

O(s) contexto(s) indiano(s) da latinidade em Goa

DILIP LOUNDO

Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil

RESUMO: O ARTIGO ANALISA, NUM PRIMEIRO MOMENTO, OS FATORES CIVILIZACIONAIS DE CARÁTER SOCIOANTROPOLOGICO QUE CONDICIONARAM OS ENCONTROS CULTURAIS DE APROXIMADAMENTE 450 ANOS DE COLONIZAÇÃO PORTUGUESA NO ESTADO INDIANO DE GOA. NUM SEGUNDO MOMENTO, O ARTIGO INVESTIGA O LEGADO CONTEMPORÂNEO DESSA PRESENÇA CULTURAL DA LATINIDADE, SUA APROPRIAÇÃO SUI GENERIS MARCADA PELA CENTRALIDADE DA NOÇÃO INDIANA DE DHARMA, E SEUS DIVERSOS MATIZES DE MANIFESTAÇÃO NAS ESFERAS DAS LÍNGUAS VERNÁCULAS, DA RELIGIÃO, DO DIREITO E DAS ARTES TAIS COMO A MÚSICA, A DANÇA E O TEATRO.

ABSTRACT: IN THE FIRST PART, THE ARTICLE ANALYSES THE CIVILIZATIONAL FACTORS OF SOCIO-ANTHROPOLOGICAL CHARACTER THAT CONDITIONED THE CULTURAL ENCOUNTERS OF APPROXIMATELY 450 YEARS OF PORTUGUESE COLONIZATION IN THE INDIAN STATE OF GOA. IN THE SECOND PART, THE ARTICLE INVESTIGATES THE CONTEMPORARY LEGACY OF THAT CULTURAL PRESENCE OF LATINITY, ITS PECULIAR APPROPRIATION MARKED BY THE CENTRALITY OF THE INDIAN NOTION OF DHARMA, AND THEIR VARIOUS SHADES OF MANIFESTATION IN THE SPHERES OF VERNACULAR LANGUAGES, RELIGION, LAW, AND ARTS SUCH AS MUSIC, DANCE AND THEATRE.

PALAVRAS-CHAVE: GOA, DHARMA, ÍNDIA, LATINIDADE, PÓS-COLONIALIDADE, LÍNGUA PORTUGUESA

KEYWORDS: GOA, DHARMA, INDIA, LATINITY, POST-COLONIALITY, PORTUGUESE LANGUAGE

I

mister, nos intróitos deste ensaio, delimitar a jurisdição específica que dá sustentação à investigação do papel e das realizações da latinidade e, em especial, suas expressões linguísticas, no estado indiano de Goa. Em primeiro lugar, e diferentemente de outros contextos pós-coloniais de presença latina contíguo à conformação dos Estados nacionais (os países da América Latina e os países africanos de língua oficial portuguesa), Goa é parte integrante de uma unidade política maior que é a da Índia. Daí que o contexto de avaliação da contemporaneidade da latinidade em Goa deva necessariamente se submeter (i) a um princípio de continuidade civilizacional pan-indiana e (ii) aos requerimentos sociais, políticos e culturais de formação e consolidação do estado-nação da Índia. Em segundo lugar, o número diminuto de falantes da língua portuguesa em Goa nos dias de hoje, que pertence a uma geração nascida no período pré-libertação (1961) e cuja familiaridade com a língua do colonizador se deu no contexto de uma funcionalidade hoje extinta, não dispõe na atualidade de nenhuma das plataformas essenciais que poderiam, de alguma forma, assegurar a reprodução e continuidade da língua por gerações futuras: (i) a língua portuguesa não participa do contexto poliglóssico de Goa, (ii) nem constitui língua identitária de nenhuma de suas comunidades.

Qual, então, o sentido e a contextualização da latinidade em Goa?

A latinidade que é hoje objeto de celebração mundo afora não constitui expressão de uma hegemonia ou uniformidade cultural. Muito pelo contrário, o legado linguístico da latinidade, enquanto centro nevrálgico de irradiação simbólica, reflete precisamente essa capacidade extraordinária das línguas neolatinas de veicular, a despeito das intencionalidades imperiais do passado, uma multiplicidade de sentimentos, ideias e projetos de caráter nacional ou regional. O espírito da celebração é, portanto, o espírito do diálogo. Assim sendo, a ausência dessa estrutura linguística autorreprodutiva em Goa não deve, por si só, representar um fator de inibição. A presença de outros legados da latinidade que enriqueceram e se consolidaram como parte integrante das indianidades de Goa – aí se incluindo as manifestações linguísticas vernáculas – dão igualmente testemunho dessa capacidade dialogizante e justificam, portanto, nossas reflexões sobre sua natureza e seus fatores condicionantes.

II

Com uma área de 3.701 km² e uma população de aproximadamente 1,5 milhões, Goa é o menor estado da república federativa da Índia. Localizada na costa ocidental do subcontinente indiano, Goa possui um charme muito especial marcado pela beleza estonteante da paisagem natural com suas areias esbranquiçadas e suas palmeiras ondulantes.

