidade dos administradores portugueses e a ineficácia da monarquia portuguesa em gerir estes longínquos territórios é longamente exposta. Também aí se refere a falta de informações adequadas de que padeciam os reis portugueses, o que os levava a tomar decisões erradas por “não serem sabedores de muitas cousas importantes ao bom governo de seu reino” (1612: 27). Pode-se concluir que a sensibilidade mais pessimista de Camões, que também entrevê o outro lado da moeda do projeto de expansão colonial, encontra eco em Diogo de Couto e é igualmente glosada por Sá de Miranda. Às diferentes visões de Goa acima citadas podemos juntar o contributo depreciativo de Bocage^[22] que nos recorda no tom e no alvo as críticas do goês Francisco João da Costa. Como é que os próprios goeses se posicionaram neste imaginário crítico, com esta carga histórica? Que diálogo encetaram com esta tradicional linha de crítica ao colonialismo, temática com continuidade na própria literatura portuguesa?

O profícuo J. Gonçalves^[23], diretor da *Ilustração Goana*, cultivou toda a espécie de temas e géneros literários na procura de um público: escreveu o folhetim “Traição”, alguns contos, e ainda publicou um ou outro poema, entre eles o poema “Hontem, hoje e amanhã” (in

²¹ Couto, Diogo de, *O Soldado Prático* [1612] (1980), Clássicos Sá da Costa, edição organizada por Rodrigues Lapa, Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.

²² Bocage, Manuel Maria l’ Hedoux Barbosa du (1765 – 1805), sonetos XII “À decadência do império português na Ásia”, P:106; I “À enfatuação que predominava em certos naturais de Goa”, II “Ao mesmo assunto”, III “Ao mesmo” p: 122, 123, in *Bocage, antologia poética*, s/d, Mourão, Maria Antónia Carmona; Nunes, M. Fernanda Pereira (org.), Lousã: Editora Ulisseia.

²³ A contribuição poética de J. Gonçalves na *Ilustração Goana* inclui os poemas “A Voz do Ermita”, “A Virgem”, “Esperança” e “Hontem, hoje e amanhã”.

Ilustração Goana, abril, 1865: 18-20). Acontece que a reflexão contida no poema “Hontem, hoje e amanhã” é completamente colonial, pois identifica-se com a “missão civilizadora” que supostamente justificaria a colonização. Vejam-se os seguintes versos:

Vencedoras sempre as luzas quinas
 Transpondo os mares,
Transpondo-os os mares achar-nos vieram
Pobres, obscuros; e a luz trouxeram
 Aos nossos lares.”
(...)

“Hontem fomos grandes, poderosos
 E ricos também.
Ricos também no mundo aparecemos;
Hoje no opprobrio nos entorcemos
 E ainda no desdém.

J. Gonçalves, “Hontem, hoje e amanhã”, in *Ilustração Goana*, maio 1865, p. 18-20, estrofes primeira e décima.

Quando a pena de J. Gonçalves representa um Portugal em crise, longe desse período de glória, identifica-se como parte integrante desta comunidade portuguesa, herdeira de mesma história colonial, como se pode verificar pela utilização da primeira pessoa do plural nos versos citados. Mas a voz de J. Gonçalves também não pode ser simplesmente tomada como expressão direta de determinadas ideologias coloniais. A questão pode ser mais complexa. A percepção da decadência de Portugal é tema recorrente na escrita do século XIX, período agitado pelas rivalidades entre liberais e absolutistas, bem como pela independência do Brasil (1822). Ao mesmo tempo, como se afirmou a respeito dos folhetins e da sua moral conservadora, não se pode negar que existiu em Goa um período de assimilação de valores ocidentais e da cultura portuguesa. Enquanto diretor de um jornal literário, J. Gonçalves tem de procurar um público, ter visibilidade e ser aceite. Dentro destas circunstâncias, a voz colonial na escrita goesa pode ser estratégia de aceitação, criando uma ideia de respeitabilidade pela confirmação de

um discurso público sancionado pelo poder instituído. Mas escrever a respeito da decadência colonial em Goa é também uma resposta a um núcleo temático já existente na própria literatura portuguesa, e será esta visão crítica do império, aquela linha literária que se aproxima de um discurso mais resistente e assertivo por parte dos autores goeses. Por isso, a vertente nostálgica do poema de J. Gonçalves é um discurso datado, possível estratégia de aceitação da escrita goesa perante os mecanismos de censura do regime colonial, que existiam, e tinham de ser contornados. Mas este núcleo temático é também, e sobretudo, uma matriz de reflexão crítica, que aqui começa a tomar forma enquanto discurso público.

A par de J. Gonçalves, uma outra voz que reflete sobre a decadência do projeto colonial português nas páginas da *Ilustração* Goana é A. Lopes Mendes, português residente em Goa por vários anos. Creio que é pertinente incluir o seu poema neste estudo porque foi publicado em Goa, em revista goesa. Conhecido sobretudo como geógrafo, cuja obra foi marcante para o desenvolvimento da geografia portuguesa, este estudioso desenvolveu uma interessante carreira paralela ao nível das artes do desenho e da aquarela, e pelos vistos também era talentoso nos seus momentos mais literários. A. Lopes Mendes publica “À Cidade velha de Goa” na *Ilustração Goana*, em novembro de 1866^[24]. Reencontramos nesta composição uma temática próxima do referido poema de J. Gonçalves:

À Cidade velha de Goa

Porque no pó te revolves
Velha cidade de Goa?
Que has feito? – Porque não ousas
Rivalisar com Lisboa?
Que é do teu brilho, o teu nome?
Que tua fama inda sôa?!

²⁴ Uma discussão deste poema foi publicada no artigo “A ambivalência de Goa como imagem do império português” (2008), e-cadernos CES, n.º 1, pp. 34-52, Coimbra: Centro de Estudos Sociais.

Porque assim has succumbido?
Que é do teu nobre braço? -
Que é da gloria, que ostentavas,
Gran' cidade do Concão? -
Ai, que negra é a tua estrella!
Ai, que negro é o teu condão! -

Que é das bellas que sorriam,
Brincando nos teus balcões? -
Que é dos jovens, que folgavam,
Contentes, nos teus salões?
Quando d'amor, de ventura
Viste arfar mil corações? -

Ai, triste! - Que negro ferrete
Em tua frente poisou! -
Cruel nódoa d'abandono
Tuas armas maculou!
A implacável mão do tempo
Teu império aniquilou

Esconde a face inda bella,
Velha cidade feudal:
Rica pagina escreveste
Na história de Portugal.-
Fugiu-tó commercio; caíste:-
Braço sem glória que val?

Lopes Mendes *in Ilustração Goana*, novembro 1866, grafia original

Lopes Mendes não questiona o estatuto colonial de Goa, mas este poema já aponta alguma injustiça no regime vigente ao mesmo tempo que encoraja Goa a brilhar e a rivalizar com Lisboa, imagem que tanto é um eco do mito imperial da Goa dourada como efetivamente é expressão de um paralelismo que reconhece à cidade de Goa (colónia) um estatuto comparável a Lisboa (capital do império). A questão que subjaz ao poema citado é precisamente ponderar a falta de reciprocidade entre

a decadência de Goa, vetada por parte de Portugal à “cruel nódoa de abandono”, e o papel preponderante de Goa na riqueza que afluiu a Portugal nos séculos XVI e XVII. Quando Lopes Mendes denuncia a falta de investimento português nesse território a questão que se levanta é qual a natureza do benefício que justifica a ligação da colônia à administração portuguesa. Afinal, como pergunta Lopes Mendes, de que serve a Goa “Brazão sem Glória”, ou seja, uma história de grandeza reduzida à decadência? É a partir desta fissura, da percepção de uma decadência a que Portugal responde com inércia, que se começa a materializar já no século XIX um sentimento de distanciamento em relação à assimilação do colonialismo, distanciamento este que aflora em certos textos isolados nas publicações periódicas, e que é marcante na postura de autores como Francisco João da Costa e Francisco Luís Gomes (analisados no próximo capítulo). Também podemos concluir que a denúncia da decadência de Goa – que encontramos nos poemas de J. Gonçalves (que ainda tenta exortar Portugal a reagir) e de A. Lopes Mendes – retoma uma longa tradição da própria literatura portuguesa, e por isso existe uma assinalável cumplicidade entre autores goeses e autores portugueses a este respeito. Releamos os poemas de J. Gonçalves e A. Lopes Mendes depois de recordarmos as palavras de Diogo de Couto e Sá de Miranda permite refletir em termos comparativos sobre a visão crítica que os próprios goeses teriam do colonialismo português. Por fim, a sintonia entre autores goeses e autores portugueses documenta a influência da literatura portuguesa em Goa, bem como uma certa reciprocidade entre os dois meios literários, pela escolha dos mesmos temas e pela replicação de modas literárias. Ao mesmo tempo reconstitui-se o mapa da ativa construção de um sistema literário goês que, na sua vertente ocidentalizada, dialogou com padrões literários portugueses, brasileiros e europeus.

IV – AS VOZES DISSONANTES – ARQUEOLOGIA DE UM DISCURSO DE RESISTÊNCIA

EM GOA, no universo das publicações periódicas em português, tanto os jornais literários como a imprensa comum difundiram poesia e prosa, estabelecendo o papel formativo da leitura como meio de integração social, de atualização e de requinte. Ao nível da prosa, para além dos folhetins e contos publicados nos periódicos apareceram ainda durante o século XIX dois nomes de relevo na tradição literária local, Francisco Luís Gomes e Francisco João da Costa, autores que se destacam pela escrita de obras mais longas, com outro fôlego narrativo, onde se identificam traços de uma escrita de resistência anticolonial. O primeiro destes autores critica abertamente o colonialismo e o racismo como regimes de injustiça social que sustentam a opressão de nações de África e Ásia. Ao mesmo tempo, Luís Gomes também denuncia a rigidez com que as castas hindus mais elevadas veem o seu lugar no mundo, a qual implica uma ordem social sem possibilidade de mobilidade. O segundo autor, João da Costa, defende a necessidade de “desassimilação” da cultura ocidental entre os setores católicos da sociedade goesa, denunciando estilos de vida acomodados aos privilégios adquiridos dentro do regime colonial. A partir das duas obras que os canonizaram, *Os Brâmanes* (1866) e *Jacob e Dulce* (1896), verifica-se que se afirma na

literatura goesa em português um percurso de resistência em sintonia com o espírito da imprensa política da época. Para se compreender porque é que estes autores são considerados vozes de resistência^[1] torna-se necessário abordar em detalhe as obras que os canonizaram dentro do sistema literário goês.

1 – Francisco Luís Gomes

O autor do único romance goês de oitocentos é Francisco Luís Gomes (1829-1869), homem culto, economista de formação e político ativo, eleito deputado às cortes da Assembleia de Lisboa em 1860 como representante do distrito de Margão, pelo partido dos Regeneradores (um partido alinhado com o liberalismo). Posteriormente foi reeleito por três legislaturas sucessivas, mais tarde como representante do distrito de Bardez.

No ano da publicação do seu livro *Os Brahmanes* (1866) começa a chamada “questão coimbrã” que despoletou o debate em torno da mudança de padrões literários do romantismo para o realismo. No entanto, a narrativa *Os Brahmanes* ainda se define como um texto que segue os padrões estéticos do romantismo, ao nível da centralidade do enredo passional, pela composição idealizada de personagens e pelos cenários exóticos e bucólicos. Mas a identificação de Francisco Luís Gomes com os padrões estéticos do romantismo tem de ser compreendida sobretudo em articulação com uma ideologia liberal (com o sentido “jacobino” que a palavra tinha na altura) formada pelos princípios da revolução francesa da “igualdade, fraternidade e solidariedade”.

Francisco Luís Gomes colaborou com vários jornais goeses, sobretudo *O Ultramar*, semanário de Margão publicado entre 1859 e 1936, cujo objetivo era dar voz política aos chardós, casta que sempre investiu no liberalismo como regime político que permitiria margem de manobra para as ambições políticas deste grupo social. Embora Francisco Luís Gomes tenha colaborado com outros jornais como o *Defensor da Verdade* e o *Boletim Oficial*, é sobretudo em *O Ultramar* que a sua intervenção

¹ Uma discussão da obra destes autores foi publicada no artigo “Resistência e Assimilação Colonial na Prosa Goesa do século XIX”, in *Parts of Asia, Portuguese Literary and Cultural Studies* 17/18, (ed.) Cristiana Bastos (2010), University of Massachusetts Dartmouth, pp: 99-117.

se destaca, numa cultivada continuidade. Que *O Ultramar*, tal como outros títulos da imprensa goesa, tinha um impacto subversivo que nada agradava às instituições coloniais comprova-se pela pequena notícia intitulada “A Imprensa em Goa”, publicada no número de dezoito de setembro de 1897:

Levantou-se alfim, graças a Deus, o anathema que, desde há longos 648 dias, pesava sobre a imprensa periódica em Goa (...). Pela primeira vez que o nosso periódico reabre a sua voz, julga do seu dever começar por agradecer aos peitos generosos que, tão espontânea e desinteressadamente, contribuíram para que na mãe-pátria se fizesse a luz em respeito a informações calumniosas que ali se espalharam contra a lealdade dos filhos da Índia à coroa portuguesa.

In *O Ultramar*, 18th Setembro 1897, Anno 38

A partir desta citação podemos ver que a imprensa periódica era reprimida e que o seu poder de agitação era conhecido na metrópole ao ponto de o jornal *O Ultramar* ter sido forçado a suspender a sua publicação por um longo período de tempo (648 dias). Mas esta atividade censória por parte do governo português não silenciou Francisco Luís Gomes, político que sempre teve convicções fortes e uma postura interventiva. Será precisamente a sua dedicação à política como meio de reformar a sociedade que o leva a tentar a escrita literária como forma de divulgar ideais liberais. Na edição em português de *Os Brahmanes* incluiu-se uma carta do autor ao editor na qual Francisco Luís Gomes declara:

O livro que ofereço a v. ex.a é uma collecção de artigos escriptos a lápis e em tudo semelhantes a esses que eu enviava, da comarca dos deputados para a typografia da Gazeta, e que v. ex. a. tinha o incómodo de illuminar. O romance, digo-o aqui em segredo, é apenas a forma, o disfarce com que pretendo introduzil-o nas estantes, o obter-lhe pousada mais longa do que é costume conceder aos jornaes, que aos primeiros raios de sol se derramam por toda a parte, mas que em nenhuma ficam de assento mais de vinte e quatro horas (...)

Francisco Luís Gomes, carta ao editor incluída na primeira edição, 1866: vi

Será por causa deste assumido intuito interventivo (que efetivamente se realiza plenamente no conteúdo da narrativa) que Francisco Luís Gomes por uma vez experimenta a escrita ficcional, e é apenas por esta questão de estratégica, “para obter pousada mais longa” junto dos seus leitores, que se aventura a criar um romance^[2]. É uma agradável coincidência que o culto político fosse também um convincente escritor.

O reconhecimento público do romance de Francisco Luís Gomes está bem refletido nas sucessivas edições e traduções. Na sua tese de doutoramento sobre *Os Brabamanes*^[3], Everton Machado fez um mapa das sucessivas reedições desta obra, incluindo as sucessivas traduções para o inglês e francês.^[4] Destacaria entre as várias reedições a recente edição crítica em francês, de 2012, precisamente da responsabilidade de Everton Machado^[5]. Dentro de Goa, o romance *Os Brabamanes* teve duas reedições, uma em 1928, e outra de 1969, ambas pela Livraria Académica de Pangim. É também significativo que quase sessenta anos depois da morte de Francisco Luís Gomes, as suas obras fossem compiladas e traduzidas para o inglês^[6], em 1928, pela União Goesa,

² *Os Brabamanes* é o único romance goês do século XIX, juntamente com o texto *Jacob e Dulce* (1896), de Francisco João da Costa, que em termos de forma não chega a ser um romance. O terceiro candidato a este estatuto é a narrativa *Os Maratas* de Leopoldo Dias (1894) que não está no mesmo nível de escrita, sendo um texto obscuro, bem menos conseguido.

³ Machado, Everton (2008) *Chistianisme, Castes et Colonialism dans le Roman Les Brabmanes (1866) du Goanais Francisco Luís Gomes (1829-1869)*, tese de doutoramento pela Universidade Paris IV – Sorbonne, em Literatura Comparada; e pela Universidade de S. Paulo, em Teoria da Literatura e Literatura Comparada.

⁴ Lisboa, imprensa da *Gazeta de Portugal* (1866), publicado como folhetim; no jornal *Diário do Rio de Janeiro* (Brasil, 1867), como folhetim; primeira tradução para o francês no *Courrier de Lisbonne* (publicado em Portugal, 1870) também sob a forma de folhetim; a primeira tradução para inglês (por Joseph da Silva) que é publicada em Bombaim (1889), no jornal *O Anglo-Lusitano*; reedição em 1931, Bombaim, na qual a tradução de Joseph da Silva é revista por Armando de Menezes; nova edição em inglês, de 1971 (Nova Delhi, Sidhu Publications) e reedição portuguesa, de 1998 (pela Minerva editora).

⁵ Paris: Classiques Garnier.

⁶ Uma primeira tradução para inglês do romance *Os Brabamanes* (1866) foi publicada em série nas páginas do jornal *O Anglo-Lusitano*, durante 1889. O responsável por esta primeira tradução foi Joseph da Silva. Esta primeira tradução foi revista pelo prof. Armando de Menezes para a publicação na antologia comemorativa de 1929, que reúne os mais notáveis trabalhos de Francisco Luís Gomes em tradução para língua inglesa.

que era uma associação política com intuítos independentistas, o que significa um reconhecimento do posicionamento político anticolonial de Francisco Luís Gomes. Na altura, a Universidade de Bombaim instituiu uma bolsa de estudos em seu nome e a sua obra chegou a ser objeto de estudo de duas teses da Universidade de Goa.^[7] O nome de Francisco Luís Gomes é ainda citado com todo o respeito na escrita de diversos ativistas como Menezes Bragança, P. D. Gaitonde, Telo de Mascarenhas e Adeodato Barreto (no seu jornal *Índia Nova*) e ainda na própria *Ilustração Goana*, que o incluiu na sua secção de biografias de goeses ilustres.

Na discussão do romance *Os Bráhamanes*, nestas páginas, usa-se a edição que foi originalmente publicada em Lisboa^[8], onde Francisco Luís Gomes então residia.

A ação do romance decorre numa plantação da Índia inglesa, sob administração de um jovem irlandês, Robert Davis. Para este sofisticado e jovem irlandês, estar desterrado na Índia é estar desterrado da civilização, mas a herança do velho tio a quem pertence a plantação é absolutamente necessária para pagar dívidas de jogo e sustentar uma filha, Helen, que deixou em Inglaterra. O secretário privado do velho tio, o brámane Magnod, também foi “herdado” por Robert juntamente com a administração da plantação, mas como Robert nunca estudou a cultura indiana, não compreende o orgulho de casta e o garbo do seu secretário, que toma, erradamente, como uma afronta pessoal. O episódio em que o verniz no convívio entre os dois estala definitivamente ocorre durante um jantar em que Robert recebe dois amigos ingleses. Magnod não aparece quando é chamado, e o criado interrogado por

De sublinhar também a existência de um estudo histórico sobre o Marquês de Pombal realizado por Francisco Luís Gomes, e incluído nos seus *Selected Works* (1929). Veja-se *Francisco Luís Gomes, Selected Works*, (1929) Correia, Armando (org.), The Francisco Luís Gomes Centenary Committee, Bombay: Sanij Vartman Press.

⁷ Kolwakar, Deepa, (1991) *Francisco Luís Gomes: His contribution to the growth of Political Consciousness in Goa*, Goa University, M. A. dissertation. Existe no arquivo da biblioteca de Goa, uma outra tese de mestrado escrita por Nisha Anna Clerian (Goa University, July 1995) que comparava *Os Brámanes* de Francisco Luís Gomes a um outro livro, *Sorrowing Lies my Land*, originalmente escrito em inglês por Emílio Francisco Lamberto Mascarenhas, livro este de teor mais propagandista, escrito por um jornalista que pertencia ao movimento anticolonial dirigido por Ram Manohar Lohia.

⁸ Gomes, Francisco Luís (1866), Lisboa: Typografia da Gazeta de Portugal.

Robert inadvertidamente sugere que ele simplesmente não quer vir. O desconforto que Robert sempre sentiu com a altivez do brâmane leva-o a sentir-se insultado, tanto mais que o episódio é testemunhado por dois convidados. Em fúria, ordena que lhe tragam Magnod, ao que os criados prontamente obedecem arrastando o secretário *brâmane* para a sala de jantar. Robert, que espera um pedido de desculpas da parte de Magnod, sente-se ainda mais afrontado com o seu silêncio, e atira-lhe à cara o prato do jantar. As emoções que passam pelo rosto do brâmane são tão violentas que o irlandês compreende que se está a passar algo que lhe escapa. É um dos convidados, um velho juiz, que lhe explica que um brâmane não pode ser tocado pelas poluentes mãos dos criados, que são de uma casta inferior, e que a carne de vaca que Robert jantava, e lhe atirou, é *tabu* (1866: 9-12). Isto significa que apesar de ter intenção de o humilhar, Robert acabara de insultar Magnod de uma forma horrível, da qual nem tinha a devida consciência. Depois deste episódio, Magnod desaparece da plantação onde trabalhava, mas antes de partir... lembra-se de roubar o testamento do velho tio acamado. A partir desta cena estão criadas as condições para um enredo de vingança e retribuição, seguindo a moda de Alexandre Dumas e o seu famoso *Conde de Monte Cristo* (1844), já um “best-seller” na altura. Para além de estruturar o enredo da narrativa, esta cena representa a violência e o abuso que marcavam as relações coloniais. Por um lado sugere-se que se Robert se tivesse informado sobre a cultura em que vivia, tal como teria feito o velho juiz inglês, esta deplorável cena seria evitável. Para um leitor do século XIX, que estivesse em sintonia com os pressupostos do colonialismo, a violência infligida a Magnod poderia não parecer tão agressiva como é, mas com certeza que o leitor de oitocentos se sentiria acusado, tal como Robert, de gerar conflitos por não tentar compreender melhor a cultura indiana. No entanto não é intenção de Francisco Luís Gomes apresentar um manual do bom colonizador. Muito pelo contrário, Luís Gomes escreve este romance para divulgar uma visão reformista da sociedade colonial, baseando-se numa ideologia liberal em articulação com princípios de piedade católica. O seu objetivo último é a construção de uma sociedade humanista, regida por princípios de fraternidade universal. Mas para isso acontecer, existem duas ordens de racismo que se deveriam erradicar da sociedade indiana, nomeadamente o racismo colonial e o racismo de

casta. A representação do orgulho brâmane como uma fonte de tensão social é um dos argumentos do romance, ao que se associa uma segunda crítica dirigida à inflexibilidade dos princípios da casta que ao serem tão absolutos lançam Magnod num percurso destrutivo (deserção da família, associação a uma seita de assassinos, agiotagem). Quanto à denúncia do racismo colonial, tomaremos como clímax dessa linha de argumentação a cena que decorre num baile da sociedade inglesa.

Como a esposa de Magnod se suicidou quando abandonada, e como Magnod desapareceu, Robert Davis adota os filhos do ex-secretário, e envia os órfãos, um menino e uma menina, para Inglaterra, onde são educados com a sua filha Helen. Entretanto, a morte do velho tio e o desaparecimento do testamento colocam Robert Davis numa situação de ruína, pelo que os três jovens, agora com dezassete anos, têm de regressar à Índia. Pouco tempo depois são convidados para um baile da sociedade inglesa. De uma forma brutal e humilhante, Emily e Thomas tomam consciência de que são “coloured” e do que isso significa. Helen, que sempre tinha vivido em perfeita harmonia com os seus dois amigos indianos fica perplexa com as súbitas barreiras que os preconceitos racistas de um mundo colonizado criam entre eles, barreiras estas particularmente penosas para Thomas, que nutre um secreto amor por Helen. Por seu turno, Emily, a única indiana presente, vive o embaraço de não ser convidada para dançar por mais ninguém a não ser Richard, o herdeiro da plantação, que durante todo o baile cobre a bela indiana de atenções. Mais tarde, Richard seduz e abandona Emily, deixando-a grávida e desonrada. No entanto, Robert Davis pretendia que a sua filha Helen casasse com Richard, em parte para consolidar o seu controlo indireto sobre a herança, mas também por noções do “socialmente correto”. O que o enredo da narrativa demonstra é que pelo seu carácter e sinceridade de sentimentos Thomas é o pretendente certo, mas socialmente considera-se que o desprezível (e branco) Richard é o marido recomendável. Ao demonstrar que o valor de carácter não se mede pela cor da pele, Francisco Luís Gomes está a corroer a credibilidade de preconceitos racistas.

Em terceiro lugar, o romance de Francisco Luís Gomes também apresenta um argumento reformista para a igreja católica. Ao assumir responsabilidade pelos filhos de Magnod, Robert conta com a ajuda de Frei Francisco, personagem que encarna o mais elevado padrão de

humanismo e correção moral no romance, representando pela sua piedade, sensatez e simplicidade o expoente máximo da fé católica. Esta personagem ideal serve de contraponto a uma igreja católica que Francisco Luís Gomes acusa abertamente de interferir em assuntos estatais que não lhe dizem respeito. A própria pobreza do monge e o seu desprendimento em relação a valores materiais são traços de caráter com intuítos exemplares e corretivos.

Por fim, apesar da subtileza de deslocar a ação narrativa para a Índia britânica, o que pode ser entendido como uma forma de evitar criticar diretamente o colonialismo português, se o princípio racista e colonial que rege as duas sociedades é o mesmo, as desigualdades sociais e os princípios de opressão serão igualmente criticáveis nas duas colónias e em todo o âmbito do projeto de expansão colonial europeia. Por isso, escreve nas páginas do seu romance Francisco Luís Gomes :

Dizem que a lei de Christo rege a civilização europea. Mentira. Illumina-lhe as entranhas. A Europa pesa sobre a Asia e a America, e todas pesam sobre a pobre Africa. Não há barões nas nações, mas há nações barões. Eis ahi a diferença entre a edade media e o século XIX.

Os Brahamanes, 1866: 219, grafia original

Dentro de um paradigma de progresso, este comentário coloca o colonialismo um degrau abaixo da Idade Média, logo, representa um recuo na evolução da humanidade que não pode ser justificado pelas suas intenções pseudo-civilizadoras. Num crescendo que faz convergir a forte crítica ao racismo, a condenação da segregação entre castas e ainda uma clara defesa da separação entre o poder político e o poder religioso, encontramos, num dos últimos capítulos, uma frase surpreendentemente frontal:

Em 1857, deve expirar a dominação ingleza, como em outro 57 ella principalmente se consolidava. Deve haver um Plassey Índio como houve um Europeu.

Os Brahamanes, 1866: 299

Recordemos o que significa a referência a Plassey: foi a batalha em que com a derrota do *nawab* de Bengal, Siraj Ud Daulah, em 1757, Robert Clive conseguiu que a British East India Company se tornasse dona de toda a província. A batalha ocorreu num contexto de rivalidade entre franceses e ingleses pelos mercados do oriente (enquanto na Europa a França e Inglaterra se defrontavam na Guerra dos Sete Anos - 1756-1763). Com o resultado da batalha do Plassey, os ingleses compreenderam que podiam tentar dominar a Índia militar e politicamente. A partir daí, Calcutta, a cidade mais inglesa da Índia, serviu de base para estruturar a expansão do poder inglês por todo o subcontinente. A haver um Plassey Índio, como deseja Francisco Luís Gomes, só pode significar que ocorrerá uma batalha com um resultado inverso, que leve precisamente ao fim do domínio inglês/português. No enredo do romance esta frase aparece a propósito de uma discussão das ideias que teriam levado à famosa revolução conhecida por Sepoy Mutiny (1857), precisamente a primeira sublevação contra o império britânico na Índia.

Pela análise acima exposta pode-se concluir que estamos perante um texto muito audacioso, poderosamente subversivo, e sem precedentes na literatura goesa. Definitivamente encontra-se neste autor a primeira voz de resistência anticolonial explícita na literatura goesa, embora certas escolhas da linha editorial da *Ilustração Goana*, como por exemplo publicar biografias de goeses ilustres e promover autores locais, já demonstrem a vontade de se afirmar uma identidade cultural própria. É verdade que o final do romance é abrupto e deixa soltos alguns fios secundários da narrativa, mas esses factos não afetam o alcance ideológico nem os argumentos promovidos por este texto.

De um ponto de vista estritamente literário, poderia dizer-se que o romance reproduz certos estereótipos românticos em voga na época, como a pureza angelical da heroína, a centralidade das motivações afetivas e pessoais, a força do destino, e o feliz desenlace para o par protagonista. Mas o enredo de *Os Brâhmanes* é, apesar do recurso a algumas fórmulas narrativas gastas, convincente e cativante. A apontar-se alguma característica particularmente conseguida na escrita de Francisco Luís Gomes sem dúvida que serão as passagens descritivas, sendo esta narrativa muito visual, facilmente adaptável ao cinema.

Como exemplo de uma descrição por Francisco Luís Gomes citamos um excerto sobre uma tempestade noturna:

O Gethsemani ^[9]

Uma noite de Inverno na India é horrivelmente bella. Teem-na descripto muitos escriptores, mas ainda nenhum com perfeição. Nós daremos apenas uma ligeira idéa.

Avizinha-se a noite, toldada de castellos de nuvens negras e cerradas, que surgem do sul e se confundem logo como as vagas do mar. As aves fogem cruzando-se e pipilando. Reina silencio lúgubre e o ceo forra-se todo de lucto. Uma lufada de vento quente, e algumas raras gotas de água anunciam a tempestade.

À rajada do duro sudoeste junta-se logo o sussurro das arvores, o gemer profundo das selvas, o ribombo prolongado do trovão que se repete de ecco em ecco nas solidões do espaço, e finalmente o despenho incessante de copiosa chuva. O relampago vem a intervallos alumiar com o mais brilhante clarão, os cumes das montanhas, as brancas torres das egrejas e a superficie prateada da mar, para depois sepultar tudo no mais cerrado negrume.

Francisco Luís Gomes, *Os Brahmanes*, 1866:141,142 (grafia original).

Da mesma forma, nas cenas em que se descrevem encontros entre os pares de namorados^[10], a natureza à sua volta sempre é descrita de forma a ilustrar o estado de espírito das personagens, de acordo com padrões da estética romântica.

Francisco Luís Gomes é considerado em Goa figura maior da intelectualidade local. Em vida, foi mais conhecido pela sua carreira política

⁹ Gomes, Francisco Luís (1866), Lisboa Typographia da Gazeta de Portugal, Capítulo XX, página 141.

¹⁰ Os críticos Hélder Garmes e Everton Machado discutem nas suas respetivas análises da obra a centralidade de um par misto. Nesta investigação este aspeto aparece enquadrado na tese anti-racista, que legitima a validade do pretendente indiano por ser moralmente superior ao seu rival branco. O protagonismo de um par misto parece-nos um argumento anti-racista na medida em que pressupõe a quebra de barreiras entre raças e a tendência para o nivelamento. Veja-se Everton Machado (2008) Tese de doutoramento, Op. Cit; Ver ainda, de Hélder Garmes, *Oriente, Engenho e Arte* (2004).

e jornalística. Em certos círculos cultos de Goa, o seu livro também foi reconhecido como uma poderosa voz de resistência anticolonial, que já vislumbrava outras possibilidades de autonomia para os povos indianos. Por isso foi reeditado e divulgado. Em Portugal, Francisco Luís Gomes era personalidade respeitada a quem se reconhecia valor. Foi um dos fundadores e redatores da própria *Gazeta de Portugal* e era estimado nos círculos cultos e letrados.

2 – Francisco João da Costa

Trinta anos mais tarde, um outro goês, Francisco João da Costa (também conhecido pelo pseudónimo de Gip) assume uma voz igualmente crítica em relação à situação colonial de Goa, tal como o havia feito Francisco Luís Gomes. A diferença está no tom e no alvo. Gip escreve sobre Goa sem pejo de confrontar a Índia portuguesa consigo própria, e escreve de uma forma satírica, irresistivelmente corrosiva e irresistivelmente simpática. O resultado é previsível. Tornou-se no autor do maior best-seller de Goa de todos os tempos embora tivesse morrido com apenas 41 anos, em 1900. Apesar da morte prematura, consolidou o seu lugar nas letras goesas e viu a obra *Jacob e Dulce Scenas da Vida Indiana* (1896) imediatamente traduzida para concani,^[11] chegando a um público a que o culto Francisco Luís Gomes não teve acesso. De facto, Francisco João da Costa tem um diferente apelo popular, tendo sido, tal como o seu colega Francisco Luís Gomes, colonista de sucesso no jornal *O Ultramar*,^[12] periódico que a par do jornal *O Herald* é uma instituição omnipresente na vida cultural de Goa. Por isso tantas vezes se referem estes periódicos nesta investigação.

Francisco João da Costa foi sucessivamente reeditado em português, em 1896, em 1907 e 1974, o que revela o renovado interesse na sua escrita. Na reedição de 1974 são incluídos os comentários críticos de dois

¹¹ A 1ª edição de *Jacob e Dulce* é de 1896, tipografia do jornal *O Ultramar*, traduzida para concani por Aleixo Caetano José Francisco. A segunda edição é de 1907, da tipografia da casa Luso-Francesa. A terceira edição, que é a que serve de referência a este artigo, é de 1974, da tipografia Sadananda de Pangim, Goa.

¹² *O Ultramar* (1856-1936), Margão: Typografia do Ultramar (semanário).

autores: Ismael Gracías (goês, historiador conceituado) e o Visconde de Tauney (escritor brasileiro com alguma projeção; 1843-1899). Também aí encontramos a resposta de Francisco João da Costa ao Visconde de Tauney, uma elegante e humilde carta. A propósito da falta de descrições apontada ao seu texto pelo visconde de Tauney, argumenta Francisco João da Costa que o seu texto é composto por um conjunto de esboços escritos, isto é, narrativas simplificadas através das quais apenas se pretende captar os traços mais vincados de uma realidade social a retratar. Uma alternativa para compreender a escrita de Gip é atentarmos na estrutura narrativa do conto^[13] cujas características se adequam a *Jacob e Dulce*, nomeadamente pela ausência de descrições relativas ao cenário, pelas personagens tipo, e pela condensação do tempo e da ação em segmentos estilizados. O próprio Gip define a sua obra como “opúsculo e não romance” (carta de Gip, introdução à edição de 1974: xi), comentário que expressa a própria visão do autor em termos menos ambiciosos do que escrever um romance, o género invocado pelo Visconde de Tauney. Quanto à acusação de um certo mau gosto em certas passagens, para um olhar dos finais do século XIX Gip poderia parecer excessivo. Depois do estudo de Bakhtin sobre Rabelais (1968^[14]) onde se interpretam o Carnavalesco e o satírico como refinadas formas de deliberada subversão, os críticos de hoje olham para passagens mais baixas e grotescas com menos inocência, enquadrando-as num contexto de provocação e de convite (liberador) à indiferença pelas regras e hierarquias sociais. Rir dos vícios e atropelos

¹³ A noção de conto com a qual se trabalha foi desenvolvida a partir dos textos de Todorov sobre este tema. Também se recorreu aos ensaios de Ítalo Calvino reunidos no livro *Seis Propostas para o Próximo Milénio*, onde se sublinha o valor da leveza e da rapidez na construção de um texto que funciona pela intensidade e não pela extensão ou complexidade. A condensação de tempo e espaço narrativo, obliterando cenários, justifica-se no texto de Francisco João da Costa por este não pretender escrever um romance, padrão pelo qual o avalia o Visconde de Tauney. Por outro lado, *Jacob e Dulce* também é um texto bem mais longo do que um conto, com cerca de 130 páginas, e mesmo se estruturalmente simples é coerente e cativante. Definitivamente, o texto de Gip é um texto atípico, logo, aberto a várias classificações, desde que justificadas. Ver Tzevan Todorov (1977), *The Poetics of Prose*, Cornell University Press. Ver ainda Calvino, Ítalo [1984/1985] (1998), *Seis propostas para o próximo milénio*, Lisboa: Teorema.

¹⁴ Bakhtin, Mikhail (1968) *Rabelais and his World*, translated by Helene Iswolosky, Cambridge: Mit Press.

numa dada ordem social já implica pôr em causa essa ordem social, e pressupõe encará-la de uma forma crítica (e inteligente) ...

Francisco João da Costa escreve como um caricaturista desenha, em traços rápidos e incisivos, exagerando aquilo que pode usar para expor a ridículo o seu alvo, nomeadamente, os burocratas ocidentalizados e os proprietários rurais que vivem acomodados a honras e privilégios. No pequeno mundo goês, o clínico olhar crítico de Francisco João da Costa valeu-lhe o ostracismo da população ocidentalizada e um acolhimento entusiasta por parte dos goeses Católicos que começavam a rever-se num processo de “desassimilação”, recuperando a componente *indianista* e oriental da identidade goesa. Pode parecer um pequeno gesto, ou uma discreta questão, mas é um princípio de autonomia que se começa a incubar, e o fator de impacto numa proposta de desassimilação promovida por um escritor como Gip é algo a ponderar. O seu tom irreverente também cativará quem hoje folhear as páginas do jornal onde o autor publicava as suas *Notas a Lápis*. A título de exemplo do seu estilo, transcrevo o comentário à recentemente restabelecida liberdade de circulação de *O Ultramar*, que estivera suspenso por quase dois anos:

Na minha humilde opinião, avigorada com dois annos de incessante meditação, a supressão da imprensa, durante o período agitado por que passou esta colónia não foi tão abnóxia, como a muitos se afigurou. Reduziram-nos ao silêncio, é certo. Mas nós vingamo-nos calando o bico. Acusaram-nos de sediosos. Calados! Os nosso actos negativos foram classificados de rebelliões. Calados! Sacaram-nos rios de dinheiro em nome da fatídica tabella A, letra malditta que desejo ver expurgada do alfabeto. Calados! Fomos fuzilados a torto e a direito. Calados! Atribuíram-nos conivência com os *rannes* insurrectos. Calados! Quiseram-nos recrutar à força. Calados! (...) a nossa attitude correcta, pacífica e paciente foi geralmente admirada e temida. Passámos por insurrectos originaes, porque sábios: insurrectos sedentários, calados, sem armas nem dinheiro, nem propaganda, insurrectos audaciosamente dormindo a sesta durante dois annos: uma insurreição petrificada, tão muda como mona, comtudo temida.

João Francisco da Costa, grafia original, *O Ultramar*, nº 1911, Sábado 18 de setembro 1897, anno 38

As suas crónicas, como aquela que é acima citada, normalmente na última página do jornal, abordavam tanto questões políticas como sociais, e por vezes, até ensaiavam um pouco de crítica literária:

Nunca suspeitei que o Parnaso Goano tinha tantos poetas plangentes, amorosos, sonhadores, metrificadores, rimadores, e nenhum divertido. Tudo ahi chora em pés espondeos; uns reclamam cabelos de oiro, outros olhos garços; aquelle contenta-se com a morena Leonor, este com ‘pomelos flácidos e cor-de-rosa’, também de Leonor.

João Francisco da Costa, grafia original, *O Ultramar*, 4 de dezembro 1897, anno 38

Apesar das suas cativantes notas críticas, a obra a que o seu nome é sobretudo associado é *Jacob e Dulce* (1896), um texto narrativo em prosa, que segue os padrões estruturais da sátira.^[15] De acordo com estes padrões, Francisco João da Costa criou uma narrativa que em termos de impacto funciona como uma caricatura, exagerando determinados traços do alvo a criticar, de forma a torná-lo cómico, grotesco, risível. Mas na sátira, o cómico não é mera graça, pois tem um profundo sentido crítico, combativo e renovador. Ou seja, se por um lado esta sátira explora os traços negativos ou baixos nos padrões de comportamento da sociedade goesa assimilada, na cumplicidade que une leitor e autor, ao partilharem a perceção dos erros e deformidades das personagens, propõe-se, por inferência, o oposto daquilo que é descrito como a alternativa ideal. Daí o impacto corretivo da sátira. Em *Jacob e Dulce* as personagens tipo, facilmente reconhecíveis, reproduzem padrões de comportamento típicos de certas famílias goesas que ao assimilarem a cultura portuguesa negavam a sua própria “orientalidade”, tornando-se grotescos. Aos olhos de Francisco João da Costa é tão incongruente um goês imitar comportamentos europeus como D. Especiosa tratar a filha de forma insultuosa e displicente exigindo depois, da parte da jovem, aprumo e cultura, sem nunca se terem cultivado em casa estes modelos de comportamento para que a jovem os possa reproduzir. É

¹⁵ Para uma definição de “sátira” ver o volume IV do *Diccionario da Literatura* organizado por Jacinto Prado Coelho, 1987, Porto: Figueirinhas, p: 990-1001.

o mesmo princípio de incongruência que explica o investimento num professor de piano sem talento, para ensinar uma filha sem dotes musicais. Apontemos ainda a contradição entre a constante maledicência que leva diversas personagens a referirem-se aos outros como “coitados”, em circunstâncias que não implicam nenhuma piedade, mas antes a satisfação em denegrir os outros e explorar as suas falhas:

- Em fim cada qual sabe melhor dos seus negócios pouco me importa vida alheia. Basta que os noivos coitados sejam felizes e façam sua casa.
Defeitos todos nós temos; quem não tem defeitos?
Coitados; Dulce é um tanto tola;
Jacob é orgulhoso e pedante.
Coitados!

Francisco João da Costa, *Jacob e Dulce* 1974: 19

Por fim, consideremos o enredo da narrativa. De capítulo para capítulo de *Jacob e Dulce* acompanhamos as negociações que levam ao casamento destes dois jovens, negociações estas pautadas pela mesquinha rivalidade entre um velho tio de Jacob, padre, e o pai de Dulce. O primeiro objetivo dos dois é conseguir ficar em vantagem nas negociações do dote, independentemente de qualquer noção do que é razoável. No seu conjunto, o estilo de vida e os valores das duas famílias retratadas representa muito desfavoravelmente uma certa aristocracia rural, que vive acomodada aos seus rendimentos e fechada no seu círculo social, sem ter mais nenhuma curiosidade cultural, nem tentar construir o seu próprio projeto de vida:

Jacob Avelino Dantas.

Natural da cidade de Breda, gãocar da respetiva comunidade agrícola de sangue real, (...) sem dúvida a sua família era nobre e principal, e fruía a glória platónica e sem proveito digno de menção de pertencer ao primeiro vangôr.

Grelaram no seio dela cónegos, vigários e missionários, e até um dos seus antepassados, ilustre pelo saber estava a pique de ser nomeado professor do Real Seminário (...) ‘o que tudo consta de documentos’ desafogava o reverendo António Dantas.

(...) Mas, ninguém até aqui viu os tais documentos.

Francisco João da Costa, 1974: 1, 2

É extremamente irónica a contradição entre as palavras relativas a estatuto social (“de sangue real”, “família nobre e principal”, cheia de ilustres antepassados) e a efetiva realidade de uma família que se adivinha humilde. O detalhe causticamente satírico é o orgulho que se tem numa *quase* nomeação para professor do Real Seminário atestada por documentos nunca vistos. Esta vaidade em revisitar feitos familiares dos antepassados enquadra-se num desvio da noção de realidade que faz as personagens viver em função da esfera pública, só que o grau de teatralidade da vida pública substitui a reflexão e profundidade que deviam guiar o indivíduo na sua vida social. Desta forma não surpreende a imaturidade e inconsistência das personagens, tanto mais que ser espetador da vida dos outros substitui o desenvolvimento de uma vida interior própria:

104

.....
JOANA PASSOS
.....

O bredden é essencialmente abnegado e altruísta: ocupa-se mais da vida alheia do que da própria.

Em quase todas as casas discutia-se o futuro dos noivos – homens, mulheres e crianças, com pausa e vincos na testa, deixando de parte os seus afazeres. Vários já tinham previsto isto (o noivado), há muito (...) (1974: 18)

Ridiculariza-se também a subserviência à cultura europeia (“Para ele europeu que deparasse na rua, era a personificação da moda, embora o seu fato tivesse sido talhado, no século passado, em Banana” – 1974: 7) e a diferença entre o que se quer aparentar ser e a pessoa que cada um realmente é. Esta divergência entre aparência e essência tem validade de crítica social a dois níveis, relativamente à superficialidade e teatralidade das relações sociais e, em segundo lugar, em relação à assimilação de uma identidade portuguesa, sobreposta à identidade indiana:

Reparemos no seguinte comentário:

Como o modo de se vestir do índio não é o mesmo em casa e na rua, o indivíduo que recebeu a visita de um sujeito vestido com todos os requintes de moda e de luxo, pode ir encontrá-lo em sua casa de *langotim*. (1974: 44)

Salvador tornou à casa dos Dantas.

Desta vez surpreendeu Jacob só de calças, com a parte superior do corpo nua.

Não admira, é indubitável que a Índia Portuguesa é a pátria do *langotim*: os vestuários ocidentais dificilmente aclimam aqui ou se fazem necessários. (1974: 47)

A questão que esta passagem evoca é que um goês que se vista à ocidental usa uma moda desadequada ao clima, e por isso como diz o autor, em casa ninguém a usa, substituindo-a pelo cómodo traje indiano. Se a aparência pública não coincide com a privada, que é a do traje indiano, ao ridicularizar o culto de uma aparência europeia Francisco João da Costa está a promover o uso de roupas tradicionais indianas como uma questão de bom senso em relação ao clima goês, e, mais do que isso, como meio de conseguir o necessário reencontro com uma identidade própria que não é apenas uma imitação teatralizada de outra *pátria*. Estas reflexões em torno de citações do texto de Francisco João da Costa mostram como este autor conseguiu, num tom informal e eficaz, ilustrar o que a seu ver estava errado em Goa, a partir de personagens tipo e de comportamentos padrão por elas assumidos. Se uma das mais sérias críticas a estes personagens é precisamente o desejo de imitar uma cultura europeia, desejo este que é representado como pretensioso e desadequado à realidade indiana, então, o impacto do texto propõe um reencontro com o lado indiano dos goeses. Da mesma forma, Francisco João da Costa encoraja os seus concidadãos a investir num projeto de vida concreto e ambicioso, para além de languescer no aconchego de privilégios mais sonhados do que reais, como era o caso representado pela família da Jacob. Esta escrita interventiva adequa-se à natureza da sátira, que ao expor e denunciar o que está errado tem como efeito revigorante encorajar o leitor a rejeitar aquilo que se ridiculariza. Assim se promovem outras formas de agir e de estar, o que no caso de Francisco João da Costa significava a procura de uma sintonia com as tradições locais e o investimento num projeto de vida produtivo.

Com a famosa sátira de Francisco João da Costa concluiria este estudo da prosa goesa do século XIX, nas margens de uma consciência pós-colonial, que neste caso ainda não se materializa num projeto

de autonomia ou independência para Goa, embora já se encontrem nesta narrativa vários sinais de resistência a ideologias assimilativas bem como um certo desprezo por aqueles que viviam de privilégios dentro do regime colonial. A discussão de duas obras de referência na literatura goesa, *Os Bráhamanes* (1866), de Francisco Luís Gomes, e *Jacob e Dulce* (1896), de Francisco João da Costa, permite desenhar-se um percurso de resistência na prosa goesa do século XIX, através da escrita interventiva destes dois autores.

V – O SÉCULO XX EM GOA: DESAFIOS HISTÓRICOS E RESPOSTAS LITERÁRIAS

107

NA TRANSIÇÃO PARA O SÉCULO XX, a literatura goesa em língua portuguesa apresenta-se como um sistema literário local consolidado. O primeiro jornal diário, “*O Heraldo*”, começa a circular em 1900; o sistema de distribuição postal da imprensa estava mais evoluído, e em 1889 inaugura-se a primeira livraria de Goa, a Casa Luso-Francesa^[1]. Havia também um público formado que já havia crescido com interesses literários associados ao lazer e não só à virtude e ao conhecimento.