Antes da chegada dos portugueses no século XVI, Goa integrou vários reinos e dinastias tanto hindus quanto muçulmanas. Depois de um período (i) de 450 anos de dominação colonial portuguesa sobre uma área que corresponde a aproximadamente 1/5 do território atual (*velhas conquistas*) e (ii) de pouco menos de 200 anos sobre o restante do território (4/5) (*novas conquistas*), Goa alcançou a libertação do jugo colonial em 1961 por meio de uma ação militar do Exército indiano sem qualquer derramamento de sangue.¹

Goa foi reintegrada à União Indiana na qualidade de Território da União junto com duas outras regiões de colonização portuguesa na Índia, Damão e Diu, localizadas em regiões contíguas ao estado do Gujarat. Em 1987, um plebiscito decidiu pela transformação de Goa em Estado da União, enquanto Damão e Diu permaneceram como Territórios da União. O Konkani, língua vernácula de origem sânscrita, assumiu o status de língua oficial. Além dela, registram-se ainda, em situações multiglóssicas as mais diversas, as presenças das línguas marathi, língua literária e religiosa tradicional de Goa, o hindi, a língua nacional da Índia e o inglês, de imensa repercussão na burocracia e na educação. A língua portuguesa, que era falada por aproximadamente 5% da população em 1961, não contabiliza hoje mais de 2% a 3% de falantes.² Com alto nível de alfabetismo (82%) com relação à média nacional (64,8%), a população de Goa compreende 65% de hindus e 26% de cristãos, sendo a parte restante de muçulmanos e outros.³ A comunidade cristã, que floresceu durante as atividades missionárias de conversão durante o período colonial, vem sofrendo um declínio percentual relativo desde

1. Um excelente estudo sobre o processo de libertação de Goa é a obra *Goa's Struggle for Freedom* do historiador goês P. P. Shirodkar (1988).

2. Estimativa não oficial.

3. Cf. Office of Registrar General & Census Commissioner, Indian Ministry of Home Affairs, 2001. In < www.censusindia.gov.in/2011-common/CensusDataSummary.html >

a libertação em 1961 (de 36% para 26%) em função, principalmente, de migrações internas.⁴

Para avaliar o *status* atual da herança portuguesa em Goa, faremos uso de um quadro de referência antropológico que busca compreender a plurivalência dos encontros e dos diálogos interculturais. Em nossa opinião, encontros interculturais comportam, potencialmente e no que se refere ao impacto produzido nas culturas receptadoras, quatro desdobramentos distintos: (i) o surgimento de uma nova entidade cultural como resultado da fusão entre a cultura anfítria e a cultura adventícia; (ii) o surgimento de uma entidade cultural complexa como resultado da coalescência entre a cultura anfítria e a cultura adventícia, em que a identidade cultural de ambas é preservada; (iii) a assimilação da cultura anfítria pela cultura adventícia, em que a identidade cultural da primeira é eliminada; (iv) e a incorporação pela cultura anfítria de atributos suplementares da cultura adventícia, onde a identidade original da primeira é retida.

De acordo com a interpretação simbólica *lato sensu* do feito marítimo de Vasco da Gama, o impacto dos descobrimentos marítimos europeus na Índia – a chamada “era Vasco da Gama” (PANIKKAR, 1977, p. 19) – inclui as idiossincrasias da viagem, o estabelecimento de entrepostos de comércio e a consolidação dos impérios coloniais britânico, português e francês. Assim sendo, o correto entendimento dos impactos gerados, no longo prazo, pela presença portuguesa em Goa deve ser precedido de uma avaliação geral dos eventos ocorridos no subcontinente como um todo. Essa tarefa preliminar é guiada pelos seguintes parâmetros: (i) ela deve ensejar modelos de análise histórica que sejam geneticamente vinculados ao grupo receptador, isto é, às culturas do subcontinente indiano; (ii) ela deve se orientar por uma perspectiva inclusivista, ou seja, ela deve desenvolver uma narrativa que dê sentido às incorporações definitivas dos elementos de origem europeia e sua relativa visibilidade; (iii) ela deve levar em consideração o caráter conflituoso desses encontros, isto é, ela deve ensejar modelos de resistência cultural.

Há pouca controvérsia entre acadêmicos indianos e demais especialistas sobre o fato de que, por maior que se considere o impacto da colonização europeia na Índia, ele dificilmente poderia ser classificado como *fundacional*, se por essa

4. Cf. Office of Registrar General & Census Commissioner, Indian Ministry of Home Affairs, 2001. In <www.censusindia.gov.in/2011-common/CensusDataSummary.html>

palavra se entende a deflagração de eventos que afetam e subvertem os princípios fundamentais constitutivos da(s) identidade(s) de uma determinada cultura. Apesar das políticas discriminatórias e/ou assimilatórias, a totalidade das trocas ocorridas por mais de quatro séculos não foram suficiente para abalar as colunas mestras da(s) identidade(s) do subcontinente indiano. Os indianos não se tornaram – quer em sua integralidade ou até mesmo em situação de coalescência – europeus tropicais de pele escura, nem tão pouco se prestaram ao supremo sacrifício ritual (seu desaparecimento) para emergência de uma nova(s) cultura(s). Como afirma o filósofo e ex-presidente indiano S. Radhakrishnan, ninguém ousaria jamais remontar às origens históricas da Índia contemporânea, aos chamados descobrimentos marítimos europeus e seus impérios coloniais, como se faz com relativa pertinência no caso da América Latina (RADHAKRISHNAN, 1940, p. 1-70). A resistência resiliente da(s) cultura(s) indiana(s) conduziu, por sua vez, em muitos casos, ao reforço ou reativação das potencialidades plurivariantes e dinâmicas de suas fontes tradicionais que remontam, entre outros, às narrativas míticas dos Veda(s), do Mahābhārata e do Rāmāyaṇa.

Essa proposição não ignora, por outro lado, a fase extremamente delicada de ajustes, concessões e compromissos que caracteriza a Índia moderna, em particular o período pós-independência (1947). Transformações importantes aconteceram de forma objetiva como resultado dos encontros coloniais. Por exemplo, novas instituições administrativas e políticas, novos códigos jurídicos e de processo, novos paradigmas linguísticos, novas ideologias e valores foram incorporados, de forma definitiva, ao corpus cultural. Entretanto, essas transformações apresentaram o caráter de *adições contextualizadas* e não (necessariamente) de substitutos excludentes. Uma *adição contextualizada* implica uma apropriação cultural de elementos adventícios de acordo com os requerimentos orgânicos de uma (ou mais) personalidade local. O elemento adventício ao se transmutar de um sistema para outro passa, por um lado, por uma renovação hermenêutica que lhe assegura novo significado e permanência; e promove, por outro lado, um enriquecimento e revitalização do sistema receptor que o hospeda. Curiosamente, essa cirurgia simbólica aproxima-se, grandemente, do que Oswaldo de Andrade, o grande modernista brasileiro, denominava de *antropofagia cultural*⁵.

5. Ver, em especial, a obra *Do Pau-brasil à Antropofagia e às Utopias* (1972).

Na retaguarda dessa disposição à receptividade e à revitalização, vamos encontrar uma das âncoras fundamentais da tradição do subcontinente indiano: o conceito polissêmico de *dharma*, princípio ao mesmo tempo transcidente e imanente, cósmico e social, que condiciona toda a realidade na forma de um supersistema que organiza e coordena uma multiplicidade de subsistemas. De ponto de vista civilizacional, o conceito de *dharma* articula, dá sentido e dá abrigo a uma multiplicidade das tendências humanas clamando por expressão, ao mesmo tempo em que consagra os princípios diretores da tolerância e da responsabilidade como vigas mestras sustentadoras de uma pluralidade de variantes etológico-culturais que tendem a se reproduzir a si mesmas dentro de um padrão bem definido. A expressão sociológica desse conceito dá-se na forma de um sistema de estratificação social bem definido, composto de uma pluralidade de comunidades/castas (*varṇa/jāti*)⁶ – as subculturas identitárias – que se estruturam organicamente tanto numa linha de verticalidade quanto de horizontalidade. A dinâmica contemporânea desse conceito revela, em vez de uma capitulação às tendências de indiferenciação uniformizante do igualitarismo moderno, uma extraordinária capacidade revitalizadora que se expressa na tendência a uma *substancialização* das subculturas identitárias. Isso envolve uma reformulação de verticalidades e hierarquias tradicionais e abre caminho para a consolidação de diferenças paritárias que concorrem, em meio a uma dinâmica de conflito e compromisso, para a operacionalidade e eficácia do um novo *corpus* social de alcance nacional (BÉTEILLE in FULLER, 1996, p. 150-178). Como consequência, a antropofagia india e sua capacidade incorporatória assumem o caráter de uma *contra-assimilação* singular: a reiteração moderna da ordem *dharma* tradicional, que é ela mesma princípio de unificação das diversidades subculturais, assegura aos elementos de culturas adventícias lugar definido e permanente no sistema. Diferentemente da incorporação por homogeneização, o método indiano permite uma autonomia relativa dos elementos adventícios no interior de uma dinâmica

6. O termo “casta”, de origem portuguesa, remete-nos a dois conceitos distintos de origem sânscrita, *varṇa* e *jāti*. *Varṇa* refere-se à classificação quadripartite de estratificação social ideal, composta de *brāhmaṇa*(s) [sacerdotes], *kṣatriya*(s) [guerreiros], *vaiśya*(s) [comerciantes], e *śūdra*(s) [artesãos e operários]. *Jāti* refere-se à realidade sociológica de uma pluralidade altamente complexa, composta de divisões e subdivisões estamentais dotadas de relativa permeabilidade e marcadas por critérios múltiplos de caráter funcional, religioso e regional.

de interdependência e de ressignificação dialógica. Como nota Max Weber (1960, p. 3-54) em seu estudo clássico sobre as religiões da Índia, o primeiro procedimento – antropofagia homogeneizante – assegura mobilidade individual por processos exogâmicos, e este último – a “antropofagia” indiana – assegura continuidade comunal por processos endogâmicos.