Os grupos sociais com algum conhecimento da língua portuguesa na sociedade goesa do início do século XX seriam católicos goeses das castas brâmanes e chardós, hindus goeses que eram empresários em Goa e aí tinham os seus negócios em contacto com a administração portuguesa, os descendentes e os *paclés* (brancos, ou europeus residentes). Naturalmente, as percentagens de alfabetização em português seriam muito variáveis de grupo para grupo mas a questão que aqui interessa é reconhecer que no conjunto dos grupos sociais referidos estamos, por questões de casta e classe social, no âmbito de um mundo onde o

LITERATURA GOESA EM
PORTUGUÊS NOS SÉCULOS
XIX E XX

Perspectivas pós-coloniais
e revisão crítica

¹ Projeto encetado por José Maria da Costa Álvares e por António Maria da Cunha. Ver Sandra Lobo, “As elites goesas católicas” (manuscrito gentilmente cedido pela autora).

subalterno não tem voz. No seu livro *Between Empires, Print and Politics in Goa* (2007), Rochelle Pinto^[2] propõe-se encontrar nas escrita goesa desta época vozes que estão para além deste mundo social de elite. De uma forma muito rigorosa Rochelle Pinto demonstra que aqueles que estavam numa posição subalterna em relação às leis que governavam o pagamento de impostos e a recolha de rendimentos usaram a escrita para defender os seus direitos sobre as terras comunais, recorrendo para isso à palavra escrita pela sua força de lei. Mais tarde, nos anos cinquenta, também se escreveram e fizeram circular panfletos em concani e marathi sobre a situação colonial de Goa, exortando as populações a organizarem-se e agir contra o regime colonial que lhes era imposto.

Enquanto instrumento de ativismo político, existem afinidades entre a escrita goesa em português e marathi pois a imprensa goesa divulgava a posição e reivindicações de diferentes grupos sociais em relação à situação colonial que se vivia. Mas apesar destas afinidades de objetivo na circulação da imprensa, as diferentes línguas correntes em Goa (o marathi, o concani, o português e o inglês) enquadravam-se em usos estratégicos circunscritos, profissionais ou públicos, sendo a imprensa em português uma forma das castas brâmanes e chardós – que eternamente disputavam o poder entre si – avançarem as suas críticas e promoverem os seus intentos. No espólio escrito goês não adquiriram visibilidade publicações promovidas pela (pequena) comunidade muçulmana. Já os hindus goeses, que escreviam em marathi, desenvolveram um circuito de imprensa nessa língua, e o marathi teve em Goa expressão literária, como se comprova por exemplo pelo trabalho de Laxmanrao Sardessai (1904-1986), que também escrevia em português. A imprensa em concani surgiria em Mumbai (na altura Bombaim) entre as comunidades de emigrantes goeses, sobretudo para fazer circular notícias das diferentes aldeias de Goa a que essas comunidades “expatriadas” estavam profundamente ligadas. Em função do significativo movimento de emigração para a Índia Britânica, que teve de resto expressão em todas as castas, o inglês era já visto como língua

² Rochelle Pinto (2005), “A Time to Publish Pamphlets and Politics in Colonial Goa” in *Economic and Political Weekly*, February 26, 877-833.

— (2007), *Between Empires, Print and Politics in Goa*, New Delhi: Oxford University Press.

de poder, que prometia alternativas profissionais desejáveis. Por isso o estudo do inglês em Goa sempre teve uma expressão significativa, mais ou menos latente, que tornou tão fácil a transição para o inglês no período pós-integração. Sintoma desta mesma tendência, foram os jornais bilingues em inglês e português que foram aparecendo em circulação, como por exemplo a *Indo-Portuguese Review*, publicada de 1919 a 1933 (anual), em Calcutá, mas com distribuição internacional pelas comunidades de emigrantes goeses.

Nas primeiras décadas do século XX apareceu na literatura goesa em português um conjunto de poetas que deixou obra publicada em antologia, facto que os distingue da geração anterior (os poetas de meados de oitocentos), a qual deixou obra dispersa por diversos jornais literários e almanaques. Uma outra característica que distingue as duas gerações de poetas refere-se à orientação estética e temática, pois a poesia goesa das primeiras décadas do século XX manifesta um esbater da importação de modelos da cultura ocidental. Se a evolução de um sistema literário serve de barómetro para tomar o pulso a outras questões sociais mais vastas – facto que tem justificado o crescente interesse de historiadores, antropólogos e outros cientistas sociais pelo estudo da literatura – este esbater de influências temáticas e estéticas de modelos ocidentais é revelador de mudanças no tecido social goês. À medida que certas castas mais ocidentalizadas da sociedade goesa, nomeadamente as castas brãmane e chardó, tomam uma orgulhosa consciência da distinção entre a sua identidade goesa e a identidade portuguesa, verifica-se um recuo no processo de assimilação cultural promovido pelo colonialismo. Se a identidade dos católicos goeses se foi construindo ao longo de séculos, a partir de um ancestral episódio de conversão (muitas vezes forçada ou decidida pela comunidade), e que constituiu um momento de rotura (muitas vezes parcial³) com o

³ Sabe-se que sempre existiram formas de transferência e contaminação de referências do hinduísmo para o culto dos católicos de Goa o que levou à perpetuação de formas de síntese e sincretismo. A estas estratégias corresponderam contínuas formas de pressão por parte do regime colonial e da inquisição, que nunca conseguiram eliminar a omnipresença de memórias e hábitos hindus passados de geração em geração. A este respeito ver Rosa Perez, capítulo 4 de *O Tulsi e a Cruz* (2012 – Lisboa: autora, Círculo de Leitores e Temas e Debates); veja-se também Susana Sardo, a secção “Mimetismo, hibridismo e ambivalência no repertório musical da elite católica (1850-1950)”, no livro *Guerras do*

passado hindu, quando os goeses começam a valorizar a sua especificidade goesa, o distanciamento da norma portuguesa e a redescoberta do seu lado indiano é estratégico para demarcar alteridade. É revelador que no momento em que se começa a pensar um futuro goês sem Portugal surja uma literatura que procura reforçar a identidade oriental da comunidade católica goesa, que era a mais ocidentalizada. A percepção do valor de uma alteridade goesa que se vai contrapondo a um poder distante e distinto anunciava-se na escrita de Francisco Luís Gomes e de Francisco João da Costa, tal como vimos em capítulos anteriores. O primeiro idealiza em *Os Brabamanes* (1966) uma Índia independente dos britânicos, guiada por ideais católicos, com aceitação social de casais mistos, que ultrapassam e desconstroem barreiras raciais; o segundo advogava a necessidade de inverter o processo de ocidentalização como forma de redescobrir o vigor e o dinamismo da sociedade goesa (*Jacob e Dulce*, 1896). No entanto, será a geração de autores que lhes sucede, a que emerge na viragem do século, aquela que tenta cortar o cordão umbilical em relação a referências literárias assimiladas pela leitura dos autores portugueses / europeus. Na procura de uma voz criativa própria, toma forma um discurso goês de cariz nacionalista, que requer individualidade e reconhecimento para a cultura goesa fora das suas fronteiras. É neste contexto, como estratégica para afirmar a alteridade goesa, que se promove uma renascença *indianista*, cultivando-se uma escrita focada na redescoberta da ancestralidade hindu (e muçulmana) de uma Goa pré-colonial, unida por laços históricos e culturais às outras civilizações indianas do subcontinente. Mas apesar de se voltar para referentes temáticos indianos esta geração poética não realizou um corte total com referências estéticas ocidentais pois recorreu a fórmulas literárias estereotipadas, apropriadas das correntes românticas das literaturas europeias de oitocentos, para além de integrar elementos de modernismo e de outras vanguardas.

Para se compreender as mudanças de conteúdo e de forma que marcam a história da literatura goesa em português no princípio do século XX torna-se necessário recordar algumas das questões que inspiraram os escritores que viveram nessa época.

A literatura goesa do início do século XX encontrou voz com os ventos do liberalismo de oitocentos e tomou fôlego com a implantação da República em Portugal, em 1910. Por isso a escrita deste período respira possibilidades, projetos e mudanças pois todos os sonhos pareciam possíveis. Tomemos um exemplo. Começemos com um “falso” debate jornalístico durante todo o ano de 1922, e que foi primeira página de *O Herald*, um dos jornais de referência em Goa. Neste debate discutia-se a possibilidade de um governo autónomo para Goa, o “self-government”, nos moldes que a Índia inglesa o reivindicava às autoridades britânicas. O debate desenrola-se entre os jornalistas F. X. Theodoro de Miranda, que achava que os goeses estavam preparados para assumir esta responsabilidade, e Paulo da Gama, que defendia que o atraso de Goa e a falta de cultura da sua população indicavam a ausência de condições para que tivesse um governo autónomo. A discussão é superficial, e os argumentos não são conclusivos de parte a parte, de tal forma que parece que os jornalistas em questão pretendem apenas lançar o debate e não convencer o seu público definitivamente. Advêm ganhos estratégicos do simples facto de se debater esta ideia, para assim a promover, para a tornar corrente e por isso mesmo encarada como uma possibilidade. Paralelamente a este debate jornalístico em Goa, várias fatores agitavam a Índia sob domínio britânico. O Congresso Nacional Indiano, partido que levaria a Índia à independência, havia sido criado em 1885; por sua vez, Bal Gangadhar Tilak (1856-1920) tinha fundado o *Indian Home Rule League*, em 1914, e enquanto líder deste partido organizou um movimento de desobediência civil que teve repercussões suficientemente fortes para levar o governo britânico a discutir reformas políticas na Índia. É ainda de realçar que Bal Gangadhar Tilak era um brahamane marata que baseou as suas atividades políticas precisamente no Maharashtra, estado vizinho a Goa. Depois da morte de Tilak, Gandhi arrancou com manifestações pacíficas organizadas como um massivo movimento de desobediência civil em 1930-1931 (Salt Satyagraha), sendo então presidente do Congresso Nacional Indiano Jawardhal Nheru, futuro primeiro-ministro da União Indiana, o qual proclamou unilateralmente a independência da Índia em 26 de janeiro de 1930, dezassete anos antes do dia da independência formal. Esta declaração é conhecida pelo nome de *Purna Swaraj*. Nesta altura, usar um chapéu branco, pontiagudo atrás e à frente, feito de tecido Khadi,

isto é, tecido por técnicas tradicionais, torna-se um gesto de afirmação ideológica e política. Significava valorizar a cultura indiana e as suas tradições; o próprio Nehru usou durante muito tempo o seu chapéu Khadi. Mas este gesto tinha implicações mais vastas. Ao valorizar o que era indiano, Gandhi encorajava os seus conterrâneos a boicotar a compra de produtos ingleses. Associado ao uso deste chapéu e à preferência por tecido khadi está o movimento “Swadeshi”, que quer dizer “nacional”. O conceito de “Swadeshi” como projeto político foi criado pelo já referido Lokamanya Tilak (nome público atribuído a Bal Gangadhar Tilak que quer dizer “o escolhido pelo povo”), o primeiro líder indiano a ter impacto entre as massas da população indiana⁴. Paralelo a este ativismo de massas também a literatura foi desempenhando o seu papel de agitadora de consciências. O ano em que Tilak funda o seu partido para lutar pela independência da Índia, 1914, é subsequente ao ano em que Rabindranath Tagore ganha o prémio Nobel da literatura (1913), o que significou no ocidente reconhecimento e visibilidade não só para as literaturas da Índia mas também para a sua situação política interna. Nesta altura já circulavam em Goa as revistas *Luz do Oriente* e *Revista da Índia*, que serão abordadas à frente, e Luís de Menezes Bragança, autor que será abordado neste capítulo, já tinha fundado o seu jornal *O Debate*.

Em 1935 seria publicado na imprensa, na Índia e em Inglaterra, o manifesto da PWA – Progressive Writers Association – documento radical assinado por notáveis escritores indianos, que tem particular interesse para esta investigação por assumir que a literatura da Índia deveria ter um papel interventivo nas mudanças que se avizinhavam. Os principais nomes literários associados a este manifesto são Mulk Raj Anand, Jyotirmaya Gosh e Sajjad Zaheer. Dado o impacto deste documento, que também foi assinado pelo próprio Nehru, é relevante incluí-lo neste mapa do ativismo crescente que se manifestava no subcontinente indiano.

Por tudo isto, discutir em Goa, em 1920, a possibilidade de autonomia política é uma ideia em sintonia com as reivindicações

⁴ Tilak morreu em 1920 e Gandhi foi o líder que lhe sucedeu. Em honra de Tilak, a universidade do estado de Maharashtra foi criada por Gandhi em 1921 (num período de pré-independência portanto) com o nome de Tilak Maharashtra University.

independentistas que se vão afirmando na Índia inglesa, onde então se desenvolvia um movimento político anticolonial massivo, cada vez mais forte e mais abrangente, o qual culmina com a Independência da Índia e do Paquistão (criado como o país para os muçulmanos da Índia) em 1947. No caso específico de Goa, é bem verdade que parte dos goeses desejava ardentemente livrar-se da administração portuguesa. Mas também é verdade que uma outra parte da população de Goa entendia que a partida dos portugueses não devia implicar a inclusão de Goa na União Indiana, e por isso existiu uma terceira alternativa: uma Goa independente que se sentia diferente do resto da Índia. Na altura, sabia-se que Goa era rica em minérios (hoje em dia é um dos estados mais ricos da Índia, facto em grande parte devido às minas de ferro assim como ao turismo), logo, a sustentabilidade económica de Goa era real. Por fim, a ideia de uma Goa independente parece ter sido apelativa para uma parte da população moldada por um sentimento religioso católico^[5].

O fio condutor que nos leva a compreender Goa no meio de toda esta sucessão de eventos passará agora dos debates na primeira página de *O Herald* de 1922 para uma voz fundamental na reconstituição do ambiente político desta época: o ativismo do jornalista Luís de Menezes Bragança (1878-1938). Existe na Biblioteca Nacional de Lisboa um volume de *Prosas dispersas* (1965)^[6] que nos oferece a oportunidade de encontrar uma significativa compilação dos artigos jornalísticos do autor, com a referência do jornal em que apareceram e a respetiva data de publicação. Trata-se de uma compilação organizada pela Comissão de Homenagem à Memória de Menezes Bragança. Uma outra fonte de informações sobre essa destacada figura foi o livro *Menezes Bragança, a Biographical Sketch* (1965) publicado pela mesma comissão, mas em língua inglesa. Este segundo livro é uma biografia mais descritiva da vida e obra do autor, com outra continuidade ao nível de informação biográfica que os artigos jornalísticos em si não revelam. Por fim, um

⁵ Henry Scholberg (1985), “The Literature of the Independence Movement in Goa – A Bibliographic Essay”, in *II Seminário Internacional de História Indo-portuguesa*, (org.) Albuquerque, Luís; Guerreiro, Inácio, Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga.

⁶ Comissão de Homenagem à Memória de Menezes Bragança (1965), Panjim: Goa.

sensível documentário sobre a “Dama de Chandor”^[7] revela-nos uma outra faceta mais íntima da vida de Luís de Menezes Bragança, pois a casa senhorial sobre a qual se centra o documentário era a sua casa, e uma das intervenientes, a “Dama”, que é Aida, sua nora, comenta com alguma amargura que o importante papel de Menezes Bragança na luta pela libertação de Goa está hoje em dia esquecido. Também Maria Aurora Couto escreve em *A Daughter’s Story*^[8] (2004) – uma autobiografia que se cruza com uma visão da história dos Católicos de Goa – que o pós-independência privilegiou a memória de certas formas de resistência e de certas figuras em lugar de outras (2004: 70). Estes comentários indicam que existe toda uma rede de testemunhos e todo um arquivo documental e cultural que, dentro da sua diversidade de posições e argumentos, têm de ser incluídos na memória que Goa reclama para si. A revisão do arquivo literário goês e das pistas que este oferece para a organização da memória cultural dessa sociedade constitui precisamente um dos objetivos deste trabalho. Em sintonia com este propósito tomaremos como guia para esta fase do trabalho o venerável jornalista, invocado pela “Dama de Chandor”.

Luís de Menezes Bragança estreou-se como jornalista em *O Herald*, em 1903, com o artigo “Na cidade Velha” (sobre um jesuíta). Logo a sua escrita gerou controvérsia, tendo dado origem a um processo judicial. Alguns anos mais tarde, depois de consolidar a sua credibilidade como jornalista, Luís de Menezes Bragança fundou o seu próprio jornal, *O Debate* (1911-1921), um jornal de orientação republicana que tentava modernizar a mentalidade goesa. Era aliás publicamente conhecida a sua posição anticlerical e progressista, que caía mal aos setores conservadores. Para além do jornalismo, Luís de Menezes Bragança sempre foi um ativo promotor dos Congressos Provinciais de Goa, a base a partir da qual se deveria construir um governo autónomo. Atente-se na intervenção de Menezes Bragança a respeito do Segundo Congresso Provincial de Goa (em 1917^[9]), evento que teria levado o Governador Geral Freitas Ribeiro a comentar que acreditava ‘mais no

⁷ *A Dama de Chandor* (1998), um filme de Catarina Mourão, Midas Filmes.

⁸ Maria Aurora Couto, *Goa, a Daughter’s Story* (2004), New Delhi: Viking, Penguin Books Índia.

⁹ O primeiro Congresso Provincial de Goa teria tido lugar em 1915.

verdor do que madureza do povo indiano para de per si se governar’ (citado por Menezes Bragança em *O Debate*, 1 de fevereiro 1918, 1965: 318), ao que escreve, como resposta, o jornalista goês:

Essa afirmação da boca de sua excelência lembra-lhe uma outra muito parecida, para não dizer perfeitamente idêntica, que, nesses belos tempos da propaganda republicana saía muitas vezes de bocas monárquicas.

Não há dúvida – diziam eles – a república é um excelente regime, uma forma ideal de governo. Simplesmente sucede que o país não está preparado para o regime republicano.

Ora se os republicanos se deixassem enleiar por este argumento dos seus adversários quando teríamos a República? Evidentemente teríamos de esperar que a Monarquia fosse preparando o país para o regime republicano, e tanto importa dizer que a Monarquia estaria no propósito de suicidar-se.

Menezes Bragança, “Afirmações Necessárias”, citação do seu discurso publicada in *O Debate* de 1 de fevereiro de 1918, in *Prosas Dispersas*, 1965: 318

Em primeiro lugar, esta citação oferece ao leitor um representativo exemplo do tom e do fulgor da escrita jornalística de Menezes Bragança, características de estilo tanto mais relevantes num ativista político que realmente pretende exaltar o ânimo dos seus leitores. Para além disso, a citação acima transcrita é tanto mais interessante por comparar a transição política da monarquia para a República (1910) com a luta dos goeses pela autonomia, colocando ambas as causas no mesmo plano. Está-se de facto, perante um explícito espírito nacionalista goês. Por fim, note-se que a discussão da autonomia política de Goa vem associada ao balanço da realização do Congresso Provincial de Goa. Se a iniciativa de organizar o primeiro destes congressos partiu do próprio governo português, no caso do segundo congresso esta iniciativa já foi assumida por alguns cidadãos locais apoiados pelo dinheiro dos goeses emigrados em África, entenda-se, em Moçambique¹⁰. A título explicativo (na verdade, de propaganda) Menezes Bragança equipara frequentemente o Congresso Provincial de Goa ao Congresso Nacional Indiano. Atente-se no seguinte paralelismo:

¹⁰ “O Congresso” (*O Debate* de 24 de janeiro de 1918), in *Prosas Dispersas* (1965: 312-316).

Há trinta e dois anos que se realiza o Congresso Nacional Indiano. E desde a sua primeiro reunião ele votou o regime de descentralização (o *self-government*) e pronunciou-se pela separação das funções administrativas e judiciais. No entanto a primeira reivindicação principiou a efectivar-se, há apenas onze anos, sendo ministro da Índia John Morley. E o *self-government* ainda não é uma realidade.

Menezes Bragança, “O Congresso Provincial” in *O Debate*, 19 de abril de 1917, 1965: 289-292

Nestas palavras não é só o paralelismo entre os dois movimentos que é interessante mas o facto de se tirarem lições políticas do vizinho processo de negociação com as autoridades inglesas. Menezes Bragança conclui que no caso de Goa será necessário saber esperar e insistir, estratégia que projeta o Congresso Provincial como movimento civil de intervenção política a médio prazo.

Cerca de vinte anos mais tarde Luís de Menezes Bragança sentiu o recuo conservador na sociedade portuguesa e compreendeu que teria em Salazar um inimigo incontornável. Nessa altura, criou um outro jornal, o *Pracasha* (1928-1937) que era ainda mais polémico do que o *Debate* por ser um jornal bilingue português-marathi, logo com outro impacto e difusão entre a população goesa. As frontais críticas do *Pracasha* ao Estado Novo levaram a uma conclusão tão injusta como previsível: a administração portuguesa fecharia as portas do *Pracasha* em julho de 1937. Menezes Bragança retirou-se para Chandor e morreu um ano depois, com sessenta anos. O seu funeral reuniu uma multidão massiva como se pode verificar por fotografias incluídas nas obras acima referidas.

O que aconteceu com Menezes Bragança é sintomático do que aconteceria com toda uma geração que sofreu um duro silenciamento. Por isso os anos quarenta e cinquenta da literatura goesa em português são bem menos ativos e interessantes do que o período anterior. Ao ímpeto e energia do princípio do século sucedeu-se um período de estagnação que só no final dos anos cinquenta terá novo fôlego, já num mundo em plena viragem para a descolonização.

Antes de concluir este delinear do lugar e do papel de Luís de Menezes Bragança na vida cultural e política de Goa refira-se a sua luta a favor da língua concani, a língua do estado de Goa, numa continuada

intervenção em defesa de reformas no ensino primário para que os pais das crianças pudessem escolher ensino em português ou concani.^[11]

O enérgico ativismo de Luís de Menezes Bragança explica a escolha do seu nome para substituir o de Vasco da Gama à frente do “Boletim Vasco da Gama”,^[12] publicação de referência a nível local. Também o respetivo Instituto passou a chamar-se “Instituto Menezes Bragança” depois do fim do colonialismo, em 1961. Nesta reconstituição de um movimento de resistência anticolonial e das aspirações de uma população local temos de destacar e reconhecer a importância da voz deste jornalista, incansável formador da literacia política de uma comunidade.

Vários movimentos ou partidos surgiram dentro de Goa para reivindicar o fim do colonialismo. Na sua maior parte, estes partidos aparecem durante a década de quarenta, defendendo diferentes projetos para uma Goa pós-colonial. Alguns defendiam ideias marxistas, outros queriam salvaguardar a liberdade da religião católica, e havia partidários da fusão de Goa com o Maharashtra; havia ainda defensores da autonomia e os que procuravam negociar a futura integração de Goa na União Indiana. Assim, segundo Maria José Stocker, no seu estudo *Xeque-mate a Goa* (2011) existiram nesse território as seguintes associações partidárias^[13]:

¹¹ “Pelo ensino primário”, (O Debate, 24 de abril de 1919) *Ibid*, 1965: 347-350; “Outra vez” (O Debate, de 12 de dezembro de 1919) *Ibid* (1965: 359); outros artigos relacionados com esta temática encontram-se em O Debate, 20 de julho 1914 in *Ibid* (1965: 197-201). Refira-se a propósito que em *A Índia Portuguesa* (1923), Menezes Bragança publica um ensaio sobre o sistema educativo de Goa sob o regime colonial. Aí somos confrontados com a incontornável clareza dos números: já existiam em três anos de república mais 52 escolas do que no antigo regime. Como referente da falta de empenho da monarquia em educar a população recorde-se que segundo o censo de 1910, a percentagem dos alfabetizados na língua portuguesa no território de Goa era de 12,35% para um total de 548.242 habitantes. Se consideramos a diferença de género, a percentagem de alfabetizados era de 18,8% para os rapazes e 5,9% para as raparigas (1923). Bragança, Menezes Em “A Educação e o Ensino na Índia Portuguesa” – in *A Índia Portuguesa* (1923), Nova Goa: Imprensa Nacional, vol. II.

¹² Ou seja, o Boletim do Instituto Vasco da Gama passou a Boletim do Instituto Menezes Bragança.

¹³ A lista das associações é citada a partir de Maria Manuel Stocker (2011: 161, 162). A responsabilidade na atribuição das diversas agendas a estes movimentos é minha.

- Goan Congress Committee, (1928) – O Comité de Ação Goesa foi fundado por Tristão Bragança da Cunha em sintonia com o Congresso Nacional Indiano.
- Goan National Congress (1946) – Ramo do partido do Congresso Nacional Indiano em Goa, fundado em 1946, sob a responsabilidade de Peter Alvares, movimento a que estiveram ligados o jornalista e poeta Telo de Mascarenhas e o ativista P. D. Gaitonde.
- Azad Gomantak Dal (1947) – grupo que reivindicava o uso de estratégias militares para terminar o colonialismo em Goa. Levaram a cabo algumas ações subservivas e provocatórias.
- Goan People's Party (1949) – Partido do Povo Goês, ramo de dissidentes do Congresso Nacional de Goa, que acabarão por ocupar os enclaves da Dagar a Navar-Haveli.
- United Front of Goans (1950) – O partido Frente Unida dos Goeses pretendia que Goa se tornasse um estado independente depois do fim do colonialismo, tal como o Azad Gomantak Dal (Grupo dos Goeses Livres), mas a Frente Unida era um movimento mais moderado.
- Goan Liberation Council (1954) – O Conselho de Libertação Goês, foi um movimento de Católicos que queriam negociar com o governo indiano a sua liberdade religiosa caso se verificasse a integração de Goa na União Indiana^[14].
- Goan Action Committee (1954) – Gabinete de coordenação da ação política, fundado por Tristão Bragança da Cunha, em Mumbai, já numa outra fase da sua vida, depois de ter estado preso em Portugal (em Peniche). Tinha o objetivo de coordenar a ação das diversas organizações que pretendiam ter uma palavra a dizer sobre o futuro de Goa depois da partida dos portugueses.
- Goan National Union (1954) – Partido que defendia a autonomia de Goa. Maioritariamente católico.
(Stocker, 2011: 161, 162)

A mais antiga destas associações aparece em 1928, quase vinte anos antes de qualquer outra, sendo uma organização particularmente

¹⁴ Silva, Botelho da, *Dossier Goa*, Lisboa: Liber 1975:51-52; Ver ainda a visão de Gaitonde, P. D., 1987, *The Liberation of Goa, a Participant's View of History*, London: C. Hurst & Company; New York: St. Martin's Press.

relevante para a compreensão da atmosfera de Goa no início do século XX. Coincide no tempo com a atividade de Luís de Menezes Bragança. O aparecimento, tão cedo, do Comité de Ação Goesa sublinha o visionário que Tristão Bragança da Cunha realmente foi, e demarca, em relação a Menezes Bragança, uma outra visão da luta anticolonial de Goa, no sentido de criar uma sociedade Marxista, em sintonia com o resto da União Indiana. Mas nem Tristão Bragança da Cunha nem Luís de Menezes Bragança aparecem nesta altura por acaso. De 1910 a 1926 Portugal viveu um período politicamente instável e conturbado, mas manifestou uma vontade política de abertura e descentralização que agradou às colónias. Em Goa falava-se com confiança no “self-government”. O governo provisório de Teófilo Braga, o primeiro Presidente depois da implantação da República, estudou um plano de maior autonomia para as colónias portuguesas, reconheceu a cidadania de todos os habitantes das colónias e suspendeu o estatuto de religião Católica como a religião do estado português. Em Goa, esta medida teve um imenso impacto porque o princípio de marginalização social que separava hindus e católicos goeses, beneficiando os últimos, deixou de existir. Nos anos vinte e trinta, para além de uma aproximação dos partidos goeses a Portugal no sentido de negociar reformas políticas também aconteceu uma aproximação de outros movimentos ao Congresso Nacional Indiano. Na reunião de Calcutá, de 1928, o congresso assume que a independência da Índia será o objetivo da sua ação política. Nesta mesma sessão, o “Goa Congress Committee” é reconhecido como o partido que representa o congresso indiano em Goa, assumindo a sua liderança T.B. da Cunha, engenheiro eletrónico formado em Paris, via estudos em Pondicherry, as colónias francesas na Índia.

Apesar desta aliança entre os dois partidos – o Congresso Nacional Indiano e o Comité de Ação Goesa – no seu livro sobre o movimento da luta anticolonial de Goa, Tristão Bragança da Cunha ^[15] afirmará mais tarde que o Congresso Nacional Indiano se desligou do “Goa Congress Committee” alegando, o primeiro, que Goa não era um território britânico, logo, que a sua batalha era outra. Esta atitude por parte do Congresso Nacional Indiano revela que uma planeada intervenção

¹⁵ Cunha, Tristão da (1961), *Goa's Freedom Struggle, Selected Writings*, Bombay: T. B. Cunha Memorial Committee.

diplomática estaria adiada até se resolver a independência da União Indiana do Reino Unido. Esta questão tornar-se-á mais complexa a partir de 1947, quando a União Indiana se torna independente. Voltaremos a este assunto mais tarde, de momento interessa focar as vozes que se exprimiram em Goa, em termos de intervenção política nos anos 1920 e 30.

Tal como Menezes Bragança e Tristão Bragança da Cunha, o jornalista e escritor Laxmanrao Sardessai (1904-1986) foi um destacado ativista goês, sendo inclusivamente um dos fundadores do Congresso de Goa. L. Sardessai desenvolveu uma fecunda carreira tanto em português como em inglês, mas foi sobretudo produtivo em marathi, língua em que escreveu treze livros. Em língua portuguesa, L. Sardessai era colaborador dos jornais *A Vida* e *O Herald*. A sua facilidade em exprimir-se nas diversas línguas que eram correntes em Goa garantiu-lhe um impacto local que poucos autores poderiam almejar. Depois de ter desenvolvido o seu ativismo em Delhi, onde se moveu nos círculos do poder político, Laxmanrao Sardessai regressou a Goa em 1964, onde fundou uma Frente Anti-integracionista, contra a integração de Goa no Maharashtra. Trabalhou no All India Rádio e foi preso duas vezes pelas autoridades portuguesas. Ganhou em 1952 um prémio do New York Herald Tribune, com um conto em língua inglesa. Como cartão de apresentação do seu ativismo político, que subsistiu durante o Estado Novo, e do talento do escritor, cita-se o poema “Eu cresço em força”:

Eu Cresço em Força...

Eu cresço em força...
Quando vejo os outros desfalecerem
Porque sei que a minha força
Um dia irá insuflar neles
Novo sopro e nova vida.
Podem cair todos, todos,
Se eu continuar firme e forte
Como o monte que não se abala
Quando vê cair, pelo varrer da tempestade,
Todas as árvores
Que cresceram no seu dorso.

Podem cair todos, todos,
Que da poeira da sua queda
Surgirão outros
Mais fortes, mais fortes...

Laxmanrao Sardessai, in *A Literatura Indo-portuguesa*^[16]1971: 351.

É um poema incendiário, escrito para inspirar confiança aos participantes de um movimento político que pode exigir sacrifícios. Nesse sentido, é uma espécie de “canto guerreiro” pois as palavras de Laxmanrao Sardessai instigam coragem, tenacidade, e oferecem um sentido para o sacrifício dos que se podem perder durante conflito. Para além da temática já de si reveladora do carácter interventivo da escrita, o bilinguismo de L. Sardessai é importante para se sugerir uma sintonia entre o espírito anticolonial da Índia inglesa e a atmosfera política de Goa, ponte construída por esta elite intelectual fluente em marathi e inglês, que trazia para dentro de Goa os debates políticos que a administração portuguesa tanto se esforçaria por reprimir. Este género de poesia militante foi duramente reprimida durante o Estado Novo, pela prisão, apreensão de edições e vigilância apertada, quando não levava ao exílio. Um caso exemplar será a pressão sobre o poeta Orlando da Costa e a apreensão das suas antologias de poesia pela PIDE (a policia de estado portuguesa),^[17] segundo testemunho do próprio autor na edição de *Canto Civil* (1979).

Nas primeiras décadas do século XX, afirma-se também uma interventiva voz feminina entre a elite católica goesa. Se este foi um momento áureo em termos de quantidade e variedade na escrita de língua portuguesa produzida em Goa, a verdade é que neste período as escritoras começam a ter mais visibilidade pública e por isso a viragem para o século XX também significou uma legitimação do contributo feminino

¹⁶ Devi, Vimala e Seabra, Manuel de (1971), *A Literatura Indo-portuguesa*, Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar.

¹⁷ Ver edição de *Canto Civil* de 1979 (Lisboa: Editorial Caminho).

para o debate público. Abordemos então a voz das mulheres na vida cultural de Goa^[18].

A representação da mulher na literatura goesa restringia-se tradicionalmente à dicotomia “mulher anjo” – pilar doméstico, tida por heroína e modelo moral – ou à marginalizada mas fascinante mulher fatal – frequentemente encarnada na literatura goesa em português pelas sensuais bailadeiras, figuras socialmente estigmatizadas. Na marginalização social e insulto à figura da bailadeira por poetas das elites católicas expressa-se, por metonímia, um mais complexo processo de rejeição da cultura e do culto hindus vistos como temível comunidade rival a partir do período inaugurado pela república, quando, em Goa, as elites católicas já não gozavam da proteção de uma monarquia católica. Voltaremos à frente a esta problemática.

Quando as mulheres tiveram voz, acrescentaram às personagens criadas por uma escrita de punho masculino – onde só figuram anjos do lar e sedutoras figuras que destabilizam a coesão social – um outro modelo, sinal dos tempos e de profundas mudanças sociais: a mulher como profissional autónoma numa sociedade assalariada.

O único caso de reedição de textos escritos por mulheres goesas foi o de livros de cozinha como *Preparados Práticos de Cozinha* (1909) (1924), de Escolástica Xavier Gracias, e o *Tratado Completo de Copa e Cozinha* (1924) (1958), de Carlota Mesquita Correia^[19]. Mas o século XX viu a formação da Escola Normal em 1907, o que significou a instituição de um sistema de formação de professoras primárias, garantindo a um grupo de senhoras goesas uma preparação académica formal.

¹⁸ A contribuição das mulheres para a vida cultural de Goa foi objeto de uma comunicação na Second International Meeting of the Lusophone Postcolonial Research Network (LUPOR) – The North-South Divide in Postcolonial Studies: Lusophone Perspectives, International Conference que decorreu na University of Wisconsin-Madison, de 4 a 6 de Setembro de 2008.

¹⁹ A cozinha goesa tem impacto em Portugal hoje em dia sendo muito estimada a edição de tratados de cozinha. Na coleção *Coração, cabeça e estômago*, publicada pela prestigiada editora Assírio e Alvim, apareceu em 1998, *Cozinha Indo-portuguesa, receitas da bisavó*, por Maria Fernanda Noronha da Costa e Sousa, com prefácio pelo escritor goês Orlando da Costa e fotografias de Inês Gonçalves.

Segundo o jornalista Menezes Bragança^[20], a primeira escola primária para o sexo feminino data de 1846 (1923: 87) e foi instituída em Pangim (em 1854 criou-se a escola de Margão, em 1857 a de Mapuça e em 1861 as de Damão e Diu). Nas 112 escolas de ensino primário existiam 5819 alunos do sexo masculino e 305 do sexo feminino (1923: 93). Estes dados são importantes para compreender o reduzido número de nomes femininos que encontramos ao estudar a vida literária de Goa. Acrescente-se que as meninas da elite goesa eram educadas em casa com um professor particular, mas numa população total que não chegava aos 400.000 (para Goa, no século XX), temos, como diz Teotónio de Souza, cerca de 5% alfabetizados em língua portuguesa.

O principal contributo das mulheres para a vida cultural de Goa para além do repositório de saber dos livros sobre gastronomia e labores foram os contos infantis^[21], publicados em português ou inglês, alguns poemas, contos^[22], ensaios e crónicas publicados na imprensa e nos almanaques. De entre as jornalistas mais reputadas, que escreveram artigos muito eruditos para a época, destacaria Propércia Correia Afonso de Figueiredo (1882-1944) e Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes (1889-1937), ambas professoras primárias, grupo profissional a quem a literatura goesa em português deve reconhecer uma atividade fértil e com seriedade científica e ensaística dentro das referências de conhecimento da época.

Propércia Correia Afonso de Figueiredo (1882 -1944) é referida no *Dicionário de Literatura Goesa* de Manuel Aleixo como a autora de dezoito artigos, nove dos quais publicados no *Boletim do Instituto Vasco da Gama*, e outros quatro publicados no *Heraldo*. Sublinhemos que tanto o boletim como o referido jornal eram publicações conceituadas, e publicar nas suas páginas significa um determinado grau de reconhecimento público. Propércia C. A. de Figueiredo foi a autora de *Ensaios Pedagógicos*, uma obra de 1929, elaborada a partir da sua experiência como professora primária. Para se ter uma ideia de como estas

²⁰ Bragança, Menezes, “A Educação e o Ensino na Índia Portuguesa” – *A Índia Portuguesa* (1923), vol. II, Imprensa Nacional Casa da Moeda.

²¹ “Contos da Titia”, nos jornais *Futuro* e *Heraldo*, durante 1888, por Claudiana Noronha Ataíde Lobo.

²² Veja-se, por exemplo, a colaboração de Ana de Ayala na *Revista da Índia* (1913, Goa).

senhoras foram casos que quebrarem os limites do que uma mulher fazia ou podia fazer basta observar a capa do jornal *O Debate*, de 3 de abril de 1917, edição especial, onde constam os nomes dos colaboradores. O quarto nome, e única mulher num conjunto de 44 colaboradores, é o de D. Propércia Correia Afonso, “Professora da ‘escola normal’”. Vinte e cinco anos mais tarde, o *Boletim do Instituto Vasco da Gama*, no seu número 55 de 1942 também inclui um artigo de Propércia Correia Afonso de Figueiredo sobre o significado dos símbolos^[23]. O que estas duas publicações documentam é uma longa e consolidada carreira, de décadas, num mundo onde poucas mulheres se aventuraram, e com mérito largamente reconhecido. Quanto ao teor da escrita de Propércia Correia Afonso^[24] é verdade que este está ultrapassado para um olhar do século XXI, mas na altura teria outro valor informativo, e é nessa ótica que se deve fazer justiça ao trabalho da autora.

Também merece uma justa referência Mariana Correia Afonso, o único nome feminino que integra a “Comissão de Estudos” que escreveu o extenso relatório do Sétimo Congresso Provincial da Índia Portuguesa,^[25] elaborado em 1927, com diversas secções sobre a agricultura, a indústria, a exploração mineira, a produção de energia elétrica, etc... Trata-se de um verdadeiro relatório do “estado da nação” cujo alcance político parece ser o de apresentar uma (quase) proposta de governo local no momento em que os goeses preparavam uma autonomia que ia sendo gradualmente conquistada.

²³ Outras obras da autora: *Ética Docente* (1939), Bastorá: Goa; *No Jardim de Infância* (1942), Bastorá, Goa: Tipografia Rangel; *A Mulher na Índia Portuguesa* (1933), Nova Goa: Tipografia Bragança; *O Significado dos Símbolos* (1937), Bastorá, Goa: Tipografia Rangel.

²⁴ Entre outros ensaios, destacam-se os trabalhos *O significado dos símbolos* (1937), Bastorá: Tipografia Rangel; (1928), *A mulher indo-portuguesa*, Boletim do Instituto Vasco da Gama. N.º 2, pp. 1-37; (1928b), *A mulher na epopeia colonial portuguesa*, Boletim do Instituto Vasco da Gama. - N.º 3, pp. 39-61.

²⁵ *7º Congresso Provincial da Índia Portuguesa*; Comissão de Estudos, Relatório (1927), Nova Goa: Tip. R.M. Rau & Irmãos. Secções: “O problema do alcoolismo, A agricultura, A indústria, O problema mineiro na Índia Portuguesa, Aproveitamento da cascata de Dudsagôr para energia elétrica, A indústria de peixe, A indústria de turismo, Indústria pública e emigração, Homenagem a prestar à memória de Francisco Luís Gomes. - A comissão de estudos: Mariana Correia Afonso; João Crisóstomo Egipsi de Sousa, Sívã Fotu Poi Angló, V. Themudo.

Por sua vez, Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes (1889-1937) foi, tal como a sua colega Propércia Correia Afonso, professora do ensino primário, com catorze artigos publicados sobre diversos assuntos, e três livros de ensaios, um deles sobre pedagogia^[26]. Também se encontram artigos seus nas revistas de Calcutá^[27] que circulavam entre a comunidade de emigrantes goeses. Os artigos de Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes podem ter um caráter generalista como o que se debruça sobre “Os Indo-portugueses no Estrangeiro”^[28] ou podem ser estudos mais eruditos e aprofundados, de teor antropológico ou histórico, publicados na imprensa ou no referido Boletim do Instituto Vasco da Gama. O seu livro *Assuntos Pedagógicos* (1932^[29]) é uma recolha de vários artigos sobre a educação em Goa e merece uma reflexão mais alongada, sobretudo porque é uma coletânea de artigos “sobre a educação em geral e da mulher em particular.” Resumidamente, nesse conjunto de ensaios, Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes defende uma profunda reforma da educação em Goa, tornando-a mais técnica e mais voltada para as atividades manuais, a fim de se implantar entre a população uma disciplina de espírito prático. A formação profissional seria ainda a mais útil para se garantir a futura subsistência dos jovens goeses. Verifica-se que, no seu pragmatismo, Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes ecoa a opinião do jornalista Menezes Bragança, o qual escreveu vários artigos defendendo ideias do mesmo teor.

Um aspeto raro na literatura goesa é a defesa, por M. E. dos Stuarts Gomes, da necessidade de extinguir privilégios de casta para se criar

²⁶ *Assuntos Pedagógicos* (1932), Goa: Imprensa Gonçalves; *Sumário da História Geral da Índia* (1930), Bastorá, Goa: Tipografia Rangel; *Identificação de Chandrapur e Sindaber* (1932), Nova Goa: Tipografia Bragança.

²⁷ *The Indo-portuguese Review* (1930), Calcutta: The Indo-portuguese Association.

²⁸ Este artigo foi publicado na *Indo Portuguese Review* (1930), Calcutta: The Indo-portuguese Association. Tal como se refere no texto de Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes a emigração era um traço significativo da sociedade goesa. Muitos emigrantes goeses eram contratados pelos ingleses para trabalhar nas ilhas Maurícias, Guiana Britânica e em Natal, na África do Sul. Eram trabalhadores contratados, analfabetos, usados como mão de obra barata. Ver Magalhães, Maria Inês Macias de Mello, “Goa, uma introdução” in *O Caso de Goa 40 anos Depois*, (Atas) Núcleo de Estudos de Ciência Política e Relações Internacionais – Universidade Nova de Lisboa – (2003).

²⁹ A introdução do livro é feita pelo famoso jornalista Menezes Bragança, várias vezes referido ao longo deste estudo.

uma sociedade mais justa. Surpreendentemente atualizada e informada a propósito da educação da mulher, M. E. dos Stuarts Gomes menciona as sufragistas “Pankurst^[30] e Dawinson” (1932: 98), ativistas inglesas que lutaram pelos direitos das mulheres contribuindo para que lhes fosse reconhecido o direito ao voto, no Reino Unido, em 1918.

Na opinião de M. Ermelinda dos Stuarts Gomes a luta pela emancipação da mulher tinha por objetivo um maior investimento na sua educação para melhor desempenhar as funções de educadora e mãe. Esta posição é semelhante à de uma outra figura fundamental no feminismo português que foi Ana Castro Osório, autora do manifesto “` Às Mulheres Portuguesas” (1905). É natural que naquela altura os livros e as informações não circulassem com a velocidade dos dias de hoje, e seria possível que Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes não conhecesse um livro publicado dezassete anos antes, mas as posições são demasiado similares, e estranho o silêncio sobre Ana Osório quando a autora teve o cuidado de se familiarizar com o trabalho das feministas inglesas do princípio do século. Onde a posição de M. E. dos Stuarts Gomes se afasta de Ana Osório é que a segunda defende para as mulheres o acesso a um saber, se possível enciclopédico, enquanto Maria Ermelinda dos S. Gomes é muito mais conservadora, defendendo que a educação das mulheres deve ser orientada para a criação de um Instituto ou Escola Profissional Doméstica, o que lhes permitiria o acesso a determinados empregos e uma boa orientação como donas de casa, sendo essa preparação mais eficaz para a vida do que um investimento académico, alternativa que deveria estar aberta a uma minoria, pois na verdade poucas mulheres se tornariam profissionais.

Na mesma linha de pensamento, unindo preocupações feministas à colaboração com a imprensa, Filomena da Cunha (1908-2007) publicou alguns artigos nos anos trinta, tendo colaborado com o *Jornal da Índia*, *O Heraldo*, *O Independente* e *Portugal Feminino*. Parte dos seus escritos estão recolhidos na antologia *Ao Sopro das Brisas Fagueiras do Índico* (1997). Na bibliografia de Filomena da Cunha também se inclui um espólio de literatura infantojuvenil com a edição de “Contos para

³⁰ Emmeline Pankhurst, 1858-1928, foi a figura de proa no movimento sufragista inglês e Emily Davison, 1872-1913, foi uma destacada ativista do mesmo movimento.

Beatriz” (2005)^[31] e, em edição póstuma, “Contos, Fábulas e Parábulas” (2008). Um aspeto interessante dos seus artigos, para além da questão dos direitos das mulheres, é o claro ativismo a favor da luta pela independência na vizinha Índia sob domínio britânico.

Em termos estritamente literários, os primeiros nomes femininos que aparecem numa revista com aspirações de referência intelectual e artística são Ana de Ayala, Eugénia Froilana de Melo e Ana Isabel L. de Noronha e Campos, colaboradoras da *Revista da Índia*, que era dirigida pelos escritores Paulino Dias e Adolfo Costa. Ana de Ayala publicou nas páginas dessa revista pequenos textos narrativos como “A Doida” (1913: 8), “A Rainha de Jhansi” (1913: 24), e “Heroínas da Índia: Tara Bai” (1913: 72). É também a autora de um outro texto escrito em parceria com Adolfo Costa “De Mãos Dadas”, de 1907. Por sua vez, Eugénia Froilano de Melo publicou uma espécie de revisão crítica da obra de Henri Bataille enquanto que Ana Isabel L. de Noronha e Campos contribuiu para a *Revista da Índia* com dois poemas, *Triste Sina* (1913: 162) e *Diu* (1913: 182). A contribuição literária destas três autoras ilustra outra vertente da presença e voz femininas, para além dos almanaques ou do poema ou conto publicados na imprensa comum.

É este universo ativo, dos anos 1920 e 1930, febril de atividade e projetos, que será abordado nos próximos capítulos (seis e sete). Uma profunda mudança se verificará na atmosfera política e cultural de Goa com a chegada de Salazar ao poder em 1928, como Ministro das Finanças, e consolidado como homem forte do Estado Novo em 1932. Esta mudança ir-se-á refletir nos caminhos alternativos e relativamente discretos então experimentados pela literatura goesa, passando da reivindicação e da afirmação identitária à resistência possível sob um regime ditatorial.

Do Estado Novo à integração na União Indiana

Poucas vezes literárias se farão sentir durante a travessia do deserto que desemboca em 1961 com a operação militar Vijay a qual pôs fim,

³¹ Agradeço a Ana Paula Ferreira a insistência em recuperar a dimensão feminista da obra desta autora.

pela força, a 450 anos de colonialismo português. Jawardhal Nheru esperou catorze anos por uma solução pacífica, por via diplomática. Salazar não cedeu. Debrucemo-nos então sobre a história dos anos 1950 e 1960 para melhor se compreender a escrita de Vimala Devi e Orlando da Costa, duas vozes marcantes e centrais neste cânone revisitado.

A atividade de todas as organizações partidárias acima referidas (p. 118), grande parte delas formada durante a década de 1940, não teria escapado a Nehru e seria precisamente a força da alternativa independentista o fator que em parte explica a recusa de Jawardhal Nheru em optar por uma solução militar para expulsar os portugueses, deixando alongar-se uma interminável discussão diplomática com Salazar. Em 1950, quando as negociações relativas a Goa tomam um novo impulso, Nehru já tinha enfrentado a traumática separação do Paquistão (em 1947) que levou a neófito União Indiana a um conflito generalizado entre as comunidades muçulmana e hindu^[32]. Um movimento pró-independência, mesmo por parte da minúscula Goa, seria a última coisa com que Nehru queria preocupar-se. Se houvesse mais uma fissura numa recente União Indiana, mais fissuras poderiam tornar-se insustentáveis, sobretudo vindas do sul, tão perto da poderosa Mumbai, que sempre olhou com um certo desdém para Nova Delhi.