Portanto, numa perspectiva antropológica, seria mais apropriado classificar a Índia como uma *unidade dinâmica não homogênea* – uma combinação orgânica, subsumida pelo princípio do *dharma* suprassistêmico, de identidades comunitárias plurais e de uma identidade pan-indiana adventícia da constituição do estado-nação –, em vez de uma sociedade multicultural aleatória, isto é, uma superposição incidental de *ethoi*, erroneamente classificada como civilização. Com efeito, o relativo sucesso da artificialidade do estado-nação que se impôs como imperativo no cenário pós-independência assenta-se, precisamente, nessa subsunção ao *dharma* supersistêmico pois é ele quem garante a continuidade da pluralidade dos subsistemas culturais em meio às cirurgias operadas pelas compulsões de uma política “nacional”. A noção adventícia de democracia ocidental, fagocitada na forma criativa de uma adição cultural qualificada (enquanto uma *democracia de comunidades*), tem cumprido sua funcionalidade *dharma* ao assumir o papel historicamente imprescindível de força unificadora e estabilizadora comprometida com o reforço de uma ordem plural caracterizada pela autonomia relativa das diversas subculturas que se fazem vivas e explícitas por meio, entre outros, das centenas de línguas em circulação no subcontinente indiano.

Considerando o acima exposto, podemos afirmar com segurança que a Índia se situa na quarta categoria de nossa classificação referencial: trata-se de uma civilização cujos encontros culturais sob análise – os desdobramentos coloniais que se seguiram à viagem inaugural de Vasco da Gama – resultaram numa incorporação de atributos suplementares a(s) suas(s) identidade(s) cultural(ais). Não haveria, assim, qualquer fundacionalidade envolvida nesse evento.

Tal proposição sobre a Índia como um todo, de colonização britânica, poderia não se aplicar ao contexto de Goa, considerando as diferenças na natureza e na duração do regime colonial português? Em outras palavras, poderia o *ethos* moderno de Goa ser, de alguma forma, *fundamentalmente* devedor da viagem de Vasco da Gama?

III

Tendo em mente o fenômeno das subculturas que caracteriza *unidades não homogêneas* como a Índia, seria apropriado distinguir dois níveis de sentido no conceito de *ethos* subcultural ou regional: (i) o *ethos* (sentido primário) enquanto variante da identidade *dharmica* da civilização indiana; (ii) o *ethos* (sentido secundário) enquanto a soma das características peculiares que distingue uma subcultura das demais. A literatura regional de autorreflexão produzida ao longo e, principalmente, após a libertação de Goa em 1961 é praticamente unânime em rejeitar a ideia de fundacionalidade do evento colonial na avaliação do sentido primário do *ethos* subcultural de Goa: o projeto português de assimilação cultural teria malogrado em seus esforços de subverter a(s) indianidade(s) dos goeses - ou, para usar uma expressão bem conhecida do intelectual e militante da causa da libertação T. B. Cunha (1891-1958) - a *desnacionalização* dos goeses (CUNHA, 1961, p. 55-98). Por outro lado, o caráter excludente do projeto assimilaçãonista, ao se incompatibilizar com a ordem *dharmica* "em aberto" da sociedade indiana, teria ainda funcionado como fator inibidor da possibilidade de a latinidade lusitana se tornar um dos elementos essenciais dentre as características distintivas do *ethos* cultural goês (segundo sentido) ou de algum de seus compartimentos.

A participação ativa das comunidades hindu e cristã na luta pela libertação, a ausência de demandas significativas por uma entidade política independente, e principalmente, o processo de excepcional tranquilidade que caracterizou a transição pós-libertação em 1961 refletiram o grau de continuidade e capacidade restauradora do subsistema goês no contexto *dharmico* da Índia em seus desdobramentos modernos de conformação do estado-nação. Os elementos fundamentais desse *ethos* subcultural remontam ao período pré-colonial enquanto desenvolvimento autônomo da região do Konkan (região costeira centro e sudoeste da Índia) ou enquanto região articulada subculturalmente com o atual estado vizinho do Maharashtra cuja capital é Mumbai. A reiteração de tais conteúdos comandou, em grande medida, a resistência local contra as práticas assimilatórias. A endogenia subcultural com suas regras matrimoniais bem definidas e a firme aderência à língua konkani – língua falada pela esmagadora maioria da população goesa – constituíram outros tantos fatores inibidores da ocorrência de uma miscigenação significativa e

da atribuição à língua portuguesa de funcionalidade cultural e disseminação.

Fica claro, portanto, que resistências legítimas de caráter tradicional e, em particular, um processo colonial caracterizado por um assimilacionismo excludente, determinaram o destino da língua portuguesa em Goa. Com isso, e não obstante a disposição inclusivista da ordem *dharma* india como o demonstram exuberantemente a incorporação “antropofágica” da língua inglesa e muitos outros exemplos de sua história pregressa, a língua portuguesa não registra hoje, como falávamos no início, presença digna de menção naquela área do globo, seja numa condição de diglossia ou triglossia, seja como língua identitária de uma subcomunidade ainda que diminuta. Seriam essas as condições possíveis de inserção que garantiriam sua continuidade às gerações futuras e a possibilidade do desenvolvimento de uma literatura no sentido pleno do termo. As estatísticas oficiais em 1961 – data da libertação de Goa – falam por si: indicam aproximadamente 5% de falantes em situação diglóssica e menos de 0,5% que a tinham como língua-mãe.⁷

Gostaria, nesse contexto, de evocar dois testemunhos notáveis. De um lado um dos maiores linguistas indianos do século passado e de outro uma das vozes mais portentosas da língua portuguesa no Brasil. Vamos ao primeiro. Monsenhor Sebastião Rudolfo Dalgado (1855-1922), brâmane católico de Goa, sacerdote e linguista, foi um dos maiores “orientalistas”⁸ do império lusitano. Além de um estudioso do sânscrito – é dele a primeira tradução completa em português de uma obra em sânscrito, o *Hitopadeśa* (1897) – Dalgado dedicou a maior parte de sua vida ao diálogo entre o konkani, sua língua natal, e o português, língua da herança colonial. Além dos estudos dialetológicos das variantes da língua portuguesa no subcontinente indiano – *O dialecto indo-português de Ceilão*, *O dialecto indo-português de Goa*, *O dialecto indo-português de Damão*, *O dialecto indo-português do norte*, *O dialecto indo-português de Nagapatão* –, foram as obras lexicológicas que exerceram maior impacto junto ao mundo acadêmico, dentre as quais se destacam os dicionários *Português-konkani* e *Konkani-português* (1986), o *Glossário luso-asiático* (1988) e a obra intitulada *Influência do vocabulário português em línguas asiáticas* (1913). As duas últimas constituem levantamentos

7. Citado por P. Angle, 1994, p. 56-58.

8. A referência recorrente de Dalgado como “orientalista” levanta uma questão fundamental no contexto da crítica pós-colonial: pode um oriental (indiano) ser considerado um orientalista?

exaustivos das palavras asiáticas incorporadas à língua portuguesa e das palavras portuguesas incorporadas às línguas asiáticas, respectivamente.

Nutrido da paixão por esse diálogo linguístico-cultural, Dalgado sentiu na pele o contraste visceral representado pelo desprezo conferido pelas autoridades coloniais ao konkani, uma postura que remontava ao decreto real de 1648 – reeditado em 1687 e 1732 – determinando a abolição da língua. Admirador da política de incentivo às línguas locais, levada a cabo pelos governantes anglo-saxônicos da Índia britânica, afirmou: “[Portugal] Não promoveu como governo a instrução e a cultura das línguas indígenas. [...] A nota predominante é a indiferença, o desprezo, assim da parte do governo como da parte das classes dirigentes e ilustradas” (DALGADO, 1986, p. 10-11). A proposição de Dalgado, fundada na consciência histórica da disposição multiglóssica e antropofágica da tradição indiana, não deixa dúvidas quanto ao seu alcance: a negligência pelas línguas vernáculas, fundada na ignorância sobre a cultura local, estaria na raiz das resistências que acabaram determinando o malogro da língua portuguesa nessa região.

O contraponto brasileiro ilustra de forma eloquente os elementos de continuidade colonial e as especificidades de resistência local. Ao cotejar a inserção histórica da língua portuguesa em ambas as regiões, notamos o desenvolvimento curioso de reações distintas, ambas de rejeição à política assimilacionista lusitana: a goesa que conduz à retração da língua e a brasileira, à sua expansão. No Brasil, a reação linguística apresentou um caráter recriacionista que pressionou modificações profundas na língua portuguesa de forma a ajustá-la, adequada e originariamente, aos anseios e sentimentos de um novo ser cultural.⁹ Em Goa, por seu turno, a reação linguística apresentou um caráter eliminatório, pelas condicionantes sociológicas específicas que determinaram o posicionamento de resistência de um povo milenar.¹⁰ A libertação política de 1961 conduziu, logicamente, à revalorização das línguas ancestrais e relegou a língua portuguesa a um rápido ostracismo que, em nossa opinião, atinge menos a língua do que os métodos de sua transmissão. Em suma, a

9. Ver o excelente ensaio de José Honório Rodrigues “A vitória da língua portuguesa no Brasil colonial” (1985, p. 11-48).