Outro facto que poderia pesar na recusa de Nehru em forçar militarmente a situação poderia ser o desejo de preservar a força moral da sua postura de *não-violência*, mantida ao longo de todo o processo de descolonização da Índia inglesa. Até porque a sua opção pela *não-violência* tem de ser compreendida como convicção (as *Satyagraha*, as imensas manifestações civis organizadas por Gandhi sempre se definiram como “resistência passiva”, contra formas de luta violenta). Num outro nível, como medida estratégica do ponto de vista político, as *Satyagraha* que desmoralizaram qualquer medida de repressão por parte do governo britânico (já de si enfraquecido pelo esforço militar que significou a II Guerra Mundial de 1939-1945) representavam uma importante vantagem ao nível de política interna da União Indiana: as manifestações passivas tiveram o mérito de unificar várias comunidades na luta por uma causa comum, evitando tensões problemáticas.

³² O Paquistão viria por sua vez a dividir-se em dois países com a independência do Bangladesh em 1971.

Dentro de Goa, a educação política dos hindus e católicos goeses foi feita tacitamente, com ativistas silenciosos que tentavam motivar os mais jovens para a causa. Vários oradores do Estado de Maharastra vinham a Goa falar aos apoiantes da luta pela independência. Um momento decisivo na luta anticolonial de Goa foi precisamente a intervenção de uma figura conceituada, o Dr. Ram M. Lohia, membro do Congresso Nacional de Goa, que no dia 18 de junho 1946 tentou discursar na praça de Margão. A população tinha sido previamente avisada, as lojas fechadas, e toda a gente se reuniu num dos largos de Margão aguardando o discurso do Dr. Lohia. Quando se soube que este tinha sido preso sem lhe ser permitido usar a palavra, a multidão dirigiu-se à estação da polícia. Terão ocorrido confrontos violentos entre a população e a polícia e a situação permaneceu tensa. Este episódio será revisitado num dos romances de Orlando da Costa, *O Último Olhar de Manu Miranda* (2000), discutido no nono capítulo deste estudo. Os distúrbios provocados pelo silenciamento do Dr. Lohia em Goa marcam um momento decisivo no separar das águas entre um ativismo latente e as explícitas manifestações pró-independência em Goa. Depois da prisão do Dr. Lohia em Margão, o Congresso Nacional de Goa decidiu que diversas pessoas deveriam fazer pequenas *Satyagraha* dentro do território que então era “Índia portuguesa”. Quando um manifestante fosse preso, outro tomaria o seu lugar. Foi neste contexto que os ativistas deliberaram que Ram Hedge, médico de profissão, deveria fazer *Satyagraha* em Margão, povoação onde era conhecido e respeitado. Assim, a sua prisão teria mais impacto. Efetivamente Ram Hedge foi preso pela polícia portuguesa em Margão, em 1946, e daí enviado para Pangim, de onde seguiu para o forte de Aguada. No forte de Aguada foi levado a julgamento, tendo sido condenado a oito anos de deportação e quinze anos sem direitos de cidadania.

Um outro testemunho, igualmente de um ativista diretamente envolvido na luta pelo fim do colonialismo em Goa, encontra-se no livro *The Liberation of Goa* (1987), da autoria de P.D. Gaitonde.^[33] Ao longo do seu livro, Gaitonde desenvolve dois tipos de argumentos: por um lado mostra como o goês se comprometeu com o fim do colonialismo,

³³ Gaitonde, P.D. (1987), *The Liberation of Goa, a Participant's View of History*, London, C. Hurst & Company; New York, St. Martin's Press.

assumindo essa luta paralelamente à descolonização da Índia britânica. Nesse sentido, Gaitonde faz um mapa da existência de associações civis, dentro de Goa, responsáveis por atividades de consciencialização e organização política, em sintonia com um movimento internacional de descolonização europeia que viria a marcar a segunda metade do século XX; em segundo lugar, Gaitonde desenvolve uma visão histórica, onde se recordam episódios que documentam a continuada resistência dos goeses à presença portuguesa, ao longo dos séculos. À luz deste segundo argumento, o autor refere, por exemplo, a revolução de 1654, liderada pelo Padre Castro, e a conspiração dos Pintos, em 1887, também liderada por dois padres, Padre José António Gonçalves e Padre José António de Couto. A respeito da revolta dos Pintos (que aparece com igual destaque nos estudos históricos portugueses sobre Goa) é mencionada a fuga do Abade de Faria para França, onde este goês se tornou mundialmente famoso com as suas teorias sobre hipnotismo^[34]. Pode-se descrever o livro de Gaitonde como um documento sobre a resistência anticolonial por parte da população goesa, no passado e no presente. São por isso referidos outros antecedentes numa linha contínua de resistência à presença portuguesa como as várias revoltas internas instigadas pelos Ranes, da área de Satary. Assim aconteceu com Dipaji Rane, em 1852, com a revolta de Dada Rane, em 1895, e com as investidas de Kustoba^[35] Rane, personagem que se tornou parte das lendas locais como uma espécie de Robin Hood. As revoltas dos Ranes estão profundamente documentadas numa tese de doutramento

³⁴ A repetida referência a revoltas instigadas por membros do clero sugere que, independentemente do apoio espiritual que oferece, a igreja católica teria o seu próprio projeto de expansão com contornos coloniais. Inclusivamente, o mesmo Abade de Faria viveu no Vaticano, aí apresentou uma tese de doutramento em estudos teológicos, e, dado este percurso biográfico, com certeza que teria algum conhecimento da visão política e estratégica do estado do Vaticano relativamente a estes questões.

³⁵ O popular Kustoba, ladrão que circulava com facilidade por todo o território Goês, tornou-se tema de várias histórias populares que narram as suas escapadas cheias *glamour*, sempre levando a melhor em relação aos seus perseguidores. Kustoba não teria intenções políticas, mas as suas atividades granjearam-lhe um temível apoio popular que preocupou seriamente as autoridades portuguesas, ao ponto de pedirem ajuda ao governo inglês para controlar a área fronteiriça de Goa pois sabiam que a base de Kustoba era em território inglês, embora fizesse investidas em Goa.

intitulada *Farar Far* (1999) por Pratima Kamat^[36] onde os nomes de Babli Rane, Bapu Rane, Dipu Rane e Dada Rane são sinónimo de outras tantas revoltas, e invocam só por si um exemplo de resistência. Quando os poetas *indianistas* quiseram invocar figuras históricas de Goa, são estes heróis locais que os inspiram.

A Índia tornou-se independente do domínio britânico em 1947. Em fevereiro 1950, a União Indiana abordou os governos francês^[37] e português para discutir amigavelmente a integração das pequenas colónias que ainda existiam no subcontinente. O governo português não aceitou negociar o futuro de Goa e a situação ficou neste impasse até 1954. Em 1954, separatistas goeses e elementos do Exército da Índia ocuparam dois pequenos enclaves portugueses, Dadrá e Nagar-Aveli, no interior do país, a 26 quilómetros da costa de Damão. Houve resistência e, inclusivamente, morre o chefe do posto da polícia local, Aniceto do Rosário. Perante a ocupação de Dadrá e Nagar-Aveli, Oliveira Salazar reafirma, em discurso traduzido para várias línguas europeias,^[38] a sua intransigência em relação a Goa, reclamando a devolução dos dois pequenos territórios ocupados. Portugal propõe um julgamento internacional deste episódio, que leva à Comissão de Curadorias das Nações Unidas e ao Tribunal Internacional de Haia. Pelo seu lado, desde 1954 que ativistas indianos haviam lançado em Goa uma ofensiva de *Satyagrahis*, como as que tinham levado o governo britânico a ceder à pressão indiana. Em setembro de 1956, nova escaramuça na aldeia de Anconém tem consequências mais sérias, e provoca onze mortos. Na Índia é crescente a tensão política relativa à situação de Goa, usada pela oposição do governo indiano como prova de uma falha no projeto (incompleto) de descolonização, atribuível à inércia de Nheru. Ao mesmo tempo, no terreno, nunca se assume a atuação do governo indiano por detrás da organização das *Satyagraha*. São,

³⁶ Kamat, Pratima (1999), *Farar Far, Local Resistance to Colonial Hegemony in Goa, 1510-1912*, Panaji, Goa: Institute Menezes Braganza.

³⁷ A França detinha Pondicherry.

³⁸ “Portugal Goa e a União Indiana” (1956), publicado na revista indiana *Foreign Affaris*, separata publicada pelo Ministério do Ultramar da República Portuguesa. Estão disponíveis as separatas deste mesmo discurso em inglês, francês e italiano na Biblioteca Nacional de Portugal. Salazar não se dirigiu só aos portugueses. Estava convencido de que receberia apoio internacional.

aparentemente, iniciativas populares em que grupos de manifestantes pacíficos atravessam a fronteira do território colonizado e reclamam a libertação de Goa. Peter Álvares organizou, em maio de 1955, o Comité de *Satyagraha* de Goa, mas o Partido dos Trabalhadores e Camponeses também organizou algumas destas manifestações, que chagaram a envolver membros do Parlamento Indiano, como os deputados V.C. Deshpande e T. K. Chandhuri. A marcha de 15 de agosto de 1955 já envolvia 1700 voluntários, de acordo com dados do governador português, o general Vassalo e Silva (*Dossier Goa*, 1975: 53). A situação tornou-se tão instável que o próprio Nheru proibiu mais manifestações e fechou a fronteira de terra entre os dois países. Enquanto o ativismo e as associações anti-coloniais proliferavam em Goa, Nheru tentou a solução diplomática até à exaustão. Salazar não cedeu, nem podia ceder. Não era simplesmente Goa que estava em questão. Era o precedente para as colónias de África. Se uma colónia podia cair, porque não cairiam as outras sob pressão suficiente? Além do mais a União Soviética estava disponível para ajudar as colónias portuguesas em África com treino e armas, ansiosa por espalhar a influência do modelo Marxista no mundo, e motivada pelo jogo de poder da Guerra Fria. Por seu lado, como diz Maria José Stocker em *Xeque-mate a Goa* (2011), a Índia não queria perder o seu prestígio no movimento dos Não Alinhados, as nações que permaneciam neutras na disputa entre os EUA e a União Soviética. Se o pacto das nações não alinhadas unia os países de África e Ásia na luta contra o colonialismo, como podia a União Indiana deixar questões domésticas pendentes permitindo a continuidade do colonialismo em Goa? Para ambos, Nheru e Salazar, Goa tornou-se, um ponto nodal^[39] onde se cruzavam sensíveis questões de política internacional, e por isso, a questão ficou pendente durante tanto tempo. Internamente, em Goa, a pressão de Salazar e da sua polícia de estado, a PIDE, fazia-se sentir.

A operação militar Vijay foi lançada na madrugada de 18 de dezembro de 1961, e concluiu-se ao cair da noite de 19 de dezembro 1961. Na libertação do colonialismo de Damão, Diu e Goa terão morrido 23

³⁹ “Salazar, Goa and the Goans: Imperial Images and Goan Voices”, estudo a ser desenvolvido por Rui Miranda e Joana Passos, o qual já originou uma comunicação apresentada na ECSAS – Lisboa, ISCTE, 25-28 de julho 2012.

portugueses e 15 indianos com um pequeno número de feridos para ambas as partes (dados do ativista indiano P.D. Gaitonde, 1980: 187). Nheru não ficou feliz com esta solução militar e sofreu algumas críticas internas por ter quebrado a sua postura de *não-violência*, tantas como as que havia recebido por não se decidir por uma solução militar^[40]. Vassalo e Silva, o general português que comandou a resistência de Goa, teve a lucidez de evitar um banho de sangue inútil. As famosas ordens de Salazar relativas a Goa pretendiam resistência até ao último homem. A 12 de dezembro de 1961, sem aviso prévio, Lisboa comunica que deverão embarcar no navio “Índia” todas as mulheres e crianças – europeias ou goesas – que assim o queiram. Está também prevista uma ponte aérea. Em entrevista ao jornalista Urbano Carrasco, do *Diário Popular*, diz Vassalo e Silva no início de dezembro de 1961: “É impossível, no caso de conflito violento, pôr a população a salvo de ataques que devem ser súbitos e violentos.” (*Dossier Goa*, 1975: 85). Esta preocupação sempre esteve presente. Quando a operação militar se inicia, Vassalo e Silva compreende rapidamente que terá de fazer escolhas difíceis: ou protege a população civil ou a expõe a um conflito que não iria resolver o inevitável; ou mantém a postura militar de sacrifício total que lhe era pedida ou toma uma decisão humana pela qual será punido ao regressar a Portugal.

A verdadeira dimensão deste momento histórico precisa de mais elementos para ser devidamente compreendida. As ordens que Vassalo e Silva recebeu em Goa, pelo punho de Salazar, decretavam:

V. Ex^a compreenderá a amargura com que redijo esta mensagem. É-nos impossível prever se a União Indiana atacará ou não dentro de pouco territórios desse estado... Todos temos consciência da modéstia das nossas

⁴⁰ A pressão pela alternativa militar tornou-se mais forte depois da realização de uma mega-conferência em Bombaim dedicada ao tema “Portuguese colonialism”, evento que aconteceu na sequência do seminário de 4 dias em New Delhi subordinado ao mesmo tema. Estes eventos em Bombaim e Nova Delhi tiveram lugar em outubro 1960 e delegados das colónias africanas estiveram presentes nesta reunião. Ver “Goan Freedom Movement outside Goa” por Lambert Mascarenhas, publicado na antologia comemorativa dos vinte e cinco anos da independência de Goa. *Goa wins Freedom*, 1989, Goa, Bandolim: Goa University Press. Estas informações são confirmadas por Maria José Stoker no seu extenso e detalhado estudo. Op. Cit. Stoker (2011).

forças, mas, podendo o estado vizinho multiplicar, por factor arbitrário as forças de ataque, revelar-se-ia sempre no final grande desproporção. (...) É horrível pensar que isto possa significar o sacrifício total, mas recomendo e espero esse sacrifício como única forma de nos mantermos à altura das nossas tradições e prestarmos o maior serviço ao futuro da Nação. Não prevejo possibilidades de tréguas nem prisioneiros portugueses, como não haverá navios rendidos, pois sinto que apenas pode haver soldados e marinheiros vitoriosos ou mortos.

Oliveira Salazar, in *Dossier Goa*, 1975: 88^[41]

O General Vassalo e Silva recebeu estas ordens numa pequena colónia rodeada de tropas indianas, que tinham preparado um plano de ação conjunta por parte da artilharia, marinha e força aérea, com escassos meios defensivos do lado português, num território onde reside numerosa população civil (625.631 habitantes de acordo com censo de 1960) e tendo em conta que do seu lado, Vassalo e Silva tinha pouco mais de 3000 homens, espalhados pelos territórios de Goa, Damão e Diu, mais duas companhias da polícia...

Na conclusão deste ciclo histórico é curioso notar que existe uma notável lógica circular nas vicissitudes que marcam a vida de Goa, a mais antiga colónia lusa, a primeira a libertar-se da rede colonial portuguesa, sendo igualmente o último pedaço do território colonizado a regressar a mãos indianas. Mais uma vez Goa foi palco de invulgares transições históricas e pedra basilar de novas eras.

⁴¹ Mensagem do Presidente do Conselho, Dr. Oliveira Salazar, dirigida ao Governador-geral e Comandante-chefe do Estado Português da Índia, General Vassalo e Silva, consoante citação do livro *Dossier Goa*, 1975: 88.

VI – O INDIANISMO DO PRINCÍPIO DO SÉCULO XX

CONSIDERANDO QUE DESDE 1840, e sobretudo a partir de 1860, se desenvolveu em Goa um circuito de escrita laica e amena em língua portuguesa, publicado na imprensa comum, nos jornais literários e nos almanaques, pode-se argumentar que os autores goeses do princípio do século XX constituem uma “segunda geração” dentro do sistema literário local em português. Ao nível da poesia, da comparação entre as duas gerações de autores acima referidas conclui-se que enquanto que os poetas do século XIX deixaram obra dispersa na condição de colaboradores de determinadas publicações periódicas de referência, como por exemplo a *Ilustração Goana*, o *Boletim do Instituto Vasco da Gama* ou os jornais *O Ultramar* e *O Herald*, a segunda geração de escritores goeses, pelo contrário, já inclui poetas que deixaram obra publicada em antologia, independentemente de colaborarem com revistas ou jornais. Recorde-se que coube àquela a que chamamos “primeira geração” de autores, a de meados de oitocentos, a tarefa de cultivar hábitos de leitura entre a população goesa, moldando-se por simbiose o gosto do público e o desenvolvimento dos talentos locais. Nessa geração de oitocentos, para além de dois destacados prosadores – Francisco Luís Gomes e Francisco João da Costa – foi precisamente o gosto pelo modo lírico que se afirmou

na literatura goesa em português, preferência que terá continuidade na transição para o século XX, num período em que a opção pelo romance já era um denominador comum entre as diversas literaturas indianas sob domínio inglês. Esta tendência literária na Índia sob domínio britânico é compreensível em virtude de um fenómeno de assimilação estética por influência dos colégios ingleses onde estudaram gerações de elites indianas, e é um facto sobejamente tratado por estudiosos indianos^[1] (Mukherjee, 1971, 1972; Viswanathan 1989). Acontece que não se verificou o mesmo no caso da literatura goesa em português no século XX, que privilegiou a poesia e o conto como géneros a cultivar. A propósito, será de referir que as literaturas clássicas indianas, originalmente em sânscrito, eram em verso, consolidando longos poemas narrativos^[2] como modelo literário elevado. Na fase da literatura goesa em português abordada neste capítulo, o conhecimento dos épicos indianos como o *Mahabharata* é patente no grupo de poetas e de publicações *indianistas* do princípio do século XX, pois são frequentemente referidos episódios e figuras da tradição literária indiana. Da mesma forma, em termos de género literário, a proximidade dos poetas goeses da “segunda geração” à literatura indiana em sânscrito é visível pela preferência pelo poema narrativo (que pode incluir diálogos ou monólogos), o género de eleição das literaturas indianas clássica, medieval e pré-moderna, onde predomina quase em exclusividade. A similaridade de géneros cultivados, reflete outros ecos temáticos, pois nesta época seria deliberada a recuperação de padrões formais da tradição literária indiana em virtude do manifesto interesse por parte de autores goeses na redescoberta e revalorização da componente oriental da sua identidade. Este movimento *indianista*, de recuperação, promoção e enaltecimento de tradições indianas aparece tendencialmente em articulação com a consciência política que a viragem do século trouxe a Goa^[3], não só pela transição em Portugal de uma

¹ Ver a este respeito, Mukherjee, Meenakshi, *Twice Born Fiction*, 1971, New Delhi: Heinmann; ver ainda Viswanathan, Gauri, *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India*, 1989, Oxford University Press.

² Na literatura clássica indiana o tipo de estrofe mais comum é o dístico.

³ Naturalmente, esta consciência política não é condição necessária. O que leva um poeta goês, desta altura, a escrever um poema indianista poder ser apenas uma questão de afinidade estética, reflexo da influência de um círculo de colegas, ou mera preocupação em estar atualizado.

monarquia para a República (o que implicou um momento de abertura a princípios mais democráticos e à noção dos direitos de cidadania, conquistas institucionais que se perderiam com o Estado Novo), mas também pelo impacto do movimento de luta pela independência na Índia inglesa, que obviamente teve influência neste renovado interesse pelo lado indiano da identidade goesa, parte integrante de uma civilização milenar, com os seus próprios deuses, a sua história e os seus valores. Por outras palavras, o que se pretende sublinhar é algo subtil: verifica-se nesta altura uma identificação com referências culturais indianas por parte dos goeses da elite católica (que eram sobretudo aqueles que escreviam em português), o que significa um afastamento do processo de assimilação da cultura ocidental. Dentro de uma lógica de afirmação coletiva ao nível de especificidade cultural, afastar-se da identificação com padrões estéticos ocidentais é um gesto de demarcação ideológica. Trata-se portanto de uma questão estratégica de autoafirmação coletiva com contornos complexos, num processo de procura de uma identidade própria. Num outro plano, para a comunidade Hindu que ambicionasse a integração no resto da Índia, este revivalismo cultural só poderia parecer estimulante e encorajador. Por isso a poesia *indianista* teve tão boa aceitação por parte do público goês que acarinhou poetas como Paulino Dias, Mariano Gracias e Nascimento Mendonça. Não quer isto dizer que todos os poetas da época fossem *indianistas*. De facto existiram poetas goeses completamente alheados destas questões como por exemplo Fernando Leal (Margão, 1846-1910), autor que conseguiu impacto e reconhecimento (sobretudo em Portugal) mas que cultivou vertentes literárias menos significativas^[4] para este estudo.

Neste capítulo analisa-se um conjunto de poetas goeses que partilha um perfil *indianista* tendo publicado as suas obras num período que vai de cerca de 1900 até 1930, embora estes limites temporais não sejam rígidos. As marcas de *indianismo* na poesia destes autores

⁴ Para uma possível investigação que queira seguir o desenvolvimento de uma poesia de fervor católico em Goa temos, na sequência das obras de autores menores publicados em almanaques e na imprensa goesa, a obra de Fernando Leal (1846-1910). Foi sobretudo um tradutor de poesia francesa e inglesa mas também escreveu vários poemas inéditos reunidos em *Relâmpagos* (1888) Porto: Eduardo da Costa Santos; *Reflexos e Penumbra* (1880) traduções de Victor Hugo e poesias originais, Lisboa: Typ. de J. H. Verde; e *Sonetos*, 1907, Margão: s.n.

materializam-se pela invocação de determinadas tradições, divindades, episódios históricos, mitos ou estilos de vida que levam o leitor a um (re)encontro com a cultura indiana, valorizando-a como afirmação de uma identidade própria, sem necessidade de assimilação de modelos ocidentais. Será este o conceito aglutinador que se propõe para compreender esta fase da literatura goesa em português. Evidentemente, a expressão do *indianismo* numa literatura indiana parece óbvia e tautológica...mas não é. Não no caso da literatura de Goa em língua portuguesa que apesar de ter dado voz a formas de resistência à situação colonial (como vimos sobretudo no capítulo IV) nunca se tinha identificado nem em termos estéticos nem ao nível de referências culturais dominantes com as tradições indianas. À partida, a escolha pela escrita em língua portuguesa refletia o interesse por se manter a par do que se passava no ocidente, sendo esta uma literatura que surge sob a égide da influência do romantismo europeu. Pelo contrário, uma escrita goesa em português na qual se verifica a sintonia com a cultura indiana só aparece neste momento, quando se vivia uma conjuntura particular. Com o fim da monarquia e a chegada da República Portuguesa os hindus de Goa esperavam que a mudança de regime significasse o fim do estatuto do catolicismo como religião oficial, o de facto aconteceu. Esta mudança de estatuto da religião católica terminou com uma certa marginalização dos hindus em relação a oportunidades profissionais no âmbito dos serviços administrativos, o que significou para os católicos goeses uma posição menos privilegiada na competição por lugares na burocracia local, embora permanecessem proprietários de terras e de rendas. Por outro lado, gerou-se uma outra liberdade pública para se falar de temas indianos e da cultura hindu. Um outro fator a invocar na constelação conjuntural que impulsionou o revivalismo indiano da literatura goesa em português é a atribuição do prémio Nobel a Rabindranath Tagore, em 1913, pela antologia de poemas *Gitanjali*, poemas filosóficos que expressam devoção perante as divindades hindus. O facto de Tagore ser reconhecido com tão prestigiante prémio no mundo ocidental ter-se-á refletido na Goa que escrevia em português, pois o círculo de intelectualidade que sempre manteve a sintonia com o que se passava na Europa viu na atribuição de tal prémio a Tagore a legitimação estética para a redescoberta de filões locais.

No ocidente, Tagore ficará sobretudo conhecido pelo seu romance *Home and the World* (publicado na Índia em 1915 e 1916, e em 1919 em Londres^[5]), originalmente escrito em bengali é traduzido para inglês por Surendranath Tagore em 1919, tornando-se assim acessível a outros povos. Mas não faria sentido invocar Tagore sem citar um dos seus poemas para assim ilustrar a força e a elegância das palavras que chegaram aos leitores interessados em Goa. Cito um poema posterior a *Gitanjali*, intitulado *O Búzio*, de uma antologia de poesia traduzida por José Agostinho Baptista:^[6]

“O Búzio

Como suportas ver o teu búzio jazendo ali na poeira?
Essa tragédia corta o ar e não deixa passar a luz.
Erguei-vos, guerreiros, agitei as vossas bandeiras!
Levantai-vos, cantores, e cantai! Fazedores,
Entrai em acção! Não hesiteis!
Como podemos permitir que o vosso búzio inspirador nos olhe da poeira?

Ceguei ao quarto da oração com uma bela oferenda de flores,
Ansioso por acabar o trabalho do longo dia em santa paz.
Desta vez pensei que as feridas do meu coração
Seriam curadas; pensei que as minhas abluções
Me purificariam – até ver a degradação
Do teu grande búzio, no caminho, jazendo na poeira.

Que farei com esta luz de oração, que pretendo com esta oração?
Devo abandonar as minhas flores da paz – devo tecer as grinaldas
Escarlates da guerra?
Esperei um calmo final para as minhas batalhas;
Pensava que as minhas dívidas tinham sido pagas, as
Batalhas vencidas, e que agora, agradecido, me podia

⁵ A edição em língua inglesa de *Gitanjali* foi prefaciada pelo poeta William B. Yeats, igualmente Prémio Nobel da Literatura mais tarde, em 1923.

⁶ Tagore, Rabindranath, Poesia, 2004, (trad. José Agostinho Baptista), Lisboa: Assírio e Alvim, pp: 65-66.

Instalar no teu colo: mas de repente o teu búzio mudo parecia soar no
[meu ouvido.

Oh, muda-me, toca-me com juventude, alquimiza-me! Deixa a minha
[feroz melodia

Resplandecer e girar no peito, e que o fogo da vida se
Transforme em êxtase!

Que se despedacem os alicerces da noite; que os céus,
Enquanto se enchem da luz do amanhecer, levem

O terror para a mais remota escuridão. A partir de hoje
Lutarei para ter e erguer o teu búzio da vitória.

Agora sei que já não posso fechar os meus olhos sonolentos.

Agora sei que uma chuva de setas deve embater no

Meu coração. Algumas pessoas correrão para o meu lado;

Outras hão-de chorar e suspirar de medo;

Horríveis pesadelos sacudirão as camas

Dos que dormem e ouvem: mas hoje o teu búzio retumbará de alegria.

Quando olhei para ti e quis descansar só senti vergonha;

Mas agora veste-me para a batalha, e que a armadura me cubra os membros.

Que novos obstáculos me atinjam e me desafiem;

Receberei todos os golpes e feridas resolutamente;

O meu coração recompor-se-á de todas as injúrias;

Usarei de toda a minha força, recuperarei o teu búzio e fá-lo-ei

RESSOAR.

Rabindranth Tagore, *Poesia*

Nos clássicos sânscritos como por exemplo o épico *Mahabharata*, é corrente⁷ a referência ao som do búzio a ressoar no campo de batalha

⁷ Por exemplo, no *Mahabharata* traduzido para inglês (e adaptado a uma forma narrativa) por C. Rajagopalachari, durante a batalha final que opõe Pandavas e Kauravas, são inúmeras as referências ao soprar da uma concha ou corno como forma de pedir ajuda, celebrar um momento de vitória ou encorajar os companheiros: "The kettledrums, trumpets, horns and conchs made the welking ring with their clamour" (1953: 222); "Duhsasana blew His horn and danced with joy." (1953: 224); "the twin sons of Madri blew their conchs in triumph" (1953: 241) in *Mahabharata*, 1953, Bhavan's Book University: Chaupatty, Bombay.

como chamamento para pedir ajuda ou como forma de chamar a atenção para o que se está a passar num dado setor da contenda. Por isso o búzio é um termo que invoca imediatamente uma atmosfera militar, de caráter heroico. Todo o vocabulário bélico do poema, como o vestir da armadura, a aceitação das feridas, a consciência das perdas a enfrentar coincide com o búzio nessa construção de sentido. Mas neste poema, o campo semântico de preparação para a luta pode significar a preparação para a vida, sendo cruciais para ambas desenvolver certos traços de caráter como a determinação na tomada de decisões e a entrega às causas. Por isso este texto tanto pode ser encarado como um canto guerreiro ou como um incentivo para agir e aceitar as dificuldades. Acontece que no hinduísmo o búzio é igualmente um dos atributos do deus Vishnu, que o segura numa das suas quatro mãos, simbolizando a eternidade (que prossegue em espiral, como um búzio) e o poder de Vishnu para preservar, infinita, a vida no mundo. De acordo com esta outra interpretação todo o texto pode ser encarado como expressão de sentimentos de devoção a Vishnu, divindade que é assumida como fonte de inspiração para enfrentar conflitos e dificuldades, sendo que a força anímica da voz poética toma aqui a forma de coragem guerreira. Em qualquer das duas linhas de interpretação, que se deixam em aberto, a figura tutelar de Tagore revela-se em toda a sua elegância e eloquência, sendo relevante apontar que numa das possíveis interpretações do poema (como canto guerreiro, de preparação para a luta) a escrita de Tagore assume um papel interventivo, de encorajamento e incitamento a agir. A propósito da escrita comprometida de Tagore valerá a pena recordar o enredo de *A Casa e o Mundo* (1916), possivelmente a mais conhecida das suas obras no mundo ocidental. Este romance é narrado a partir do ponto de vista de três personagens: Bimala, seu marido Nikhil e o poeta ativista Sandip. Ao contrário do que se poderia pensar, Sandip, o ativista, é o vilão desta narrativa pois os seus inflamados discursos nacionalistas só geram violência e conflito, e, enquanto líder, Sandip é inconsequente em termos de organização e planeamento. Tirando partido do seu carisma e eloquência, Sandip apenas quer usar a causa da independência em benefício próprio sem olhar a meios para atingir os fins. Como os fins são torpes e interesseiros, todo o esforço e militância que instiga nos outros apenas servem fins inúteis. Nesta séria crítica a revolucionários inconsequentes, Tagore expressa todos os receios e

cuidados que a luta pela independência deve inspirar aos prudentes. Consequentemente, neste romance procura-se refletir sobre a forma como estes processos são levados a cabo e com que consequências. Simbolicamente, depois de uma covarde fuga de Sandip (que resolve sair de cena quando a situação por ele criada se torna incontrolável) o romance termina com a morte de um jovem nacionalista (manipulado por Sandip) e com Nikhil ferido com gravidade (embora já em casa e sob cuidados médicos) ao tentar acalmar os excessos instigados pelo poeta. Bimala, fechada no seu mundo doméstico (as mulheres indianas de casta alta viviam na parte da casa que lhes era destinada e só esporadicamente saíam para o exterior) sofrerá um imenso crescimento interior que a leva do fascínio por Sandip à percepção de que é manipulada. É com ela que o leitor faz a viagem para a tomada de consciência das complexidades implicadas na luta pela independência, que vão muito além da coragem para agir ou dos discursos inflamados. O que Tagore ensina aos seus leitores através da escrita literária é que uma luta que não seja eticamente irrepreensível condena o resultado do movimento nacionalista. Tendo em conta as manifestações de resistência civil que marcaram a luta pela independência da Índia é visível a relação desta luta com uma postura eticamente responsável, instigada na população por parte dos ideólogos que orquestraram a libertação da Índia. Por isso não se pode minimizar o papel de um escritor como Tagore que escreveu as palavras necessárias no momento certo. Da mesma forma, salvaguardando a distância que separa Tagore dos mais humildes poetas *indianistas* que aqui abordados, a verdade é que ao cultivarem na sua escrita um revivalismo da cultura indiana, estes poetas goeses acabam por contribuir para uma reconciliação do goês com a sua identidade indiana, e estas também seriam as palavras certas para acompanhar um mundo já em viragem para um processo massivo e internacional da descolonização europeia da África e da Ásia, o qual aconteceu ao longo do século XX.

Neste capítulo vão merecer uma reflexão aprofundada poetas indianistas como Cristóvão Aires, Paulino Dias, Nascimento Mendonça e Mariano Gracias, cuja obra será abordada em articulação com a *Revista da Índia* (1913, Goa), o jornal *Índia Nova* (1928-1929, seis números, Coimbra) e a revista *Luz do Oriente* (1907-1920, Pondá, Goa). A articulação da análise de poemas selecionados com a descrição da

linha editorial das publicações periódicas referidas demonstrará a convergência e coerente sintonia entre tendências poéticas, preocupações sociopolíticas e imprensa, o que mais uma vez prova que a literatura nunca está isolada das questões do seu tempo e sociedade, embora esta ligação possa ser expressa de formas muito distintas, das mais indiretas e pessoais à mais clara análise social.

Consideram-se manifestações da tendência literária *indianista* a expressão de sentimentos de orgulho na cultura indiana, o revisitar da história do subcontinente, a invocação de divindades e figuras lendárias dessa civilização, a representação de hábitos de vida que se identificam com o oriente e, por fim, a manifestação de um certo exotismo romântico. Torna-se necessário explicar a inclusão desta última categoria. Na medida em que padrões da estética romântica continuarão a moldar aspetos da escrita goesa em português, estes autores não se libertam de um certo “saber fazer” técnico assimilado de modelos das literaturas europeias, sobretudo a portuguesa e a francesa. Assim, a escrita goesa invoca e reproduz padrões ideológicos e motivos estéticos de inspiração orientalista. A diferença é que quando os autores goeses representam o oriente como o lugar do belo, do fascinante e do diferente não verbalizam uma perspectiva de estrangeiros, meros visitantes nesse universo. Afinal a questão do exótico prende-se sempre com o posicionamento do “eu” poético e no caso dos poetas *indianistas* goeses, embora estes usem fórmulas do exótico romântico ocidental, o seu posicionamento em termos de identificação alinha-se com o mundo oriental. Então, o que seria “o outro” passa a ser “o mesmo,” sem a distância nem a assimetria (de poder, de legitimação, de suposto superior conhecimento) que marcam um olhar orientalista. No caso dos poetas goeses em discussão, a questão do exótico revela sobretudo a natureza híbrida das suas referências culturais, uma vez que foram educados a ler literatura ocidental, enquadrados numa realidade oriental, e por isso, quando escrevem, usam as metáforas, as comparações e os símbolos que assimilaram de leituras e da educação formal. É essa a razão pela qual os seus textos transmitem, de facto, uma *patine* ou “verniz” orientalista. Será de determinar caso a caso, o que é que um dado texto veicula em termos de impacto, ideologia e valores, sendo que só assim poderemos com justiça destrinçar o que um dado poeta nos legou através daquele texto. No conjunto dos autores

e publicações abordados neste extenso capítulo, pretende-se compor uma clara imagem da forma como se abordaram estas questões, ao mesmo tempo que se demonstra a vitalidade da escrita goesa no início do século XX, antes do silenciamento estéril imposto pelo ditatorial Estado Novo português, a partir da década de trinta.

1 – Christovam Ayres

Um dos nomes da geração de poetas e intelectuais *indianistas* que marcou a produção literária goesa do início do século XX é o de Christovam Ayres (1853-1930), autor goês que viveu grande parte da sua vida em Portugal. Gradualmente, o autor substituirá o interesse pela escrita pela investigação historiográfica, desaparecendo o registo de autor goês. Apesar disso, parte da obra poética que deixou é emblemática para descrever estratégias e temáticas partilhadas pelos poetas goeses deste período e é nessa medida que a sua obra é revisitada. Enquanto poeta, Cristóvão Aires manifestou empenho em visitar a história da Índia, em divulgar a cultura indiana em Portugal (e revalorizá-la perante leitores goeses) e enalteceu o valor de uma identidade oriental através da representação da história indiana e da sua diferença cultural como alternativa civilizacional própria. Com o passar dos anos, a tendência *indianista* da poesia de Christovam Ayres dilui-se, mas a percepção das contradições do colonialismo ficou definitivamente aí registada, numa vertente da sua escrita mais reveladora e íntima do que a de historiador. Mas será como historiador que Christovam Ayres ficará sobretudo conhecido, a par de uma produtiva carreira política como deputado do partido Regenerador (o mesmo de Francisco Luís Gomes) na Assembleia Portuguesa, onde foi reeleito por três vezes^[8]. Christovam Ayres também foi membro da Real Academia das Ciências de Lisboa, chegando a ser seu secretário-geral, e foi Cavaleiro da Ordem de Santiago e da ordem de S. Bento de Avis. Este percurso de vida é sintomático e permite apontar-se como característica comum entre a comunidade goesa de elite um extraordinário percurso em Portugal,

⁸ Mais tarde, Cristóvão Aires foi Governador Civil de Bragança e posteriormente desempenhou o mesmo cargo em relação à cidade de Coimbra.

onde vários goeses desempenharam cargos de prestígio. De facto, várias famílias goesas apostaram sistematicamente em enviar os seus filhos para universidades portuguesas a fim de lhes granjearam válidas oportunidades de carreira. Procederam da mesma forma os abastados donos das roças de S. Tomé e Príncipe, que podiam igualmente custear estudos universitários aos seus filhos. Num outro universo, se pensarmos relativamente à distribuição de funcionários administrativos pelos territórios portugueses, o elevado nível de alfabetização dos crioulos de Cabo Verde permitiu-lhes o acesso a carreiras prestigiantes em Angola e na Guiné. Entre os goeses, recorro as carreiras profissionais de Francisco Luís Gomes e Bernardo Peres da Silva, anteriores ao próprio Christovam Ayres, para se consubstanciar a privilegiada posição de vários goeses na sociedade portuguesa. No que respeita à mobilidade social de goeses em Portugal verifica-se que ainda hoje fazem parte de elite política e intelectual do país. Em 2012, o Presidente da Câmara de Lisboa é António Costa, filho do escritor goês Orlando da Costa, abordado num dos últimos capítulos desta antologia crítica. Por sua vez Narana Coissoró foi até recentemente deputado na Assembleia da República Portuguesa pelo partido CDS-PP (Centro Democrático e Social – Partido Popular) tendo tido uma longa carreira política, da legislatura de 1976 até ao seu último mandato, em 2005.

Segundo o *Diccionário de Literatura Goesa* de Manuel da Costa Aleixo, excelente instrumento para procurar informação de base sobre autores goeses, Cristóvão Aires (a partir daqui escrito com grafia atualizada) foi “poeta e militar” nascido em Ribandar em 1853, vindo a falecer em Lisboa em 1930. É o mais antigo dos poetas estudados neste capítulo, tendo publicado várias antologias de poesia, das quais destaco *Indianas e Portugesas: 1870-1875* (1879, 1881)^[9], *Novos Horizontes: 1875-1881*^[10] (1882) e *Cinzas ao Vento* (1921)^[11]. Também foi o autor de duas antologias de contos – *Lentejoulas: contos. (s/ data)*^[12] e *Longínquas. Fantasias Orientais. Contos* (1891)^[13]; traduziu três romances de Júlio

⁹ Porto: Portuguesa Editora. Com dedicatória ao poeta português Tomás Ribeiro.

¹⁰ Lisboa: Editora de Henrique Zeferino.

¹¹ Lisboa: Tipografia da Academia Real das Sciencias.

¹² Lisboa : Imprensa Nacional.

¹³ Lisboa: Tipografia do Jornal do Comércio.

Verne em 1890^[14] e publicou dois estudos críticos sobre Fernão Mendes Pinto, um deles em 1904, publicado pela Tipografia da Academia Real das Sciencias, intitulado *Fernão Mendes Pinto, Subsídios para a sua biografia e para o estudo da sua obra*, a que se seguiu, em 1906, *Fernão Mendes Pinto e o Japão* (Lisboa, 1906). As suas obras mais significativas são a *História Orgânica e Política do Exército Português* em quatro volumes (respetivamente publicados em 1896, 1898, 1902 e 1908, pela Imprensa Nacional de Lisboa) e o *Diccionario Bibliográfico da Guerra Peninsular* (Lisboa, quatro volumes, 1924, 1926, 1929 e 1930). Cristóvão Aires ainda publicou mais dezassete artigos relativos a diferentes aspetos da história orgânica e política do exército português. Numa ordem decrescente, diria que se ocupou da investigação histórica, depois da poesia e por fim da escrita de contos, que serão a sua faceta mais amadora.

Iniciemos então o percurso pela poesia *indianista* dos autores goeses a partir da obra de Cristóvão Aires:

Índia Mater

Não empolgara ainda a ambicionada vítima
a garra do falcão, a garra feita d' aço;
paíra-va-lhe em redor em círculos concêntricos,
cingindo-a mais e mais no vigoroso abraço.

E sobre o vasto oceano, impávido e gigante,
sondava a velha Europa as selvas do Levante.

Já as frotas do Gama, os galeões enormes,
rasgando o seio ardente ao mar prodigioso,
quaes cetáceos de bronze, indómitos, informes
tentavam subjugar a fúria ao Tormentoso.

E a vetusta Albion, do píncaros polares
lançava sobre a preza os ávidos olhares.

¹⁴ Robur o conquistador; O Bilhete de Loteria nº 9672; O Caminho de França, traduções de 1890, publicados pela Companhia Nacional Editora (Lisboa).

O soberbo paiz, onde brotara esplendida
da civilização a árvore sublime,
viu levantar-se aos pés das suas hostes bárbaras,
como d'um fulvo abysmo o ódio, a guerra, o crime.

E como astuto açor por sobre o mar de brazas
o génio d'Inglaterra abria as grandes azas.

Inda a força da Hastings, de Clive e de Córwallés
não tinha subjugado os pulsos ao leão,
que do Gates descendo aos rumorosos valles,
aonde agonisava a pátria e a religião,

ao mando de Tipú, d'Aureng-Zeb e D' Holkar
rugia como a onda em tempestuoso mar.

Inda a surda ambição do saxo povo nómada
não levantara na Ásia o seu ingente império;
mas sondava na treva as longas selvas múrmuras,
como um chacal que espreita um vasto cemitério.

Era a colónia audaz d'intrusos commerciantes,
lançando o avaro olhar às minas de diamantes.

O índio voluptuoso, o lúbrico selvagem,
indifferente e surdo ao colossal trabalho
que aos pés lhe aprofundava uma fatal voragem,
abria o seio ardente aos gozos do serralho.

E o inimigo armava as pérfidas phalanges
desde as margens do Indo aos areaes do Ganges.

Não contavam rivaes os templos do Carnatico,
e o magno Djaguernat, prodígio que inda espanta,
e o tigre ouvia ao longe entre os juncaes balsâmicos
vibrar n'um som profundo as grutas de Elephanta.

O mar tinha a soidão, o homem tinha as festas,
E a fera a morna paz enorme das florestas.

Christovam Ayres, *Indianas e Portuguesas*, 1881: 13-15 (grafia original)

O poema de Cristóvão Aires começa por definir uma afiliação identitária claramente oriental ao evocar-se o laço reverencial à *Índia Mater / Mãe Índia* como ponto de vista para definir uma postura perante o mundo. Em coerência com esta identificação a oriente, o poema invoca o período pré-colonial, quando se avizinha a chegada à Índia de colonos europeus, portugueses e ingleses, sendo o contacto com estes povos representado como a inauguração de uma época de violência e destruição, marcada pelo “ódio, a guerra, o crime”. Neste sentido, o poema faz um contraponto entre a civilização indiana pré-colonial e a civilização europeia. Enquanto a Índia, fechada sobre si própria, florescia culturalmente, em paz, preservando as suas riquezas, a Europa olhava de longe e com cobiça esta civilização. Terá sido esta mesma cobiça o impulso por detrás da organização de empresas marítimas, aqui identificadas com os portugueses, ou o motivo de investidas militares, associadas sobretudo aos ingleses. Inclusivamente, o encontro colonial é personificado como o ataque de uma ave de rapina, preparado lenta e cuidadosamente, apreciando a vítima de longe, para eventualmente cair sobre a presa e a cingir, num abraço mortal, com requintes de sadismo. Por outro lado, “a garra feita d’ aço” deste falcão é um detalhe que nos recorda equipamento bélico, pela sua qualidade de garra/artefacto. A Europa é assim apresentada a partir de duas metáforas combinadas, uma que realmente a equipara a uma ave de rapina (e o encontro colonial a uma caçada), e uma outra, que atribui a subjugação da Índia a uma agressão militar. Notemos que a noção óbvia de que o colonialismo era uma agressão internacional aos direitos e bens do povo colonizado não era ainda corrente no ocidente na altura em que este poema foi publicado: 1881. A opinião pública insurgia-se contra a escravatura e o trabalho forçado, como está documentado pelo trabalho de algumas ligas e organizações ativistas. Mas ideias racistas ainda não eram vulgarmente consideradas incorretas e vergonhosas pela generalidade da população. E se por vezes a colonização era violentamente abusiva, logo toda uma galáxia de discursos que questionavam

a humanidade (e conseqüentemente os direitos) dos povos colonizados afastavam impulsos reformistas. E assim, apesar de alguma polémica, a situação colonial arrastava-se. Por isso se sublinha a data da publicação, para se enquadrar como era progressivo e até polémico representar a colonização desta forma, nesta altura. Por contraste com marinheiros (Portugal) e ávido poder bélico (Inglaterra), a Índia é representada como “o Soberbo paiz, onde brotara esplêndida da civilização a árvore sublime”, onde se haviam erguido templos sem igual, e cuja excelência artística havia esculpido as incríveis cavernas de Elephanta. Para além de enaltecer o refinamento cultural da Índia, o poema refere a riqueza natural da selva indiana, paisagem perfeita e idílica que representa uma essência preservada para além da corrupção exterior/ estrangeira. Invocam-se ainda figuras históricas, que sempre constituem uma das bases de celebração e consolidação identitária coletiva. Assim, no encenado confronto entre os heróis das batalhas inglesas (Hastings, Clive, Cornwall) e os heróis da história da Índia (Tipú, d'Aureng-Zeb^[15] e D' Holkar^[16]) quem parece ser “bárbaro”, no sentido de “bruto” e “não civilizado” são antes as forças colonizadoras que efetivamente trazem à Índia destruição e violência, em lugar da apregoada influência civilizadora. Mas, no poema, quem se refere ironicamente como “hostes bárbaras” são os exércitos indianos. Porque não se tenta contradizer este conceito pejorativo? Precisamente porque ser exterior à força “civilizadora” do ocidente (isto é, ser bárbaro) é aqui motivo de afirmação e orgulho. Estamos então perante um apropriar dos estereótipos ocidentais sobre a Índia, subvertendo-os. Afinal, a acusação de muita bibliografia orientalista – o conjunto de textos científicos, académicos ou jornalísticos que descreviam, classificavam

¹⁵ Aureng-Zeb, quarto imperador Mughal (muçulmanos) – um dos maiores impérios do subcontinente, durante os séculos XVI e XVII. Figura lendária na história da Índia.

¹⁶ Dinastia hindu, da casta Dhangar, na qual encarnou o deus Krishna. Uma das mais respeitadas castas. Esta dinastia era a mais belicosa da confederação Maratha que reunia várias dinastias. Várias vezes atacaram os ingleses e eram uma fonte de preocupações para o governo inglês. Os Rajás e Maharajas Holkar mantiveram o seu principado de Indore durante o colonialismo britânico sob regime de protetorado. Depois da independência, o seu principado passou a fazer parte do estado do Madhya Pradesh, no centro da Índia. Atualmente, a 15ª princesa de Indore vive em Manhattan e já foi educada nos EUA. O Maharashtra é o outro estado que tem fronteira com Goa, a Norte e a Este.

e explicavam o oriente aos olhos ocidentais - sublinhava precisamente a sensualidade e a decadência dos líderes indianos, tomando o excesso de luxo e de prazeres como uma prova de atraso civilizacional e não, por hipótese, de requinte. Mas levar a outros povos o “ódio, a guerra e o crime”, explorar as suas riquezas e destruir a sua civilização é mais civilizado do que entregar-se aos prazeres do serralho e à contemplação da natureza? Afinal a apregoada grandeza de Gama e da militar Albion podem não ser mais do que a força bruta para subjugar a Índia, nação que o ocidente diz ter “hostes bárbaras”, mas que na verdade é representada como civilização pacífica que tentou viver centrada em si própria sem cobiçar bens alheios e sem agredir outros povos. Por fim, consideremos o título do poema, *Índia Mater*, que é também o título de um hino nacionalista Vande Mataram (“eu te saúdo mãe”, em Bengali), mais tarde cantado nas campanhas do Congresso Nacional Indiano. Escrever um poema que valoriza a solidão pré-colonial da Índia, essa paradisíaca Idade de Ouro, à qual se acrescenta uma assertiva invocação de figuras históricas indianas é expressar um orgulho oriental a que se associa uma consciência anticolonial.