10. “As autoridades civil e eclesiástica e até a Inquisição proibiram aos naturais a prática da língua-mãe [konkani], substituindo-a pelo uso do português. [...] Baldadas tentativas: a língua-mãe não sucumbiu aos esforços titânicos dos poderes colligados” (DALGADO, 1986, p. 10-11).

política assimilacionista em Goa mostrou-se contraproducente, constituindo-se em obstáculo à difusão e consolidação da língua portuguesa enquanto dimensão linguística suplementar fundada numa disposição tradicional de multiglossia. Confrontando tal política com aquela perseguida pela administração inglesa no resto da Índia, Sebastião Dalgado é peremptório:

Longe de perseguir e votar ao ostracismo as línguas indígenas, [a vizinha Inglaterra] tem por um dos seus principais deveres [...] avocar ao convívio da civilização europeia, por meio da língua vernácula. E com isso não prejudica a difusão da língua própria, antes pelo contrário. (DALGADO, 1986, p. 10-11)

Se Dalgado nos fala da condição de precariedade sociológica da língua portuguesa, o segundo testemunho nos fala da condição correlata de precariedade de sua expressão mais excelsa, a literatura. Cecília Meireles, talvez a maior expressão feminina da língua portuguesa, realizou em 1953 uma histórica viagem à Índia, durante a qual teve a oportunidade de fazer uma rápida incursão a Goa a convite das autoridades coloniais. Durante a visita, Cecília Meireles foi presenteada com obras da chamada “literatura indo-portuguesa”, obras de autores goeses em língua portuguesa. Dentre eles se achavam obras de Adeodato Barreto (1905-1937), Hipólito de Menezes Rodrigues (1902-1947), Alfredo Lobato de Faria (1917-...) e Paulino Dias (1874-1919). As reflexões de Cecília Meireles sobre essas obras, particularmente sobre as de poesia, são altamente significativas para o nosso contexto.

Cecília Meireles estava ciente do caráter multilingüístico de Goa – konkani, marathi, inglês, português – embora não fosse claro que estivesse a par dos constrangimentos específicos da situação colonial, da representatividade sociológica de cada uma delas e, consequentemente, da representatividade limitada da literatura que lhe foi oferecida, como já enfatizado pelas estatísticas acima referidas. Em todo o caso, uma leitura rápida dessas obras foi suficiente para que a poeta detectasse a existência de um problema estético fundamental, cuja causa poderia estar, talvez, relacionada a uma situação conflituosa e/ou não resolvida de bilinguismo. Ela afirma:

Talvez essa indefinição da língua concorra para uma certa dificuldade de expressão e nos faça estranhar um pouco o ritmo e a própria melodia de suas

composições. Aliás, no prefácio de vários destes livros, sente-se que não passou despercebido ao prefaciador a insegurança da técnica dos poetas. É preciso, também, considerar que, em alguns casos, os poetas, goeses de nascimento, viveram longe da terra natal, o que talvez concorra para explicar a dificuldade do ajustamento de uma sensibilidade oriental a uma forma literária de outra índole. (MEIRELES, 1999, p. 54)

O mesmo hiato entre cultura e língua que os críticos anticoloniais relacionavam, politicamente, com a utilização manipulatória da língua portuguesa, era agora objeto de uma inferência ceciliana fundada numa análise das deficiências estéticas que pôde perceber, quase intuitivamente, na amostragem literária que lhe ofereceram. Curiosamente, a referência subliminar da poeta pode bem ter sido o contexto brasileiro pré-modernista: se substituíssemos o português do Brasil pelo konkani, encontraríamos uma estrutura similar de divórcio entre língua e cultura então vivenciada pelos escritores de Goa em língua portuguesa.¹¹ A sensibilidade crítica de Cecília Meireles ratificava, portanto, por outras vias, o diagnóstico histórico do Monsenhor Dalgado: as deficiências de expressão literária em português refletiam a inexistência de uma situação de apropriação efetiva e definitiva da língua, seja em caráter poliglóssico, seja em caráter identitário.

IV

A ausência de fundacionalidade do evento colonial na genealogia da subcultura goesa – seja na forma de uma assimilação, de uma coalescência ou de um sincretismo que corresponderiam, *grosso modo*, às três primeiras categorias de nossa classificação de referência acima apresentada – não pode, entretanto, obscurecer sua importância e relevância enquanto processo de diálogo e trocas culturais que assegurou, de forma legítima e definitiva, a incorporação de múltiplos elementos de origem portuguesa na sociedade de Goa. Sua permeabilização foi favorecida, em grande medida, por mecanismos espontâneos e biunívocos de osmose cultural entre os dois povos, que ocorreram paralela-

11. Ver meu ensaio intitulado “Cecília Meireles e a Índia: viagem e meditação poética” (2007, p. 129-178).

mente aos ditames severos e repressivos de um projeto oficial de assimilação que carecia, entre outros elementos, de infraestruturas educacionais efetivas.¹² A acomodação sociológica desses conteúdos da latinidade deu-se segundo a norma acima descrita da antropofagia india de uma contra-assimilação inclusivista. Sua disseminação, valoração e visibilidade asseguraram-lhe, de forma definitiva, o caráter de *características distintivas adicionais* da subcultura goesa. Nesse contexto, há que distinguir duas modalidades de manifestação.