A partir da análise deste poema começa a delinear-se o tom assertivo de alguma poesia *indianista*, a qual certamente reflete o aparecimento de novas ideologias na sociedade goesa. Na sequência do poema *indianista* acima citado será relevante abordar outro exemplo da obra poética de Cristóvão Aires, para assim se explorarem características da poesia desta época para além do caso pontual. A escolha recaiu sobre um poema que ilustra a poesia narrativa então muito em voga, género recuperado da clássica tradição literária indiana. Já o tema que dá título ao poema, *O Rapto da Viúva*, é um motivo literário relativamente comum no círculo de poetas considerado, e manifesta a continuidade de uma estética romântica tardia, ainda presente na literatura goesa de fim de século. Citemos um excerto do referido poema, igualmente retirado da antologia *Indianas e Portuguesas* (1881).

O Rapto da Viúva

(...)

A aragem vinha trazendo,

Contraste às mortuárias festas,

Os murmúrios das florestas

E as matutinas canções;
E na pyra fumegante,
A cada phrase solemne,
Cahiam, caudal perenne,
Os óleos e as orações.

Na sua branca mortalha
A viúva espera atenta,
E a hora desliza lenta,
e o momento sem chegar!
Santo Deus, tantos prelúdios
Para a lançar mesmo em vida
N'essa fauce escandecida
Que se abre para a tragar!

III

N'isto um tropel d'ousados cavalleiros,
Como phalange intrépida e guerreira
De phantasmas velozes, estacando
em meio de attonitos convivas
da funerária festa, espanto e medo
vem semear nos ânímos de todos.

Rompe a fuga. Vergastas entrançadas
Zurzem os flancos dos que menos lestos
Mal podem arrastar trôpegos passos.

Uns galgam as escarpas dos oiteiros,
Com mãos e dentes segurando o solo.
Outros mais longe, aos mastros das palmeiras,
Trepam, bando veloz de mónos pardos.

Choro, alarido, prantos suffocados
Ressoam pelos côncavos dos montes,
Atroando a floresta e os vales fundos.
No entanto o chefe da invasora tropa

Toma a viúva nos braços vigorosos,
Senta-a nos coldres desmaiada, inerte,
Encosta-a carinhoso ao peito forte,
E à sua voz eis que de novo parte
Por montes bravos o esquadrão brilhante.

Cristóvão Aires, *Indianas e Portuguesas*, 1881: 43-44

O Rapto da viúva representa um caso problemático, e por isso mesmo é importante discuti-lo, a fim de esclarecer o caminho teórico e interpretativo que se está a construir neste revisitar do espólio literário goês em língua portuguesa. Se por um lado a poesia *indianista* revisita e promove a cultura indiana, existem dois pontos nevrálgicos neste modelo literário que se revelam extremamente ambíguos. Trata-se do tratamento de duas figuras femininas, a viúva e a bailadeira, na qual confluem desejo e preconceitos racistas. Se sempre se atribui a estas personagens uma tentadora sensualidade, no caso da bailadeira a sedução é representada como deliberada, enquanto no caso da viúva raptada a sensualidade é espontânea e inconsciente. Mas em ambos os casos, através do desejo pela mulher indiana/hindu, o poeta goês católico veicula sentimentos normalmente reprimidos como discurso público mas que se revelam ou se traem na representação destas duas figuras. É um velho preconceito racista ocidental a ideia de que as (belas) mulheres de outros povos necessitam da proteção da “civilização” ocidental (e do colonialismo) como processo para aceder à “evolução e progresso”. Trataremos da bailadeira numa outra secção. Concentremo-nos de momento na cena do rapto da viúva. O argumento que se tem vindo a desenvolver defende que subjaz à invocação desta cena poética, tida por cativante e sedutora num determinado círculo literário (caso contrário não seria repetidamente glosada) uma ideologia colonial que sobrepõe à imagem do rapto de uma viúva prestes a imolar-se (*sati*) a legitimação de um desejo proibido, que neste caso se justificaria por se “salvar” uma donzela indefesa. Mas ao legitimar este desejo em termos ideológicos também se está a legitimar a superioridade da civilização “salvadora”. Note-se que os cavaleiros do poema não são necessariamente identificados com nenhuma comunidade, mas, ao mesmo tempo, e

porque o literário não existe no vácuo, está-se a afirmar a validade de diferenças culturais que representam uma outra cultura (neste caso uma prática ritual indiana) como mais cruel do que a norma social que rege o comportamento dos “salvadores”/ raptores. Não se negará que a *sati* nos parece uma tradição violenta e cruel, mas não é essa a questão de que se ocupa esta investigação. O que é relevante é o reconhecimento da manipulação de diferenças culturais como forma de alimentar a credibilidade de ideologias diferenciadoras e hierarquizantes, distinguindo diferentes povos ou comunidades. Ou seja, em termos de representação, num discurso público como a literatura, a relação entre corpo feminino, a legitimação de um desejo masculino “invasor” e propaganda colonial tem vindo a ser exposta como estratégia legitimadora de práticas hegemónicas tal como foi sobejamente ilustrado em estudos por Ania Loomba (1998, *Colonialism/Postcolonialism*), Anne McClintock (1995, *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Context*), Jenny Sharpe (1993, *Allegories of Empire: the Figure of Woman in the Colonial Text*), Richard Dyer (1997, *White*) e Robert Young (1995, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*).

Ao nível do cânone da literatura ocidental recordemos que o famoso romance *A volta ao mundo em 80 dias* (Jules Verne, 1873), escrito para promover a superioridade técnica e a eficiência inglesa num mundo colonial, também inclui no seu enredo (e não será por acaso) o salvamento de uma viúva indiana à beira de ser imolada. Dada a popularidade e o estatuto canónica desta obra de Júlio Verne é possível considerar a reescrita do rapto de uma viúva pelo goês Cristóvão Aires um exemplo de um diálogo literário orientalista em que um autor goês manifesta a assimilação de elementos estéticos e ideológicos de leituras europeias. O facto de Cristóvão Aires ser o tradutor para português de três romances de Jules Verne fortalece o argumento proposto, mas a oscilação de referências temáticas e estéticas na poesia deste autor entre padrões orientais e ocidentais é traço constante nesta geração de poetas e é característica particularmente relevante para se compreender o *indianismo* da literatura goesa na sua natureza híbrida, isto é, culturalmente miscigenado, combinando elementos temáticos indianos com estereótipos orientalistas e referências estéticas românticas e decadentistas.

Em segundo lugar, o tema da viúva raptada,^[17] tal como foi cultivado pelo círculo de poetas *indianistas*, expõe a distância do poeta goês católico em relação a certas tradições hindus tendo em conta a perspectiva exógena a este universo cultural que subjaz ao interesse por este motivo literário. Dito de outra forma, dificilmente um autor hindu escreveria um poema que justifica um sacrilégio de certas práticas tradicionais, por muito que discordasse da *sati*. Logo, o rapto da viúva é um dos temas *indianistas* que manifesta com mais preponderância a contaminação do exótico orientalista de inspiração romântica entre os poetas goeses do princípio do século XX.

Tendo em conta os dois exemplos da poesia de Cristóvão Aires aqui abordados, um *indianista* e outro exótico/ orientalista de inspiração romântica, ficam ilustrados dois dos pólos poéticos que atraíram os poetas *indianistas*, os quais ao mesmo tempo que reviveram e exaltaram a civilização indiana também a iam tornando produto exótico pelas referências estéticas que apropriaram. Esta contradição e sobreposição manifestam a natureza tão claramente híbrida da poesia desta época, que na sua formação acolheu influências múltiplas e díspares. Nesta teia de complexidades e contradições consideremos um outro autor e o seu contributo para o universo literário que aqui se investiga a fim de se ilustrarem outros aspetos deste momento da literatura goesa em português.

2 – Mariano Gracías

Mariano Gracías (1871-1931) foi poeta goês contemporâneo de Cristóvão Aires que viveu como estudante em Portugal, tendo posteriormente regressado a Goa. Trabalhou como secretário da Relação em Moçambique (a partir de 1906),^[18] e mais tarde desempenhou as mesmas funções em Goa. Refiro este facto porque o percurso profissional de

¹⁷ Neste jogo de diálogos e espelhos intertextuais que reuniu os poetas indianistas poderíamos relacionar o rapto da viúva descrito no poema de Cristóvão Aires com o rapto de uma viúva indiana glosado no poema “O Crime” (in No País de Súria, 1935) de Paulino Dias.

¹⁸ Informação do Dicionário de Literatura Indo-portuguesa, de Aleixo Manuel da Costa, página 145.

Mariano Gracias consolida mais uma vez uma longa história triangular que ligou Goa e Moçambique, e que reaparece no percurso biográfico de diversos indivíduos. Em 1917 Mariano Gracias esteve em Portugal como membro do gabinete do Ministro das Colónias Ernesto de Vilhena, tendo residido durante diferentes períodos da sua vida entre Goa e Portugal. Veio a falecer em Lisboa, em 1931.

Incluir Mariano Gracias num movimento *indianista* faz todo o sentido tendo em conta os poemas mais tardios reunidos na antologia *Terra de Rajás*^[19] (1925), que revela precisamente um regresso às raízes indianas. No entanto, Mariano Gracias começou a escrever cedo. Publica *Poentes, Primeiros Versos* (1887-1892)^[20] enquanto jovem estudante em Portugal, a que se seguiu *Missal de um Crente: poema lyrico* (1898)^[21] e mais três pequenas antologias poéticas^[22]. Em 1906 aparece *Regresso ao Lar*,^[23] a primeira coleção de poemas publicada em Goa (edição da Casa Luso-Francesa, 26 páginas). *A Bíblia do Amor* é a última obra que publica em Portugal, em 1913, a que se seguiu a referida *Terra da Rajás* (Bombaim, 1925). Ao contrário de Cristóvão Aires, que como intelectual e académico se afirmaria cada vez mais integrado em Portugal, Mariano Gracias, tal como por exemplo Telo de Mascarenhas, tornará Goa o centro do seu universo criativo, embora também tivesse publicado poemas que se identificavam com Portugal^[24].

Na antologia *Terra de Rajás*, Gracias revela-se um poeta amadurecido, que cultiva o gosto pelo detalhe, com uma particular capacidade para invocar imagens e atmosferas, o que se traduz numa poesia muito sugestiva em termos descritivos. De tal forma que essa qualidade “visual” é marca distintiva do seu estilo, por comparação com o conjunto de poetas que será citado ao longo deste capítulo. *Terra de Rajás* (1925), tal como o próprio título indica, é uma coleção de poemas centrada em temáticas relativas ao universo indiano. A título de exemplo cita-se o

¹⁹ Bombaim: Casa Editora.

²⁰ Porto: Typ. de A. F. De Vasconcellos.

²¹ Porto: Joaquim Maria da Silva.

²² Gracias, Mariano, 1896, *Agonia*, Porto: 1896, Lopes e CA; 1904a, *O estudo: Versos*, Lisboa: Typ. Bayard, 1904b *Saudades de Portugal*, Lisboa: Imprensa Nacional.

²³ Nova Goa: Edição da Casa Luso-Franceza.

²⁴ Gracias, Mariano 1913a, *O A_B_C da Nenita*, Lisboa: José Fernandes; 1913b, *A Bíblia do Amor*, Lisboa: José Fernandes; 1922, *O Crepúsculo da Saudade*, Lisboa: Portugalíia.

poema *O Sar-Dessay*, título e apelido que corresponde à casta brâmane, de estatuto social elevado:

O Sar-Dessay

Adornava-lhe o rosto afidalgado,
Com o tic oriental de um perfil moiro,
Um indico turbante avermelhado
De seda de Shahápur com listrões de oiro.

Ricos amblés pendentos das orelhas,
Aros de luz mordidos de diamantes! –
De subido valor jóias tão velhas,
Eram relíquias de épocas distantes.

O seu tchógó de seda adamascada,
Bordados a oiro e prata desfiada,
Seria a tentação dos Bhounsulós^[25]!...

Um belo tipo de oriental beleza:
Opulência, vigor, graça, nobreza!...
-Deviam ser assim os meus Avós.

Mariano Gracias, *Terra de Rajás*, 1925

Uma característica recorrente na poesia de Mariano Gracias, e que aqui reencontramos, é o recurso a vocábulos que sugerem riqueza e fausto, facto que estabelece um diálogo com certos discursos orientalistas que representam o oriente como civilização luxuosa, de riquezas extraordinárias. A associação destes núcleos vocabulares ao oriente eram então muito correntes no ocidente, possivelmente a partir do tremendo impacto que havia tido a tradução francesa das *Arabian Nights* (as *Mil e uma Noites*) de Antoine Galland (publicada em 1704 e 1717), fonte de estereótipos ocidentais sobre o oriente. Mas ao descrever o vestuário do seu príncipe é bem verdade que Mariano Gracias está

²⁵ Referência a uma dinastia marata.

a ser fiel ao tradicional requinte que associamos a uma figura real das dinastias indianas, o que não tem de ser necessariamente um estereótipo orientalista. Como se verá, será sempre ambíguo o repetido registo exótico que se encontra na obra dos poetas goeses da época, pois tanto se reconhecem estereótipos orientalistas como se invocam realidades que são efetivamente indianas, e, sublinhe-se, com as quais a voz poética se identifica, pois é sempre a oriente que se define a afiliação dos poetas indianistas. Por isso, *O Sar-Dessay* é um poema *indianista*, porque a voz poética reclama este vestuário oriental como o dos “avós”, de quem se descende. Esta identificação remete para uma revalorização da ascendência oriental, o que é o mesmo que explicitar uma desassimilação da influência da cultura colonial, sobretudo no contexto da colonização monárquica e católica, que era marginalizante em relação aos estilos de vida locais. Já Francisco João da Costa, o autor de *Jacob e Dulce* (1896) se tinha debruçado sobre este tema, e a questão em torno do tipo de traje que se usa na Índia tornar-se-á central na ideologia de Gandhi e na sua construção de um movimento de desobediência civil que promovia o uso de roupas indianas tecidas tradicionalmente (em tecido *Khadi*, que é um dos símbolos do movimento nacionalista *Swadeshi*). Em sintonia com este culto das tradições indianas, é com orgulho que Mariano Gracias invoca essa mesma imagem vestida de ouro e prata, de brincos nas orelhas, com um turbante vermelho, velhas joias, e coberto de sedas. Em lugar de lhe apontar decadência, excesso, lascívia, ou mesmo algum traço efeminado nesta imagem de nobre asiático, epítetos que seriam os lugares-comuns associados a tal figura a partir de uma visão moldada por preconceitos coloniais eurocêntricos, Mariano Gracias descreve esta mesma figura como “afidalgado”, com adornos que são relíquias de “subido valor”, em tudo uma oriental beleza onde se conjugam “Opulência, vigor, graça, nobreza”, assumindo-se esta ascendência com todo o orgulho de linhagem. A atitude expressa no poema de Mariano Gracias é o inverso do que Frantz Fanon^[26] caracterizou como a identidade colonizada, que era aquela em que o sujeito colonizado está em permanente rejeição de si próprio, o que não lhe permite ir além da vontade de imitar a cultura dominante. Pelo contrário, o movimento *indianista* funciona no sentido

²⁶ Frantz Fanon, *Peau Noir, Masques Blancs*, 1952, Paris: Éditions du Séuil.

da desassimilação, regressando-se à cultura local, inserida no todo do subcontinente indiano, como modelo de referência. Ideologicamente, esta revalorização das culturas orientais é um gesto de autoafirmação coletiva, que implica uma minimização do impacto da cultura colonial, fosse imposta, assimilada ou apropriada.

Pela coerência temática de *Terra de Rajás* (1925) diria que o *indianismo* de Mariano Gracías está bem patente em quase todos os poemas, mas existem outras recorrências assinaláveis a nível de estilo. Como se poderá verificar é uma poesia vincadamente descritiva, onde a composição de retratos a partir de um quadro, de uma escultura ou de um momento “fotograficamente” captado pela escrita se afirmam como uma constante. Esta qualidade visual será confirmada pelos poemas selecionados para discussão nesta secção visto que ao retrato de *O Sar-Dessay* se sucederão a escultura de uma deusa e a vaidade de uma bailadeira perante a sua imagem refletida na água.

Na escolha de um outro exemplo para ilustrar aspetos de interesse nesta revisão crítica da poesia de Mariano Gracías não se resistiu à tenebrosa magnificência da deusa Kali, citação adequada para documentar a continuidade de uma tardia estética romântica, neste caso sob a expressão do “locus horrendus”, tão ao gosto da tradição do romantismo português, possível influência neste autor goês. A permanência de uma influência romântica na poesia de Mariano Gracías permitiria ainda tecer outras continuidades com a obra de Cristovão Ayres, sendo traço mais geral a este círculo de poetas, mas confronte-se agora Kali, a poderosa:

A deusa Káli

Na grande floresta de Saptekawar,
Onde há monstros, feras e *nag* e elephantes,
E onde há mil narcóticos e rosagar,
Há bandos de *thâgas*, de feroz olhar,
Longas barbas negras, enormes turbantes!

Os terríveis *thâgas* estranguladores,
Sectários da trágica deusa Káli,
E de quem as crónicas rezam horrores,

Que d'esses domínios são reaes senhores
E como taes reinam unidos ali!

N'uma colossal peanha de granito
Ergue-se terrível, a *Deusa da Morte*,
A negra Káli, de poder infinito!
Fronte carrancuda e o sombrio olhar fito
Na vontade audaz – dominadora e forte!
É imensa! Em negro mármore talhada
Por mãos tenebrosas de mil feiticeiras!...
Tem numa das mãos uma grande laçada,
N' outra, uma cobra de língua farpada,
Sobre o largo peito um colar de caveiras!

E tem por cabelo rabidas serpentes
No fundo pavor das grandes aflições!
Thâgas, a seus pés, prostram-se reverentes
Murmurando lentos *purannas* dolentes,
Adorando a Dêvy em genuflexões.

Seus olhos, carbúnculos de estranha chamma,
Dois tições a arder de rútila scentelha,
Phosphuras lanternas de pávida flama,
São bem mais sinistros que o olho de Goutâma,
O famoso olho – uma pérola vermelha!

Eis a Bhâvâny, de largos hombros fortes,
A negra Káli – símbolo de Terror!
Deusa de Esterminio e Assolações e Mortes,
Uma das diversas terríveis consortes
Do grande deus Shiva – o *destruidor*!
(...)

Mariano Gracias, excerto de “À deusa Káli” in *Terra de Rajás*, 1925: 45-47

A deusa Káli é uma das emanações de *shakti*, o “espírito feminino” de Shiva, e tal como Shiva é uma deusa ambivalente, ao mesmo tempo destrutiva e mãe protetora. Por outro lado, dentro da lógica dos valores do hinduísmo, a destruição é uma faceta da renovação, sendo necessária e purificadora. Por isso Kali é necessária ao equilíbrio do mundo, embora na cultura popular ocidental seja temida e associada a seitas obscuras. Recorde-se, a título de exemplo, o romance *Os Brâmanes* (1866) de Francisco Luís Gomes (abordado no capítulo quatro), onde se inclui um episódio no qual uma das personagens, Magnod, se associa a uma seita de estranguladores que vive na floresta e que são descritos como adoradores de Kali. Esta referência a uma outra obra, escrita trinta anos antes, onde Kali também é descrita de uma forma temível mostra como uma conceção “assustadora” da deusa era recorrente na literatura goesa em português.

No poema de Mariano Gracias acima citado é significativa a repetição de vocábulos associados às trevas, à feitiçaria, à morte, ao fogo vermelho e aos narcóticos, elementos estéticos e simbólicos que levam o leitor para um campo de referência romântico, na sua vertente gótica e Satânica, tão em voga na Europa de oitocentos. Trinta anos depois de Francisco Luís Gomes não é de estranhar que a segunda geração de poetas goeses esteja tão próxima de referências românticas do século XIX, não só porque o romantismo se viria a manter universo estético particularmente perene em termos de cultura popular globalizada, mas porque o reconhecimento do legado dos seus predecessores faz todo o sentido entre os autores goeses da segunda geração. Afinal, em Goa, a escrita amena e laica de língua portuguesa conseguiu visibilidade com os jornais literários e os almanaques que estes mesmos autores com certeza leram na sua adolescência. Por isso este é um sistema literário tão coeso, com uma tão declarada partilha de motivos e referências. Da mesma forma, os motivos góticos de Mariano Gracias encontrarão eco na poesia Satânica de Paulino Dias, e um segundo e convincente exemplo de contaminações e continuidades confluirá na figura da bailadeira. Não se quer com isto dizer que os autores goeses careçam de originalidade e estilo próprios. Apenas se constatam a coerência e a existência de afinidades cultivadas dentro deste círculo literário.

Consideremos agora o caso da figura da bailadeira, personagem que se tornou o tema mais recorrente na poesia goesa da época, tendo

despertado reações que vão do galanteio ao insulto. De facto, para alguns autores da época, a bailadeira foi frequentemente vítima de um moralismo hipócrita tornando-se campo semântico de múltiplos sentidos, onde se cruzam ideologias, rivalidades e desejo. Começemos por ler a versão de Mariano Gracias sobre esta mesma figura:

Bailadeira

Sob o verde docel de uma palmeira,
Ao pé de um tanque de âmbar nacarado,
Mógrem, a mais famosa bailadeira,
Está compondo o seu gentil toucado.

Na mansa água o rosto se retrata,
Na mansa água límpida, argentina,
E o seu perfil franzino de maratha
Vaidosa o mira na água cristalina.

Qual Narciso da lenda, se enamora
Da sua própria frente encantadora
E o seu vaidoso olhar rebrilha em chama!...

Fatal mulher que só a si adora,
Mulher que ri, mulher que nunca chora:
– Bailadeira, mulher que nunca ama!...

Mariano Gracias, *Terra de Rajás*, grafia original, 1925: 18

Se bem que a bailadeira de Mariano Gracias é censurada pelo seu narcisismo egocêntrico, e apesar do estigma social que aqui se projeta em traços de carácter estereotipados como o egoísmo e a superficial vaidade, na medida em que o seu “perfil franzino de maratha” é refletido por uma água “argentina” e “cristalina” existe um contraponto simbólico à censura inicial. Afinal o poema também contém um reflexo puro e até bucólico da jovem. Bela e graciosamente vaidosa, enquadrada num cenário traçado por punho de poeta, a censura em relação à imaginada frieza de coração não esconde alguma

admiração pela pueril sedutora, o que equilibra o tom moralista do poema, conferindo-lhe leveza e encanto. Juvenil e despreocupada, esta bailadeira de traços luminosos idealizada por Mariano Gracias servirá de ponto de partida para périplo pelos poetas desta geração, prosseguindo com outras versões do mesmo tema por Alberto de Spínola (poema publicado em 1913, datado 1912) e Roque B. Barreto Miranda (1913) publicadas em diferentes números da *Revista da Índia* (1913-1914), projeto editorial que também abordaremos no final deste capítulo:

Zaiu

Tens no andar, oh Zaiu enfeitçada
A Graça oriental que o peito inflama
Peregrina voluta esperolada
Em trono ao meu desejo ardendo em chama!

De uma apsára o fulgor estonteante,
Que entre nuvens de mirra vai passando;
A beleza diáfana da amante
Desse Rama da lenda, altivo e brando.

Delineando o colo o teu sari
De alva cambraia, ressoando os guizos
Nos pés: tchin, tchin, ao som do sarangui
Tu vais dançando e provocando risos.

Mas o teu coração, Zaiu, da infância
Desconhecendo o terno e casto amor
Que enche de aroma o lar e de fragrância.
Amortalhado jaz e sem calor...

Lasciva mercenária a quem Madeu
Negou o nupcial *murtamonim*;
Flor, que uma vez fanada, nem do céu
Te virá o perdido viço enfim!
A morte, a morte, oh triste bailadeira,

Kali te envie por compaixão, sómente,
Já que é sina aos quinze anos ser rameira
E victima dum Deus inconsciente.

Alberto de Spínola, 1912 in *Revista da Índia* junho 1913: 11



Bailadeira

Morde-lhe o corpo um rico *pitambor*,
palpa-lhe os seios um *chôli* de cor.
Um *Duppattó* à banda, agaloado,
Nôtt ao nariz; nos braços, *baiccuriôs*
Thuxy ao colo; e orelhas com *bugddiôs*
Eil-a assim vai às festas de um noivado.

Ao ritmo langoroso da *saranga*,
A intercalar nos sons de uma *murdanga*,
Toda ela ondula, tine as *painzonans*,
avança, volta, gira com denguiçe,
retorce as mãos com toda a arte e meiguice,
e ei-la a bailar as núpcias pagãs.

Brincam-lhe à flor dos lábios nacarados
de *areca* e *bettle*, uns risos estudados...
Gaiato e falso, o seu olhar de luz,
Vaga em todos, em terna languidez.
Crispa à vista a sua bela turgidez.
Toda liró, chic, ei-la assim seduz...

Quando ela assoma, tudo vai à estrada!
P'ra que? Ai! Ver uma rica desgraçada,
Bela infeliz, que sendo a nenunfar,
Se atola na charneca de impudor,

vendendo beijos e mentido amor,
pr'a quem, a toda a hora, os quizer comprar!

Roque B. Barreto Miranda, 1913 in *Revista da Índia*, outubro 1913: 61

Como se pode verificar, os poemas de Alberto de Spínola e Barreto Miranda são muito diferentes no tom e na perspectiva daquele que Mariano Gracias dedicou ao mesmo tema. Estas últimas versões são bem mais estigmatizantes. Existem duas ordens de motivos para se compreender a versão insultuosa do tema da bailadeira. Por um lado, no princípio do século XX, o poeta goês, em sintonia com a transição para o decadentismo e a modernidade quer escrever o erótico, libertando-se dos limites puritanos da literatura goesa oitocentista. Dentro da estética decadentista, de influência sobretudo francesa, o universo transgressivo que é apanágio do poeta invoca como pano de fundo o registo irónico, as drogas, o vinho, o satanismo e uma sensualidade doentia. Mas, para o escritor goês que quisesse identificar-se com estes padrões estéticos e a correspondente atmosfera boémia, o problema era a ausência de um círculo urbano e libertino como o que reunia os poetas e artistas parisienses. Em Goa, o único modelo disponível para se invocar uma musa sensual, qual mulher fatal, é a bailadeira, que é simultaneamente desejada e repelida, sendo ponto de honra moral não sucumbir à sedução de uma figura feminina suspeita de intuídos manipuladores. Apesar disso, enquanto observador, o poeta goês alimenta os prazeres perversos de um círculo literário cúmplice, eminentemente masculino, que se compraz na contemplação/ invocação de um reprimido objeto de desejo. Este é o olhar de *voyeur*, dos leitores de Sade e de *Les Fleurs du Mal* (1857, 1861) de Baudelaire, que inclusivamente tem um poema intitulado “A serpente que dança”, sobre uma ondulante bailadeira. Assim sendo, um dos argumentos propostos para se enquadrar a bailadeira na poesia goesa defende que independentemente da função e do lugar da bailadeira na sociedade indiana e na sociedade goesa em particular, esta figura feminina constituiu para este grupo de poetas o único estereótipo disponível que poderia alimentar temas de literatura erótica dentro da puritana e ordeira sociedade goesa. Por outro lado, uma segunda linha de reflexão a respeito destas temáticas poéticas interpreta a estigmatização da bailadeira por alguns poetas católicos

como gesto artístico conotado em termos políticos como afirmação pública da superior moralidade de uma comunidade. A bailadeira tinha, tradicionalmente, funções no templo hindu, e o seu papel ritual no culto hindu torna-a também um símbolo pagão e uma prova viva de persistência do hinduísmo dentro de Goa. Não será casual a associação no poema de Alberto de Spínola entre o destino de “rameira” e o ser-se “a vítima de um Deus inconsciente”. De uma forma simbólica é a imoralidade de uma religião que no fundo se quer marginalizar e a rivalidade entre comunidades que subjazem ao insulto que o poeta dirige à bailadeira.

Como tem repetidamente apontado a antropóloga Rosa Maria Perez,^[27] a visão que em Portugal os estudos antropológicos e históricos têm da Índia está deformada por um excessivo enfoque em Goa e na comunidade católica de Goa. Este estudo não pode fugir a essa dimensão particular pois em mais nenhum outro lugar da Índia se desenvolveu uma literatura em língua portuguesa (que constitui o objeto de estudo deste trabalho). No entanto, reconhece-se como muito pertinente corrigir a parcialidade do conhecimento influenciado por uma tradição de pensamento colonial que ainda se foca nostalgicamente numa idealizada Goa Dourada. A contribuição de Rosa Perez no artigo “Sonhos imperiais: negociações e ruturas do colonialismo português na Índia” (2006) é precisamente demonstrar que a visão do arquivo colonial português peca por deformação. Não vê aquilo que é variável, heterogéneo ou diferente do que espera ver. E ao “não ver” não se compreende: distorce-se e erra-se. A figura da bailadeira seria precisamente um caso exemplar de distorção, na medida em que a sua função ritual e o valor artístico da sua arte se perdem na representação literária em português, a favor de uma visão parcial e descontextualizada que só incide na vertente da bailadeira como prostituta, o que segundo Rosa Perez nem era correto, pois seriam mantidas por um único parceiro (brâmane). No seu livro *O Tulsi e a Cruz, antropologia e colonialismo em Goa* (2012), Rosa Perez toma precisamente a *devadasi*,

²⁷ Veja-se *O Tulsi e a Cruz, antropologia e colonialismo em Goa* (2012). Veja-se também a introdução a *Os Portugueses e o Oriente, História, Itinerários, Representações* (2006), antologia crítica coordenada por Rosa Maria Perez, onde está incluído o artigo “Sonhos imperiais: Negociações e ruturas do colonialismo português na Índia”, pp: 129-151.

que em português se traduziu por “bailadeira”, como a figura que lhe permite estudar Goa a partir de uma perspectiva centrada no mundo hindu e nas suas tradições. No contexto dos rituais dos templos hindus, a bailadeira teria um papel digno e necessário. Apesar desta realidade, que lhe reconhecia um lugar social próprio, a *devadasi* ou bailadeira parece ter sido interpretada pelas elites católicas locais através de uma série de preconceitos que geraram mal-entendidos em relação a esta figura feminina e seu papel. É com o objetivo de contrariar e equilibrar esta visão incorreta que Rosa Perez distingue no seu estudo o valor artístico e ritual do “dançar para os deuses” (2012: 103) de uma outra ideia generalizada na sociedade goesa, e também presente na própria sociedade hindu (onde, como aponta Rosa Perez, alguém ser filho ou neto de uma *devadasi* não é bem visto, nem facilita ser aceite como futura nora ou genro, 2012: 95) segundo a qual a *devadasi* se confunde com a prostituta.

No caso da literatura goesa em português a conotação “sensual” parece ter sido a única que teve visibilidade enquanto motivo literário, o que se explica pelas duas funções específicas que a figura da bailadeira desempenha no imaginário dos poetas que optam pelo discurso estigmatizante: ou se centram na escrita do erótico, onde a bailadeira é mero objeto sexual, ou usam-na para legitimar a marginalização da comunidade hindu a partir de uma acusação de imoralidade, pois todas as rivalidades comunitárias presentes em Goa se projetaram na figura que personificava a vários níveis o hinduísmo e as suas práticas rituais. No seu livro *Guerras do Jasmim e Mogarim* (2010), Susana Sardo compila (no apêndice ao capítulo 4) uma série de cartas e decretos relativos à história colonial de Goa. Estes documentos revelam que durante o período colonial foi uma preocupação constante por parte das autoridades religiosas e monárquicas banir as bailadeiras do território goês, precisamente porque como diz Susana Sardo:

(...) As cerimónias Hindus constituíam momentos de atracção para os portugueses e para os não hindus, pelo seu exotismo e também pela presença das bailadeiras, situação que, para os representantes da Igreja e do Rei, era considerada de grande perigo moral.

No entanto, apesar do estigma corruptor associado à bailadeira também se verifica que será pelo culto literário desta figura que a dança e a música entrarão na literatura goesa em português, levando os poetas a explorar de uma forma particular as potencialidades da linguagem para evocar as outras artes. É curioso que em termos de inovação e na exploração experimental do poder sugestivo da linguagem, no conjunto de poemas referido neste capítulo o mais moderno e ousado é o mais antigo, publicado em 1906 pela pena de um poeta promissor que morreu jovem. Referimo-nos a Floriano Barreto (1877-1905) e é com um certo sentido de tributo que se faz esta merecida referência ao autor:

A Bailadeira da Índia

Tilinta os guizos: tchin. Saranguins lentamente
Desprendem pelo espaço lânguidas doçuras,
Harmonias d'amor aveludadas, puras,
Que embalam a noss'alma em um sonho dolente.

São soluços de amor, são melodias céruleas,
Aéreas, virginais, cristalinas, ignotas.
Tilinta os guizos: tchin. São orvalhos de pérolas
Que se evaporam no ar em turbilhão de notas.

Bate os guizos: tchin, tchin; e matiza e constela
com estes finos sons musicais e sonoros
carícias ideais que o sarangui evolva,

que semelham ao longe as Apsaras em coros
descantando ao luar a volata mais bela
com a voz doce como um cetim de corola...



Chora e sarangui. Bate os guizos, feiticeira,
E lança para a turba um olhar contilante
Que se apinha ao redor para ver-te o semblante
E a curva musical dos seios, bailadeira.

Avança triunfal, vai olímpica, ovante
Co' o donaire sem par duma ondina ligeira.
Toma na tua dança o ondear da palmeira
Quando a brisa lhe beija a copa luxuriante.

Na graça do teu passo airoso e cadenciado,
Na elegância gentil do busto delicado,
No mórbido luar dos teus olhos serenos

Sente-se bem que adeja um frémito de gozo,
Cheio de tentações, ignoto e delicioso,
Que infiltra na nossa alma uns cálidos venenos...



A rosa perfumada ao ondular numa haste,
Ao ósculo d'amor que a vibração lhe trouxe,
Não possui no jardim uma graça mais doce
Do que a graça ideal com que nos fascinaste.

Do murmúrio do lago oculto na alameda,
Ao ciciar da brisa e aos frémitos de uma ave,
Nada é mais delicada e nada é mais suave
Do que o fru-fru subtil do teu pano de seda.

Tchin, tchin! Ondeia o busto em curvas de serpente
E desenrola o crasso olhar languidamente
A esbelta sedução do colo escultural.

Tchin, tchin. Imprime ao corpo atitudes graciosas
E dá-lhes posições belas e donairosas
Cheias de morbidez e encanto lírial.

Floriano Barreto, in *Livro Póstumo*^[28], 1906

²⁸ Nova Goa: Casa Luso-Francesa.

Realçaria, como evidência da qualidade técnica do poema, a exploração da musicalidade de uma série de palavras, associadas a um ritmo muito vincado, que, em conjugação com a onomatopeia “tchin”, o verbo “tilintar” e outras vocábulos ligados a movimento e a sons musicais – ora dolentes (lentamente, lânguidas, embalam, dolente, melodias, ondear de palmeira) ora vibrantes (turbilhão, bate guizos, soluços, ondina ligeira, passo airoso e cadenciado) – criam um efeito único, ondulante, como a dança da sedutora bailadeira. Esta exploração da sonoridade onomatopaica das palavras, inovadora e original, é um traço da modernidade na poesia de Floriano Barreto, que repercute o conteúdo temático no jogo com os campos semânticos invocados e na sonoridade dos vocábulos escolhidos.

Com esta passagem pelas diferentes versões da bailadeira na poesia goesa do início do século XX exemplificam-se outras transversalidades temáticas para além do *indianismo*, afirmando-se sobretudo a vontade de experimentar novas formas e novas técnicas de escrita em sintonia com o modernismo Europeu. Em termos ideológicos, as diferenças no tratamento da bailadeira são reveladoras de tensões e ressentimentos dentro da sociedade goesa da época. Por fim, a figura da bailadeira também invoca uma tradição patriarcal na exploração de figuras femininas como objeto de fantasias eróticas.

3 – Nascimento Mendonça

Nascimento Mendonça (1884-1926), outro dos autores goeses do círculo *indianista* deixou parte da sua obra dispersa pela imprensa local. Era colaborador regular de *O Heraldo* e da revista *Luz do Oriente* (1906) onde assinava poemas sob o pseudónimo de Nitipal Muni^[29]. A publicação dos seus poemas em diversos periódicos permitiu-lhe divulgar amplamente o seu trabalho, sendo um dos mais comentados poetas goeses juntamente com Paulino Dias (o qual inclusivamente publicou na *Revista da Índia* uma revisão crítica da poesia de Nascimento Mendonça). Paralelamente à poesia dispersa, parte da sua obra está

²⁹ Segundo Aleixo Manuel da Costa, no seu Dicionário de Literatura Goesa, p. 277-280.

compilada nas antologias *Orientais. Versos*. (1904)^[30], *Lótus de Sangue e de Ideal* (1913)^[31], *Hervas do Hind* (1921)^[32] e *Vátsalá* (1939)^[33] para além de outras publicações^[34]. Nesta secção, propõe-se um estudo do longo poema *Vátsalá* (33 páginas), publicado postumamente em 1939. Servirá como amostra do trabalho de um poeta a descobrir e reeditar.

Vátsalá é um poema dramático de forte sabor erótico, cuja personagem principal é uma bailadeira. Tal como Mariano Gracias e Floriano Barreto, Nascimento Mendonça expressa empatia com esta figura, sublinhando a sua beleza e capacidade de sedução em detrimento de julgamentos morais estigmatizantes (que no entanto são referidos como preconceitos enraizados na sociedade que a marginaliza). No caso de *Vátsalá*, como contraponto ao insulto generalizado que degrada o estatuto da bailadeira, Nascimento Mendonça contextualiza o percurso de vida desta personagem, pautado por escolhas que não foram suas e presa a rótulos que, mesmo se injustos, não se conseguem contradizer perante um rígido sistema de exclusão social aliado a profundas desigualdades sociais. É por esse motivo que, numa retrospectiva, *Vátsalá* recorda que foi vendida pela mãe a um brâmane, aos quinze anos, e a sua sorte não terá sido muito diferente da jovem de catorze anos que é casada com uma planta de hibisco de acordo com o ritual hindu (páginas 4, 5 e 6) que constitui a cerimónia de consagração^[35] ao Bairro dos Jasmíns, anexo ao templo, “onde elas (as bailadeiras) vivem, fulgem e se apagam” (1939: 4). O motivo para se referir este episódio

³⁰ Bastorá: Tipografia Rangel.

³¹ Nova Goa: Tipografia Minerva Indiana.

³² Nova Goa: Tipografia Rau & Irmãos.

³³ Vátsalá, Bastorá: Tipografia Rangel: 34 páginas.

³⁴ Nascimento Mendonça ainda publicou outras antologias: *Rimas ao Amanhecer*, 1902; *Auto da Vida*, 1913; *A Morta*, 1917. Todas estas obras foram publicadas em Goa, em diversas tipografias locais. Acrescente-se *Os Deuses de Benares*, edição póstuma, 1940, Panjim: Instituto Vasco da Gama.

³⁵ A tradição indiana de dedicar algumas jovens aos templos é muito antiga e tradicionalmente era positiva. As devadasis eram forçadas ao celibato, mas tinham liberdade sexual e viviam inseridas num sólido sistema patriarcal que vivia associado ao templo. Doações mantinham os templos em abundância e por isso a sua subsistência estava assegurada. Com o passar dos séculos o estatuto das devadasis tornou-se idêntico ao das prostitutas sendo a degradação moral imposta às “bailadeira” um problema de direitos humanos que a Índia está a tentar resolver com legislação que já existe desde os anos oitenta.

em *Vatsalá* é precisamente apresentar ao público um percurso prévio sem alternativas nem oportunidades. Ao enquadrar socialmente a vida das bailadeiras, o poeta procura cativar a empatia do público apresentando como motivos para a revolta e desequilíbrios de Vatsalá o estigma e a marginalização (irrecuperáveis) de que é vítima, e que a levam ao assassinio e suicídio. Este enredo tem de ser entendido dentro dos padrões de género literário em que se insere a obra *Vatsalá*, poema dramático^[36] com um enredo trágico, o que quer dizer que a morte da protagonista deve ser compreendida como ilustração pedagógica que levará o público a refletir sobre injustiça social e outras questões de teor filosófico abordadas no texto.

Grande parte da ação decorre de um monólogo da bailadeira *Vatsalá* que reflete sobre os motivos da rejeição que lhe inflige o asceta por quem se apaixonou. Como a bailadeira interpreta a recusa do asceta em função do seu estatuto social humilhante a que acresce o rótulo de “mulher perdida”, tida por incapaz de amar, Vatsalá vê neste amor infeliz um episódio de alcance social mais abrangente, o que a leva a meditar sobre a condição da sua classe. Ao mesmo tempo, também reafirma a sua capacidade de amar profundamente. Em virtude do seu despeito e revolta perante uma inabalável ordem social, a bailadeira perde a razão, manifestando uma espécie de delírio febril e desestruturado. Gradualmente, o leitor compreende que acabara de envenenar o asceta que jaz a seu lado. Apesar do crime, a perspectiva do poeta Nascimento Mendonça, em *Vatsalá*, afasta-se do tom moralista de alguns dos outros poemas sobre bailadeiras acima citados, manifestando empatia em relação aos sentimentos e aspirações da sua personagem. Esta mesma compreensão é que o leva a invocar as condicionantes da sua vida, desculpabilizando-a. Considerando estas atenuantes, o assassinio do asceta tem de ser entendido como gesto de amor desequilibrado, expressão de um terminal desespero.

Interpolado no monólogo de *Vatsalá* aparece o “coro das bailadeiras” (páginas 14-19), passagem mais festiva e plena de ritmo, que quebra o enredo trágico do poema. Em termos sociológicos, a passagem do “coro das bailadeiras” ilustra a sua integração num

³⁶ Vatsalá é um texto que inclui características específicas do texto dramático como as didascálicas e indicações cénicas.

coletivo de apoio mútuo, com espaço para a celebração de divindades, transmissão de conhecimentos e um saber de experiência feito onde existiriam formas de solidariedade e apoio. Nesta passagem, os versos do coro refletem filosoficamente sobre as duas faces dos pares amor / morte, mentira / verdade, ou ainda sobre a recompensa eterna pela devoção às divindades, contraposta à efemeridade da vida. A reflexão sobre estas dualidades é também a matriz do enredo principal do poema pois subjaz à carga erótica um questionamento filosófico perante a efemeridade da vaidade e do desejo, ou da legitimidade de um caminho de purificação que esquece o desejo. Por isso a recusa da vida material/ carnal pelo asceta é simbolicamente representada pela sua morte física e pela incapacidade de oferecer qualquer tipo de resposta carnal/ vital. Este argumento, num poema que obviamente se deleita com o erotismo e o desejo da bailadeira, problematiza o expectável enaltecimento do valor moral das escolhas espirituais de um asceta. Por seu turno, Vatsalá canaliza para o asceta a sua revolta por a sociedade lhe retirar o direito a ser amada, vetando as bailadeiras ao desprezo.

Ao contemplar o cadáver, Vatsalá verbaliza vários estados de alma que constituem o núcleo temático do poema, ora revelando-se apaixonada (“Eis-me enfim a teus pés, suave e peregrina;/ De perfumes ungi meu corpo de rainha, / E venho por teu beijo ardente que alucina,” (1939: 2); ou ainda “Roça-te o meu cabelo a carne magoada/ E arde em mim o desejo em voluptuoso fumo/ Para vestir-te a nudez trigueira e macerada, (1939: 7) - ora verbalizando reflexões sobre a injustiça da condição social das bailadeiras que vê como motivo último para a indiferença do asceta. Se o transe de paixão erótica perante um cadáver pode parecer excessivo, tal quadro decadentista não seria isolado na literatura da época. Na revisão crítica por Adolfo Costa nas páginas da *Revista da Índia* (1914), Nascimento Mendonça é acusado de uma certa falta de contenção e decoro, mas uma sexualidade mórbida era núcleo temático central na vertente *decadentista* então em voga nas literaturas francesa e portuguesa. Segundo José Carlos Seabra Pereira,^[37] o deca-

³⁷ Veja-se História Crítica da Literatura Portuguesa, (coord.) Carlos Reis, vol. VII, Pereira, José Carlos Seabra (1995) do Fim-de-século ao Modernismo, Lisboa e S. Paulo: Editorial Verbo, introdução, pp: 13-32.

dentismo foi um movimento literário de influência francesa, que no caso da literatura portuguesa se manifestou pelo culto de atmosferas obscuras, onde se cultivavam desejos interditos, expressão de nevrose, tédio e inconformismo. É dentro deste quadro de referências literárias que se insere o registo necrófilo sugerido em Vatsalá, doentia expressão de uma infância perdida e de uma vida de humilhação social. Esta visão mais humana e sociológica da bailadeira é particularmente pungente quando Nascimento Mendonça representa a bailadeira a tentar usar a volátil vaidade como única e frágil base de autoestima perante tão rígida estigmatização.

Os excessivos sentimentos a que o poema dá voz sugerem um desenlace trágico que começa a desenhar-se pelo cuidado com que Vatsalá alimenta a fogueira ao lado do cadáver. Quando o sol se põe, depois de nela depositar o seu contemplativo amado, Vatsalá enlaça-o e deixa que as chamas os consumam. Se as viúvas que praticavam a *sati* eram tidas como figuras purificadas que mereciam devoção e respeito, e se alguma espécie de união é celebrada na imolação conjunta deste par, então, Vatsalá consegue unir-se ao seu asceta, o que significa um possível desenlace feliz para um destino trágico. Por outro lado, o autossacrifício da protagonista sugere um estatuto de heroína que a resgata das humilhações e rejeição vividas.

173

LITERATURA GOESA EM
PORTUGUÊS NOS SÉCULOS
XIX E XX

Perspectivas pós-coloniais
e revisão crítica

4 – Paulino Dias

Paulino Dias (1874-1919) foi um poeta de grande popularidade em Goa, contemporâneo dos poetas anteriormente referidos. Para além da sua obra poética, Paulino Dias também figura no sistema literário goês por ter sido o diretor (em conjunto com Adolfo Costa) do fundamental projeto que foi a *Revista da Índia* (1913-1914), a qual será discutida posteriormente. Paulino Dias coordenou a organização do *Almanach das Lembranças Luso-indiano* em 1907 e 1908 e ainda escreveu uma novela – *A Desditosa Laura* (publicada como folhetim em cinco capítulos no semanário *A Voz do Povo*, de 29 de novembro de 1894 a 27 de dezembro de 1894). Em 1935 foi publicada postumamente a antologia *No País de*

Súria, poemas inéditos,^[38] que recolhe uma significativa parte da sua obra. Em vida, Paulino Dias havia publicado alguns poemas de juventude, tendo conseguido a consagração local com *A Deusa de Bronze*^[39] (também sobre uma bailadeira que se suicida), a que se seguiu *Vishnual, Poème Hindou*^[40]. O terceiro título publicado foi a antologia póstuma *No País de Súria* (1935), que reúne textos em língua portuguesa e francesa.

A poesia de Paulino Dias caracteriza-se por extensos poemas onde são frequentes as invocações a divindades e símbolos hindus, de tal forma que os seus textos podem tornar-se herméticos para um leitor menos familiarizado com esse universo cultural. Inversamente, o seu *indianismo* será óbvio e marcante, presidindo à maioria dos poemas incluídos nesta antologia com mais de quatrocentas páginas. Mas apesar de volumosa, em *No País de Súria* compilam-se relativamente poucos textos, nomeadamente: *Indra, Le Roi des Éléphants, O Crime, A Morte de Raugi, Gandica, Basmaçura, A Pracriti, Verba Sacra, A Satan, Nirvana* e por fim *Os Párias*. O primeiro texto, *Indra*, é um longo poema dramático de sessenta e nove páginas; *Nirvana* tem cento e dezoito páginas e *Os Párias, Narrativa Dramática*, sessenta e duas páginas. Abordar poemas com esta extensão numa breve secção pode ser superficial e redutor, sobretudo se a densidade de cada um destes poemas justificar um ensaio. Também não faria sentido optar pelos poemas em francês num estudo sobre literatura goesa em português. Assim, a opção mais adequada parece ser abordar excertos dos poemas mais curtos, para dessa forma se conseguir ilustrar algumas vertentes da poesia deste autor. Tomemos como exemplo da poesia narrativa, laudatória dos deuses hindus, um excerto de *Basmaçura*:

Basmaçura

É grande Shri Vichnú

Eh deva, eh Musari, eh Vichvambara!

Ichá! Eh Vitobá, eh Nari Nara

³⁸ Publicação pela comissão promotora da homenagem à memória do poeta, Nova Goa: Tipografia Bragança, 1935.

³⁹ Dias, Paulino (1909), Nova Goa: Tipografia Minerva Indiana: 16 páginas.

⁴⁰ Dias, Paulino (1913), Nova Goa: Tip. Minerva Indiana.

Em Fatorpá só tu
Brandes a clava, o búzio, a roda, o lótus.
Batem os dols de guerra
Por ti prostram-se em terra
Nos cortejos da serra,
Com oito membros, brâmanes devotos.
Vestido de amarelo,
Tu és trigueiro e intensamente belo!

Punha o cum-cum na testa Mahadeva,
– era no Caila um dia, –
como o trovão os mantras proferia –
quando o cum-cum caiu. Eis que se eleva
do cum-cum, Basmaçura.
Espantoso raxassa! A sua figura
Com oito membros se prostra aos pés do deva,
Estende ao largo a cimitarra dura.

Treme ao vê-lo Gauri, fuge Ganecha.
Caem as armas no chão
aos Ganas triunfantes.
– Eh, Chiva, Chiva, Chiva,
põe o teu pé e mata o Basmaçura! –
Gritam, põem fronteiras vastas pelo chão
As multidões distantes.
E o monstro é como uma montanha dura.

– Vou matar-te nos búzios e europeis,
Grita-lhe Mahadeva.
E vou prender-te à cauda dos corcéis;
Ou tal como a fumaça a mim eleva
eterna adoração,
com eterna submissão! –

E ele eleva-lhe preces, Basmaçura,
Doze mil anos varre-lhe os soalhos,
Põe a mão nos trabalhos,

Mói, peneira e mura.
Rasga com os braços poços e lagoas,
Ergue pagodes de frementes loas
Doze mil anos grita Basmaçura
Eh, deva, Mahadeva! -

Paulino Dias, excerto de *Basmaçura* in *No País de Síria*, 1935, pp. 115 e 116

A primeira saudação do texto é dirigida a Vishnu, o deus com quatro braços que seguram “a clava, o búzio, a roda, o lótus”. Neste popular episódio do Mahabharatha revisitado por Paulino Dias, Vishnu salva Shiva do demónio Basmaçura. O excerto acima citado narra o momento em que Basmaçura aparece. Aterradas e impotentes as outras divindades voltam-se para Shiva em busca de proteção, incitando-o a matar Basmaçura, um demónio tão hediondo como poderoso. Mas Basmaçura resolveu contornar a ameaça servindo Shiva até conquistar a sua simpatia. Por isso, o demónio “eleva-lhe preces” (a Shiva), varre-lhe os soalhos, rasga poços e lagoas, enfim, serve e adora o grande deus por doze mil anos até conseguir que lhe seja concedido o almejado desejo. Tal como Basmaçura ardilosamente esperava, um dia Shiva resolve conceder-lhe um desejo como recompensa pelos seus bons serviços: pede Basmaçura que nenhum inimigo consiga sobreviver ao toque da sua mão direita, o que lhe é concedido. Imediatamente Basmaçura tenta tocar em Shiva com a mão mágica. Como o deus não pode voltar com a sua palavra atrás, vê-se numa situação insustentável. Shiva invoca então o auxílio de Vishnu que se transforma numa bela donzela e convida o demónio para dançar. Durante a dança, Vishnu leva a que inadvertidamente Basmaçura toque em si próprio e se destrua.

Num sentido simbólico, sem se querer avançar para além dos limites da interpretação literária, o poema expressa a complementaridade entre as várias divindades, pois se Shiva tem o poder destruidor na trindade hindu, é Vishnu, o deus da temperança, da paz e do equilíbrio, quem pondera soluções e resolve problemas, como se verifica. Em termos de conteúdo, é de referir a função pedagógica deste episódio que aconselha o leitor a pesar bem as benesses que se concedem e a quem, o que recorda a função formativa do texto original. Ao mesmo tempo, numa

perspetiva *indianista*, este é um texto que divulga as divindades hindus e promove as lições morais contidas na hagiografia hindu.

Paralelamente aos poemas *indianistas*, dominantes na sua obra, Paulino Dias também escreveu poemas mais próximos de uma inspiração modernista contaminados por laivos de decadentismo. Tal é o caso do poema *A Satan*:

A Satan

Aqui, ó desterrado, ó Rebelde ardente!
Do teu inferno morto e ao mundo indiferente
Vais sem uma camisa e um colmo de choupana.
Pica-te espora negra, a crueldade humana,
Andas coxo...que pena, ó Lúcifer antigo!
(...)
“Na noite merencória
não serei teu irmão, ó Satan macilento?
– Não tenho nada a encher o doido pensamento,
nas longas tardes chora o coração vazio!
Sou teu irmão também, sinto um terrível frio...
Mas tu inchas, caiu teu maligno rabo,
(como é que a evolução torce o deus e o diabo)
já não tens cornos tu, corcova, os pés cambaios,
e tomaste um nariz curvo dos papagaios
e estás a rir de mim, diabólico farcista.
(...)
Dá-me agora o teu sangue, o fogo babilónio,
E põe-me sôbre o queixo a ironia moderna.
Agora! Acende o lume ardente da lanterna,
Vamos juntos galgando e chapinhando a estrada,
Eu truão e pedante, e tu a gargalhada,
Vamos cavar, ferir, demolir pelo mundo,
Até encontrar na noite e no lamaçal imundo
Nua a verdade como uma cruz solitária”.

Paulino Dias, excerto de *A Satan*, in *no País de Sória*, 1935: 134

As marcas de decadentismo neste excerto articulam-se a partir da associação entre a figura do poeta maldito e o demónio, mas a óbvia modernidade destes versos exala do comum destino de Satan e do poeta romântico, ambos destronados pela sátira moderna que não teme divindades, nem valoriza um coração sensível. Por ambos manifesta o mundo moderno indiferença. Nem o sagrado, nem poeta lacrimoso serão mais do que objetos de riso, personagens de farsa, que a voz poética desde logo projeta na condição cómica de Satan, transformado em figura patética, sem peso ou importância num mundo que já não acolhe a “cruz solitária”. Presidem ao poema tempos modernos de ironia e boémia, sem sentimentalismos nem redenção possível, o que torna a condição humana maldita, um vaguear hedonístico, sem sentido nem objetivo. Sendo Paulino Dias o poeta que mais profundamente se envolve na cultura indiana, suas divindades, valores e lendas sagradas é curioso apontar a elasticidade quase esquizofrénica na criatividade deste autor, tão convincentemente moderno e caustico no seu poema a Satan. A influência da modernidade na obra de Paulina Dias é ainda proclamada pelo próprio no seu Manifesto inaugural da *Revista da Índia* (publicado no número um da revista, primeira página, em 1913) onde se projeta a participação da literatura goesa em português na modernidade, em diálogo com as literaturas ocidentais. Apesar disso, a maior parte dos poemas de *No País de Síria* é sobretudo de teor *indianista*, não refletindo as intenções que Paulina Dias verbaliza no dito manifesto. Esta duplicidade na obra de Paulino Dias é entendida como sintoma de hibridismo, isto é, da apropriação de referências culturais díspares, e remete para a característica dualidade da cultura goesa em sintonia com o oriente e o ocidente^[41].

Com esta análise se conclui a revisão dos caminhos da poesia goesa durante as primeiras décadas do século XX que será complementada com outras vertentes do movimento *indianista*, mais ligadas à imprensa. No seu conjunto, autores e periódicos ilustram a atmosfera da época e suas tendências literárias.

⁴¹ Esta é, aliás, a tese defendida por Eufemiano de Jesus Miranda em *Oriente e Ocidente na Literatura Goesa* (2012), Bardez, Goa: Goa1556.

5 – A Revista da Índia

A *Revista da Índia*^[42] foi publicada entre 1913 e 1914 (num total de 12 números), com periodicidade mensal (primeiro número de julho de 1913). Foi um projeto editorial com pretensões modernistas, de feição cosmopolita, que tinha por objetivo divulgar a nível internacional a literatura goesa, enquanto expressão de uma renascença cultural. Foi um projeto conjunto de Adolfo Costa e Paulino Dias, publicado em Nova Goa, e concebido com a intenção de circular na Índia inglesa, em Portugal e nas colónias. Logo, nunca foi pensado como empreendimento meramente local. No *Manifesto* que abre o primeiro número, assinado por Paulino Dias, afirma-se a confiança dos jovens intelectuais goeses no renascimento cultural de Goa como movimento alinhado com a mais vasta “Renascença literária das nacionalidades” (julho 1913: 3). A partir do exposto no *Manifesto* é claro que os dois ideólogos da *Revista da Índia* concebiam a literatura como interveniente fundamental nessa renascença cultural pretendida, expressão de um sentimento coletivo nacionalista, claramente demarcado, mas convivendo numa base fraterna com outros povos. O exaltado tom do *Manifesto* proclama ainda a confiança na capacidade da geração dessa época (década de 1910 a 1920) para moldar o futuro pelas suas escolhas e ações, mesmo que a renovação impusesse o corte com quaisquer tradições do passado:

A Índia conservadora e fanática de hoje é a Europa conventual e pedante doutra hora. O mesmo espírito de mesquinhez escolástica e a mesma norma de educação universitária. Dogma ou Vedanta, grau de Doutor na *Montanha Latina ou de Magister Artium* numa fileira senatorial, tem um fundo comum, o automatismo na manipulação do espírito, a autoridade na manipulação da consciência. Contudo a geração moderna, num rejuvenescimento impulsivo e dominador, reage contra forças atávicas, sacode o misticismo absurdo, expande-se, altea...e o movimento passa do topo do Himalaia à ponta do cabo Carmorim.

Paulino Dias, “Manifesto” in *Revista da Índia*, julho 1913, nº 1, página 5

⁴² Diretores: Adolfo Costa e Paulino Dias, Nova Goa: Fortunato de Bragança.

A Revista da Índia, é a expressão do peito moço da Índia (...), é a scintilha minúscula que aspira a provocar uma conflagração gigante. (...) Fora do partidarismo sufocante e as igrejinhas do momento procurará pela hombridade e o levantamento ser o protótipo da literatura dos países cultos.

Paulino Dias, “Manifesto” in *Revista da Índia*, julho 1913, nº 1, página 6

À luz de uma nova consciência universal este manifesto revela uma clara ambição cosmopolita em sintonia com a modernidade, assumindo o futurismo como o mais marcante projeto nacionalista e também como fulcral referência estética e cultural dos novos tempos. Com a *Revista da Índia* pretendia Paulino Dias promover o “rejuvenescimento literário nacional” de forma a que um setor culto de Goa se assumisse como o baluarte, em língua portuguesa, de uma renascença cultural em sintonia com a modernidade:

180

.....
JOANA PASSOS
.....

Anos atrás, um *littérateur* audaz, Marinetti, lançava com energia de *boxer* o manifesto berrante e contraditório do Futurismo. Era a fórmula do arrebatamento (...) do país moderno das gôndolas. (...) Dir-se hia que o século todo formulava em frase incendiária o seu programa de literatura criadora e demolidora.

Porque as nações modernas são francamente futuristas.

Paulino Dias, “Manifesto”, *Revista da Índia*, julho 1913, número 1, pp. 3, 4.

Apesar de o manifesto afirmar a orientação da *Revista da Índia* como projeto modernista, de facto, nas suas páginas, encontra-se poesia de teor romântico, revelando uma ideologia conservadora que não se ajusta às pretensões anunciadas no manifesto. Mais interessante será alguma da prosa publicada, incluindo alguns contos muito curtos (de duas ou três páginas) e prosa poética. Também se publicam revisões críticas, e verifica-se um grande investimento na recuperação de lendas e episódios da história da Índia, traduzindo para português textos sagrados do hinduísmo. Serão estas últimas rubricas, aquelas que demarcam o *indianismo* cultivado pela *Revista da Índia*.

Para além de vários colaboradores pontuais, participaram na *Revista da Índia* os escritores Mariano Gracias^[43] Silva Ferreira^[44], Alberto de Spínola^[45], Alves Maurício^[46], R. B. Barreto Miranda^[47], M. J. Quintino^[48], Joaquim de Araújo Mascarenhas^[49], Pedro Corrêa Afonso^[50], Ana de Ayala, Ana Isabel L. Noronha e Campos, Paulino Dias e Adolfo Costa.

Paulino Dias, que assina o manifesto inaugural, também publica a tradução de textos sagrados do hinduísmo, mais precisamente *A Criação – Xastras e Puranas* (1913: 26-28) e passagens do *Bagavat Guitá*^[51] divulgando assim fundamentos da cultura indiana.

A nível da poesia, o próprio Paulino Dias apenas publicou *O Crime e Irmãos* (1913: 101). Mais volumosa foi a sua contribuição em prosa, facto que é novidade em relação às antologias poéticas, onde se revelam novos talentos do escritor, por exemplo em *Santa Ana, fantasia lendária* (1913: 119 - 121) e *Do Rouló Bando*^[52] (1913: 147-150) sobre supostos rituais malignos. Paulino Dias ainda contribuiu para a *Revista da Índia* com uma espécie de prosa poética, *À Rede das Pescas* (1913: 142), género inovador igualmente glosado por Adolfo Costa, o que sugere um certo acordo entre os dois diretores da *Revista* no sentido de se introduzir este

⁴³ Mariano Gracias publicou os poemas *A Caixeirinha* (1913: 65-66) e *À Memória da minha irmã* (1913: 124).

⁴⁴ Silva Ferreira publica os seguintes poemas: *Místico*, (1913: 7); *Incorruptível* (1913: 32); *Estátua de Neve* (1913: 53).

⁴⁵ Alberto de Spínola colabora com o poema *Zaiu* (1913: 11);

⁴⁶ Alves Maurício publicou *Desabafos* (1913, pp. 22 e 23); *Órfão* (1913: 49-51).

⁴⁷ O poeta R. B. Barreto Miranda contribuiu com os poemas *Inconsciente* (1913, número 2, p. 17), *Bailadeira* (1913: 62) e *O Dia* (1913: 171, 172).

⁴⁸ M. J. Quintino publicou os poemas *A Rosa e o Cravo* (1913: 30), *A Luta Eterna* (1913: 37).

⁴⁹ Joaquim de Araújo Mascarenhas foi o autor dos sonetos *Amor e Maria* (1913: 33); *Encantadora e Vita Nuova* (1913: 54); *Adoração e Janua Coeli* (1913: 69); *Luz e Sede* (1913: 83); *No Baile e Na Capela* (1913: 108 - 109); *Increada e Pessimismo* (1913: 113); *Visão da Beleza* (1913: 166, 167).

⁵⁰ *O Castelo de Gelo* (1913: 97 - 99).

⁵¹ Passagens traduzidas do *Bagavat Guita* foram publicadas nas páginas 55 a 59, continuando nas páginas 77 a 80; 92 a 96; 110 e 112; 125 a 128.

⁵² Este pequeno conto sobre rivalidades, feitiçaria e vingança também é mais um testemunho do gosto deste autor pelo gótico e por um certo satanismo literário (1914: 147-150).

gênero na literatura goesa. No conjunto dos doze números da *Revista da Índia* será a prosa o lado mais inovador deste projeto.

Sinal dos tempos é que já aparece alguma participação feminina na *Revista da Índia* com as pequenas (mas bem conseguidas) narrativas de Ana de Aiala, nomeadamente *A doida* (1913: 8, 9); *A Rainha de Jhansi* (1913: 24, 25) e *Heroínas da Índia, Tara Bai* (1913: 72-74). Também se encontra uma contribuição feminina nos poemas de Ana Isabel Leite de Noronha e Campos e no ensaio de Eugénia Froilano de Melo *A Propôs du “Phalène” de Mr. Henri Bataille*^[53]. As revisões críticas ficaram sob responsabilidade de Adolfo Costa na sua rubrica “A Carvão”, onde o primeiro poeta sob escrutínio é precisamente Nascimento Mendonça (1913: 10). Segundo o autor, Mendonça seria poeta “inapagável”, dotado com “mais do que talento”, mas também “extravagante, extraordinário, esquisito”. Recomenda Adolfo Costa que o colega procure uma linha de trabalho mais definida, mais clássica e menos rebuscada. Na sequência deste texto crítico surgiram mais ensaios sobre diversos autores,^[54] incluindo autores de língua francesa como Flaubert (1913: 84). A única revisão crítica por Paulino Dias é sobre a obra de Mariano Gracias, e não podia ser mais elogiosa (1913: 114).

O *indianismo* de Adolfo Costa revelar-se-á na temática da sua poesia^[55] e na narração de lendas indianas como *Kalidass* (1913: 19-21) e *Sitá-Bay* (1913: 106, 107), textos que divulgam figuras lendárias da cultura indiana. Acrescente-se que ao contrário da poesia de Adolfo Costa, pesada e um pouco anacrónica, são as duas prosas poéticas, *Bucólica* (1913: 38) e *Sideral* (1913: 88) os textos mais inovadores em termos de técnica de escrita, destacando-se no universo da colaboração deste autor com a *Revista da Índia*.

A *Revista da Índia* representa mais um elemento na consolidação do sistema literário goês em língua portuguesa, servindo de palco para

⁵³ 1913: 135-139.

⁵⁴ Outros ensaios críticos de Adolfo Costa publicados na rubrica A Carvão abordaram Alberto Pimentel e o seu livro *Idílio dos Reis* (1913: 47, 48); Júlio Brandão e a sua obra *Maria do Céu* (1913: 61); os poetas Raimundo Corrêa e Olavo Bilac (1913: 70); versos de José Duro (1913: 85) e ainda Eugénio de Castro (1913: 103, 104).

⁵⁵ Vejam-se por exemplo os três sonetos publicados no número dois do Boletim do Instituto Vasco da Gama de 1928, Nova Goa; Tipografia Bragança e Companhia, O Rishi, Satty e Yavana e Nurvady, pp: 98 e 99.

o cruzar de colaborações entre poetas de destaque como Nascimento Mendonça,^[56] Mariano Gracias, Roque B. Barreto Miranda (que dedica o seu poema “O Dia” a Paulino Dias) Adolfo Costa e Paulino Dias.

6 – O Jornal *Índia Nova*

No âmbito deste capítulo sobre a corrente *indianista* que uniu vários autores goeses ativos nas primeiras décadas do século XX é fundamental referir o jornal *Índia Nova*^[57] fundado por Adeodato Barreto, Telo de Mascarenhas e José Teles, em Coimbra, no ano de 1928. Este jornal teve seis números (cinco números de maio a outubro de 1928 e um sexto número de 31 de maio de 1929) e tinha por objetivo divulgar a cultura indiana em Portugal. Sob a capa de intervenção cultural, este jornal era também palco de uma explícita intervenção política a favor da descolonização de Goa.

Telo de Mascarenhas foi um ativista político envolvido com a resistência goesa organizada, chegando a mover-se nos círculos de poder em Nova Delhi depois da independência. Teve uma carreira paralela como poeta menor,^[58] a avaliar por *Cantares de Amor* (1935^[59]), antologia de poemas organizados em quadras, com rimas óbvias, e que manifestam os sentimentos do poeta pela sua amada. Mais tarde publicou *Rosa Mística* (1937) e *Kailasha. Contos e Lendas do Indústão* (1937). Trabalho de qualidade notável é a sua versão em português da lenda de *Râma e Sita* (1946)^[60] e também devemos a Telo de Mascarenhas a primeira tradução de várias obras de Rabindranath Tagore para língua portuguesa,^[61] atividade que estendeu a outros autores indianos tendo

⁵⁶ Publica na Revista da Índia um texto em língua inglesa, “Práthaguita”, 1914: 161.

⁵⁷ Coimbra: Empresa da Índia Nova.

⁵⁸ *Cantares de Amor*, 1935, Lisboa: Edições Oriente e *Rama e Sita*, 1946, Lisboa: Edições Oriente.

⁵⁹ *Rosa Mística*, 1937, Lisboa: Edições Oriente.

⁶⁰ Mascarenhas, Telo de, (1946), *Râma e Sita*, motivo do poema lírico e épico – Ramayana, Porto: Edições Oriente.

⁶¹ Nomeadamente, *A Casa e o Mundo* 1943a; *A Chave do enigma e outros contos* 1943b; *As quatro vezes* 1942a; *O Naufrágio* 1942b. Todas as traduções foram publicadas pela Editorial Inquérito (Lisboa).

inclusivamente organizado uma antologia intitulada *Mestres do conto indiano* (1950). Em 1970 fundou em Bombaim o jornal *Ressurge Goa*, periódico de caráter político.

Adeodato Barreto fundou o Instituto Indiano na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, em 1928, centro cultural para divulgar a cultura indiana. Manteve inéditos uma série de poemas que só foram publicados em 2000, sob o título de “Livro da Vida”, inserido na antologia póstuma *Civilização Hindu*^[62] (2000). Ambos os autores se revestem de interesse para esta investigação por terem fundado o jornal *Índia Nova* que segundo Lúcio de Miranda^[63] tinha por objetivo “a propaganda da civilização e humanismo orientais no meio intelectual português” (1940: 42). Tendo em conta estas intenções faz sentido integrar-se este periódico no conjunto de publicações que marcam a época *indianista* na literatura goesa em português. Pela sintonia no tempo e pela coincidente orientação ideológica considera-se que este jornal faz parte de uma movimento cultural mais amplo que teve expressão não só na poesia *indianista* mas também em projetos editoriais como *A Revista da Índia* e o jornal *Índia Nova*.

O primeiro número do jornal *Índia Nova* saiu a 7 de maio de 1928 com o sub-título “*Jornal de Expansão da Cultura Indiana dos estudantes indianos das Universidades de Portugal*”.^[64] Recorde-se que neste mesmo ano Salazar chegará ao poder, e existirá então, cada vez mais acutilante, uma censura que controla o que é publicado em Portugal. Tendo em conta o tom interventivo deste jornal, não surpreende que não tenha sobrevivido muito tempo. Circunstâncias materiais poderão ter terminado este projeto jornalístico, mas, como veremos, algumas das posições tomadas nas suas páginas não devem ter escapado ao olhar da censura.

⁶² Barreto, Adeodato, *Civilização Hindu*, seguido de o *Livro da Vida*, 2000, Lisboa: Hugin.

⁶³ Lúcio de Miranda foi professor de Matemática no liceu dos Açores e em Moçambique. Em Goa onde veio a desempenhar as mesmas funções. Formou-se na Universidade de Coimbra e publicou alguns artigos quer em Portugal quer em Goa sobre variados temas. Em 1940 publicou “Adeodato Barreto, ensaio biográfico e crítico” no *Boletim do Instituto Vasco da Gama, Bastorá* – Goa: Tipografia Rangel. Juntamente com um ensaio sobre Tagore (publicado em Goa, no *Académico*, em 1941) este artigo parece ter sido a sua mais séria contribuição para os estudos sobre a literatura goesa.

⁶⁴ *Jornal* disponível por assinatura.

Para além dos artigos assinados pelos dois editores, o jornal recebia a colaboração de Ismael Gracias, Luís Couto (como correspondentes, respetivamente em Lisboa e no Porto) e Luís de Menezes Bragança (jornalista anteriormente referido neste estudo como ativista de destaque) para além de outros estudantes e goeses residentes em Portugal.

No primeiro número do *Índia Nova* é publicada uma carta (traduzida do inglês) de Rabindranath Tagore, dirigida a Adeodato Barreto na condição de fundador do Instituto Indiano de Coimbra. Escrevia o Nobel indiano a propósito dessa iniciativa:

É para mim um motivo de satisfação profunda o saber que procurais estabelecer um centro de cultura indiana na Universidade com o fim de tornar mais conhecida e devidamente compreendida do povo português a história e civilização da Índia. (...) Estou de pleno acordo com os fins desse Instituto e dou-lhe entusiasticamente o meu sincero e caloroso apoio.

carta de Rabindranath Tagore publicada no nº 1 do jornal *Índia Nova*, página 3

Capitalizando o apoio de tão destacada figura, publica-se a carta de Tagore ao lado de um artigo de Adeodato Barreto intitulado “A Missão da Ásia”. Neste artigo, o autor defende uma profunda renovação na ordem mundial com o advento do renascimento da Ásia, que se materializaria pelos “nacionalismos orientais”. O texto não é muito claro, e parece querer distinguir Lenine de Gandhi ao sublinhar que nenhum bolchevismo deve ser temido da “renovação vital e força espiritual” que o Oriente iria derramar sobre a Europa (1928: 2, nº 1). Provavelmente o repúdio do comunismo terá tranquilizado a censura ao ponto de ter deixado escapar a efetiva proclamação de um nacionalismo indiano, como se os acontecimentos na “Grande Índia” nada tivessem a ver com Goa. A oscilação entre a divulgação da cultura indiana e a propaganda nacionalista será de resto constante nas páginas do jornal, e se a consolidação cultural é em si importante na afirmação de sentimentos nacionalistas, a verdade é que o ativismo do jornal vai mais longe, e aproxima-se da propaganda política. Por exemplo, nas “Palavras Prévias” (1928, nº1:1) publicadas no número fundador, o projeto *Índia Nova* define-se como uma publicação eminentemente

cultural que pretende “estabelecer contacto entre os nossos leitores e as grandes correntes literárias, artísticas e científicas, sociais e políticas da Grande Índia, de que tão alheado anda o público de Portugal e de Goa”. Na mesma página inaugural Adeodato Barreto assina o referido artigo sobre “A Missão da Ásia” e os nacionalismos orientais, e junto da carta de Tagore publica-se uma tradução de um dos seus poemas que termina com os seguintes versos:

Lá onde o espírito, guiado por Ti,
avança para o alargamento
contínuo do pensamento e
da ação;
Nesse paraíso de liberdade, meu
Pai, permite que a minha
Pátria desperte.

186

.....
JOANA PASSOS
.....

Rabindranath Tagore, in *Índia Nova*, nº1, 1928: 3

A citação dos últimos versos do poema de Tagore é reveladora porque em conjunto com os outros materiais publicados nessa mesma página (acima descritos) compõe uma clara intervenção de sentido nacionalista, pedindo a deuses auspiciosos que contribuam para que a “Pátria desperte”. Também valerá a pena realçar que logo no primeiro número do *Índia Nova* se publica poesia em concani, acompanhada de um ensaio sobre esta mesma língua da autoria do Cónego de José de Santa Rita e Souza. Uma breve nota no canto inferior direito desta página acrescenta um convite:

Aos nossos leitores que tenham a rara felicidade de saber escrever em concani, pedimos especialmente o favor de colaborarem nesta página que será consagrada exclusivamente à defesa e utilização culta dessa língua.

Índia Nova, nº1, 1928, página 4

A questão da língua sempre foi uma questão nacionalista, e não será inocente o jornal *Índia Nova* investir na publicação de textos em concani. Tal como afirma Sandra Lobo num valioso artigo sobre Adeodato Barreto:

O problema da língua, destacado desde o editorial de apresentação do *Índia Nova* a ponto de ser eleito o ponto principal do programa do jornal é um tema recorrente do discurso nacionalista dos povos colonizados, sendo ainda atualmente uma questão fulcral na reflexão pós-colonial. No contexto colonial surgia às elites que o colocaram, e que principalmente o sentiram, como o sinal mais evidente e preocupante da sua alienação cultural, da sua inescapável condição estrangeira (...) por força da educação moldada no ambiente cultural e na língua do dominador.

Sandra Lobo, “*Índia Nova*: nacionalismo e cosmopolitismo num jornal académico”, 2009^[65]

O artigo mais claramente político dentro do número inaugural do *Índia Nova* é assinado por Santana Rodrigues e chama-se “O Primeiro Dever”. De acordo com o autor, esse primeiro dever é “O preceito imperativo que se impõe a todos, homens e povos” para bem de toda a humanidade no sentido de assegurar a sua “existência e autonomia”, numa “nova ordem de justiça e respeito recíproco”. Este seria o mandamento que devia guiar “o povo goês”. Mas veja-se mais um excerto do referido artigo:

O povo goês encontra-se gravemente abalado pelas mais dolorosas privações: a intoxicação moral de longos séculos, o aniquilamento de todos os seus valores avoengos, a completa ruína dos seus haveres, a angústia da incerteza dos seus direitos, a sangria inexorável das conversões em massa e todas as emocionantes torturas da servidão, da vergonha e da imobilidade.

Santana Rodrigues, “O Primeiro Dever”, 1928: nº 1: 5

Será igualmente relevante destacar o artigo sobre “O nacionalismo do egípcio”, escrito por Telo de Mascarenhas, e um artigo intitulado “O Rei do Afeganistão”, escrito por Adeodato Barreto, onde, ecoando Telo de Mascarenhas, se criticam os príncipes fracos e degenerados que se deixam influenciar pelas potências europeias:

⁶⁵ Lobo, Sandra, “*Índia Nova*: nacionalismo e cosmopolitismo num jornal académico”, in *Cultura*, vol. 26/ 2009, II série, pp: 231-258.

E é assim, à força de champagne a bailes esplendorosos, jogando com as fraquezas de príncipes degenerados e fátuos que as potencias europeias cavam a derrocada das velhas nações orientais.

Adeodato Barreto, “O Rei do Afeganistão”, in *Índia Nova*, número 1, p. 7.

Fica assim demarcada, desde o primeiro número, a linha editorial anticolonial e assertiva que marcará a vida deste jornal. A novidade nos números posteriores (números três, quatro e cinco) é o aparecimento de uma nova secção intitulada “As Grandes Figuras”, estratégia que recorda uma similar preocupação da revista *Ilustração Goana* (1864-1866), a qual, quase sessenta anos antes, começou a publicar as biografias de goeses ilustres. No âmbito desta rubrica, o número três do jornal *Índia Nova* celebra um herói indiano, Shivaji^[66], o grande fundador de uma dinastia Marata e um modelo inspirador para o presente: “com ele a Índia revive epicamente a alma dos velhos heróis e a bravura indómita do povo marata” (*Índia Nova*, 1928: 3, nº 3). Encontramos também um longo artigo sobre a “língua sânscrita”^[67], articulando língua e história numa gradual construção identitária que em tudo se afasta da dependência colonial. Os dois últimos números do *Índia Nova*, números cinco e seis^[68], são sobretudo uma comemoração do centenário de Francisco Luís Gomes (autor abordado no capítulo quarto). A partir da memória da vida e obra de Francisco Luís Gomes advoga-se a necessidade de criar em Goa um Colégio Universitário, não estatal, mas, subentende-se, criado por iniciativa privada, indiana ou goesa, o que seria mais um gesto de afirmação cultural.

A descrição da linha editorial do jornal *Índia Nova* e a citação de alguns dos seus artigos deixa bem claro o impacto que este projeto

⁶⁶ Herói lendário, figura histórica que lutava contra o império da dinastia Mughal, do norte da Índia. Morreu em 1680.

⁶⁷ Então ensinado na Faculdade de Letras de Lisboa, pelo “grande orientalista, Monsenhor Sebastião Rodolfo Delgado” (1928: 4, nº 3).

⁶⁸ O número seis do jornal *Índia Nova*, de 31 de maio de 1929, é totalmente dedicado a Francisco Luís Gomes publicando um ensaio crítico sobre o seu romance *Os Brabamanes* (1866) e “Uma carta a Lamartine”, um dos seus discursos parlamentares (Assembleia Portuguesa, sessão de abril de 1864), contra o trabalho forçado de africanos nas colónias de África. O sexto e último número do jornal já foi publicado em Lisboa e não em Coimbra.

editorial pretendia ter e quais os seus objetivos. A interrupção da publicação do jornal *Índia Nova*, em 1930, coincide com uma data que marca uma viragem na atmosfera política e social de Portugal que se refletiu também em Goa. A literatura goesa a partir dos anos trinta tende a tornar-se mais colonial e propagandista, publicando apenas aquilo que Salazar queria que os goeses e os portugueses soubessem, acreditassem e pensassem. A campanha de desinformação subsistirá até ao fim da presença portuguesa em Goa, promovendo a apatia em relação à própria realidade, imposta tanto a portugueses como aos cidadãos das colónias. Esta despolitização coletiva será magistralmente revisitada por Orlando da Costa no seu romance *O último Olhar de Manu Miranda* (2000), obra que será abordada num outro capítulo deste estudo.

7 – A revista *Luz do Oriente*^[69]

Por fim, no conjunto de vozes e publicações que contribuíram para um revivalismo da cultura hindu dentro de Goa não poderia faltar uma referência à publicação mais alinhada com a comunidade hindu de Goa, e que foi aquela que teve uma vida editorial mais longa. Trata-se da revista *Luz do Oriente*^[70], publicada em Pondá, dirigida por Ramachondra Panduronga Vaidia com a colaboração regular de um círculo restrito de nomes. Destacaria dois poetas, presenças regulares na *Luz do Oriente* que já foram referidos em anteriores secções deste capítulo: Paulino Dias, que também assina poesia sob o pseudónimo de Pritidassa, e Nascimento Mendonça, que usa o pseudónimo Nitipal Muni. Em consonância com a escolha de nomes hindus para a colaboração nas páginas da *Luz do Oriente* a poesia que aí publicam é de teor *indianista*,

⁶⁹ Não me teria sido possível incluir esta secção neste livro não fosse pela gentileza de Sandra Lobo que cedeu as fotografias da revista *Luz do Oriente*, produto da sua própria investigação. Não se encontra nas bibliotecas portuguesas cópias desta revista pelo que só com a ajuda de Sandra Lobo, que muito agradecemos, se conseguiui ter acesso a este material em tempo útil.

⁷⁰ *Luz do Oriente*, periódico mensal (1907-1920), dir. Ramachondra Panduronga Vaidia, Goa, Pondá: Tipografia Shri Atmamrama. (Edição como jornal com o mesmo nome de 1920 a 1926).

ajustada a uma audiência interessada na cultura hindu e suas referências culturais particulares.

Na “Invocação Inaugural” que abre o número de apresentação da revista pode ler-se:

Sem preâmbulos, obedecemos em primeiro lugar ao sagrado e imprescindível rito que o nosso Sanatana Dharma nos aconselhou observar no princípio de qualquer empreendimento.

Observamo-lo pois, com inteira fé, reverenciando muito profundamente aquele único altíssimo que sob as feições de Xry Gannapaty, Xry Sarasvaty e Xry Guru como também sob as de Xry Bramhadeo, Xry Vishnu e Xry Xencar, e de várias divindades das aldeias e das famílias, e muitos outros ainda, tem, em diferentes tempos e locais, revelado ao mundo o seu ilimitado poderio, imensa misericórdia e a sua inefável onisciência (...)

Invocação Inaugural da revista *Luz do Oriente*, s/a 1907: 1

Em mais nenhuma das publicações abordadas se observa o cuidado de iniciar uma nova atividade com uma invocação aos deuses para que o empreendimento seja auspicioso. De facto, ao lermos as páginas desta revista somos confrontados com um quadro de referência que nos transporta, mais do qualquer outra publicação ou poema, ao seio das comunidades hindus goesas. O aspeto mais impressionante da leitura destas páginas para investigador português é o diálogo que se revela entre dois mundos aparentemente estanques. Afinal alguns colaboradores são os mesmos das outras revistas acima abordadas, apesar do mundo de *Luz do Oriente* ser muito mais local e menos ocidentalizado.

Os números da *Luz do Oriente* que vão de 1907 a 1920 não variam muito entre si e em todos encontramos a publicação de biografias de figuras históricas hindus como por exemplo Shivaji, ou então biografias de juristas, estadistas ou escritores indianos. Parece subjazer à inclusão desta rubrica uma clara preocupação em divulgar o valor e os feitos de vários hindus notáveis, preocupação que tem continuidade por exemplo com o jornal *Índia Nova* e com as biografias de destacados goeses publicadas na *Ilustração Goana*, quarenta anos antes. Esta confluência de estratégias e interesses é reveladora de uma grande sintonia intelectual e literária entre diferentes setores da sociedade

goesa, nomeadamente o hindu e o católico. Um outro aspeto importante é a perfeita inclusão da revista *Luz do Oriente* na temática *indianista* que norteou outras publicações referidas. No caso da *Luz do Oriente*, o empenho em divulgar a cultura hindu entre os falantes de língua portuguesa leva a uma série de estratégias tão eficazes como produtivas: traduzem-se excertos do Mahabharata (algo que Paulino Dias também faz na *Revista da Índia*, acima referida), e dos Purannas (livros sagrados do hinduísmo) e promove-se o entendimento entre todas as religiões através de ensaios conciliatórios que explicam o sentido dos excertos traduzidos pela partilha de valores universais. Em termos políticos assume-se a sintonia entre a mobilização na Índia contra a ocupação Britânica ao mesmo tempo que se alimenta uma crescente consciência da situação colonial de Goa como anómala, um mero episódio numa longa história que deve continuar para além da interrupção colonial. Este posicionamento interventivo, se bem que de tom conciliatório, revela que as fronteiras de ativismo político entre Goa e o resto da Índia eram muito mais porosas do que se poderia supor. No número de 1907, por exemplo, apoia-se abertamente a candidatura de Tilak^[71] para próximo líder do Congresso Nacional Indiano. De entre as várias rubricas da revista, será de sublinhar que a série de ensaios sobre “O hinduísmo perante a civilização moderna” requer atenção particular, merecendo estudo mais específico, na medida em que aí se explicita o posicionamento político desta revista enquanto instrumento para a afirmação do lugar dos hindus na sociedade goesa.

A *Luz do Oriente* existiu como publicação mensal de 1907 a 1920. De 1920 até 1926 transforma-se no jornal da “Liga de propaganda e instrução em Goa”, mas esta fase da *Luz do Oriente* é mais estritamente dedicada às notícias locais e a algum debate político, num tom passivo, sem grandes propostas ou alternativas. É bem mais interessante em termos de temas e rubricas a série que termina em 1920, onde se revelam as preocupações identitárias e a gradual definição de um projeto coletivo que unia os hindus goeses na procura do seu lugar em Goa e na Índia.

⁷¹ Primeiro grande líder do movimento independentista da Índia. Ver a este respeito o capítulo quinto deste estudo.

VII – A PROSA GOESA NO SÉCULO XX

1 – A tradição do conto

193

SE A POESIA *INDIANISTA* DO PRINCÍPIO DO SÉCULO XX expressou uma maior sintonia entre Goa e a Índia ou entre os goeses e a sua herança cultural hindu, a prosa goesa em português tomou caminhos mais diversificados, desde o período que correspondeu à poesia *indianista* (aproximadamente 1900-1930) até ao fim do colonialismo em Goa (1961). A maior parte dos prosadores modernos dedicou-se ao conto e, de entre os vários nomes possíveis destacaria Vimala Devi, Laxmanrao Sardessai, José da Silva Coelho, Epitácio Pais, Ananta Rau Sardessai e Maria Elsa da Rocha. Dada a consistência e dimensão da sua obra, Vimala Devi será analisada em capítulo à parte, tal como Orlando da Costa, que se considera o único romancista goês do século XX com obra de interesse literário. Este conjunto de prosadores significa um incremento na qualidade das narrativas publicadas em português, sobretudo se comparadas com os incipientes contos de oitocentos^[1]. Será ainda referida a obra de

LITERATURA GOESA EM
PORTUGUÊS NOS SÉCULOS
XIX E XX

Perspectivas pós-coloniais
e revisão crítica

¹ Alguns dos prosadores na literatura goesa de oitocentos foram: J. Gonçalves, cujo trabalho poder ser encontrado sobretudo na revista literária *Ilustração Goana* (1864-1866) onde publicou três contos: “O Pequeno do Monte”, “Amar por Comissão” e “Era uma noite de maio” (todos eles de 1865). Em termos de prosa, também aí publicou o folhetim

Ferreira Martins, não tanto pela pertinência literária mas por constituir “sintoma” de outras questões políticas mais vastas.

São várias as vertentes do moderno conto goês que merecem uma reflexão particular. Como exemplo ilustrativo de uma das vertentes da literatura desta época considere-se a obra do escritor Laxmanrao Sardessai (1904-1986), embora um estudo em língua portuguesa não faça justiça à craveira deste autor que escreveu maioritariamente em marathi^[2]. Existe uma pequena recolha dos seus textos em língua portuguesa, compilada por Vimala Devi e Manuel de Seabra na antologia *A Literatura Indo-portuguesa* (1971, Vol. II), onde aparece um conjunto de poemas e um conto intitulado “O barco de África”^[3]. Este conto de Laxmanrao Sardessai é uma das melhores narrativas curtas citada nessa amostra da literatura goesa em português (de 448 páginas) e revela a qualidade do escritor, aliás confirmada pela dos poemas anexos ao conto. Esta narrativa servirá de caso exemplar para apresentar uma das vertentes da prosa goesa da época, nomeadamente, a de intervenção política enquanto literatura comprometida com a resistência à opressão portuguesa. Frequentemente, a questão que se levanta em relação à literatura de intervenção remete para o equilíbrio entre qualidade literária e uma explícita propaganda ou doutrinação, e também é por causa desta questão que a escolha de um texto de Laxmanrao Sardessai é importante, para sublinhar a qualidade da prosa goesa do século XX paralelamente ao seu papel interventivo. No caso de Laxmanrao Sardessai destaca-se o rigor narrativo e a sensibilidade do enredo como fatores de equilíbrio em relação à carga ideológica do texto. “O barco de África” narra a cumplicidade e o respeito mútuo entre um guarda prisional africano e um preso político indiano encarcerado pelo regime português no forte

“Traição” e a série “Aventuras de um Simplicio”, composta por mais três narrativas; Manuel Joaquim da Costa Campos, colaborador da mesma revista, publicou “Nem uma nem outra”, em 1866. Este autor editou vários almanaques goeses e também dirigiu uma revista na imprensa moçambicana (editor da *Revista Africana*, periódico mensal, 1881). Ver, a respeito destes autores, o capítulo III deste estudo. M.J. da Costa Campos também escreveu *O Anjo e o Demónio, tentativa de um romance*, (1863) Nova Goa: Imprensa Nacional, 172 páginas.

² Língua oficial do estado do Maharashtra, estado que faz fronteira com Goa a norte, e cuja capital é Mumbai. Também é uma língua corrente em Goa.

³ In *A Literatura Indo-Portuguesa*, (1971: 355-359).

de Aguada. A partilha de confidências afetivas leva a transgressões toleradas, como passeios na praia ao luar e visitas à família do guarda, numa aliança entre africanos e indianos que escapa ao regime português.

Uma aliança entre africanos e indianos, como aquela que é ensaiada na pequena narrativa referida, reflete em termos geopolíticos o crescente o diálogo entre a Ásia e África no sentido de se apoiarem mutuamente na luta anticolonial. A conferência da Bandung (Indonésia, 1955) foi a primeira reunião formal de países de África e da Ásia com o objetivo de se definir uma agenda para o processo da descolonização. Por um lado, perspetivou-se o apoio, pelo menos diplomático, aos países que ainda estavam sob o jugo de uma metrópole europeia, e, em segundo lugar, começa a desenhar-se a preocupação de salvaguardar a independência dos países já descolonizados em relação ao crescente movimento neocolonial por parte da União Soviética e dos Estados Unidos durante a Guerra Fria. Também na conferência de Belgrado (em 1961, na antiga Jugoslávia) se formaliza o movimento dos países Não Alinhados, como uma terceira via fora da influência de qualquer um dos opositores da Guerra Fria. Em qualquer destes passos, quer na conferência de Bandung, quer em Belgrado, a Índia (através do seu carismático primeiro ministro Jawardhal Nheru) assume um papel de líder nesta aliança afro-asiática. Tendo em conta o pano de fundo das movimentações geopolíticas que marcavam o mundo a partir dos anos quarenta, uma narrativa que ilustra este mesmo laço entre indianos e africanos dentro de uma colónia portuguesa não deve ser lida de uma forma inocente. É com certeza metáfora de outras alianças políticas que se estavam a delinear dentro do processo da descolonização. A partir do um caso como o de “O barco de África” podemos concluir que parte da prosa goesa do século XX teve um papel comprometido com o fim do colonialismo, num registo de qualidade literária digno de menção. Será este o enquadramento mais pertinente e adequado para compreender, por exemplo, a obra de Orlando da Costa.

Num registo diferente, sem envolvimento com questões políticas e ideológicas, também existiu em Goa uma prosa amena, sobre vivências quotidianas, retratando um mundo goês doméstico e familiar. Destacaria “Xanti”^[4], de Epitácio Pais, como um conto bastante

⁴ In *A Literatura Indo-portuguesa*, (1971: 341-348).

conseguido, que mantém interesse atual para refletir sobre a condição feminina e a violência de um contrato matrimonial com um marido boçal, onde a sobrevivência económica é o principal critério. Nesta vertente da escrita goesa, de interesse sociológico e literário, diria que uma criteriosa compilação de contos é projeto pertinente e necessário, estabelecendo uma tradição narrativa de referência, que fomente posteriores estudos. A representação da sociedade goesa nas narrativas de Epitácio Pais, Laxmanrao Sardessai ou Maria Elsa da Rocha (que em 2005 publicou uma antologia intitulada *Vivências Partilhadas*^[5]) é sintoma de uma crescente *territorialização* desta literatura em português, no sentido da autonomia em relação à influência estética ocidental, pois é a realidade local que se afirma como legítima matéria literária em lugar de apenas se tentar imitar outra cultura (colonial).

Na abordagem ao moderno conto goês, para além da intervenção política e da crescente territorialização da literatura local, um terceiro elemento a considerar é o humor. A tradição de humor satírico nas letras goesas teve em Francisco João da Costa,^[6] o famoso autor de *Jacob e Dulce* (1896, 1907, 1974), o seu modelo fundador, embora Francisco João da Costa não tenha escrito contos mas antes uma sequência de cenas que se integram numa narrativa maior. Simplesmente, o despojamento de cenário, as personagens tipo, a rapidez da ação, a ausência de descrições e de narrativas secundárias, todas estas características da sua escrita se adequam a um modelo de narrativa mais próximo do conto^[7]. Por isso Francisco João da Costa acaba por ser modelo literário para autores que posteriormente se quiseram dedicar a este género, impondo uma escrita económica e cativante, aliada a uma visão perspicaz (veja-se o capítulo quatro). Tendo em conta estas qualidades do consagrado Francisco João da Costa acreditamos que não encontrará seguidor à altura, embora cerca de trinta anos mais tarde, José da Silva Coelho (1889-1944), colaborador no jornal *O Heraldó*, retome a tradição de escrita satírica na literatura de Goa. José da Silva

⁵ Goa: Third Millenium.

⁶ Autor abordado no capítulo IV, referência fundamental na literatura local, traduzido para concani, com três reedições da obra acima referida.

⁷ Ver Valerie Shaw, *The Short Story, A Critical Introduction* (1983); Ver ainda Italo Calvino, *Six Memos for the Next Millenium* (1988) ou Tzevan Todorov, *The poetics of prose* (1977).