A primeira modalidade compõe-se de elementos linguísticos, jurídicos e habituais disseminados, de forma relativamente homogênea, por todos os compartimentos da sociedade goesa. O konkani, língua de origem sânscrita falada pela esmagadora maioria da população, foi significativamente influenciado pela língua portuguesa, como já ressaltava Dalgado em sua obra *Influência do vocabulário português em línguas asiáticas* (1913). De forma mais imediata, essa presença pode ser constatada no léxico. Várias palavras que são hoje parte integrante do dia a dia dos goeses foram emprestadas ao português, ainda que tenham sofrido no processo variações prosódicas, ortográficas e semânticas. Há influências manifestas, também, na morfologia de algumas palavras cuja formação envolve a importação de processos vernáculos de afixação. Dos elementos jurídicos, por outro lado, ressalta a vigência do código civil unificado (particularmente relevante nas leis de família) marcadamente em descompasso com o resto da Índia, onde prevalecem os códigos civis diferenciados por comunidades (*personal law*). Finalmente, sobre os elementos habituais, estudos antropológicos têm detectado uma atitude comparativamente mais extrovertida e marcada por uma gestuália acentuada.

A segunda modalidade é caracterizada pela constituição de um novo comportamento social, um subsistema dentro da subcultura goesa: a *comunidade cristã* que representa hoje cerca de 26% da população de Goa e que resultou, como já referido acima, do processo missionário, patrocinado pelo estado colonial, de conversão de indivíduos anteriormente pertencentes às comunidades hindu e muçulmana, entre outras. Constitui comportamento social relativamente autônomo e plural que incorpora, com grande visibilidade, muitos elementos da herança lusitana. Destacam-se, dentre eles, as práticas rituais e

12. Até 1961, ano da libertação de Goa, existia apenas um curso superior em funcionamento na colônia: o de medicina, oferecido pela Escola Médica de Goa.

os festivais religiosos; a adoção de nomes e sobrenomes de origem portuguesa; uma tendência mais generalizada ao uso de indumentária ocidental; a incorporação de estilos folclóricos de música e dança (*mando*, *dhulpod* e outros); o desenvolvimento de um teatro orientado para a crítica social de costumes (*tiatr*); a celebração de festas populares, como o carnaval; a adoção de certos hábitos alimentares (*sorpatel*, *xacuti*, etc.) envolvendo o consumo generalizado de carne de porco e de vaca; e a incorporação de motivos arquitetônicos coloniais nas construções residenciais. Nota-se, também, no Konkani falado pela comunidade cristã, uma tendência à utilização de um número bem maior de palavras de origem portuguesa.

A reprodução interna do sistema de estratificação social nos moldes tradicionais do *dharma* indiano com a preservação, entre os convertidos, da identidade de casta e de certas práticas ritualísticas dos ancestrais hindus (*católico brâmane*, *católico chardô*¹³, etc.), é, sem dúvida, um dos mais importantes indicadores do processo de indianização cultural do cristianismo e da comunidade cristã de Goa. Isso é particularmente visível nos processos de negociação e consu-
mação dos casamentos arranjados. Ao dotar o individualismo de importação de uma semântica coletivista marcada por costumes, hábitos, ideias, crenças, superstições e línguas originárias, as comunidades convertidas lograram preservar as relações preexistentes de organicidade intra e intercomunitária, de organinidade interna e de articulação relacional com os demais subsistemas goeses e não goeses, respectivamente. Em todos os níveis de apropriação dos elementos adventícios, é notório esse reposicionamento semântico conservacionista marcado pelo comunalismo, ritualismo e iconofilismo.

V

Em suma, as estruturas cósmico-socioculturais da Índia, tanto por seu inclusivismo conservacionista quanto por sua pluralidade dinâmica, dotaram a latinidade em Goa de uma semântica muito peculiar – a semântica plural da(s) indianidade(s). Se no Brasil e em outras formações latino-americanas a latini-

13. Lusitanismo derivado da palavra sânscrita *kṣatriya*, uma referência à casta dos guerreiros na classificação tradicional quadripartite das *varṇas*.

dade pode reivindicar, em parceria com outras matrizes civilizatórias, direitos fundacionais legítimos na constituição de novas entidades culturais, no caso de Goa ela pode reivindicar méritos não menos significantes de contribuir para o enriquecimento de uma civilização por si só rica e complexa como a Índia. Notamos ainda que essa disposição dialógica do *dar-se* é correlata do *transformar-se*: a latinidade que viajou às Américas é a mesma latinidade que, banhada de indianidade(s) levou, inadvertidamente, a Índia às Américas. Se isso é correto, celebrar a latinidade no Brasil é também perseguir uma tese muito esquecida de Gilberto Freyre: a de que a formação e a gênese do Brasil comportam um componente asiático fundamental que tem Goa como epicentro. Daí a importância, tão cara ao excelsa pensador brasileiro, de se retomar na atualidade o diálogo entre a Índia e o Brasil através de Goa.¹⁴

Lembro, finalmente, Gilberto Freyre ao constatar, com surpresa, a presença do verbete *brasil* no já mencionado monumental *Glossário luso-asiático* (1988) do Monsenhor Dalgado, que consiste na compilação das palavras asiáticas incorporadas à língua portuguesa. É sabido que o vocábulo *brasil* nomeou, antes do país, a madeira da árvore sul-americana cientificamente conhecida como *Caesalpinia echinata*. A origem do vocábulo é comumente atribuída ao italiano *verzino* através do francês *brésil*. Esclarece Dalgado que a nomeação deve-se à semelhança da madeira encontrada nessa região com a madeira da espécie *Caesalpinia sappan* originária do sul e do sudeste da Ásia e que era conhecida na Europa sob o nome de *brasil* ou *brasyll* bem antes dos descobrimentos marítimos dos séculos XV e XVI. Quanto à etimologia, Dalgado refere a tese da origem franco-italiana como uma mera hipótese especulativa, o que reforça a situação de ignorância que cerca até hoje a origem da palavra, como é reconhecido pelo *Oxford English Dictionary* que admite a possibilidade da uma retroação-limite a um vocábulo oriental. Qualquer que seja, entretanto, a etimologia da palavra, sua inclusão no *Glossário luso-asiático* justifica-se por um simples ato de analogia: o ente derivado *brasil*, a madeira sul-americana – e, posteriormente, o país – foi assim designado em função da analogia com o ente originário *brasil*, a madeira do sul e do sudeste asiático.

14. Cf. *Aventura e rotina* (1980, p. 256-261). Ver também *Casa grande e senzala* (1987). Cecília Meireles denominou esse componente asiático de “vocação indiana” e “destino histórico” do Brasil (“Gandhi: A Brazilian Point of View”. In: KABIR, 1953, p. 76).

Referências Bibliográficas

- ANDRADE, Oswald. *Do pau-brasil à antropofagia e às utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
- ANGLE, P. *Goa: Concepts and Misconcepts*. Mumbai: The Goa Hindu Association, 1994.
- BÉTEILLE, André. Case in Contemporary India. In: FULLER, C. J. (Org.). *Caste Today*. Delhi: Oxford University Press, 1996. p. 150-178.
- CUNHA, T. B. *Goa's Freedom Struggle*. Mumbai: Dr T. B. Cunha Memorial Committee, 1961.
- DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Dicionário português-konkani*. Nova Delhi: Asian Educational Society, 1986.
- _____. *Glossário luso-asiático*. Nova Delhi: Asian Educational Society, 1988, 2 v.
- _____. *Influência do vocabulário Português em Línguas Asiáticas*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1913.
- FREYRE, Gilberto. *Aventura e rotina*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1980.
- _____. *Casa grande & senzala*. São Paulo: Círculo do Livro, 1987.
- HITOPADEŚA ou Instrução útil. Trad. de Sebastião Rodolfo Dalgado. Lisboa: Imprensa Nacional, 1897.
- KABIR, Humayun (Org.). *Gandhi's Outlook and Techniques*. Nova Delhi: Ministry of Education, 1953.
- LOUNDO, Dilip. Cecília Meireles e a Índia: viagem e meditação poética. In: GOUVÊA, Leila V. B. (Org.). *Ensaios sobre Cecília Meireles*. São Paulo: Humanitas; FA-PESP, 2007.
- MEIRELES, Cecília. Barco de Poesia. In: *Crônicas de viagem-3*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- OFFICE of Registrar General & Census Commissioner, Indian Ministry of Home Affairs, 2001. Disponível em: www.censusindia.gov.in/2011-common/CensusDataSummary.html. Acesso em 15/01/2011.
- PANIKKAR, K. M. *A dominação ocidental na Ásia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- PRIOLKAR, A. K. *Goa Re-Discovered*. Mumbai: Bhaktal Books, 1967.
- RADHAKRISHNAN, S. *Indian Philosophy*. London: George Allen and Unwin, 1940.
- RODRIGUES, José Honório. A vitória da língua portuguesa no Brasil colonial. In: *História Viva*. São Paulo: Global Universitária, 1985.
- SHIRODKAR, P. P. *Goa's Struggle For Freedom*. New Delhi: Ajanta South Asia Books, 1988.
- WEBER, Max. *The Religion of India*. Glencoe (Illinois): The Free Press, 1960.