Coelho publicou vários contos durante o ano de 1922, e a partir de 1925 publicou lendas indianas recolhidas entre a população de Bicholim. Nesta altura, recorde-se que os poetas *indianistas* estão no auge das suas carreiras e já se encontram nas páginas da *Revista da Índia* (1913) algumas narrativas melodramáticas e sensacionalistas onde o poeta Paulino Dias se revela contista de interesse. Nesse círculo de poetas, também Cristóvão Aires havia tentado a prosa, tendo publicado duas antologias^[8] de narrativas juvenis. Seriam estes dois autores, Paulino Dias e Cristóvão Aires, os antecessores mais próximos de José da Silva Coelho em termos cronológicos, simplesmente não recorrem ao humor nem à sátira, logo, a comparação de José da Silva Coelho com a escrita de Francisco João da Costa faz mais sentido. Apesar de ser o autor de alguns contos bastante conseguidos, o caso particular da escrita de José da Silva Coelho tem de ser considerado ponderando o interesse atual da obra. As edições originais dos seus contos facilmente se encontram ao folhear alguns números de 1922 do jornal *O Herald*, onde se localizaram pelo menos sete, assinados JSC.^[9] Nas páginas da antologia crítica *A literatura indo-portuguesa* (1971) de Vimala Devi e Manuel de Seabra publicam-se outros cinco^[10] o que perfaz pelo menos um total de onze^[11] contos localizáveis. Também Paul Melo e Castro organizou com Sofia Martinho e Augusto Pinto uma recolha de dezasseis narrativas curtas, recentemente publicadas na revista brasileira *Via Atlântica* (Universidade de S. Paulo, 2011: 179-194).

⁸ Cristóvão Aires publicou algumas antologias de contos como: *Lentejoulas: contos. (s/ data*, Lisboa : Imprensa Nacional) e *Longínquas. Fantasias Orientais. Contos* (1891, Lisboa: Tipografia do Jornal do Comércio).

⁹ Localizaram-se nas páginas de *O Herald*, edição de 25 de fevereiro 1922 – “As atribuições de Mr. Gilaz em Goa”; 25 de março 1922 – “O Conselheiro Gerolsteins Gomes”; 2 de maio 1922 – “As Duas Paixões de Bonifácio Monserrate”; 25 maio 1922 – “Uma Receita do Dr. Olhada para a obesidade”; 18 de junho 1922– “ O cacho de bananas do advogado Serapião”; 6 de agosto 1922 – “As Prendas da filha do Sr. Felício Ventura”; 24 de dezembro 1922 “O Sr. Inacinho e os seus projetos de fomento e de co-educação dos sexos”.

¹⁰ “A Campanha eleitoral do Sr. Pantaleão Temudo”; “Por que não casei com Osmilda”; “O Conselheiro Gerolsteins Gomes”, “O que é ter a Ciência das Manas”, “O Advogado Romalino e a Astúcia do seu colega Rival”.

¹¹ O Conto “O Conselheiro Gerolsteins Gomes” é o único que aparece quer nas páginas de *O Herald* quer na antologia crítica de Devi e Seabra, por isso se referem onze contos e não doze, porque um deles está repetido nas duas contagens.

Os contos publicados por José da Silva Coelho em *O Heraldo* têm impacto em termos de crítica social, pois pretendem ridicularizar certos traços da sociedade goesa, satirizando a mobilidade social dos menos aptos, sobretudo quando esta se deve à influência social da família. Apesar da afinidade entre Silva Coelho e Francisco João da Costa, por ambos cultivarem a sátira social, o primeiro é inegavelmente mais superficial do que o seu predecessor, pois não explora o poder crítico e pedagógico da sátira como meio de argumentar a favor de um ideal alternativo. É verdade que alguns temas são comuns aos dois autores, tais como a vaidade intelectual dos pequenos burocratas (em “As duas paixões de Bonifácio Monserrate”), a subserviência interesseira (tema tratado no conto “O Cacho de Bananas do Advogado Serapião”) ou o funcionamento das instituições de poder como mecanismo de favores sociais (“A Campanha Eleitoral do Senhor Pantaleão Temudo”^[12]). Mas o objetivo da escrita de José da Silva Coelho não parece ultrapassar o insulto a certas classes profissionais e administrativas, manifestando ressentimento pelo sucesso atingido por alguns. Nas passagens mais interessantes ensaia-se alguma ilustração de estratégias de sobrevivência social, mercê do oportunismo de alguns, mas, apesar do espírito crítico e da cômica representação destes males sociais, autores como José da Silva Coelho têm um interesse relativo. Não só a temática tratada nos seus contos é um pouco repetitiva, como a crítica à falta de critérios justos para gerir a mobilidade social dentro da sociedade goesa da época só tem validade e efeito cômico dentro da ordem social invocada, que era colonial e sob administração portuguesa, e essa realidade está extinta. Por isso os seus textos têm um impacto datado. Se compararmos o humor da José da Silva Coelho com o corrosivo Gip, que se mantém vivo e atual, a diferença é que o leitor de hoje ainda concebe as negociações matrimoniais e as pretensões de uma aristocracia vaidosa que se reencontram no enredo de *Jacob e Dulce*. Da mesma forma, mantém-se atual a pressão do ocidente para levar a que outros estilos de vida assimilem a sua versão uniforme da modernidade. Por isso o humor de Francisco João da Costa continua a ecoar em grande sintonia entre autor e leitor. O mesmo não acontece com

¹² Coelho, José da Silva, em *A Literatura Indo-portuguesa* (1971), Lisboa: Agência Geral do Ultramar, pp: 175- 180.

o mundo de invejas e de tipos sociais da pequena burguesia colonial das páginas de José da Silva Coelho. No entanto, a sua escrita tem vitalidade e verosimilhança, e alguns dos melhores contos teriam lugar numa antologia goesa porque o enredo invoca certos tipos humanos, mesmo se inseridos no modo de vida de uma outra época. No caso da obra de José da Silva Coelho qualquer seleção de textos passaria pela prévia compilação de tudo o que o autor publicou, não só nas páginas de *O Herald* mas também em outros jornais como *A Luta* e o *Diário de Goa*, pelo que será recomendável verificar estas duas fontes antes de se efetuar uma qualquer seleção de textos.

O humor na literatura goesa foi ainda cultivado por outros prosadores como Ananta Rau Sar Dessai, autor de peças radiofónicas, que também escreveu alguns contos hilariantes, explorando o inesperado e o anedótico. Essas peças, transmitidas na rádio de Goa, são material de difícil acesso, e a sua transcrição e análise será peça integrante de qualquer estudo sobre o humor na literatura goesa, analisado em plataforma comparativa com o registo literário. Hoje em dia, o herdeiro da tradição cômica ou satírica na cultura goesa é o *tiatr*, espetáculo dramático próximo do registo da comédia que inclui momentos musicais, e que é hoje em dia considerado componente fundamental de uma específica herança cultural goesa apesar de ter tido origem fora do território, entre as comunidades de emigrantes goeses em Bombaim.

Da presente discussão sobre o conto na literatura goesa em português reúnem-se três aspetos que aprecem ser transversais a vários autores desta época, nomeadamente, a escrita de intervenção política, a representação *territorializada* do mundo local e ainda o culto do humor. As vertentes identificadas na prosa curta goesa compõem, na sua articulação, uma prosa com valor literário e documental. As linhas de leitura propostas pretendem contribuir para a sistematização do conhecimento sobre esta herança literária de Goa e sugerem possíveis projetos de trabalho futuro. Pretende-se deste modo contribuir para um trabalho de seleção e organização desta herança à luz de paradigmas críticos atualizados.

Pelo estudo da literatura goesa em português também se invocam vivências sociais e políticas de Goa neste período, e por isso, para além da discussão de um espólio literário com relevância própria, haverá também lugar para abordar outras escritas que têm um papel paralelo,

mais especificamente documental, mas que contribuem para ilustrar pertinentes questões políticas e ideológicas que se cruzam com a literatura. Será o caso, por exemplo, da narrativa de Agostinho Fernandes, *Bodki* (1962),^[13] sobre os esforços de um jovem médico para levar a medicina moderna aos habitantes de uma pequena aldeia goesa em confronto com práticas e crenças locais que se revelam persistentes e enraizadas nessa população. A intenção da escrita de Agostinho Fernandes parece ser ilustrar a não aceitação do jovem médico, apesar das suas boas intenções. Mas o que acaba por estar em questão nesta narrativa é a representação de uma rivalidade entre a medicina hindu e a medicina moderna, equacionando-se a modernidade e a cidadania como algo uniforme, necessariamente identificável com a cultura ocidental, supostamente a detentora da única medicina correta e eficaz. O contexto para compreender a narrativa *Bodki* deve ser entendido numa leitura paralela com o extenso trabalho de Cristiana Bastos sobre a história da Escola Médica de Goa onde reemerge a disputa entre duas ordens do conhecimento, uma oriental e outra ocidental, marginalizando-se sistematicamente tudo o que não coincide com a norma colonial que se queria impor, ao mesmo tempo que se evita qualquer reconhecimento do valor da cultural local. A medicina torna-se portanto um campo de disputa de biopoderes como conclui Cristiana Bastos,^[14] embora se salvasse a existência de uma margem de aprendizagem da parte de alguns agentes da colonização:

¹³ Edição de autor.

¹⁴ Bastos, Cristiana, "Borrowing, Adapting, and Learning the Practices of Smallpox: Notes from Colonial Índia" in *Bulletin of the History of Medicine*, Vol. 83, Number 1, Spring 2009.

—, (2007), "Medicina, império e processos locais em Goa, século XIX" in análise social, *Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa*, vol. XLII (182), pp: 99-122.

—, (2011) "Corpos, Climas, Ares e Lugares: autores e anónimos nas ciências da colonização" in *A Circulação do conhecimento: Medicina, redes e impérios*, Bastos, Cristiana e Barreto, Renilda, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, pp: 25-28.

—, "O Ensino da Medicina na Índia colonial Portuguesa: fundação e primeiras décadas da Escola Médico-cirúrgica de Nova Goa" in *História Ciência Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro: Casa de Oswaldo Cruz, vol.11(suplemento 1) 11-39, 2004.

A medicina colonial era sobretudo uma medicina em enclave, de colonizadores para os colonos e para os convertidos à cultura colonial, sitiada entre múltiplas práticas médicas que nem sempre reconheciam mas com quem mantinham pontos de interação como aqui realçaremos. Se, em alguns momentos, as práticas dos ‘gentios’ são vistas como ‘selvageria’ e ‘ignorância’, noutras são reconhecidas como legítimas, com elementos que se poderiam aproveitar, como alguns, adiantadamente, aproveitavam, mesmo fugindo às leis da administração colonial.

(Cristiana Bastos, 2004: 21)

Tal como se argumenta no excerto transcrito, apesar do interesse de alguns em aprender com a medicina indiana, muitas vezes uma visão eurocêntrica da ciência pressupunha a rejeição dos saberes locais, desmerecendo a sua validade. É essa a perspetiva que preside à narrativa *Bodki*, a qual defende claramente a rejeição dos saberes locais inserindo-se no conjunto de textos que se podem definir como literatura colonial pela ideologia legitimadora (da norma científica ocidental) que lhe subjaz. Em segundo lugar, é preciso ter-se em conta que a Escola Médica de Goa efetivamente formou médicos que foram colocados em várias colónias africanas de Portugal, o que significa que a própria instituição se alinhou com uma visão colonial da sua função formativa e das oportunidades de carreira que oferecia aos seus estudantes.

Durante o Estado Novo, *Bodki* seria o tipo de texto que podia receber apoio oficial, uma vez que ia de encontro aos valores e ideologias que se pretendiam dominantes. É a título de exemplo da reciprocidade entre expectativas do regime, amplamente divulgadas, e projetos de escrita que se adaptaram a estas expectativas que se inclui neste estudo uma referência à obra de Ferreira Martins.

2 – Ferreira Martins e os prémios literários do Estado Novo

No panorama da escrita goesa em português é importante ilustrar certas condicionantes provocadas pelo regime colonial e pela censura, mecanismos de repressão ideológica que viriam a tornar-se mais agressivos e autoritários durante o Estado Novo, ao longo dos anos

trinta, quarenta e cinquenta do século XX. De facto, durante a ditadura de Salazar, o regime português promoveu uma influência castradora na literatura portuguesa, marginalizando oposição e dissidência. Tais práticas refletiram-se por extensão nos territórios sob domínio português, verificando-se a transição para dias mais silenciados logo nos anos trinta. A título de exemplo do funcionamento de medidas repressivas e seus efeitos aborda-se nas páginas seguintes um autor goês que efetivamente conquistou uma relativa projeção em Portugal nos primórdios do Estado Novo, tendo sido agraciado com um prémio de literatura colonial. Tal escritor foi José Frederico Ferreira Martins, tradutor, ensaísta, historiador e autor de anacrónicos romances^[15] históricos com enredos inverosímeis, recheados de aventuras (cito, por exemplo, as proezas militares de uma jovem de dezoito anos que enfrenta experimentados piratas).^[16] De qualquer forma, os romances deste autor têm de ser entendidos como registo de literatura popular

¹⁵ Como acima se disse, considera-se Orlando da Costa o único romancista da literatura goesa do século XX que é digno de menção. A resenha crítica da literatura goesa que se desenvolve ao longo destas páginas é seletiva, e assume-se um critério de relevância e qualidade literária na lógica que subjaz a estas escolhas. A escrita de Ferreira Martins não sobrevive ao desgaste do tempo, e mesmo na sua época já era um exemplo de literatura de consumo popular. Ferreira Martins é incluído nesta investigação como estudo de caso, um sintoma que revela o poder manipulador da ditadura portuguesa ao nível de mecanismos de censura e de propaganda.

¹⁶ Veja-se a título de exemplo o resumo do enredo do romance *Angríá*: Vasco de Sá, um esbelto cavaleiro da Índia, vem passar um período a Lisboa. Embora casado, seduz uma donzela de uma ilustre família, Beatriz Silveira, que vem a falecer, deixando como fruto dessa união Ângela, filha ilícita. O avô da criança D. Rodrigo Silveira, para vingar a desonra da filha, educa a neta para um dia vir a assassinar o pai. Retiram-se os dois de Lisboa e vão viver para o Brasil onde a menina cresce até fazer 18 anos, altura em que, disfarçada de rapaz, embarca para a Índia como soldado. O navio em que seguia é atacado por corsários e Ângelo/Ângela é feito prisioneiro do famoso corsário Angríá, que o/a adota, impressionado pela coragem da jovem. Angríá dá à donzela o título de Angrid, herdeira de um pequeno reino na Índia, e, reassumindo a sua identidade feminina, Ângela/Angrid é enviada a Goa como embaixatriz do corsário para negociar tréguas com os portugueses. Aí conhece seu pai e seu meio-irmão, que se apaixona por ela ao ponto de embarcar como clandestino no navio de Angrid. O jovem é assim feito prisioneiro por Angríá, o temível corsário. Vasco de Sá vai à cidade de Angríá tentar negociar a libertação do filho. Aí, Ângela confronta o pai com os pecados do passado ao revelar-lhe a sua identidade. Vasco de Sá enlouquece com o remorso. Ângela dá a sua missão por cumprida e escreve ao avô. Liberta seu meio irmão por este não ter culpa dos crimes do pai, e por fim regressa

para um público abrangente, que tinha apetência por este tipo de escrita nos seus momentos de lazer, consumindo obras de caráter juvenil, com muita ação e enredo amoroso. O que pode faltar ao romancista Ferreira Martins em originalidade e profundidade sobra em habilidade para promover propaganda colonial e é por as suas palavras serem sintoma da viragem agressivamente colonial do Estado Novo que se considerou importante referir Ferreira Martins neste trabalho, enquadrando o teor da sua obra no ambiente ideológico que então se vivia na metrópole, e que de facto significou para a vida intelectual de todas as colónias um recuo em relação aos ideais liberais, às conquistas da república e à orgulhosa confiança dos autores *indianistas* acima estudados.

José F. Ferreira Martins era natural de Goa (1874) e faleceu em Lisboa, em 1960, com 86 anos de idade. Foi professor do liceu (em Angola e em Lisboa), diretor da Imprensa Nacional de Goa e mais tarde da de Angola^[17]. Foi igualmente diretor da revista arqueológica *O Oriente Português* e deixou publicada obra variada como historiador, tradutor e romancista de cordel. O seu ensaio histórico mais reconhecido parece ter sido “A Reconquista do Império – Oriente”,^[18] sobre as nefastas consequências do domínio dos Filipes de Espanha para o império colonial português. Como tradutor, foi igualmente muito produtivo^[19] e destacaria, tendo em conta o universo desta investigação, a tradução da peça *Sakuntalá – Drama em sete actos*^[20], de Kalidasa, o dramaturgo indiano por excelência. Traduziu para português *Gitanjali, Poemas em Prosa de Tagore* (Nova Goa, Imprensa Nacional, 1916). Mas Ferreira Martins teve visibilidade sobretudo pelas suas antologias de crónicas históricas. A título de exemplo refira-se o livro *Poetas e Prosadores que*

à Europa na companhia de um médico francês que também se havia apaixonado por ela e que se torna seu marido, revelando-lhe ser na verdade um riquíssimo marquês.

¹⁷ *Dicionário de Literatura Goesa*, (ed.) Aleixo Manuel da Costa, página 405.

¹⁸ Martins, Ferreira, “A Reconquista do Império – Oriente” in *A Restauração e o Império Colonial Português: Comemorações Centenárias* (1940), Lisboa: Agencia Geral das Colónias: pp. 425 a 470.

¹⁹ Traduziu dois dramas de Maeterlink: *Maria Magdalena* (1917), Nova Goa: Imprensa Nacional, e *Mona Vanna* (1923), Luanda: Imprensa Nacional. Foi ainda o diretor da revista arqueológica *O Oriente Português* e publicou alguns artigos de caráter histórico. Também traduziu *De profundis* de Óscar Wilde (1924, Luanda: Imprensa Nacional).

²⁰ (1911), Nova Goa: Imprensa Nacional.

escreveram sobre os feitos Lusitanos no Oriente (1931)^[21]. É uma tentativa de fazer história literária na qual encontramos um esforço de compilação de todas as referências literárias à Índia na literatura portuguesa, de Camões e Diogo de Couto até ao século XX. Numa secção inicial, a que chamou “Palavras prévias”, Ferreira Martins afirma que neste estudo pretende homenagear os escritores que guardaram a memória dos feitos portugueses no Oriente para assim manter vivo o espírito colonial. Está-se então perante um autor que assume uma voz ao serviço da promoção da ideologia colonial, e que o faz com um grau de consciência que não encontrávamos nos autores dos jornais literários do século XIX. É bem verdade que os autores do *Gabinete Literário das Fontainhas* ou da *Ilustração Goana* (ver capítulos três e quatro deste estudo) manifestavam traços de assimilação da cultura portuguesa como modelo e referência, mas ao mesmo tempo já se tentava criar alguma autonomia identitária entre os goeses, escrevendo sobre Goa e goeses ilustres. De qualquer forma, identificar-se com Portugal em meados do século XIX fez parte de um natural processo de consolidação numa literatura nascida sob um regime colonial, escrita na língua apropriada do colonizador, a qual começa por mimetizar a cultura de referência no caminho para a autonomia. Qualquer literatura local que convive com uma literatura e uma língua que lhe foram impostas passa sempre um período de “ansiedade de influência”, na procura de uma voz própria e diferenciada. Era este o caso dos autores de 1840, a primeira geração que, com todo o mérito, começou a criar um sistema literário local em moldes modernos. Mas para o fazer, tiveram de desconstruir e alterar os discursos ideológicos implícitos na estética literária do romantismo e na língua que apropriaram do colonizador. Trata-se, obviamente, de uma questão diferente escrever em sintonia com a ideologia colonial em 1931. Neste caso, Ferreira Martins escolheu contribuir para a literatura portuguesa e integrar-se nesse universo, alinhando-se com as ideologias então dominantes. A seu ver, a assimilação de Goa a Portugal seria a positiva demonstração de que a um orientalismo português teria de corresponder um ocidentalismo asiático^[22]. Neste caso, o sentido que

²¹ Lisboa: Livraria Popular de Francisco Franco.

²² “Orientalismo Português e Ocidentalismo Asiático” Martins, José Frederico Ferreira (1950), XII Congresso Luso-Espanhol das Ciências, separata C. Históricas e Filológicas, VIII, 7ª sessão.

Ferreira Martins dá à palavra “orientalismo” é diferente da noção de “orientalismo” desconstruída por Edward Said (1978), que se tornou a referência chave nos estudos pós-coloniais. Na sua versão, Edward Said convida-nos a refletir sobre a projeção de discursos classificatórios e estereotipados sobre o oriente, produzidos pelas diferentes nações ocidentais com o objetivo de reduzir diferenças civilizacionais a uma espécie de “taxonomia”, alimentada por várias disciplinas que tinham como objeto de estudo o oriente. Ou seja, o orientalismo, tal como o viu Said, é uma forma de conhecimento que necessariamente subalterna o seu objeto. Por seu turno, quando usa a palavra “orientalismo” Ferreira Martins tem em mente um processo de imitação cultural, de mestiçagem assimilativa. A seu ver, a convivência colonial (que não lhe parece ser opressiva nem imposta) entre o mundo ocidental/ português e o oriente teria como consequências quer a ocidentalização do oriente, quer a orientalização do ocidente, com o fluir de mercadorias, pessoas e informações. Esta visão de um orientalismo/ ocidentalismo como produto cultural híbrido e partilhável seria interessante^[23] se não omitisse estrategicamente a desigualdade de posições que preside a esta suposta troca cultural num sistema colonial. Apesar de tudo, Ferreira Martins conseguiu dizer algo que não era comum na altura, pois em 1930 poucos autores teriam uma visão das trocas culturais impostas pelo colonialismo como um processo que podia ocorrer *nos dois sentidos*, e não num único sentido, com a assimilação da norma civilizacional europeia por parte de uma sociedade colonizada, cuja cultura supostamente seria *tabula rasa* a ser moldada por influência externa. Apesar da aparente reciprocidade sugerida pelo seu discurso, em vários ensaios assinados por Ferreira Martins a riqueza cultural do oriente e o valor da civilização hindu parecem servir apenas de recurso retórico para valorizar ainda mais os feitos coloniais portugueses. No seu livro *Fulgores do Oriente. História, Lendas e Narrativas* (Lisboa, 1930), obra precisamente premiada num concurso de Literatura Colonial em 1930^[24], temos um bom exemplo do tipo de propaganda colonial então

²³ *Idem.*

²⁴ Ferreira Martins teria ganho 1.500 escudos com a obra *Fulgores do Oriente* no concurso de prémios de literatura colonial, em 1931. Foi terceiro classificado. No VI concurso, nesse mesmo ano de 1931 ganhou o segundo prémio, 2.500 escudos, com a obra *Poetas*

sancionada pelo regime. Trata-se de uma obra de teor histórico, mas escrita num estilo floreado, pouco académico, onde se nota repetidamente a consciência das críticas feitas a Portugal e ao seu projeto anacrónico de colonização. A refutação destas críticas toma em Ferreira Martins uma forma mistificadora, de propaganda colonial, que justifica falhas do presente através da história e tradição:

Diz-se, insistentemente, que Portugal é um país que não sabe criar nacionalidades, que Portugal não tem capacidade colonizadora; todavia foi Portugal quem legou os primeiros e os melhores exemplos de colonização ultramarina. As demais nações imitam-no e mais nada fizeram.
(Ferreira Martins, *Fulgores do Oriente* 1931: 25, 26)

Esta passagem é ilustrativa do tom da escrita de Ferreira Martins, mitificadora da história portuguesa, onde se incluem pequenos textos sobre hábitos e lendas orientais, como amenidade exótica para intercalar no registo panegírico. Dentro da mesma linha, Ferreira Martins escreveu ainda *Cadernos Coloniais, Estado da Índia* – (Editorial Cosmos, Lisboa, s/d), um pequeno livrinho destinado ao ensino secundário, o qual inclui mapas de Goa Damão e Diu, uma lista dos monumentos goeses, uma descrição das principais vias de comunicação no território e uma breve resenha histórica. O discurso legitimador deste texto funciona como o verdadeiro manual do aprendiz de colonizador, escrito num tom inflamado e ultranacionalista:

Corria o ano de 1479. Preparavam-se as naus que deviam chegar à Índia. D. Manuel escolheu para seu comando a Vasco da Gama, (...) que descobriu o caminho marítimo para o Oriente, de portentos e monstros, de fadas e feiticeiras, pondo em comunicação direta com a sua pátria, o vela de oiro ambicionado pelas nações europeias, (...).
(Ferreira Martins, *Cadernos Coloniais, Estado da Índia*, nº 39, 1938: 8)

e Prosadores que escreveram sobre os feitos dos Lusitanos no Oriente (1931), Lisboa: Livraria de Francisco Franco. As listas de premiados dos concursos de literatura colonial estão disponíveis em *Concursos de Literatura Colonial (1926-1936), um instrumento do império*, Pedro, Ana Maria do Rosário (2003), vol. 2 (tese de mestrado em Estudos Portugueses, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa).

A leitura de uma passagem deste género suscitaria nos jovens a quem se destinava uma percepção mistificada da história portuguesa, incentivando uma ideologia colonial nacionalista. Sendo uma escrita altamente manipuladora, este discurso condiciona a interpretação da história e a visão do lugar que os diferentes povos devem ocupar no mundo. Só se pode compreender a validação da escrita de Ferreira Martins no âmbito da ideologia colonial metropolitana associada ao Estado Novo e por isso este representativo autor é aqui citado.

Um trabalho que ajuda a contextualizar a escrita de Ferreira Martins nos circuitos literários portugueses dos anos trinta é a investigação de Rui Pedro Pinto, *Prémios do Espírito* (2008), sobre os prémios literários durante o Estado Novo. Se bem que este não é um trabalho sobre prémios de literatura colonial, a ideologia que presidia a uns é a mesma que atribui outros, por isso é relevante trazer aqui esta investigação. De acordo com Rui Pedro Pinto, em 1930, os prémios literários de mais nomeada em Portugal eram atribuídos pela Academia de Ciências de Lisboa, mas também existiam prémios literários atribuídos pela Agência Geral das Colónias. Uma terceira instituição que se afirmou como importante referência na atribuição de prémios literários foi o SPN, Secretariado de Propaganda Nacional do Estado Novo, ativo a partir de 1933 para auxiliar a consolidação do Estado Novo através da promoção doutrinária da ideologia oficial. Como diz Rui Pedro Pinto, analisar as práticas que geriam a atribuição de prémios literários é uma forma de evidenciar o papel do SPN como instrumento de intervenção. É um facto que o estado Novo procurou conter a possibilidade de dissidência política pela desmobilização da população, investindo numa ruralização do país, na força conformista da igreja e na representação do estado como figura paternal e caridosa. O clima urbano era visto como gerador de “violência” (na verdade, de dissidência), pelo que, um povo ruralizado, pobre e analfabeto, garantiria as condições para a perpetuação de uma forma de vida acrítica, baseada em rotinas, promovendo-se assim a estabilidade do Estado Novo. A Direção Geral dos Serviços de Censura, criada em 1933, tudo fez para evitar que fosse possível pensar de uma maneira diferente do regime, e a sua atividade estendeu-se das editoras e casas de espetáculo até ao próprio sistema educativo. As palavras de Rui Pedro Pinto são claras em relação ao que o sistema educativo português dos anos 30 almejava:

reproduzir e divulgar a ideologia do Estado Novo, razão pela qual a alfabetização e a escolaridade primária eram interessantes, porque permitiam a doutrinação ideológica dos portugueses. Por outro lado, não se promovia um alargado acesso ao ensino superior, nem sequer ao secundário, e deste modo o estado pretendia evitar o aparecimento de uma massa crítica politizada (2008: 37). Em relação à História de Portugal, os mecanismos de censura do Estado Novo concentraram os currículos escolares no estudo da Fundação, Expansão e Restauração, marginalizando o liberalismo e a Primeira República como períodos antinacionais (2008: 38). Da mesma forma, os prémios literários do estado Novo constituíam um sistema de crédito e promoção de certos autores, legitimando certas obras em detrimento de outras. Assim se instituiu um sistema normativo de sombra que pretendia inibir escritores que se afastassem da linha de orientação ideológica do regime (2008: 69). A questão era fazer passar por qualidade literária e artística uma sanção ideológica, e a estratégia para levar a cabo tais intentos foi credibilizar o próprio SPN, Secretariado de Propaganda Nacional, como instituição prestigiante. A iniciativa de atribuir Prémios Literários foi publicada no *Diário de Notícias* a 29 de novembro de 1933 e os primeiros prémios literários foram atribuídos em 1935. É neste contexto que surge, em 1935, o Prémio Camões, que foi criado no âmbito do SPN, e que na altura era o prémio atribuído à melhor obra Literária ou Científica de autor estrangeiro sobre Portugal (2008: 71). No regulamento dos diversos prémios que atribuía, o SPN não tinha problemas em assumir a sua parcialidade. O prémio Eça de Queirós (prémio para melhor obra em prosa) seria atribuído ao melhor romance português que tivesse “*uma intenção amplamente construtiva*”, enquanto que o Prémio Antero de Quental (prémio de poesia) distinguia obra poética que revelasse “*uma inspiração bem portuguesa e mesmo, de preferência, um alto sentido de exaltação nacionalista*”.^[25] Nas listas de prémios de Literatura Colonial consultadas no anexo à tese de Ana Maria Rosário Pedro (2003), o único nome goês é o de José F. Ferreira Martins. Encurralado pela propaganda ideológica nacionalista, profundamente colonial, não é de

²⁵ As palavras em itálico são citações do regulamento dos Prémios Literários do SPN para o ano de 1933-1934, pelo seu presidente Antonio Ferro, citado por Rui Pedro Pinto, 2008: 73.

estranhar que um escritor se sentisse encorajado, senão pressionado, a enaltecer a história colonial dos portugueses. Um breve olhar pelos títulos publicados por Ferreira Martins^[26] revela por si só o espírito desses tempos, ao qual este escritor goês se moldou. Aparentemente, a alternativa (pela resistência) a esta aceitação das regras do jogo seria representada pelos poetas *indianistas* acima abordados, mas a maioria das obras e revistas representativas deste movimento foi publicada até à década de 1930. A partir desta época ou os poetas em questão já não estão ativos, ou pouco mais escreveram em termos de literatura, cingindo-se a artigos históricos. Esta contenção e perfil discreto marcarão a escrita goesa nos anos quarenta e cinquenta e só no fim da década de cinquenta, depois da independência da União Indiana e de várias independências africanas, já num mundo em franca descolonização, surgem dentro do universo de escrita goesa em português vozes dignas de menção. Com a integração na União Indiana, a literatura goesa continuou a florescer em língua concani e em inglês, sendo que as temáticas, referências culturais ou motivos literários herdados da tradição em português encontraram expressão na atual escrita goesa em inglês, embora o estudo dessas ramificações literárias já esteja para além do universo deste trabalho.

²⁶ Bibliografia publicada em Portugal por José Frederico Ferreira Martins: *Poetas e prosadores que escreveram sobre os feitos dos Lusitanos no Oriente*, (1931), Lisboa: Livr. de Francisco Franco; *Fulgores do Oriente*, (1931), Lisboa: Liv. Franco; *A restauração e aclamação de D. João IV na cidade dos Vice-Reis da Índia em 11 de Setembro*, (1934), Porto: Emp. Guedes; *Amores de Bocage na Índia*, (1935a), Lisboa: Livraria Central Editora; *Os Vice-Reis da Índia 1505-1917*, (1935b), Lisboa: Imprensa Nacional; *Angrid*, (1938a), Porto: Livraria Civilização Editora; *A Grande Amorosa. Romance*, (1938b) Porto: Livraria Civilização Editora; *O misticismo religioso ao serviço da expansão e do domínio português no Oriente*, (1938c), Lisboa: Soc. Nac. de Tipografia; *Descobrimientos e descobridores portugueses*, (1939), Lisboa: Cosmos; *A restauração e o império oriental*, (1940) José F. Ferreira Martins. [s.n.]; "Orientalismo português e ocidentalismo asiático", (1950), separata do XII Congresso Luso-Espanhol das Ciências, Sep. C. Históricas e Filológicas, VIII, 7a sessão; *Os descobrimientos realizados pelos portugueses da grande parte do mundo concorreram para o progresso e desenvolvimento da Europa e para o bem da Humanidade*, (1950), Porto: Imp. Portuguesa.

VIII – AS MÚLTIPLAS IDENTIDADES DE VIMALA DEVI

211

VIMALA DEVI E ORLANDO DA COSTA representam uma nova inflexão nesta história literária em virtude das circunstâncias de exílio que marcam a carreira destes dois autores. Embora sejam nomes absolutamente centrais no sistema literário das letras goesas em português, o facto de viverem fora de Goa implicou um interesse paralelo por outras culturas e geografias nas quais estavam inseridos. Consequentemente, tanto Vimala Devi como Orlando da Costa são casos de múltipla pertença, ou de múltiplas identidades, como frequentemente acontece com escritores oriundos de comunidades de emigrantes. Esta múltipla pertença traduziu-se em termos de criação literária por uma dupla contribuição, tanto para as letras goesas como para a literatura portuguesa, e no caso de Devi, também para a literatura em catalão e espanhol. Tendo em conta o número significativo de emigrantes goeses espalhados pelo mundo, será de esperar que novos nomes possam vir a contribuir para uma literatura goesa de diáspora, seja em concani, português, inglês ou na língua de qualquer outro país de acolhimento.

A condição de Vimala Devi, em movimento entre espaços e culturas, é aliás emblemática de uma modernidade globalizada, tal como a concebe

LITERATURA GOESA EM
PORTUGUÊS NOS SÉCULOS
XIX E XX

Perspectivas pós-coloniais
e revisão crítica

o teórico Homi Bhabha^[1] ao focar-se nas comunidades em diáspora e no estatuto das culturas minoritárias dentro da nação-estado ocidental. A partir do núcleo populacional culturalmente miscigenado, e em rotura com uma visão purista da sociedade contemporânea, Bhabha vê os sujeitos de múltipla pertença como os arautos da condição multicultural da sociedade global, espacialmente deslocados em relação a algumas das referências identitárias de que são herdeiros (por raízes familiares), e em trânsito entre culturas. A vivência da mobilidade a par de uma matriz identitária multicultural implicam um constante processo de autorreflexão na procura de afiliações e referências coletivas que tornem funcional uma identidade instável e potencialmente contraditória. Esta tensão identitária seria condição promotora de uma mais profunda percepção crítica, visto que o intelectual na condição de diáspora vive entre culturas, ou seja, entre a margem e a pertença. Paralelamente, e também a partir de um trabalho que relativiza a validade da versão ocidental da história do mundo, Edward Said (2000)^[2] idealiza uma figura (lúcida) emocionalmente ligada a um espaço do qual está ausente, que seria o intelectual no exílio, como o observador que sintetiza uma visão ubíqua, simultaneamente “por dentro” de mundos diferentes. Em termos de teoria feminista, Rosi Braidotti^[3] propõe, na mesma linha de teorização em torno de ícones emblemáticos, a figura do nómada como metáfora da identidade contemporânea, em trânsito, integrado em rede (alianças temporárias) e em constante processo de reformulação. A este respeito será ainda pertinente recordar Robin Cohen (2008)^[4] e o seu *Global Diasporas*, que alarga o conceito de diáspora à condição existencial de diversas comunidades num mundo globalizado. Em conjunto, estes pensadores unem-se na proposta de figuras relativamente desenraizadas como aquelas que são preferenciais para compreender os núcleos identitários que caracterizam a sociedade do século XXI. É neste contexto que se pode abordar a obra de Vimala Devi como exemplo de uma escrita marcada pela consciência do exílio e, ao mesmo tempo,

¹ Homi K. Bhabha (1994), *The Location of Culture*, London and New York: Routledge.

² Said, Edward W. (2000) *The Edward Said Reader*, (ed.) Moustafa Bayoumi and Andrew Rubin, London: Granta Books.

³ Braidotti, Rosi (1994, 2011), *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference*, Columbia University Press.

⁴ (2008), *Global Diasporas*, New York: Routledge.

pela construção de uma múltipla pertença, em permanente diálogo com diversos espaços. No caso de Vimala Devi, será também inegável a persistência de uma memória nostálgica em relação a Goa.

No caso concreto do sistema literário goês em português, Orlando da Costa e Vimala Devi escrevem a partir do momento de rotura com um mundo colonial, numa carreira que se afirmou sobretudo depois de 1961, o ano em que Goa foi integrada na União Indiana pela operação militar Vijay. No âmbito da obra de Vimala Devi, a reação a este processo histórico e político é ambígua. Embora nos seus contos de cunho neorrealista se manifeste a consciência das desigualdades sociais e a necessidade de denunciar a exploração das classes mais baixas por uma elite despótica, por outro lado também se verbaliza o luto pelo fim de uma época e de um mundo (que era afinal colonial), expressando, sobretudo através da obra poética, sentimentos de saudade e de nostalgia por Goa, a que correspondem vivências do passado nesse espaço idealizado. Paralelamente, também se verifica na obra de Devi uma constante necessidade de renovação – o que a leva a experimentar a poesia concreta e a deixar-se influenciar pelo surrealismo e alguns traços de pós-modernidade – sem a sua escrita deixar de refletir os exílios, os desenraizamentos e a dor interna que marcam a condição existencial do sujeito contemporâneo, em mobilidade entre mundos instáveis. Por esta capacidade de “traduzir” pela sua escrita uma época, mantendo-a de interesse perene e renovado, não hesitaria em considerá-la dos mais conseguidos autores goeses. Acontece que apesar do virtuosismo técnico e estético de autores como Vimala Devi e Orlando da Costa, estes são vozes isoladas, que surgem depois do período áureo deste sistema literário local, o qual, em termos de índice de produtividade e de expansão, ocorreu com a geração anterior, a dos poetas *indianistas*, no princípio do século XX.

Apesar de Vimala Devi⁵ ser uma escritora de múltipla pertença, neste capítulo acompanha-se com particular incidência a parte da sua obra relativa a Goa, embora se referiram a propósito as antologias poéticas bilingues em português/catalão, ou espanhol e francês. Estamos portanto perante autora poliglota e cosmopolita, que na sua vida nómada sempre manteve como fio aglutinador a participação ativa na vida cul-

⁵ O seu verdadeiro nome é Teresa da Piedade Baptista Almeida.

tural da cidade onde estivesse. Em Portugal, Vimala Devi publicou três antologias de poesia: *Súria* (1962), *Hologramas* (1969) e *Telepoemas* (1970). Também escreveu prosa, e em 1963 aparece a coleção de contos *Monção*, livro que fechou o ciclo da sua atividade como escritora goesa e à qual apenas regressará na reedição (revista e alargada) desta mesma antologia, em 2003. No ano de 1963, quando sai *Monção*, Vimala Devi já havia trocado Lisboa por Londres, onde viveu quatro anos trabalhando como crítica de arte para a BBC. Mais tarde, depois de uma passagem por outras cidades, veio a fixar-se em Barcelona, onde reside desde 1973.

A contribuição de Vimala Devi para a literatura goesa em português também tem uma vertente académica a destacar. Em colaboração com Manuel de Seabra, compilou *A Literatura Indo-portuguesa* (1971), extenso trabalho académico em dois volumes: o primeiro volume é uma história da literatura de Goa em língua portuguesa; o segundo, uma antologia de textos selecionados, que funciona como amostra dessa literatura. Este trabalho foi premiado pela Academia das Ciências de Lisboa em 1972, e representa o primeiro esforço moderno para sistematizar o conhecimento da literatura goesa em português. Sem o seu trabalho prévio, este estudo seria certamente mais pobre.

Do conjunto de antologias poéticas publicadas por Vimala Devi^[6] será adequado abordar nestas páginas *Súria* (1962)^[7], a única coleção de poemas que diz respeito à literatura goesa. Muito diferentes são as antologias *Hologramas* (1969) e *Telepoemas* (1970), trabalhadas de uma forma mais experimental, focadas sobretudo na forma e no poder sugestivo da linguagem, o que significa que são trabalhos mais “desenraizados” em termos de conteúdo. Será mais pertinente para compreender *Telepoemas* e *Hologramas* invocar a influência do movimento surrealista na cena literária portuguesa, na transição para a poesia concreta dos anos sessenta e setenta. Este carácter experimental e atualizado da poesia publicada por Vimala Devi em 1969/1970 é sintoma da sua capacidade

⁶ Devi, Vimala, *Súria*, Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1962; *Hologramas* (1969), Coimbra: Atlântida Editora; *Telepoemas* (1970), Coimbra: Atlântida Editora; *Hora* (1991), Barcelona: El Ojo de Polifemo; *Rosa Secreta* (1992), Barcelona: El Ojo de Polifemo; *El temps Irresolt* (1995), Barcelona: El Ojo de Polifemo; *Éticas - Étiques* (2000), Barcelona: El Ojo de Polifemo. Vimala Devi publicou ainda dois projetos poéticos em esperanto: *Pluralogo* (1996) Thaumiers; *Speguligóĵ* (1998), Thaumiers.

⁷ Devi, Vimala, *Súria*, Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1962.

de se renovar e surpreender. Ficava para trás a escritora goesa que retratou o fim de uma época colonial nas páginas de *Monção* e que, pela poesia de *Súria*, foi uma das primeiras autoras a escrever o exílio como forma de ser e estar num mundo descolonizado. Mas antes de se abordar a obra relativa a Goa será enriquecedor considerar alguns exemplos das outras vertentes do trabalho de Vimala Devi, que ilustram a sua atividade para além da maior visibilidade como escritora goesa. Como amostra da sua poesia mais experimental, publicado em *Hologramas*, cita-se o poema “Deitada na relva”:

DEITADA na relva
Desenho
Meus voos psicogénicos
Sensação verde
Transformando-se, abstracta
Até onde domina o medo

Repetindo-se como a História
Enquanto em cada homem um sonho
Com asas de Ícaro

Devi, *Hologramas*, 1969: 16

O poema sugere uma fusão do mundo interno com estímulos externos (a relva verde, o momento de lazer) de forma a estimular o pensamento espontâneo. Esta liberdade do pensamento, abstrato e imaginativo, exprime em toda a sua vitalidade a capacidade humana de superar os seus limites temporais, concretos, históricos, elevando-se até ao limite da consciência, qual voo de Ícaro. No poema citado, a livre associação de elementos aparentemente desconexos invoca a técnica da escrita automática defendida por André Breton nos seus “Manifestos do Surrealismo”^[8] pois tal como defende Breton, a matriz criativa do poema advém do registo das sensações e dos voos oníricos da consciência, que a voz poética deixa fluir, abrindo-se às pulsões

⁸ Breton, André (1993), “Manifestos do Surrealismo” 4ª edição, Lisboa: Edições Salamandra pp. 15-43, Tradução de Pedro Tâmen.

mais profundas e misteriosas. É esta lógica interna, não linear, que fundamenta a proposta crítica segundo a qual se considera que existe influência da estética surrealista na poesia escrita por Vimala Devi no final dos anos sessenta. Ao contrário da anterior poesia goesa, que veremos em *Súria* (1962), esta é uma escrita *des-territorializada*, sem relação com o social ou o coletivo, e sem carga afetiva. *Telepoemas* e *Hologramas* são exercícios de rigor, jogos de linguagem que se destinam ao prazer intelectual. Depois da publicação destas coleções de poesia experimental, Vimala Devi continuou a publicar poemas em catalão e espanhol, embora *Hora* (1991) *El temps Irresolt* (1995) e *Éticas-Ètiques* (2000) sejam edições bilingues, que também incluem poesia em português. Da poesia escrita a partir de Barcelona cita-se um pequeno poema, exemplo representativo do trabalho mais atual:

Respiro um poema. E outro
e outros. Com a alegria
que move os instantes
e se precipita, devagar,
Com gestos que atravessam
Os segredos dos caminhos
– os mais solidários.

Vimala Devi, *Hora*, 1991: 29

Esta poesia mais tardia manifesta um registo mais pessoal, numa voz cálida, a que se regressa com o prazer intimista da partilha de reflexões sobre a vida. É uma poética que cativa pela sensibilidade, e também pela atenção ao pormenor ou ao fugidio momento. Distinta da obra surrealista e do registo afetivo da poesia mais tardia, a antologia poética *Súria* (1962) é aquela que se reclama como contribuição para o sistema literário de Goa, à qual se pode acrescentar, no registo da prosa, a coleção de contos *Monção* (1963, 2003). Abordar-se-á primeiro a poesia, o modo literário preferido pela autora a avaliar pelo número de antologias poéticas que criou (sete) por comparação com os dois casos de prosa.

Uma das questões preliminares que imediatamente se destaca ao abordar a antologia *Súria* é a visível presença da língua concani, apoiada por glossário (concani – português) incluído no fim da coleção.

A presença ou invisibilidade do concani é questão antiga na consolidação da literatura goesa, onde o português aparece como língua imposta (e apropriada) com pretensão de obliterar o concani. Esta pretensão nunca se conjeturou em relação ao marathi, língua do Maharashtra, pela sua maior expansão geográfica fora do território de Goa. Mas a rivalidade entre o concani e o português ou entre o concani e o marathi é uma história antiga. Se nos circunscrevermos ao universo literário, recorde-se que os poetas *indianistas* do princípio do século já usavam alguns termos do concani, inserindo o culto da língua local no projeto de revivalismo da cultura indiana em Goa (pelo contrário, tal gesto era raro na geração anterior, entre os escritores ativos em meados de oitocentos). Em articulação com os poetas *indianistas*, o jornal *Índia Nova* (1928) também abordou nas suas páginas a necessidade de se promover o uso literário do concani como gesto assertivo e nacionalista, demarcando Goa de Portugal e da língua portuguesa, e a mesma visão da importância do concani foi expressa por Luís de Menezes Bragança, Tristão Bragança da Cunha e Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes, três autores que coincidem na necessidade de se instituir o concani como língua obrigatória no ensino primário de Goa, onde estava banida das instituições de ensino formal. Depois da integração de Goa na União Indiana, em 1963, o resultado das primeiras eleições deram a vitória ao partido que defendia a fusão de Goa com o Maharashtra, mas o referendo de 1967 restabeleceu a autonomia do Estado, que efetivamente se tornou o vigésimo quinto estado da União Indiana em 1987. Em todo este processo político, o concani teve um papel fundamental como língua do estado de Goa, tendo sido um dos argumentos que demarcou a identidade goesa em relação ao vizinho estado do Maharashtra.

Neste contexto histórico, que sempre carregou o uso literário da língua concani de significados políticos, o bilinguismo de Vimala Devi em *Súria*, se bem que relativamente discreto em relação à preponderância do português, é mais um contributo no sentido de sinalizar de uma forma clara, com publicação em Portugal e portanto no seio da língua colonizadora, o estatuto do concani como língua literária. A própria publicação, lado a lado, de um poema em concani e português, sugere esta alternância ou paridade:

Anga Than Goean

Recordação de Goa

Tujo dulabh ughddâs
Parmal kaso
Mojea jivân riglo

Dentro de mim,
O perfume mais suave
É a tua recordação ...

Tujem sobit rûpnem
Nihâlam Khinhbar
Suryachea ujevâddar

Ao contemplar Súria,
Tua imagem descubro
Numa breve meditação...

Soglim tujim gâyanan
Distât âtâm sopnam
Sândlelim râtiâm

Hoje, as tuas canções
Perdem-se na noite
Como sonhos....

Vimala Devi, Súria, 1962: 24 e 25

No caso de Vimala Devi, a inscrição do concani como língua literária também parece ser expressão de uma necessidade interna de recordar Goa e deslocá-la, pelo menos através de imagens literárias, para outros espaços, numa ubiquidade de presença /ausência que denuncia, por parte da voz poética, um saudoso exílio desse mesmo mundo Índico. Mas não é só a presença da língua concani e a relação da voz poética com Goa como matriz identitária que marcam a antologia poética *Súria* como escrita goesa. Encontram-se nesses poemas paisagens e estilos de vida que se reconhecem como goeses, e é por estas razões que nos parece correto encarar-se esta poesia como espólio que funciona dentro de uma lógica de literatura regional, o qual se define, em parte, pela representação *territorializada* de um dado universo social e geográfico. Por isso, ao jogo bilingue, acrescenta-se a representação da paisagem geográfica, histórica e humana de Goa numa assumida ligação identitária e afetiva a este universo. Esta última característica é aliás traço sem registo equivalente na poesia experimental que encontramos em *Hologramas* (1969) e *Telepoemas* (1970), nem é semelhante à reflexão humanista da poesia escrita em Barcelona. Em nenhuma outra antologia poética se manifesta tal comunhão afetiva com um tempo e espaço específicos como se faz em *Súria* relativamente a Goa. Esta especificidade, que distingue a única antologia poética sobre Goa como

aquela onde se articula um sentido de pertença, é pertinente para se compreender a obra da autora no seu todo, e também qual a categoria que corresponde a cada uma das suas obras: escritora goesa, escritora de língua portuguesa, ou escritora em trânsito entre línguas e mundos.

Sublinhe-se que na altura em que as antologias *Hologramas* (1969) e *Telepoemas* (1970) foram publicadas em Portugal (quase sete anos depois de *Súria*), foram bem acolhidas no meio literário, dentro do tardio surrealismo português. Vimala Devi teve então reconhecimento como escritora e como investigadora, recebendo em 1972 o prémio Abílio Lopes do Rego da Academia das Ciências de Lisboa pela primeira história literária relativa à escrita goesa em português (*A Literatura Indo-portuguesa*, 1971). Nesta fase da sua obra poética não se vislumbram quaisquer referências a Goa. Contudo, este universo temático reaparecerá de uma forma indireta em posteriores antologias bilingues (em português, catalão, castelhano ou francês) publicadas no período em que Vimala Devi passa a residir em Barcelona. Nesta nova fase da sua obra, por vezes confessional mas também descritiva e analítica, o silêncio sobre Goa não evita a recorrência de vocábulos associados a ausência, passado, recordações e memória, integrados em dois núcleos temáticos complementares: a composição de um contínuo sofrimento interno, silenciado, nostálgico, que persiste quase como uma possessão, e o esforço racional, consciente e deliberado, no sentido de reagir contra esta obsessão privada, afirmando novos rumos e projetos para o futuro. Assim, a leitura destas antologias é ao mesmo tempo um confronto com uma paz construída, que advém de esforço anímico, e a revelação de uma persistente sensação de exílio e de perda. Esta linha temática da poesia de Vimala Devi encarna a condição de um massivo número de indivíduos que, na segunda metade do século XX, em virtude das independências pós-coloniais e de diversas guerras civis, se viu obrigado a viver no exílio. A dimensão internacional deste processo de desenraizamento e migração (forçados por circunstâncias históricas e políticas) motivou pensadores como os referidos Homi Bhabha, Edward Said, Rosi Braidotti e Robin Cohen a descrever a condição do sujeito em trânsito entre culturas, intermitentemente isolado de uma cultura ancestral de referência, como um paradigma do ocidente pós-colonial que acolheu milhões de cidadãos vindos dos mais remotos pontos do globo.

De tudo o que já foi dito pode-se concluir que *Súria* é de facto uma antologia à parte, onde se representam vivências goesas e se afirma uma identidade goesa como lugar de pertença. Nas suas páginas a questão da língua concani e o processo de *territorialização* literária (ou seja, a representação da paisagem e vivências goeses) correspondem precisamente à inscrição do espaço cultural e geográfico em relação ao qual se expressa a condição de exílio tão perturbadora para a voz poética. Por isso é central nesta poesia a invocação de paisagens onde predominam o sol, os bambus, os rios Mandovi e Zuari, a pesca artesanal, o balançar de coqueiros e os arrozais, suspendendo, pelo refúgio na memória, a consciência da distância presente em relação a este mundo.

Paralelamente, em rotura com as temáticas da nostalgia que sempre tendem a idealizar um mundo perdido, alguns poemas de Vimala Devi surpreendem pelas notas de consciência social, sobretudo em relação às duras condições de vida dos agricultores. São estes traços de consciência social que demarcam a poeta como uma voz única, de difícil inserção em categorias comuns. Vejamos a título de exemplo o poema “Chandrim”:

Chandrim

Vem , Chamdrim feiticeiro, com a tua luz concreta,
Transformar as casas de churtas em casas de prata,
E deixar que os farazes penetrem oiteiros
Em busca de bambus com que tecer sobrevivência!

O Mandovi e o Zuari, fios de lágrimas salgadas,
Abrigam deuses tisonados e humildes,
Que nas noites escuras regressam tristes
Com alforrecas nas redes e com as tonas vazias.

Vem, Chamdrim, rei do firmamento nocturno,
Perolizar, com as tuas tintas mágicas,
Os troncos nus de curumbins crestados pelo sol
- Velas derretendo no perene meio-dia!

Vem rasgar o mistério das aldeias moribundas
Onde serpentes venenosas mordem a noite.
A morte espia os camponeses, no regresso das várzeas,
Banhados em suor – com olhos nos pés!
Vem, Chamdrim, alumiar poços e regatos,
Onde mainatos, vergados, lutam com a imundície,
Sem ti, o sol tropical ardia crânios...
Por isso, Chamdrim, és o deus dos pobres!

Vimala Devi, in *Súria*, 1962: 11

Chandrim em concani quer dizer “lua”, logo, invocar a lua é desejar que aqueles que trabalham sob o sol escaldante tenham o benefício da frescura da noite. Esta identificação com os pobres agricultores e pescadores de Goa revela uma visão comprometida (que iremos reencontrar nos seus contos) canalizada para uma subtil denúncia da exploração das classes mais pobres, sob a roupagem da linguagem poética. Esta *nuance* interventiva, discreta na poesia, ganha contornos mais certos quando lida a par da prosa, onde a consciência social da autora é mais assumida. Por vezes, a sensibilidade social é apenas fugazmente apon-tada, em alguns versos isolados, como se pode apreciar no excerto do poema “Sou feita de vento”:

Sou feita de vento

Sou feita de vento!
Vagueio nos mares revoltos,
Por entre as tempestades
E nas ilhas solitárias!

De Inverno soffro a fúria
Dos bairros pobres
Com casas de churtas,
Onde mulheres desesperadas
Batem em crianças nuas...
(...)

Vimala Devi, *Súria*, 1962: 18, *sublinhado nosso*

Mesmo que seja tema parcial num dado poema, reaparecem versos deste teor ao longo de toda a antologia, compondo-se um olhar sensível às condições de vida de determinados grupos sociais menos favorecidos. Ao tratamento destes temas corresponde obviamente uma consciencialização que se pretende levar ao leitor, bem como o desejo de prestar tributo ao povo de Goa, em toda a sua dignidade, como no poema “Vénus Drávidas” que elogia a despreziosa beleza da mulher goesa.

Não será problemático apontar nos poemas de *Súria* a representação de um mundo goês ajustada a um percurso biográfico e afetivo que não desdenha uma subtil intervenção crítica em termos sociais, mas a representação de Goa na poesia de Vimala Devi também aparece sob a capa de algum exotismo. Por outro lado, a definição do que é exótico na poesia de Vimala Devi é em si complexa. Se pode parecer exótico a um olhar ocidental o balançar dos coqueiros à beira do rio Mandovi, também é verdade que as palmeiras e o referido rio constituem em termos objetivos a paisagem local de Goa que a poeta evoca. Em segundo lugar, a saudade expressa é um fio condutor que passa por toda a obra. É difícil dizer-se onde acaba o remoer de um exílio pesado ou a recriação de determinadas recordações e onde ocorre um ecoar de certas imagens “orientalistas”, isto é, de tópicos que se associam a ideias correntes e estereotipadas do oriente. Consideremos a título de exemplo o poema “Mistério”:

Mistério
Venho do Oriente,
Das terras de sonho
De lótus divinos
Onde serpentes mágicas
Dançam ao som de flautas,
E nos templos há bailadeiras
De corpos ondulantes
Como deusas sensuais!

Venho de longe...
Do refúgio dos amantes,
Das horas de prazer
Em noites de madrepérola.

Trago de lá o mistério
E muito amor para ti...

Vimala Devi, *in Súrria*, 1962: 47

É inegável que subjaz a este poema um assumido diálogo com estereótipos orientalistas como aquele que atribui uma sensualidade requintada e passional aos orientais; assume a distância geográfica como distância civilizacional; descreve como intrigante e indecifrável a natureza dessa civilização misteriosa; sublinha, nas civilizações orientais, a preponderância do sonho e do divino em relação à razão objetiva (como se a última fosse atributo exclusivamente dominante no ocidente). Na medida em que se reconhecem estes estereótipos orientalistas na escrita de Devi, a autora revela-se herdeira das referências culturais híbridas, residente em Goa mas integrada nos setores mais ocidentalizados dessa sociedade, com acesso a uma educação formada por referências europeias que se refletem na sua escrita. No entanto, apesar de se reproduzirem estereótipos orientalistas, a afiliação identitária que se proclama neste texto é claramente oriental, sendo o oriente o ponto de origem de uma viagem (“venho de...” a partir das terras “de sonho e de lótus divino”, ao encontro de alguém que se ama, e que não pertence a este espaço oriental visto que este lhe é “misterioso”. Dado que o impacto do poema é moldado pelo lado confessional e intimista, este encontro com alguém posicionado a ocidente pode ser a chave para compreender o recurso a estereótipos do exótico. Afinal a apropriação destes discursos, correntes e conhecidos, pode ser uma estratégia necessária à tradução cultural que aproxime quem vem do longínquo oriente de quem está no ponto de chegada dessa viagem. Em conclusão poderia dizer-se que a questão do exótico é pertinente em *Súrria*, mas não é linear, pois nem é necessariamente uma questão de negociação estratégica com um público a seduzir (como se disse pode ser uma proposta de tradução cultural), nem a apropriação de discursos orientalistas se sobrepõe a outros aspetos da antologia que a demarcam para além das expectativas de leitura exotizantes, como a representação *territorializada* de Goa (mesmo se subjetiva), as notas de consciência social e a expressão de uma oriental afiliação identitária.

Se a discussão da antologia *Súria* comprovou a presença de Goa na obra de Devi e justifica a inclusão desta antologia poética nas letras goesas, esta linha de argumentação torna-se mais sólida quando aliada à prosa goesa de Vimala Devi. Ao longo da vida, a autora publicou duas coleções de contos: *Monção* (1963), (2003), e mais tarde *A Cidade e os Dias* (2008). Nas páginas deste estudo será apenas abordada *Monção* (edição de 2003) que é a coleção que tem Goa por tema. Uma das características notáveis de *Monção* para além da segurança na composição da narrativa é a amplitude de registos cobertos pelos vários contos, retratando mundos diversos dentro de Goa, tais como os hábitos de famílias hindus e de famílias cristãs; as diferenças (em termos de classes sociais) entre a sofrida existência do povo e a indiferente visão dos senhores rurais; o desajustado regresso de um estudante universitário a Goa, dividido entre modernidade e tradição; os amores proibidos entre uma cristã e um hindu; o teatro de rua, e o emigrado em África. É portanto uma coleção de pequenas narrativas que compõem uma imagem multifacetada da sociedade goesa, mas, ao ecoarem umas nas outras, estas narrativas amplificam-se, tecendo-se uma visão mais profunda e coesa da sociedade em questão. Os ecos dentro da antologia de contos constroem-se tematicamente, de forma a que as narrativas ressoem umas nas outras, formando subconjuntos que poderiam agrupar-se em composições narrativas mais complexas. Não foi essa a escolha da autora, talvez para valorizar o núcleo particular de cada pequena narrativa. No entanto, depois da leitura de vários contos, pode-se ensaiar a leitura de cada subconjunto em particular. Por exemplo, ao conto de abertura, “Nattâk”^[9], sobre um tradicional

⁹ *Nattâk*: Segundo Bernardino Gracias, na tradição dramática indo-arica inserem-se monólogos e diálogos em prosa no meio de estâncias líricas, sendo o enredo do drama indiano de teor romântico. (1928: 9). Na tradição dramática indo-arica, curta e relativamente simples em termos de estrutura textual, não são representados sentimentos negativos. O objetivo do teatro é animar e distrair a audiência, ao mesmo tempo que se representam cenas imbuídas de sentimentos elevados e valores construtivos, pelo que este teatro acaba por ter uma função pedagógica. Nos Vedas é atribuída a Bramá, a primeira pessoa da tríade hindu, a vontade de criar um novo género literário popular, que fosse agradável aos ouvidos e aos olhos, que animasse a população e lhe transmitisse alguns ensinamentos. Assim, o drama, teorizado no quinto Veda (livro sagrado), herda de outros Vedas, o elemento recitativo, a música vocal, a mímica e o sentimento (os diversos *rasas*). As raízes do teatro indiano advêm do Rigveda, texto sagrado que incluía hinos com diálogos, o

espetáculo de teatro de rua que retrata divindades hindus (pp. 13-29), corresponde um outro conto, “Tyâtr”^[10] (pp. 81- 87), que evoca uma outra tradição dramática goesa, católica, surgida em Mumbai entre os goeses emigrados, e que consiste num teatro leve, de carácter cómico, ou satírico. As duas tradições são enquadradas num diferente contexto social, a que correspondem preocupações e perspectivas diferentes. Ao passo que “Náttak” retrata a emigração para Mumbai, a expectativa de novas oportunidades na indústria cinematográfica e a dureza de certos tabus sociais em relação a mulheres de conduta duvidosa, a narrativa intitulada “Tyâtr” traz ao leitor um mundo rural abissalmente dividido entre a soberba dos donos da terra e a servidão imposta aos seus trabalhadores. São dois mundos goeses que coexistem mas não se tocam, tal como o indica a impossibilidade de uma família hindu aceitar um género cristão (“Padimini”, pp. 65-71) ou o risco de ostracismo social que enfrentam os pares que ousem ultrapassar estas barreiras sociais^[11] (“A Droga” pp. 115-123).

Em concordância com as notas de consciência social detetadas nos poemas de *Súria*, a dureza das condições de vida dos trabalhadores rurais é revisitada em contos de denúncia social como “Esperança” (pp. 59-65) “Os filhos de Job” (pp. 91-109) e “Vénus e os seus braços” (pp. 129-137), onde se contrastam as necessidades prementes de uns e a indiferença ou os preconceitos marginalizantes (e destrutivos) por parte daqueles que têm o poder e os meios para fazer alguma coisa mas simplesmente não o fazem, por trivialidade de carácter, para demarcar fronteiras ou por pura incapacidade de sentir solidariedade humana para além de determinadas barreiras sociais. É o teor de denúncia e

que faz supor mais do que uma voz ou personagem. Ver Gracias, Bernardino, (1928), *A Tradição Dramática Indo-árica*, Coimbra: Imprensa da Universidade.

¹⁰ A propósito, existem na Biblioteca Nacional de Goa em Panjim, duas peças de Luís Napoleão de Ataíde, *A Viúva do Comandante* (1901), comédia em dois actos, e *A Filha de Mestre Jorge* (1901) drama em três actos. São peças concebidas para animar serões da sociedade local. Também poderíamos agrupar nesta tradição dramática as peças radiofónicas de Anata Rau Sar Dessai.

¹¹ Para se compreender as rivalidades internas de Goa vale a pena recordar que, segundo António de Noronha, dos 500.000 habitantes de Goa 250.000 eram cristãos católicos e 220.000 hindus (valores de 1910). No liceu de Goa, no ano lectivo 1920-1921 existiam 397 alunos cristãos e 246 alunos hindus. Noronha, António (1922), *Os Índus de Goa e a República Portuguesa*, Nova Goa: Imprensa Nacional.

consciencialização destes contos que permite associar-se a escrita de Vimala Devi aos objetivos e características da chamada escrita neorrealista¹², que se centrava na denúncia da exploração entre diferentes classes da sociedade retratada. Ao mesmo tempo, como acima se referiu, apesar desta perspetiva socialmente comprometida também existe na referida antologia de contos alguma nostalgia pela mudança dos tempos, como acontece com o conto “Ocaso” (pp. 53 – 59), sobre o fim de uma vida de privilégio para uma família abastada.

Um outro tema que Vimala Devi trata com grande sensibilidade em *Monção* (1963) são as relações humanas. A título de exemplo, apontaria o romance que Vimala Devi não escreve, mas sugere, pela articulação de três contos que revisitam as mesmas personagens em três momentos diferentes. “Dhruva” (pp. 47-53) narra o casamento precoce e a partida de um estudante universitário para Portugal, “Fidelidade” (pp. 87-91) um caso do estudante, em Portugal, com uma colega que o convida a ir viver com ela para África. Por fim, “Regresso” (pp. 137-142) narra o desencanto do protagonista, personagem internamente dividida no regresso a Goa, onde se sente um estranho para a esposa e se descobre um homem ocidentalizado que não consegue reintegrar-se no mundo da infância. Também é significativa a inclusão de um conto como “O Futuro e o Passado” (pp. 71-75), que aborda a emigração goesa para Moçambique. Este tema é aliás referido em outros contos como “Ocaso” e “O genro-comensal” o que revela a preponderância de certas rotas migratórias na sociedade goesa. Por fim, apontaria a presença de uma nota de humor em dois contos “O genro-comensal” (pp. 31-47) e “A subvenção” (pp. 123-129) que retomam a tradição satírica do conto goês, cultivada por José da Silva Coelho e, antes deste, pela figura fundadora que foi Francisco João da Costa. Um aspeto que contribui

¹² Segundo Carlos Reis o neorealismo foi um movimento literário que se desenvolveu em Portugal entre os finais dos anos trinta e finais dos anos cinquenta, vinculado à ideologia marxista, e em resistência contra o Salazarismo. É uma escrita que nasce com a necessidade estratégica de enfrentar a censura, o que alguma forma determina o seu tom contido e factual. É uma escrita comprometida, mais focada no conteúdo do que na forma. Esta escrita foi uma resposta à supressão de liberdades políticas, tendo por objetivo denunciar a exploração do homem pelo homem, os sistemas de opressão e as injustiças sociais. Ver *História Crítica da Literatura Portuguesa: do neo-realismo ao post-modernismo*. Direção de Carlos Reis (2005), Editorial Verbo.

para a coerência deste filão cômico na literatura de Goa em português é o facto dos alvos da crítica serem sempre os mesmos: a acomodação a privilégios e o culto da inércia e da vaidade social, exibindo-se em público uma riqueza que não corresponde ao mais humilde estilo de vida que se tem em privado. Um segundo alvo satírico continua a ser a patética assimilação de hábitos portugueses, copiados sem critério nem sensatez.

A análise comparada de *Súria* (1962) e *Monção* (1963) revela uma coerente representação de Goa, revisitada à distância da memória e do exílio, na sua complexidade social e humana. Quanto ao sofrimento interno imposto a tantos milhares de deslocados (pelos processos de descolonização, pela emigração e por contemporâneas tensões intranacionais) este torna-se problemática bem patente na obra desta escritora, representativa de uma condição da modernidade que impõe vivências deslocalizadas e em trânsito.

IX – ORLANDO DA COSTA: ROTEIRO DO FINAL DE UMA ÉPOCA

Desígnio de vida no chão
Cumpra-se nos passos a estrada
Cada ave ao voo roubada
Retome o canto em nossa mão^[1]

229

A VIRAGEM HISTÓRICA PARA UM MUNDO EM FRANCA DESCOLONIZAÇÃO NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX HAVERIA DE MARCAR PROFUNDAMENTE O ESCRITOR ORLANDO DA COSTA, autor com uma reconhecida e prestigiada carreira. Parte da sua obra é sobre Goa e as suas vivências goesas, e pertence portanto ao espólio da literatura goesa em português. Outra vertente do seu trabalho, escrita já em Portugal, revela o seu ativismo a favor da Revolução dos Cravos (abril de 1974) materializado numa escrita comprometida com a situação política portuguesa. Quer na luta pela descolonização de Goa, quer na resistência ao regime de Salazar como membro do partido comunista português, Orlando da Costa sempre foi voz presente, autor de uma escrita comprometida e impactante que o tornava óbvio alvo a ser controlado pelo regime. Várias vezes será tema dos seus romances a organização, atividade e riscos assumidos pela resistência da esquerda portuguesa (clandestina e perseguida) durante a ditadura do Estado Novo e por isso parte da sua escrita, que se mantém atual, é particularmente reveladora da atmosfera política que se vivia nos anos cinquenta e sessenta em Portugal.

LITERATURA GOESA EM
PORTUGUÊS NOS SÉCULOS
XIX E XX

Perspectivas pós-coloniais
e revisão crítica

¹ Orlando da Costa, *Canto Civil*, Lisboa: Editorial Caminho, 1979: 25.

Orlando da Costa começa a sua carreira como escritor com a publicação de três antologias de poesia: *A Estrada e a Voz* (1951), *Os Olhos sem Fronteira* (1953) e *Sete Odes do canto Comum* (1955). Mais tarde, toda a obra poética aparecerá reunida em *Canto Civil* (1979), publicação que também inclui uma série de poemas inéditos. Como amostra da sua poesia cita-se um poema da antologia de estreia, *A Estrada e a Voz* (1951), que contém em si o tom, o ritmo e o impacto galvanizante da poesia de Orlando da Costa:

As Mãos e as Mãos

A polpa secreta
Das tuas mãos
Espero-a inteira
Espero-a inteira

Como frutos à beira
Da fome de alguém
Espero-a inteira
Nesta fome que vem
Só das tuas mãos para as minhas mãos

Minhas mãos geladas
Minhas mãos suadas
Em rebentos de cada esforço
Descarnadas mãos
De que já riu a ferrugem das grades

Minhas mãos abertas para que creias
Mãos suadas e novamente suadas
Mãos capazes de enxertar veias

A polpa secreta
Das tuas mãos
Espero-a inteira inteira

Orlando da Costa, “*As Mãos e as Mãos*” in *Canto Civil*, 1979

Como se pode ler é um poema que convida à comunhão, à entrega “inteira” a alguém, se quisermos seguir uma linha de interpretação em torno da sensualidade expectante de alguns versos. Mas o tom do poema não é intimista nem confessional, pelo que essa interpretação não é satisfatória. A alternativa será ler esta reunião de mãos como um convite à integração num projeto coletivo, em torno de uma causa que requer dedicação e trabalho. Não será casual a referência à passagem pela prisão (“Descarnadas mãos/ de que já riu a ferrugem das grades”), ao trabalho (“minhas mãos suadas/ em rebentos da cada esforço”), nem é inocente o apelo à fé nessa obra conjunta, como se pode ler na penúltima estrofe (“para que creias”). Esta temática, que celebra a coesão daqueles que estão unidos na resistência é expressão literária característica de um certo ativismo da esquerda revolucionária, que teve expressão em diversos países, e que no caso de Goa colonial foi glosada não só por Orlando da Costa mas também, por exemplo, por Manohar Rai Sardessai²¹. Simultaneamente, recorde-se que a escrita

²¹ Efetivamente encontra-se a mesma temática na poesia de Manohar Rai Sardessai, autor goês que na mesma época de cinquenta publicava poesia em concani. Veja-se a edição trilingue de uma seleção de poemas: Sardessai, Manohar (2008), *My Song, Ma Chanson, O Meu Canto*, Goa: New Age Publishers. Abaixo, cita-se um poema de Manohar Rai Sardessai, traduzido pelo autor do concani para inglês, onde o paralelismo com o citado poema de Orlando da Costa é bastante nítido:

“Not solitary”
We shall reap
Not solitary
For we have sown together
In wind and storm,
In blazing heat,
With hopes unburnt,
Hearts undrenched
Shaping the present
To future’s size.
Though the sky be fickle,
The heart is steady
And has taught us
Life’s meaning
Through a thousand gay streams,
Through the murmur of the grass.
Together we shall reap the harvest,

de Orlando da Costa também teve o mesmo papel na resistência ao Estado Novo português, onde se integra no espólio de uma oposição interna e militante ao regime ditatorial. Torna-se portanto necessário refletir sobre fronteiras e os lugares de pertença da sua escrita interventiva em relação às literaturas de Goa e de Portugal. Em qualquer dos casos, ao contrário do que acontece com outros poetas cuja obra fica definitivamente datada, a qualidade literária da poesia de Orlando da Costa transcende a sua época e justifica que a ela se regresse.

Orlando da Costa deixou de escrever poesia depois de 1955. O próprio avança os motivos para este “silenciamento” na contracapa da antologia retrospectiva, *Canto Civil*, publicada em 1979 (mais de vinte anos depois), a qual reúne toda a poesia das três antologias anteriores mais alguns poemas inéditos. Uma citação dessa nota de apresentação será suficiente para entrever as causas desta paragem:

A versão literária dos poemas reunidos neste volume é a sua versão original. (...) Em 1955, aquele que teria sido o meu terceiro livro publicado foi assaltado como um cidadão suspeito, na Calçada de S. Francisco e na Rua do Loreto, e a partir daí silenciado. Dessas “Sete Odes do Canto Comum” lembro-me ainda do cheiro fresco a tinta e cola que têm os livros à saída das tipografias. Nesse mesmo ano e imediatamente a seguir foram apreendidos e proibidos de circular os meus dois livros, anteriormente publicados – *A Estrada e a Voz* (1951) e *Os Olhos sem Fronteira* (1953). Devo dizer, para que da gravidade do atentado se tome a sua exata medida, que eu não fui vítima isolada (...) dos censores do regime salazarista.

A este facto refiro-me sobretudo porque em mim se traduziu num instrumento de sentença, forte e determinante, pois que interrompeu – e com certo desencanto e revolta o digo – aquilo que eu próprio legitimamente admito que poderia ter sido o arriscado itinerário do meu ofício poético até hoje. A verdade é que silencieei.

Orlando da Costa, *Canto Civil*, 1979^[3], contracapa

The old and the young,
The strong and the weak,
With minds unsoiled,
Hearts chaste.

Manohar Rai Sardessai, *My Song*, 2008: 58

³ Lisboa: Editorial Caminho.

Efetivamente, depois 1979 Orlando da Costa não mais publicou poesia, sendo *Canto Civil* a última vez que o fez. Como poeta parece ter sido silenciado pela opressão à sua volta. Mas o autor continuou a escrever, em prosa, uma profícua literatura dentro da mesma linha interventiva. Assim, publica em 1985 o romance *Podem Chamar-me Eurídice*,^[4] que narra o encontro entre dois ativistas, pequena célula militante, durante uma longa noite de chuva. À medida que as horas passam, os dois desconhecidos vão confidenciando o medo e os cuidados quotidianos de quem vive acossado, escondendo parte da sua vida na clandestinidade, como se vivessem uma segunda existência paralela à vida do cidadão comum que continuam a representar. De madrugada, o romance termina com o assassinato de um terceiro colaborador, por quem esperavam, à porta desse pequeno apartamento, seguindo-se a prisão dos dois protagonistas e a sistemática procura de tudo o que pudesse ser incriminatório ou revelador. Na prisão, o protagonista vem a descobrir que a rapariga com quem se encontrara nessa noite, e que já manifestava fortes sinais de depressão, acabara por se suicidar enquanto estava detida. *Podem Chamar-me Eurídice* é com certeza a mais pessimista das obras de Orlando da Costa, mas revela um período marcante na vida dessa geração, e celebra os ativistas de esquerda que confrontaram o regime ditatorial na própria metrópole, em sintonia com os movimentos pela descolonização. Na primeira página do romance pode ler-se, em “À maneira de dedicatória”, que *Podem Chamar-me Eurídice* deve ser entendido como o possível epitáfio de um amigo perdido, o que confere à narrativa uma dimensão trágica com outro impacto.

O conjunto das obras em prosa de Orlando da Costa é composto por duas peças de teatro^[5] e quatro romances.^[6] Dois dos seus romances são sobre Goa, *O Signo da Ira* (1961) e *O Último Olhar de Manu Miranda* (2000), enquanto os outros dois, *Podem Chamar-me Eurídice* (1964) e *Os netos de Norton* (1994), se debruçam sobre a história da resistência em Portugal. Quanto às duas peças que Orlando da Costa escreveu,

⁴ Lisboa: Ulmeiro.

⁵ *Sem Flores nem Coroas* (1971) e *A Como estão os Cravos boje?* (1984).

⁶ *O Signo da Ira* (1961); *Podem Chamar-me Eurídice* (1964); *Os Netos de Norton* (1994) e *O último Olhar de Manu Miranda* (2000).

são obras que celebram dois momentos de transição histórica, para um novo regime, seja a libertação de Goa da colonização portuguesa, tratada na peça *Sem Flores nem Coroas* (1971), ou a revolução de 25 de abril de 1974, em Portugal, que representa o fim da ditadura e é o tema de *A Como estão os Cravos Hoje?* (1984). Nestes dois textos dramáticos, que partilham várias semelhanças estruturais, é bastante visível a conceção que Orlando da Costa tinha do papel do drama como género sumamente pedagógico na medida em que ambas as peças são pensadas para ter impacto político e promover formas de consciencialização popular. Podemos tomar estes dois textos dramáticos como exemplo para se compreender a posição de Orlando da Costa em relação aos sistemas literários português e goês. Não é o facto de o autor ser goês que define o lugar e o contexto que dizem respeito ao estudo da sua obra. É o conteúdo de cada texto que se relaciona especificamente com cada um destes sistemas literários, ou com os dois, se a ambas as culturas trazer algo de concreto que as interpela. Por exemplo, a peça *Sem Flores nem Coroas*^[7] (1971) faz parte de uma literatura goesa pela sua temática, embora a sua mensagem se dirija também aos portugueses.

Sem Flores nem Coroas é uma peça de teatro cuja ação decorre durante a operação militar que pôs fim ao colonialismo português em Goa. O enredo centra-se na reação de diferentes membros de uma família goesa a esta mudança histórica. O *climax* da peça ocorre com a morte do patriarca, em colapso nervoso perante o fim do regime colonial. Pelo contrário, as mulheres dessa família, mãe e filha, ultrapassam a indiferença pela política. Recusam ficar à sombra das ideias patriarcais e optam por receber a nova época com otimismo e confiança. Esta divergência de posições no seio de uma família reverbera outras cisões internas à sociedade goesa nesse momento de transição, e invoca diferentes matizes na reação dos goeses católicos. Da mesma forma, a morte do patriarca na noite em que termina o colonialismo é simbólica, e tanto representa aqueles que não conseguem aceitar a transição que se adivinha para Goa, como personifica o fim da colonização portuguesa, ou seja, a morte do regime. Com o seu discurso rígido, preconceituoso e ressentido, o patriarca revela-se afinal um covarde por detrás da pose de autoridade, e a sua morte é recebida pelo resto da

⁷ Costa, Orlando, (1971) *Sem Flores nem Coroas*, Lisboa: Seara Nova.

sua família como o fim de uma vida (e de uma época) que não merece lágrimas, nem honras fúnebres. Por isso o nome da peça é *Sem Flores nem Coroas*, estado em que ficará a campa do patriarca, tal como afiança ao moribundo a futura viúva, na última cena da peça. Tendo em conta o tema deste drama consideramos que constitui um tributo à libertação de Goa do estatuto de colónia portuguesa em dezembro de 1961, e por isso faz sentido incluí-la no sistema literário goês. Quanto ao futuro de Goa depois da libertação do colonialismo, esse será um período de renascimento tal como o sugerem os ruídos de fundo propostos em indicação cénica. Estes deverão alternar o som de tropas a marchar com cantos e risos de crianças, estas últimas, vozes que antecipam um futuro positivo, festivo, cheio de novas possibilidades. A escrita de duas peças de teatro, casos únicos na sua obra, para celebrar dois momentos históricos, um em Goa e outro em Portugal, revelam a sensibilidade nómada deste autor, voz ativa entre dois mundos, que assim deve ser entendido e considerado.

O texto que marca a iniciação de Orlando da Costa como escritor de prosa é o romance *O Signo da Ira* (1961), cuja ação se passa em Goa apesar de ter sido publicado em Portugal, onde o autor já residia. Depois do sucesso de *O Signo da Ira*, distinguido com o prémio Ricardo Malheiros da Academia das Ciências de Lisboa, Orlando da Costa verá a sua carreira consolidada em Portugal, embora o facto de ser comunista lhe tenha custado perseguições políticas e dissabores profissionais. Juntamente com a peça *Sem Coroas nem Flores* (1971), os romances *O Signo da Ira* (1961) e *O último Olhar de Manu Miranda* (2000) constituem as três obras em prosa que se podem reclamar como parte integrante de um sistema literário goês na medida em que são textos que invocam a sociedade e cultura goesas, e são escritas de um ponto de vista identitário que se identifica com Goa.

O Signo da Ira (1961)⁸ é um romance que narra de uma forma pungente a vida de um conjunto de famílias, trabalhadores rurais, denunciando o sistema de opressão sob o qual vivem. Ao longo da narrativa o leitor é levado a compreender como a colheita é importante para estes trabalhadores: significa a diferença entre a fome e a

⁸ *O Signo da Ira*, 1ª edição 1961, Lisboa: Arcádia; 2ª edição 1962, Lisboa: Arcádia; 3ª edição 1972, Círculo de Leitores; 4ª edição, 1996, Lisboa: Temas da Atualidade.

subsistência, entre gerar filhos saudáveis ou não, entre poder casar ou ter de adiar esse sonho mais um ano. Pelo contrário, o senhor para quem trabalham, *bab* Lîgor, personagem que representa o lado explorador do sistema instituído, decide roubar a parte da colheita que é devida aos camponeses, vende-a, e depois diz-lhes que toda a colheita foi roubada, pelo que não tem nem arroz nem lucros que se possam dividir. Este negócio ilícito condena os camponeses à fome, à doença e ao sofrimento e o tratamento narrativo destes actos danosos constitui denúncia da lógica criminoso que guia o comportamento da classe opressora. Mas o abuso dos mais pobres exposto nesta obra tem outras componentes para além da distribuição da riqueza e dos bens. Destacaria a questão do abuso sexual (publicamente conhecido na aldeia, o que em nada reduz a sua impunidade) perpetrado por *Bab* Lîgor, que sistematicamente viola as jovens que vão trabalhar para sua casa. Em terceiro lugar sublinharia a percepção que os camponeses têm do seu isolamento em relação a mecanismos legais ou institucionais que os protejam, o que torna qualquer gesto de resistência inútil e arriscado. Tendo em conta esta temática, *O Signo da Ira*, é, claramente, um texto neorrealista, comprometido com a denúncia da opressão de classes/ de casta, a que se alia o registo da presença colonial militarizada, com estatuto de invasor estrangeiro. O próprio título do romance, *O Signo da Ira*, é inspirado num verso da liturgia católica, *Dies Israe*, “o dia da ira”, que é também o título de um cântico, com várias versões ao longo da história, destinado a uma missa pelos mortos, ou seja, um *Requiem*. A temática destes cânticos invoca sempre a vinda de Deus para julgar os mortos, pesando numa balança o bem e o mal que fizeram em vida. Logo, o romance *O dia da Ira* invoca o julgamento do mundo representado, envolvendo o leitor nessa necessidade de encarar criticamente as injustiças sociais expostas.

Só quarenta anos mais tarde Orlando da Costa voltará a escrever um livro sobre Goa, o último, ao qual deu precisamente o título de *O Último Olhar de Manu Miranda* (2000). Tal como *Os Netos de Norton*, (1994)⁹, romance sobre o ativismo e a boémia que reunia os jovens da Casa dos Estudantes do Império em Lisboa, os seus livros mais tardios revelam um olhar retrospectivo sobre momentos de grande agitação

⁹ Porto: Asa.

política e social. É a partir da perspectiva marcada pela distância temporal em relação ao momento da integração de Goa na União Indiana que Orlando da Costa regressa a temáticas goesas focando-se na vida provinciana da sociedade de Margão, os tabus que dividiam diferentes grupos de goeses, as sensibilidades políticas dentro dessa sociedade e o peso de tradições castradoras e paralisantes. Como este romance discute algumas questões relevantes para uma discussão pós-colonial valerá a pena analisá-lo em profundidade.

O Último Olhar de Manú Miranda (2000) é um romance sensível às ansiedades mais pessoais e íntimas que a transição política associada ao fim do colonialismo provocou em muitos cidadãos. A mudança de regime problematizou a noção do que significava “ser goês”, expondo as fragilidades e as indecisões dentro de uma sociedade onde a coexistência, durante mais de quatro séculos e meio, não significou a fusão ou a integração funcional de diversas classes, castas, credos e inclinações políticas. *O Último olhar de Manu Miranda* narra o ocaso de uma comunidade, insegura do que significa ser cidadão indiano, a quem Orlando da Costa não cobra a necessidade de se alinhar com processos históricos cuja magnitude podia afinal ser alheia aos seus pequenos mundos privados, moldados por hábitos e crenças.

Por contraste com narrativas cronologicamente lineares, *O último olhar de Manú Miranda* é um texto onde são marcantes a flexível articulação cronológica (que permite narrar consoante as deambulações da memória) e a sugestão do sobrenatural, que apesar de omnipresente nunca é assumido ou explicado. Quer o sobrenatural, quer o disperso fio da memória são recursos que ilustram o definhamento do sentido de realidade numa comunidade fechada sobre si própria. Se em *O Signo da Ira*, Orlando da Costa é uma voz da trincheira, na frente de luta contra um regime opressivo, em *O Último Olhar de Manu Miranda* a narrativa aborda o drama dos que ficaram presos num “não lugar”, num contexto indiano que sem ser hostil não era aquele em que haviam crescido e investido. Para estes últimos existe uma barreira intransponível entre a adaptação a uma realidade mutante e a perda de uma identidade enraizada, que subitamente fica sem referente. É verdade que no processo de transição de regime Nheru não apoiou excessos e procurou conter tensões sociais, mas o processo de readaptação à integração na União Indiana teria sido mais difícil para os mais velhos, com ideias e hábitos

mais enraizados. Por isso o romance se desenrola em torno de Manú Miranda, último descendente de uma tradicional família goesa católica, que definha, senil, na cacofonia dos sons do vento e das suas memórias (sobrenaturalmente audíveis), as quais o transportam ao passado, a um mundo que, para ele, fazia sentido. O que é particularmente interessante no contributo oferecido por este romance é a representação deste drama interno, de desenraizamento ou de incompreensão, que também fez parte da transição entre regimes, e que é quase sempre obliterado em termos de representações pós-coloniais. Sublinhe-se que o romance de Orlando da Costa distancia-se de qualquer apoio a esse mundo do passado (colonial) ao representá-lo como mesquinho, permanentemente desconfortável e fúnebre. Logo, o que se pretende com esta obra não é exprimir nostalgia pelo passado mas antes oferecer linhas de reflexão sobre algo mais subtil, nomeadamente, a complexidade das vivências privadas, abordando os indecisos cinzentos dessa sociedade em transição, tendencialmente revista através de uma paleta de reações polarizadas, como se tudo no final de uma época alguma vez pudesse ser entendido de uma forma demarcada e nítida, como os quadrados pretos e brancos de um tabuleiro de xadrez. Por outro lado, a própria construção da personagem Manú Miranda e o enredo biográfico do romance composto a partir das suas memórias ilustram a preponderância que é dada à vida interior, em detrimento de uma focalização mais realista ou cronologicamente linear.

No mundo privilegiado de Manú Miranda, o peso dos antepassados (da tradição portanto) e das regras sociais substitui a construção do um projeto de vida, pelo que, Manú Miranda se revela um anti-herói tímido, inseguro e diletante. Tio Roque Sebastião será o único aliado na necessidade de se demarcar de uma vida rotineira, onde não era fácil desenvolver-se uma visão crítica da realidade para além das convenções de um mundo fechado e rígido. Orfão, e na carência afetiva com que é criado pelas maldosas tias gémeas, “Geradas no mesmo ventre, mas de costas uma para a outra” (Orlando da Costa, 2000: 54), apenas o amigo hindu Xricanta e a fundamental presença de tio Roque Sebastião encorajam Manú a questionar a acomodação que esperava os senhores rurais de Margão, presos ao “gesto imobilizado”, atitude que é a chave para se compreender a sociedade representada no seu aconchego uterino. Apesar da educação para a acomodação, Manú

Miranda surpreende-se a tomar consciência da sua própria simpatia por gestos anticoloniais, sem chegar a assumir uma posição política. Apesar de tudo, as questões identitárias que começam a acompanhá-lo na adolescência levam o protagonista a uma reflexão mais profunda sobre o que significa ser goês:

Uma personalidade em formação, em busca de algum sentido para as suas raízes familiares e sociais, um emaranhado de folhas verdes e folhas secas presas ao mesmo ramo de uma mesma árvore há muito esquecida, órfã numa selva perdida da vista humana, no sopé da cordilheira dos Gates desde os tempos mais antigos em que o deus Brahma terá criado o mundo e o tempo já recuado em que Pasurama lançou o dardo lendário da fertilidade nas terras de Goa, mais tarde cobiçadas e invadidas por sucessivos conquistadores. Os Gates! Seria aí que ficava a fronteira entre Krishna e Cristo?

Orlando da Costa, 2000: 104

As mesmas dúvidas assaltam Manú Miranda em Bombaim, onde fica profundamente impressionado com os panfletos “Quit India” e o confronto político que lhes subjaz. Mas será em Pangim, a residir na Comensalidade das Fontainhas enquanto estudante, que Manú Miranda começa a tomar consciência da época que se vivia, ao conversar com Ubaldino dos Mártires Antão, senhorio e diretor do albergue. Sem nunca ultrapassar os limites do comentário político insinuante e ambíguo, Ubaldino vai-se revelando um hábil e treinado ativista, que guia o seu jovem pupilo na viagem para a maturidade. Perante a questão colonial, Manú Miranda permanecerá um goês indeciso, acomodado à sua vida privilegiada, mas as palavras de Ubaldino são uma janela para o ativismo político que então existia em Goa, e ecoarão longamente no espírito do jovem. Numa dessas amistosas conversas, Ubaldino comenta a propósito dos ghór-zãoi (os chamados genros-comensais, homens que faziam do casamento com uma dama rica, sem pai nem irmãos, o modo de se instalarem na vida) que são o sintoma de “uma sociedade que sobrevivia à sua própria decadência, desprovida do ânimo para romper com a preguiça de evoluir” (2000: 178). Para Manú Miranda, que irá viver de rendimentos, há uma sombra perturbadora

nestas palavras, na medida em que se intui cúmplice e continuador desta mesma estagnação. Uma outra lição de vida que Manú Miranda aprende com Ubaldino dos Mártires Antão reporta-se ao julgamento dos réus Atmarama, Cristiano e Xec Abdul, deliberadamente um hindu, um cristão e um mouro, acusados de “projetarem ações subversivas contra as soberanias estrangeiras em todo o território do continente indiano” (2000: 203). É importante este cruzamento de várias religiões no ativismo anticolonial porque revela uma sintonia entre diversos grupos da sociedade goesa. Os réus, dois carteiros e um camionista, são acusados de abrir correspondência alheia, de receber correio com destinatários fictícios para entregar em destino secreto, de distribuir panfletos “de propaganda contrária ao governo” (2000: 204), e o camionista é ainda acusado de receber parte desta correspondência secreta transportando-a para Sul. Se bem que são libertados por falta de provas, todos sabem que daí em diante a sua vida será “uma perpétua liberdade vigiada, e sem o emprego que até aí os sustentara” (2000: 204). O que mais impressiona Manú Miranda neste episódio é ver Ubaldino dos Mártires Antão participar no julgamento como testemunha abonatória dos carteiros, recordando a antiguidade e o profissionalismo dos réus. Depois do julgamento, a que Manú assistiu com o intuito de aprender um pouco mais da profissão de advogado, pergunta-lhe o insinuante Ubaldino. “E o que achou você deste julgamento, a que acabamos de assistir? Aprendeu muito ou pouco?” (2000: 205). É claro que Ubaldino procura uma reação para além das questões técnicas da advocacia... Para o jovem de vinte e um anos, educado dentro de um Estado Novo transposto para Goa, sem debate nem liberdade de expressão, a possibilidade de réplicas do ativismo indiano dentro de Goa era impensável, remota, mas Ubaldino, mentor decidido, não hesita: “Você acha que fogo uma vez pegado ao rastilho não vai chegar até nós? Pois eu digo-lhe que ele já cá chegou...” (2000: 207). Ironicamente, será a memória deste julgamento em que a vida dos pobres carteiros foi destruída que levam Manú a sentir repulsa por violar correspondência italiana, serviço para o qual é contratado em Bombaim. Afinal, conclui a personagem, está a fazer a mesma coisa pela qual os carteiros haviam sido julgados, mas como está do lado dos senhores coloniais, até lhe pagam um elevado salário. Pelas suas palavras, Ubaldino dos Mártires Antão parece ser uma máscara de Orlando da Costa, o escritor comprometido que nos

leva nesta viagem ao fim de uma era colonial, reproduzindo nos leitores o efeito de consciencialização que teve na personagem.

Destacaria ainda outros aspetos desenvolvidos neste romance por serem particularmente reveladores de uma Goa colonial sob o regime do Estado Novo. No casamento de Manú Miranda e Carolina, um curioso diálogo entre dois padres aborda a questão da identidade de Goa relativamente a Portugal:

Dizem que em Portugal se faz um doce chamado toucinho do céu. Esse devia ser o nome da nossa *bebimca*, exclamou extasiado. 'Aqui o nosso jovem cura é um genuíno nacionalista, gosta acima de tudo e aprecia sem limites tudo quanto é da nossa terra não é assim padre Saluzinho?' – na voz do padre Vicentinho luzia a centelha da sua consagrada malícia. 'E porque não, quando se justifica?' interveio o doutor Cristiano (...).

Orlando da Costa, 2000: 35

Não seria pacífico, nem gratuito fazer comentários “nacionalistas”, e padre Vicentinho aponta ao colega a excessiva valorização das coisas goesas, sinalizando a inconveniência em se ser escutado (e denunciado) a discutir dissidentes posições políticas em situação de convívio social. Esse é aliás tema contínuo em toda a narrativa, sempre discretamente aflorado, mas revelador de um receio coletivo, por saber-se “vigiado”. Menos subtis e mais causticas em termos de crítica anticolonial são as recordações que Manú Miranda guarda do ensino oficial em Goa:

Era o Liceu D. João de Castro, outro dos nomes insígnies, a juntar-se ao de Vasco da Gama e de Afonso de Albuquerque na galeria da ‘gloriosa gesta Lusíada’, expressão que ficou gravada desde tenra idade na memória confusa de Manú Miranda de tanto a ter ouvido em celebrações oficiais, solenes e patrióticas, mas cujo significado só mais tarde terá entendido. Quando se interrogou o que poderia ele ter a ver, e os seus companheiros de estudo, com os celebrados “Heróis do Mar” do hino que de pé entoou cem vezes ou mais, não encontrou resposta.

Orlando da Costa, 2000: 88

Crescer num mundo colonial criou frequentemente no sujeito colonizado uma perturbadora divisão interna entre a identidade que lhe é inculcada pela educação e a procura de uma autodefinição própria. O facto de seguirmos durante uma significativa parte do enredo uma personagem adolescente permite fazer afirmações como aquela que é acima citada sem se cair num tom amargo ou ressentido. Tudo é dito num tom quase distante, entre a parcial compreensão juvenil e a incerteza da memória, que é afinal o fio condutor do romance embora várias estratégias narrativas corroam a credibilidade das recordações, como se a voz narrativa não quisesse assumir-se como o testemunho que parece ser.

A retratada adolescência de Manú Miranda coincide com as décadas de 1930 e 1940, às quais corresponde o período de incubação do ativismo nacionalista em Goa. Sendo assim, esta narrativa cruza a viagem da personagem principal para a maturidade com a formação gradual de uma consciência política na sociedade goesa. Em primeiro lugar, recorda-se o efeito revelador da leitura da imprensa local, e foi curioso reencontrar referências aos mais famosos jornais que então circulavam nesse território como *O Herald*, *A Vida*, *O Ultramar*, ou o *Pracasha* de Luís de Menezes Bragança, periódicos repetidamente referidos em capítulos anteriores desta investigação, e que aqui confirmam pela própria ficção o seu estatuto de instituições culturais omnipresentes na sociedade goesa. Com o *Pracasha*, diz o narrador, teria Manu Miranda aprendido a soletrar “a palavra liberdade” (Costa, 2000: 121) ou a palavra “independência”. Mas... como lhe dizia o hindu Xricanta, “ler não é tudo” (2000: 121).

Na morna e “uterina” vida de Margão, poucas vezes Manú é confrontado com episódios que o pressionam a tomar uma posição. Uma das cenas em que o protagonista se demarca do colonialismo passa-se em Bombaim, pelo confronto com a imensa miséria nas ruas, lado a lado com os colares de pérolas das damas inglesas de colo bronzeado e vestido de algodão branco, a acotovelarem-se nas bancadas do hipódromo dessa cidade, seguindo com pequenos binóculos as corridas dos cavalos puro-sangue. Também o último capítulo do livro, oferece ao leitor o último olhar de Manú Miranda, num outro momento em que se descobre alinhado com a luta anticolonial. No adro da pequena Capela do Batalhão, no cimo de uma colina, a 18 de junho de 1946, Manú Miranda presencia a primeira *satrayaga* que efetivamente ocorreu em

Goa (manifestação civil), facto histórico ocorrido a propósito da chegada do Dr. Lohia, ativista a favor do fim do colonialismo em Goa. No livro de Orlando da Costa tal evento é apresentado como a “primeira gigantesca demonstração popular de desobediência civil que algum dia ocorreu em toda a história de Margão ou mesmo em todo o território de Goa” (2000: 246) , a qual é recriada na seguinte passagem:

Do topo do pequeno morro, onde a Capela do Batalhão fora em tempos idos, pedra a pedra, construída e desde então caiada todos os anos depois da monção, Manú Miranda assistiu de longe a tudo quanto os seus olhos puderam enxergar. Mas aquela distância física foi-se transformando uma espécie de eco de proximidade, feito de ansiedade e angústia, medo e revolta. O seu coração bateu mais depressa e os seus punhos cerraram-se no fundo dos bolsos. A praça parecia ter crescido de dimensão para acolher a multidão que chegava de todos os lados, não tanto como torrentes de água convergindo para o mesmo leito, mas antes como as águas inseparáveis de um imenso lago que transborda. A grande mancha de claridade estendida era um lençol ondulante, que se podia sentir como o arfar de uma fera amansada, à espera do primeiro sinal das mãos do domador. As pessoas foram-se sentando no chão, de pernas cruzadas, no asfalto da rua, no cimento dos passeios, na terra batida da praça, sem deixar espaço para ninguém hostil poder entre elas passar. Respiravam em surdina, de cabeças erguidas e olhos voltados para o mesmo lado.

Orlando da Costa, 2000: 295

Do adro da capela, Manú Miranda testemunha esta afirmação da vontade popular por parte dos seus conterrâneos goeses, tomado por uma viva ansiedade, feita de expectativa e perplexidade, à qual não é alheia a reprimida simpatia pela causa por que lutam. O drama de Manú Miranda, e de muitos outros goeses cristãos, sobretudo os privilegiados, é que não ousaram escolher lados. Manu Miranda ficará sempre espectador atento, a olhar de longe, com um coração ansioso e expectante, a vida que outros vão tecendo.

A discussão da obra de Orlando da Costa, sobre a qual se debruça este capítulo, procurou dar visibilidade ao seu ativismo e às temáticas que escolheu abordar, ilustrando assim, mais uma vez, a componente

de resistência e de intervenção que marcou grande parte da literatura goesa em português. Ao mesmo tempo, Orlando da Costa ocupa uma posição particular neste estudo diacrónico, pois juntamente com Vimala Devi representa a última fase do sistema literário local que tomamos como objeto de revisão crítica, procurando explicitar formas de conhecimento sobre Goa e a sua história, à luz das quais se poderão encontrar respostas aos desafios sociais e políticos do presente.

A LITERATURA GOESA NO PRESENTE

245

PENSAR HOJE A LITERATURA GOESA IMPLICA PENSAR NAS LÍNGUAS CONCANI E INGLESA. O lugar que a literatura em português tem em Goa decorre do facto de ser componente integral, embora marcada pela história colonial, de uma multifacetada literatura local, escrita por goeses, e que contém em si a representação de diversos momentos da história de Goa. Este lugar terá de ser definido a partir de traduções para o inglês e concani, acompanhada da compilação de reedições críticas, seletivas, que recolham este espólio e o estudem em plataforma comparativa, quer a par de outras literaturas de Goa, de outras literaturas da União Indiana, ou a nível internacional.

Em Portugal permanece vivo o interesse crítico por este espólio literário, em diálogo transdisciplinar com investigação de outras áreas como a história, a arquitetura e a antropologia. No caso deste estudo concreto, apresentamos uma visão de um segmento da história literária de Goa, durante os últimos dois séculos, o que significou trabalhar com literatura moderna onde confluem influências da literatura indiana clássica, do romantismo de influência europeia e de vários movimentos literários do século XX, em conjugação com diferentes orientações do ativismo político goês associado ao comentário social.

LITERATURA GOESA EM
PORTUGUÊS NOS SÉCULOS
XIX E XX

Perspectivas pós-coloniais
e revisão crítica

Consequentemente, pelo estudo da literatura goesa em português recupera-se para a memória do arquivo cultural coletivo o conhecimento de um passado a revisitar e sobre o qual é importante refletir.

Ao longo de nove capítulos construíram-se roteiros para compreender mais profundamente o contexto e algumas das características da literatura goesa em português, expondo-se múltiplas facetas que vão da complacência com a situação colonial e da imitação de padrões estéticos e temáticos da literatura europeia à resistência e recuperação de uma identidade indiana, que se afirma e divulga. Parte do interesse em rever a literatura goesa em português advém da possibilidade de se desenvolver estudos comparativos que quebrem barreiras entre as línguas literárias de Goa reunindo como objeto de estudo escritores goeses de línguas diferentes como o concani e o português, ou o marathi e o inglês. Também seria produtivo explorar questões de gênero entre autoras como Vimala Devi e Eunice de Souza, duas vozes femininas que se destacaram em Goa. Aliás o investimento na divulgação da obra de Eunice de Souza já foi feito em Portugal pela edição bilingue da sua poesia escolhida, traduzida para português pela destacada poeta Ana Luísa Amaral¹. Em terceiro lugar, no que diz respeito à poesia oitocentista que caiu no esquecimento, merece uma revisão cuidada que selecione o que de mais interessante se tiver publicado em almanaques e efêmeros jornais literários. Em qualquer das três possibilidades de trabalho apresentadas, uma revisão crítica atualizada da literatura goesa era trabalho prévio necessária para se definir planos de trabalho e fazer escolhas metodológicas e temáticas. É nesse sentido que se oferece esta contribuição.

Num plano menos regional, o lugar da literatura goesa em português também se pode articular pelo diálogo com outras literaturas modernas indianas que sofreram, via a educação formal nos colégios ingleses, as mesmas influências românticas e modernistas. Uma outra possibilidade interessante, que contribui para compreender lugares de memória histórica e cultural, será acompanhar a continuidade de motivos e temas literários que evocam o legado cultural correspondente à literatura goesa em português, porém revisitado em língua inglesa. Veja-se por exemplo o livro de contos para crianças de Mário Cabral e

¹ Souza, Eunice, *Poemas Escolhidos* (1994), tradução de Ana Luísa Amaral, Lisboa: Cotovia e Fundação Oriente.

Sá, *Legends of Goa* (1998)^[2], com ilustrações pelo caricaturista Mário de Miranda, que inclui epígrafes do poeta Paulino Dias, conta a história das órfãs d’El-Rei, menciona Nery Xavier (o diretor de *O Gabinete Literário das Fontainhas*), revive aventuras do famoso Kustoba Rane ou do lendário Shivaji. Estas personagens aparecem envolvidas em temas como a fuga à cristianização forçada, a conversão por amor e a crueldade da administração portuguesa. Aparentemente, elementos que se encontravam na literatura goesa em português reencontram-se na literatura goesa contemporânea em inglês. Mas para se entender o registo de citação na literatura atual, em inglês, tem de se conhecer a anterior tradição literária em português. A título de exemplo destas continuidades temáticas entre diferentes línguas consideremos um poema de Eunice de Souza, originalmente em inglês:

Idílio	Idyll	
Quando Goa era Goa	When Goa was Goa	
O meu avô diz	my grandfather says	
Que os bandidos desceram	the bandits came	
Da montanha	over the mountain	
Até à nossa aldeia	to our village	
Só para se banharem	only to splash	
Nas nascentes frias	in cool springs	
E visitarem a Capela de Nossa Senhora.	and visit Our Lady’s Chapel.	
As senhoras de idade estavam em segurança	Old ladies were safe	
Entre os seus sacos	among their bags	
De arroz e malaguetas,	of rice and chillies,	
Imperturbáveis	unperturbed	
Quando as almas inquietas no purgatório	when souls restless in purgatory	
Apedrejaram os telhados	stoned roofs	
Para pedir orações.	to ask for prayers.	
Até as cobras mordiam	Even the snakes bit	
Só para quebrar a monotonia.	only to break the monotony.	

Eunice de Souza, traduzida por Ana Luísa Amaral, 2001: 27^[3]

² Sá, Mário Cabral (1996), *Legends of Goa*, Mumbai: India Book House Limited.

³ Souza, Eunice de (2001), *Poemas Escolhidos*, tradução de Ana Luísa Amaral, Lisboa: Cotovia.

A desconstrução irónica da memória no poema de Eunice de Souza deixa em aberto a possibilidade da escrita goesa dialogar com o seu passado, reinventando-o e reapropriando-o. Mas para que isso aconteça essa herança tem de ser conhecida, e por isso se sublinha a necessidade de estudos como aquele que aqui se leva a cabo, ao qual se deverá seguir uma série de traduções coerentemente planificadas em função de objetivos específicos, por tema, por período ou movimento, por autor ou por género. Pretende-se sobretudo que as escritas por autores goeses não se percam no esquecimento, dado o valor e interesse atual das suas obras.

Bibliografia

- AIRES, Cristóvão, (1879, 1881) *Indianas e Portuguesas: 1870-1875*, Porto: Portueza Editora.
- (1882) *Novos Horizontes: 1875-1881*, Lisboa: Editora de Henrique Zeferino.
- (1921) *Cinzas ao Vento*, Lisboa: Tipografia da Academia Real da Sciencias.
- (1891) *Longínquas. Fantasias Orientais, Contos*, Lisboa: Tipografia do Jornal do Comércio.
- AFONSO, Mariana Correia de Sousa em colaboração com a Comissão de Estudos: Egipsi, João Crisóstomo de Sousa; Angló, Sivá Fotu Poi; Themudo, V., (1927), *7º Congresso Provincial da Índia Portuguesa, Relatório*; Nova Goa: Tip. R.M. Rau & Irmãos.
- AHMAD, Aijaz (1992), *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, London and New York: Verso.
- ARANHA, Brito (1882), *Documentos para a história da typografia portuguesa nos séculos XVI e XVII*, Lisboa: Imprensa Nacional.
- BAIÃO, António (1930), *A Inquisição de Goa, correspondência dos inquisidores da Índia (1560 -1630)*, Coimbra: Imprensa da Universidade.
- BAKHTIN, Mikhail (1968), *Rabelais and his World*, translated by Helene Iswolsky, Cambridge: Mit Press.
- BARROS, Joseph (1985), “Língua e Cultura Portuguesa em Goa”, Sep. Do Boletim do Instituto Menezes Bragança, nº 147, Bastorá: Tipografia Rangel.
- BARRETO, Floriano (1906), “A bailadeira da Índia” in *Livro Póstumo*, Nova Goa: Casa Luso-Francesa.
- BASSNET, Susan e Trivedi, Haresh (1999), “Of Colonies, Cannibals and Vernaculars” in *Post-colonial Translation, Theory and Practice*, London: Routledge.
- BASTOS, Cristiana “O Ensino da Medicina na Índia colonial Portuguesa: fundação e primeiras décadas da Escola Médico-cirurgica de Nova Goa” in *História Ciência Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro: Casa de Oswaldo Cruz, vol.11 (suplemento 1) 11-39, 2004.
- “Medicina, império e processos locais em Goa, século XIX” in *Análise Social*, Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2007, vol. XLII (182), pp: 99-122.
- “Borrowing, Adapting, and Learning the Practices of Smallpox: Notes from Colonial India” in *Bulletin of the History of Medicine*, Vol. 83, Number 1, Spring, 2009.

- (2011) “Corpos, Climas, Ares e Lugares: autores e anónimos nas ciências da colonização” in *A Circulação do conhecimento: Medicina, redes e impérios*, (org.) Bastos, Cristiana e Barreto, Renilda, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, pp: 25-28.
- BATALHA, Graciete Nogueira (1982), *Língua e Cultura Portuguesa em Goa: Estado Actual*, Macau: Serviços de Educação e Cultura, Macau.
- BHABHA, Homi (1990), *Nation and Narration*, London and New York: Routledge.
- (1994), *The Location of Culture*, London and New York: Routledge.
- BHANDARI, Romesh (1999) *Goa*, Varanasi: Lotus Collection, Roli Books.
- BOCAGE, Manuel Maria l’ Hedoux Barbosa du (1765-1805), *Bocage, antologia poética*, s/d, Mourão, Maria Antónia Carmona; Nunes, M. Fernanda Pereira (org.), Lousã: Editora Ulisseia.
- BOEHMER, Elleke (1995), *Colonial and Postcolonial Literature*, Oxford: Oxford University Press.
- Boletim do Instituto Vasco da Gama*, (números vários), Bastorá: Tipografia Rangel.
- BONIFÁCIO, Maria de Fátima [2001] (2005), *O Século XIX Português*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- BRAGANÇA, Luís de Menezes (1923), “A Educação e o Ensino na Índia Portuguesa” in *Índia Portuguesa*, vol. II, Nova Goa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda.
- *Prosas Dispersas* (1965), Comissão de Homenagem à Memória de Menezes Bragança, Goa: Panjim.
- BRAIDOTTI, Rosi (1994, 2011), *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference*, United Kingdom: Columbia University Press.
- BRÉTON, André (1993), “Manifestos do Surrealismo”, 4ª edição, Lisboa: Edições Salamandra, tradução de Pedro Támen.
- BRISTOW, Joseph (1991), *Empire Boys: Adventures in a Man’s World*, London: Harper Collins Academic.
- BROOKER, Peter (ed.) (1992), *Modernism/Postmodernism, Critical Readers*, London: Longman.
- CABRAL, Amílcar, *Documentário* (2008), António E. Duarte Silva (org.), antologia de textos de Amílcar Cabral, Lisboa: Edições Cotovia.
- CALVINO, Ítalo [1984/1985] 1998, *Seis propostas para o próximo milénio*, Lisboa: Teorema.
- CAMÕES, Luís Vaz de, *Os Lusíadas* [primeira edição de 1572], (1972), Ministério da Educação e Cultura, Departamento de Assuntos Culturais.
- CAMPOS, Manuel Joaquim da Costa (1846), “Hum Fatal Engano”, in *Gabinete Literário das Fontainhas (1846-1852)* Nova Goa: Imprensa Nacional.
- “A Cura Miraculosa” (1865), in *Ilustração Goana*, (1864-1866), Margão: Typografia do Ultramar.

- CAMPOS OLIVEIRA, J. P. Da Silva (1865), “Amo-te”, in *Ilustração Goana*, (1864-1866) Margão: Typografia do Ultramar.
- CASTEL-BRANCO, Carmen d’Assa (1996), *Na Diáspora Portuguesa: a Intervenção da Mulher em Goa, 1750-1900*, Tese de Mestrado em Relações Internacionais, Lisboa: Universidade Aberta.
- CASTRO, Paul Melo e (2012), “Small Bursts of Sharp Laughter: the Form and Content of Satire in *Jacob e Dulce*, *Portuguese Studies*, 28:1, pp. 32-49.
- Catálogo dos Manuscritos e Códices da Bibliotheca Publica de Nova Goa* (1890), Nova Goa: Imprensa Nacional.
- CHAMBERS, Iain; Curti, Lídia (eds.) (1996), *The Post-Colonial Question, Common Skies, Divided Horizons*, London: Routledge.
- CHAKRABARTY, Dipesh (1992), *Imperial Fantasies and Postcolonial Histories*, University of California Press.
- (2007), *Provincializing Europe, Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press.
- CHATTERJEE, Partha (1986, 1993), *Nationalist Thought and the Colonial World*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- CLERIAN, Anna Nisha (1995), *The Brahmanes by Francisco Luis Gomes and Sorrowing Lies my Land by Emílio Francisco Humberto de Mascarenhas*, M. A. dissertation, Goa: Goa University.
- COELHO, José da Silva, “A Campanha Eleitoral do Senhor Pantaleão Temudo”; “Por que não casei com Osmilda”; “O Conselheiro Gerolsteins Gomes”, “O que é ter a Ciência das Manas”, “O Advogado Romalino e a Astúcia do seu colega Rival” in *A Literatura Indo-portuguesa*, Devi, Vimala e Seabra, Manuel de (1971), Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, pp: 175-180.
- (1922), Contos publicados no jornal *O Heraldo*: “As atribulações de Mr. Gilaz em Goa”, edição de 25 de fevereiro 1922; “O Conselheiro Gerolsteins Gomes”, edição de 25 de março 1922; “As Duas Paixões de Bonifácio Monserrate” edição de 2 de maio 1922; “Uma Receita do Dr. Olhada para a obesidade”, edição de 25 maio 1922; “O cacho de bananas do advogado Serapião”, edição de 18 de junho 1922; “As Prendas da filha do Sr. Felício Ventura”, edição de 6 de agosto 1922; “O Sr. Inacinho e os seus projetos de fomento e de co-educação dos sexos”, edição de 24 de dezembro 1922. (*O Heraldo*, 1899-, Goa, Panjim: Tipografia própria).
- (1923), *Malícias Orientais*, (org.) Sofia Martinho, Paul Melo e Castro e Augusto Pinto in *Via Atlântica*, Universidade de São Paulo, n° 19, 2011: 181-194.
- COHEN, Robin (2008), *Global Diasporas*, New York: Routledge.

- (7^o) Congresso *Provincial da Índia Portuguesa* (1927), Relatório de Comissão de Estudos, Nova Goa: Tipografia R.M. Rau & Irmãos.
- COSTA, Aleixo Manuel da (1997), *Diccionario de Literatura Goesa*, Macau: Fundação Oriente e Instituto Cultural de Macau (Vol. I, II, III).
- COSTA, Adolfo Sinval da (1940), “Órfãs d’El-rei e as Mulheres Portuguesas vindas à Índia durante o século XVI, Boletim do Instituto Vasco da Gama, n^o 47.
- COSTA, Francisco João da (1974), *Jacob e Dulce, Scenas da Vida Indiana*, 3^o edição, Pangim, Goa: Tipografia Sadananda, [1.^a edição 1896, 2^o edição 1907].
- COSTA, Orlando da (1979), *Canto Civil*, (poesia) Lisboa: Editorial Caminho.
- (1961) *o Signo da Ira*, 1^a edição, Lisboa: Arcádia; (1962) 2^a edição, Lisboa: Arcádia; (1972) 3^a edição, Círculo de Leitores; (1996) 4^a edição, Lisboa: Temas da Actualidade.
- (1985) *Podem Chamar-me Eurídice*, Lisboa: Ulmeiro.
- (1994), *Os Netos de Norton*, Porto: Asa.
- (2000), *O Último olhar de Manu Miranda*, Lisboa: Âncora.
- (1971) *Sem Flores nem Coroas*, (teatro) Lisboa: Sociedade Portuguesa de Autores, 2^a edição, 2003, Lisboa: Dom Quixote.
- (1984) *A Como estão os Cravos hoje?*, (teatro) Lisboa: Ulmeiro.
- COUTO, Diogo de, *O Soldado Prático* [1612] 1980, Clássicos Sá da Costa, edição organizada por Rodrigues Lapa, Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.
- COUTO, Maria Aurora (2004), *Goa, A Daughter’s Story*, Índia, New Delhi: Penguin Books.
- CUNHA, Tristão da (1961), *Goa’s Freedom Struggle, Selected Writings*, Bombay: T. B. Cunha Memorial Committee.
- CUNHA, António Maria da (1923), “A evolução do jornalismo na Índia Portuguesa” in *A Índia Portuguesa*, vol. II, Nova Goa: Imprensa Nacional.
- CUNHA, Vicente Bragança (1926), *Literatura Indo-portuguesa: figuras e factos*, Bombaim: Karnatak Printing Press.
- DALGADO, Sebastião Rodolfo, (1998) *Estudos sobre os Crioulos Indo-Portugueses*, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- (A) *Dama de Chandor* (FILME DOCUMENTÁRIO, 1998), dirigido por Catarina Mourão: Midas Filmes.
- D’ÂNGELO, Paolo (1997), *L ‘Estética del Romanticismo*, Bologna: Il Molino.
- DERRIDA, Jacques, (1981), *Dissemination*, (trad.) Barbara Johnson, London: Athlone Press.
- DESHPANDE, Kusumiwati e Rajadhyasksha, M.V. (1988), *A History of Marathi Literature*, Delhi: Sahitya Akademi.

- DESAI, Nishtha (2011) *Liberation VS Armed Aggression, The media response to Goa's Liberation*, Goa: Government of Goa, Directorate of Art and Culture.
- DEVI, Vimala e Seabra, Manuel de (1971), *A Literatura Indo-portuguesa*, Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar.
- DEVI, Vimala (1962), *Súria*, Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- (1969), *Hologramas* Coimbra: Atlântida Editora.
- (1970), *Telepoemas* Coimbra: Atlântida Editora.
- (1991), *Hora*, Barcelona: El Ojo de Polifemo.
- (1992), *Rosa Secreta*, Barcelona: El Ojo de Polifemo.
- (1995), *El temps Irresolt* Barcelona: El Ojo de Polifemo.
- (2000), *Éticas - Étiques*, Barcelona: El Ojo de Polifemo.
- (1996) *Pluralogo*, Thaumiers.
- (1998), *Speguligôj*, Thaumiers.
- (1963), *Monção*, Lisboa: Dédalo; 2ª edição Lisboa: Escritor.
- (2008), *A Cidade e os Dias*, Lisboa: Leitor.
- DIAS, Padre Filinto Cristo (1963) *Esboço Histórico da Literatura Indo-portuguesa*, Bastorá, Goa: Imprensa Nacional.
- DIAS, Paulino (1909), *A Deusa de Bronze*, Nova Goa: Tipografia Minerva Indiana.
- (1913), *Vishnual, Poème Hindou*, Nova Goa: Tipografia Minerva Indiana.
- (1935), *No País de Súria, Poemas Inéditos*, Comissão de Homenagem à memória do Poeta, Nova Goa: Tipografia Bragança.
- DOCHERTY, Thomas (ed.) (1993) *Postmodernism a Reader*, Columbia University Press.
- DYER, Richard (1997), *White*, London and New York: Routledge.
- FANON, Frantz (1952), *Peau Noir, Masques Blancs*, Paris: Éditions du Séuil.
- FERNANDES, Agostinho (1962), *Bodki*, edição de autor.
- FERREIRA, Manuel (1985), *O Mancebo e Trovador Campos Oliveira*, Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda.
- FIGUEIRA, Maria Inês & Noronha, Oscar de (2007), *Episódio Oriental, Readings in Indo-Portuguese Literatura*, Panjim, Goa: Fundação Oriente & Third Millenium.
- FIGUEIREDO, Propércia Correia Afonso de (1928), *A mulher indo-portuguesa*, Boletim do Instituto Vasco da Gama. N.º 2, pp. 1-37.
- (1928), *A mulher na epopeia colonial portuguesa*, Boletim do Instituto Vasco da Gama. - N.º 3, pp. 39-61.
- (1930), “Instrução e Educação”, in Boletim do Instituto Vasco da Gama, nº 8, Nova Goa.
- (1937) *O significado dos símbolos*, in Boletim do Instituto Vasco da Gama, pp. 1-57. Bastorá : Tipografia Rangel.

- Folha de Vulgarização*, nº 9, (1915), Ministério das Finanças da República Portuguesa.
- FOUCAULT, Michel *Microfísica do Poder* (2002), tradução e organização de Roberto Machado, Rio de Janeiro: Edições Graal, [1979].
- FOSTER, Hal (1985) *The Anti-aesthetic, Essays in Postmodern Culture*, London: Pluto Press.
- Francisco Luís Gomes, Selected Works* (1929), (org.) Correia, Armando, The Francisco Luís Gomes Centenary Committee, Bombay: Sanij Vartman Press.
- (O) *Gabinete Literário das Fontainhas* (1846-1852), “mensário”, antologia em III volumes, com duas ulteriores publicações com o mesmo nome, volumes IV e V. Diretor: Felipe Nery Xavier, vários colaboradores; Nova Goa: Imprensa Nacional.
- GAITONDE, P. D. (1987), *The Liberation of Goa, a Participant's View of History*, London: C. Hurst & Company; New York: St. Martin's Press.
- GARMES, Hélder, *Oriente, Engenho e Arte*, Via Atlântida, nº 7, 2004, São Paulo, USP – Universidade de São Paulo: Alameda.
- *Dossiê: Goa – Literatura e Cultura*, Via Atlântida, nº 19, 2011, São Paulo: USP – Universidade de São Paulo.
- GILBERT, Sandra and Gubar, Susan (1979, 2000), *The Madwoman in the Attic*, New Haven; Yale Nota Bene.
- GOMES, Francisco Luís (1928), “The Brahamans” in *Francisco Luís Gomes, Selected Works*, Correia, Armando (org.); The Francisco Luís Gomes Centenary Committee, Bombay: Sanij Vartman Press.
- GOMES, Francisco Luís, *Os Brahamanes* (1866), Lisboa: Typografia da Gazeta de Portugal.
- GOMES, Maria Ermelinda dos Stuarts (1932), *Assuntos Pedgógicos*, Goa: Imprensa Gonçalves.
- GONÇALVES, J. (1864) “Traição” in *Ilustração Goana* (1864-1866), Margão: Typografia do Ultramar.
- “Hontem, hoje e amanhã” in *Ilustração Goana* (1864-1866), Margão: Typografia do Ultramar.
- GRACIAS, Mariano (1925), *Terra de Rajás*, Bombaim: Casa Editora.
- (1893) *Poente. Primeiros versos*, Porto: Tipografia de A. F. De Vasconcelos.
- (1898), *Missal de um Crente: poema Lyrico*, Porto: Joaquim Maria da Silva.
- (1906), *Regresso ao Lar*, Nova Goa: Edição da Casa Luso-Francesa.
- (1913), *A Bíblia do Amor*, Lisboa: José Fernandes.
- (1922), *O crepúsculo da saudade*, Lisboa: Portugália.
- GRACIAS, Bernardino (1928), *Do Teatro na literatura Indo-Árica*, Coimbra: Imprensa da Universidade.

- GRACIAS, J. B. Amâncio (1938), “Os Portugueses e o estabelecimento da Imprensa na Índia”, separata do Boletim do Instituto Vasco da Gama, nº 37, Bastorá, Goa: Tipografia Rangel.
- GRACIAS, José António, Ismael (1880), *A Imprensa em Goa nos séculos XVI, XVII e XVIII*, Nova Goa: Imprensa Nacional.
- (1910), “Almanaques Literários em Goa” in *O Heraldo*, 7-VII.
- (1912), “Há 100 anos: supressão da inquisição em Goa” in *Oriente Português*, vol. IX.
- GRACIAS, Fátima da Silva, *Kaleidoscope of Women in Goa: 1510 -1961*, New Delhi, Concept Publish, 1988.
- GRAHAM, Huggan (2001), *The Postcolonial Exotic: Marketing the Margins*, London and New York: Routledge.
- GUINSBURG, J. (2002), *O Romantismo*, São Paulo: Perspectiva, quarta edição.
- GUPTA, Pamila (1997), “What about Goa? The Role of the Press in the Politics of Independence, 1947-1961”, author’s manuscript.
- História Crítica da Literatura Portuguesa*, (coord.) Reis, Carlos, Vol. V, Reis, Carlos e Pires, Maria da Natividade, (1993), *O Romantismo*; vol. VII, Pereira, José Carlos Seabra (1995), *Do Fim- de-Século ao modernismo*, Lisboa e São Paulo: Editorial Verbo.
- (A) *Ilustração Goana* (1864-1866), revista mensal. Diretor: J. Gonçalves, colaboradores vários, Margão: Typografia do Ultramar.
- Índia Nova*, Jornal de Expansão da Cultura Indiana, (1928-1929), diretores: Adeodato Barreto, José Teles e Telo de Mascarenhas, Coimbra : Empresa da Índia Nova.
- (The) *Indo-portuguese Review* (1925), Calcutá: Indo-portuguese Association.
- JACKSON, David Kenneth, “Goa e a Orientalidade”, author’s manuscript (forthcoming).
- JAMESON, Fredric (1991), *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, London: Verso.
- Jogos Florais de Goa*, (1954), Imprensa Nacional do Estado da Índia.
- JÚNIOR, José Leal Ferreira (1962), *Relatório da Viagem realizada a Goa pelo secretário da Embaixada brasileira em Nova Delbi, relativo à viagem de reconhecimento realizada entre 2 e 8 de janeiro de 1962*, Consta da pasta 6896.2, do Arquivo Do Ministério da Defesa em Paço de Arcos, consultada em janeiro 2010.
- KAMAT, Pratima (1999), *Farar Far, Local Resistance to Colonial Hegemony in Goa, 1510-1912*, Panaji, Goa: Institute Menezes Braganza.
- KOLWAKAR, Deepa (1991), *Francisco Luis Gomes: His Contribution to the Growth of Political Consciousness in Goa*, M.A. dissertation, Goa: Goa University.
- KROKER, Arthur and David Cook (1991) *The Postmodern Scene, Excremental Culture and Hyper Aesthetics*, Hampshire and London: Macmillan Education.

- (The) *Indo-Portuguese Review* (1919-1933), 13 números, The Indo-portuguese Association: Calcutá.
- LOBO, Sandra, “Índia Nova: nacionalismo, e cosmopolitismo num jornal académico”, in *Cultura*, vol. 26/2009, II série, pp: 231-258.
- “As Elites Católicas Goesas (entre provincianismo e cosmopolitismo)”, 138 páginas, manuscrito cedido pela autora em 2011.
- LOOMBA, Ania (1998), *Colonialism/Postcolonialism*, London and New York: Routledge.
- Luz do Oriente*, periódico mensal (1907-1920), dir. Ramachondra Panduronga Vaidia, Goa, Pondá: Tipografia Shri Atmamrama. (Edição como jornal com o mesmo nome de 1920 a 1926).
- LYOTARD, Jean-François (1993), “Note on the Meaning of “Post”, in *Postmodernism, a Reader*, Docherty, Thomas (ed.); New York: Columbia University Press.
- MACEDO, Ana Gabriela e Amaral, Ana Luísa (2005), (org.), *Dicionário da Crítica Feminista*, Porto: Edições Afrontamento.
- MACHADO, Everton (2008), *Christianisme, Castes et Colonialism dans le roman les Brahmanes (1866) du goannais Francisco Luís Gomes (1829-1869)*, Tese de doutoramento Universidade Paris IV – Sorbonne.
- MACHADO, Francisco Veres (s/d), *The Other*, documentário produzido e dirigido por Francisco Veres Machado.
- Mahabharata*, (1953), traduzido para o inglês por C. Rajagopalachari, Bhavan's Book University, Bombay: Chaupatty.
- MARTINS, Ferreira José F. (1931), *Poetas e prosadores que escreveram sobre os feitos dos Lusitanos no Oriente*, Lisboa : Livr. de Francisco Franco.
- (1931), *Fulgores do Oriente*, Lisboa: Livr. de Francisco Franco.
- (1934), *A restauração e aclamação de D. João IV na cidade dos Vice-Reis da Índia em 11 de Setembro*, Porto : Emp. Guedes.
- (1935), *Amores de Bocage na Índia*, Lisboa: Livraria Central Editora.
- (1935) *Os Vice-Reis da Índia 1505-1917*, Lisboa : Imprensa Nacional.
- (1938), *Cadernos Coloniais, Estado da Índia*, nº 39, Lisboa: Editorial Cosmos.
- (1938), *O misticismo religioso ao serviço da expansão e do domínio português no Oriente*, Lisboa: Soc. Nac. de Tipografia.
- (1938*), *Angrid*, Porto: Livraria Civilização Editora.
- (1940) “A Reconquista do Império – Oriente” in *A Restauração e o Império Colonial Português: Comemorações Centenárias*, Lisboa: Agencia Geral das Colónias: pp. 425 a 470.
- (1950), “Orientalismo Português e Ocidentalismo Asiático” in XII Congresso Luso-Espanhol das Ciências, separata C. Históricas e Filológicas, VIII, 7ª sessão.

- MASCARENHAS, Lambert (1989), “Goan Freedom Movement Outside Goa” in *Goa Wins Freedom*, Goa: Goa University.
- MENDONÇA, Nascimento (1904), *Orientais. Versos*. Bastorá: Tipografia Rangel.
- *Lótus de Sangue e de Ideal* (1913), Nova Goa: Tipografia Minerva Indiana.
- *Hervas do Hind* (1921), Nova Goa: Tipografia Rau & Irmãos.
- MCCLINTOCK, Anne (1995), *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context*, London and New York: Routledge.
- MEENAKSHI, Mukerjee (1971), *Twice Born Fiction*, New Delhi: Heinmann.
- MENDES, A. Lopes (1866), “À cidade velha de Goa”, in *Ilustração Goana* (1864-1866), Margão: Tipografia do Ultramar.
- MENDONÇA, Nascimento (1939), *Vátsalá*, Bastorá: Tipografia Rangel.
- (1914), *Orientais. Versos*. Bastorá: Tipografia Rangel.
- (1913), *Lótus de Sangue e de Ideal*, Nova Goa: Tipografia Minerva Indiana.
- (1921), *Hervas do Hind*, Tipografia Rau & Irmãos.
- Menezes Bragança. *A Biographical Sketch* (1965), Comissão de Homenagem à Memória de Menezes Bragança, Panjim, Goa.
- Mário de Miranda* (CATÁLOGO DA EXPOSIÇÃO RETROSPECTIVA DE CARREIRA), (2008), Bardez, Goa, Índia: Architecture Autonomous.
- MIRANDA, Roque B. (1894), “Eu e Tu” in *Almanach Litterário para o ano de 1894*, Nova Goa.
- (1913), “Bailadeira” in *Revista da Índia*, Nova Goa: Fortunato de Bragança.
- MIRANDA, Eufemiano de Jesus (2012), *Oriente e Ocidente na Literatura Goesa*, Bardez, Goa: Goa1556.
- MOACHO, Dulce Maria Batista (2003), *Ana de Castro Osório e as origens do feminismo em Portugal*, Tese de Mestrado em História Social Contemporânea, Lisboa, ISCTE.
- MONGIA, Padimini (ed.) (1996), *Contemporary Postcolonial Theory, a Reader*, Arnold: New York.
- MOURÃO, Catarina (1998), (filme) *A Dama de Chandor*, Midas Filmes.
- MUKHERJEE, Meenaskshi (1971, 1972), *Twice Born Fiction*, New Delhi: Heinmann.
- NOA, Francisco (1997), *Literatura Moçambicana: Memória e Conflito*, Maputo: Livraria Universitária.
- NORONHA, António (1922), *Os Índus de Goa e a República Portuguesa*, Nova Goa: Imprensa Nacional.
- OSÓRIO, Ana de Castro (1905), *Às Mulheres Portuguesas*, Lisboa: Editora Viúva Tavares.
- Invasão dos territórios do estado Português da Índia em dezembro de 1961*. 1º volume de 2 – caixa 6896.1 do Arquivo do Ministério de Defesa Nacional, Paço de Arcos, consultada em janeiro de 2010.

- PASSOS, Joana, “Resistência e Assimilação Colonial na Prosa Goesa do século XIX”, *in* *Parts of Asia, Portuguese Literary and Cultural Studies* 17/18, (ed.) Cristiana Bastos, 2010, University of Massachusetts Dartmouth, pp: 99-117.
- “Fatais Enganos: a Entropia dos Discursos Coloniais e seus Preconceitos Paralisantes” *in* *O Poder das Narrativas as Narrativas do Poder*, 2007, Braga: Universidade do Minho, Centro de Estudos Humanísticos, pp: 257-275.
- “A ambivalência de Goa como imagem do império português e as representações da sociedade colonial na literatura luso-indiana de recreio” *in* *E-cadernos CES*, Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, 2008, pp: 45-58.
- “Vimala Devi, Espaços, Voz e Línguas” *in* *Literatura, Espaços, Cartografias*, (eds.) Lourenço, António Apolinário e Silvestre, Manuel Osvaldo, 2010, Centro de Estudos Portugueses da Universidade de Coimbra.
- “Nomâde de olhar atento e traço certo: Mário de Miranda, a arte da caricatura e os desencontros entre o mundo indiano e o olhar ocidental”, *in* *Via Atlântica*, nº 19, São Paulo, Brasil, 2011, pp: 57-74.
- PEREIRA, José Carlos Seabra (1995), *Do Fim-do-Século ao Modernismo*, Vol. VII da História Crítica da Literatura Portuguesa (Coord.) Carlos Reis, Lisboa / São Paulo: Editorial Verbo.
- PEREZ, Rosa Maria (2012), *O Tulsi e a Cruz, Antropologia e Colonialismo em Goa*, Maia: autora, Círculo de Leitores e Temas e Debates.
- (coord.) (2006), *Os Portugueses e o Oriente, história, itinerários, representações*, Lisboa: Publicações D. Quixote.
- PINTO, Rochelle (2005), “A Time to Publish Pamphlets and Politics in Colonial Goa” *in* *Economic and Political Weekly*, February 26, 877-833.
- (2007), *Between Empires, Print and Politics in Goa*, New Delhi: Oxford University Press.
- PINTO, Rui Pedro (2008), *Prémios do Espírito*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- PISSURLENCAR, Panduronga S. S. (1956), “A Propósito dos Primeiros Livros Maratas Impressos em Goa”, separata do Boletim do Instituto Vasco da Gama, Nº 73, 1956, Goa (Bastorá): Tipografia Rangel.
- POPE, Ethel M. (1937), *Índia in Portuguese Literature*, Bastorá: Tipografia Rangel.
- PRIOLKAR, Anant Kakba (1991), *The Goa Inquisition*, New Delhi, Voice of Índia.
- RANGEL, Jaime (1956), “A Imprensa em Goa”, *in* *Boletim do Instituto Vasco da Gama*, número 73, número comemorativo do IV centenário da imprensa em Goa, Goa, Bastorá: Tipografia Rangel.
- (O) *Recreio das Damas* (1863), (ed.) Gouveya, J. F., Nova Goa: Imprensa Nacional.

- REIS, Carlos e PIRES, M.^a da Natividade (1993), *História Crítica da Literatura Portuguesa, O Romantismo*, vol. V, Lisboa/S. Paulo: Verbo.
- REIS, Carlos (2006), *Literatura Portuguesa: do neo-realismo ao Post-modernismo*, vol. IX, Lisboa/S. Paulo: Verbo.
- Relatório a ser transmitido urgentemente ao governo português por intermédio da Embaixada do Brasil em Nova Delbi*, de janeiro de 1962, consoante pasta 6896.4 do Arquivo do Ministério de Defesa Nacional em Paço de Arcos (Consta deste relatório a carta de rendição enviada à União Indiana).
- Revista da Índia* (1913-1914), Nova Goa: Fortunato de Bragança (diretores: Paulino Dias e Adolfo Costa).
- RIBEIRO, Margarida Calafate (2004), *Uma História de Regressos*, Porto: Afrontamento.
- e Padilha, Laura (2008), *Lendo Angola*, Porto: Afrontamento.
- e Meneses, Maria Paula (2008), *Moçambique: das palavras escritas*, Porto: Afrontamento.
- e Jorge, Sílvio Renato (2011), *Leituras e Escritas, Cabo Verde e S. Tomé* Porto: Afrontamento.
- e Semedo, Odete Costa (2011), *Literaturas da Guiné-Bissau, Cantando os escritos da História*, Porto: Afrontamento.
- RICE, Edward, P. (1982), *A History of Kanada Literature*, New Delhi: Asian Educational Services.
- ROCHA, Maria Elsa (2005), *Vivências Partilhadas*, Goa, Panjim: Third Millenium.
- RUSHDIE, Salman (1991), *Imaginary Homelands, Essays and Criticism 1981-1991*, London: Granta Books in association with Viking.
- SÁ DE MIRANDA, Francisco, *Obras Completas [1495-1558]*, (1977), (org.) Rodrigues Lapa, vol. II, Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.
- SÁ, Mário Cabral (1996), *Legends of Goa*, Mumbai: India Book House Limited.
- SAID, Edward W. (1985), *Orientalism*, Harmondsworth: Penguin (1978).
- (2000), *The Edward Said Reader*, (ed.) Moustafa Bayoumi and Andrew Rubin, London: Granta Books.
- SALAZAR, António Oliveira (1953), “Portugal and its overseas provinces: the case of Goa”, Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- (1961), “Portugal e a Campanha Anticolonialista”. Macau: imprensa Nacional.
- (1954), “Goa e a União Indiana”, Lisboa: Secretariado Nacional de Informação.
- (1954), Goa e a União Indiana, Goa e o mundo, Goa e o Cristianismo na Àsia, Goa e nós próprios, Goa e o futuro”, Lourenço Marques: Imprensa Nacional.
- (1962), “Invasão e Ocupação de Goa pela União Indiana”, Secretariado Nacional de Informação.

- SAMARTH, Anil (1985), "Goa's Struggle for Freedom: Dr. Ram Hedge Recollects Aloud," Separata do Boletim do Instituto Menezes Bragança, n.º 147, Bastorá, Goa: Tipografia Rangel.
- SANTOS, Boaventura de Sousa e Meneses, Maria Paula (2009), *Epistemologias do Sul*, Coimbra: Edições Almedina.
- (2008), *As Vozes do Mundo*, Porto: Edições Afrontamento.
- SANCHES, Manuela Ribeiro (2006), "*Portugal não é um país pequeno*", *contar o império na pós-colonialidade*", Lisboa: Cotovia.
- (2005), *Deslocalizar a "Europa": Antropologia, arte, literatura e história na pós-colonialidade*, Lisboa: Cotovia.
- (2011), *Malhas que o Império tece, textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*, Lisboa: Edições 70.
- SARDESSAI, Laxmanrao, "Eu cresço em força", in *a Literatura Indo-portuguesa* (1971), Devi, Vimala e Seabra, Manuel de, Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar.
- "O barco de África", in *a Literatura Indo-portuguesa* (1971), Devi, Vimala e Seabra, Manuel de, Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar.
- SARDESSAI, ManoharRai (2008), *My Song, Ma Chanson, O Meu Canto*, Goa: New Age Printers.
- SARDO, Susana (2010), *Guerras de Jasmim e Mogarim, Música, Identidade e Emoções em Goa*, Alfragide: Susana Sardo e Texto Editores.
- SCHOLBERG, Henry (1985), *The Literature of the Independence Movement in Goa: a Bibliographic Essay*, Investig. Cientif. Tropical: Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga in II Seminário Internacional de História Indo-portuguesa, actas organizadas por Luís de Albuquerque e Inácio Guerreiro.
- Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*, 8, Angra do Heroísmo (1996) (actas), Lisboa: Universidade Católica Portuguesa.
- SHARPE, Jenny (1993), *Allegories of Empire: the Figure of Woman in the Colonial Context*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- SHEIK ALI, B. (ed.) (1986), *Goa Wins Freedom*, Bambolim: Goa University.
- SHOWALTER, Elaine (1977), *A Literature of their Own*, Princeton University Press.
- SILVA, Maria Carlos Afonso Ferreira da (1999), *O Ensino em Goa no Século XIX*, Universidade do Porto (Dissertação de Mestrado em Relações Históricas).
- SILVA, Manuel António Vassalo e (1975) "*Dossier*" *Goa*, Lisboa: Liber.
- SOUZA, Eunice (1994), *Poemas Escolhidos*, tradução de Ana Luísa Amaral, Lisboa: Cotovia e Fundação Oriente.

- SOUZA, Teotónio R. e Borges, Charles J. (org.) (1992), “A Missionação Portuguesa na Índia” in *Jesuits in Índia: in Historical Perspective*, Macau: Instituto Cultural de Macau, Xavier Center of Historical Research.
- SOUZA, Teotónio R, “Lusofonia e Lusotopia no Oriente. O caso do folklore goês”, Universidade Lusófona de Humanidade se Tecnologias em <http://revistas.ulusofona.pt>, acessado a 13 de agosto 2011.
- SPÍNOLA, Alberto de (1912), “Zaiu” in *Revista da Índia*, Nova Goa: Fortunato de Bragança.
- SPIVAK, Gayatri (1987), *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, New York, London: Methuen.
- STOKER, Maria Manuel (2011), *Xeque-mate a Goa, o Princípio do Fim do Império Português*, Alfragide: Texto Editores.
- TAGORE, Rabindranath, *Gitanjali, Song Offerings*, (2000), Boston International Pocket Library, [1912].
- (2004), *Poesia*, tradução por Agostinho Baptista, Lisboa: Assírio e Alvim.
- (2005), *Home and the World*, Penguin Group, [1916].
- THEBAN, Laurentiu, *Situação e Perspectivas do Português e dos Crioulos de Origem Portuguesa na Índia e no Sri Lanka*, (1985), Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Sep. Congresso Sobre a Situação Actual da Língua Portuguesa no Mundo.
- TZEVAN, Todorov (1977), *The Poetics of Prose*, Cornell University Press.
- O Ultramar* (1859-1936), semanário, Margão: Tipografia do Ultramar.
- VARDE, P. S. (1852), *History of Education in Goa from 1510 to the Present Day*, Goa, Panaji: Goa Vidya Pratishtan.
- VICENTE, Filipa Lowndes (2010) *Outros Orientalismos: A Índia entre Florença e Bombaim, 1860-1900*, Lisboa: ICS, Imprensa de Ciências Sociais.
- VISHWANATHAN, Gauri (1989), *Masks of Conquest: literary study and British Rule in Índia*, Columbia University Press.
- WILLIAMS, Patrick; Chrisman, Laura (eds.) (1994), *Colonial Discourses and Postcolonial Theory*, Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf.
- WINIUS, George Davidson (1994), *A Lenda Negra da Índia Portuguesa*, (trad.) Ana Barradas, Lisboa: Edições Antígona.
- XAVIER, Ângela Barreto (2008), *A Invenção de Goa: Poder Imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*, Lisboa: ICS, Imprensa da Ciências Sociais.
- YOUNG, Robert J.C., (2001) *Postcolonialism, an Historical Introduction*, Oxford, UK: Blackwell Publishing.

— (1995), *Colonial Desire – Hybridity in Theory, Culture and Race*, London and New York: Routledge.

YUVAL-DAVIES, Nira (1997), *Gender and Nation*, London, New Delhi: Sage Publications.

LITERATURA GOESA EM PORTUGUÊS NOS SÉCULOS XIX E XX
PERSPETIVAS PÓS-COLONIAIS E REVISÃO CRÍTICA

Autora: Joana Passos

Direção gráfica e capa: António Pedro
Edição do Centro de Estudos Humanísticos
da Universidade do Minho

© EDIÇÕES HÚMUS, 2012
End. Postal: Apartado 7081 – 4764-908 Ribeirão – V.N. Famalicão
Tel. 252 301 382 / Fax 252 317 555
E-mail: humus@humus.com.pt

Impressão: Papelmunde, SMG, Lda. – V.N. Famalicão
1.ª edição: dezembro 2012
Depósito legal: 353094/12
ISBN 978-989-8549-40-2

Quarenta anos depois da última história da literatura goesa (Devi e Seabra, 1971) impunha-se rever este legado a partir de uma perspetiva pós-colonial, com a distância crítica que um diferente contexto político e histórico permite. Um trabalho de seleção e revisão deste espólio traduz-se na presente proposta de história literária que tem por objetivo apresentar uma visão atualizada do que foi a literatura goesa em português, sublinhando a partir da resistência anticolonial e da autoafirmação da vida cultural local de que forma este legado se perspetiva hoje como uma das literaturas da União Indiana. Revela-se assim, em Goa, a gradual construção de um sistema literário local, marcado por diferentes influências, ao mesmo tempo legitimador do estatuto de elites locais, mas também *indianista* e cosmopolita. O caso de Goa revelou-se igualmente produtivo em termos teóricos, problematizando pressupostos dos estudos pós-coloniais em português, quase sempre exclusivamente decalcados a partir das especificidades de vários casos africanos.

9 789898 549402

ISBN 978-989-8549-40-2