

DE OS BRÁMANES A BODKI: REFLEXÕES SOBRE O ROMANCE GOÊS¹

Helder Garmes²

Se é verdade que a tradição literária de língua portuguesa em Goa pode ser considerada em nossos dias como praticamente extinta, sua extensa produção (que tem início nos século XV, com o relato dos primeiros portugueses que ali chegaram, e que se perpetua sistematicamente ao menos até 1961, quando Goa passa a pertencer ao Estado da Índia), é extremamente substancial e significativa para a compreensão da presença da língua e cultura portuguesas no mundo. E não é possível falar em língua e em cultura sem falar em literatura.

No âmbito teórico, a compreensão do modo como a literatura de língua portuguesa delineou sua história em Goa faz emergir questões que são hoje discutidas em vários cantos do mundo, concernentes à concorrência de modelos culturais, à hegemonia global do modelo econômico e social neo-liberal, a necessidade de se adotar a um só tempo identidades distintas para contemplar expectativas culturais também distintas, enfim, todo o debate acerca de designações como mestiçagem, hibridismo, multiculturalismo, transculturação etc. se faz presente no contexto literário goês. É nesse contexto que se insere o interesse pelo estudo do romance em Goa.

A história do romance goês hoje se resume, *grosso modo*, num *corpus* constituído de apenas dezesseis obras, escritas por nove autores. Cronologicamente dispostas, as obras são: *Os Brámanes: romance* (Bombaim e Lisboa, 1866), de Francisco Luís Gomes; *Os Maharatas (paisagens indianas)* (Betalbatim, Goa, 1894), vol. 1, de Leopoldo Dias (estavam previstos ainda mais dois volumes dessa obra, que não sabemos se foram escritos e publicados de fato); *Jacob e Dulce – cenas da vida indiana*. (Margão, Goa, 1896), Francisco João da Costa; *Doutor Olímpio* (Lisboa, 1898), Taumaturgo Furtado; *A neta do cozinho – romance histórico e social* (Lisboa, 1908), de Luiz da Providência, que, segundo Vimala Devi e Manuel de Seabra (1971, v. 1, p.206) era um pseudônimo de Constantino José de Brito; *A renovação de Irenia* (Porto, 1906), Taumaturgo Furtado; *O primeiro beijo* (Lisboa), de José Frederico Ferreira Martins; *Angrid*, (Lisboa, 1938), de José Frederico Ferreira Martins; *A grande amorosa* (Lisboa, 1938), de José Frederico Ferreira Martins; *Amores de Bocage na Índia*

¹ Este texto tem origem numa conferência proferida no Departament of Spanish and Portuguese of Ohio State University, em 29 de maio de 2009, distinguindo-se desta pela inclusão das reflexões acerca do romance *Bodki*.

² Professor da área de Literatura Portuguesa do Departamento de Letras, Clássicas e Vernáculas, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

(Lisboa, 1935), de José Frederico Ferreira Martins; *Caminhos de luz – novelas* (Bastorá, Goa, 1858), Alberto de Meneses Rodrigues; *O Signo da Ira* (Lisboa, 1961), de Orlando da Costa; *Bodki* (Porto, 1962), de Agostinho Fernandes; *Bodki* (revisto e inédito); *Flor campestre – contos e novelas* (Bastorá, Goa, 1968), de Alberto de Meneses Rodrigues; *O Último Olhar de Manú Miranda* (Lisboa, 2000), de Orlando da Costa; *...por além do além* (Panjim, Goa, 2007), de Agostinho Fernandes.

A idéia de que hoje temos esse conjunto de obras para estudar o romance goês não se deve ao fato de se esperar que novos romances em língua portuguesa sejam publicados em Goa, o que é possível, mas pouco provável, em vista da pequena expressividade que o português passou a ter naquela localidade após a independência da colônia em 1961. A referência temporal se deve ao fato de não sabermos ao certo se todos os romances goeses de fato se encontram nessa lista. No início da década de 1970, quando Vimala Devi e Manuel de Seabra publicaram *A literatura indo-portuguesa*, obra de referência para quem pretende estudar a literatura daquela ex-colônia lusitana, observaram que “Augusto do Rosário Rodrigues está a escrever um ‘romance de costumes’, que Ananta Rau Sar Dessai conserva inédito um romance intitulado *Vitamina F*, escrito em 1945, e que Xavierito Coelho é autor de um romance histórico ainda por publicar” (1971, v.1, p.211). Não se tem notícia de nenhum desses textos, mas todos podem existir. Também é importante lembrar que Alberto de Meneses Rodrigues, incluído na lista de nove autores, é um escritor de novelas. Uma vez que a caracterização de um texto como romance ou como novela é por vezes incerta, somado ao fato de que não me foi possível consultar suas obras até o presente momento, sua inclusão nesse conjunto de autores é também temerária. Também *Os Maharatas*, de Leopoldo Dias, como lembra Regina Célia Fortuna do Vale (GARMES, 2004, p.43), não corresponderia, segundo alguns críticos, à estrutura exigível a um romance.

Literatura indo-portuguesa ou literatura goesa?

Com tais observações, pretendo apenas observar que a presente relação de textos pode ser reduzida ou ampliada, a depender de futuros estudos sobre a literatura goesa. Mas, afinal, o que se designa aqui como “literatura goesa” e “romance goês”? Tradicionalmente designou-se tal literatura de indo-portuguesa, bastando lembrar o já mencionado trabalho *A literatura indo-portuguesa*, de Vimala Devi e Manuel de Seabra. No entanto, já em 1963, quando o padre Filinto Cristo Dias publicou seu *Esboço da história da*

literatura indo-portuguesa, define-a como “resenha e crítica de todas as obras, em prosa e verso, escritas pelos goeses que se serviram de português para expressão de suas idéias e sentimentos” (Dias, 1963, p.3). Curioso notar que Vimala Devi e Manuel de Seabra, apesar de adotarem a designação “indo-portuguesa” presente em Filinto Cristo Dias, apresentam três capítulos em seu livro que implicitamente questionam tal designação, intitulados “Formação psicológica do povo goês”, “A igreja e seu papel preponderante na formação de uma cultura goesa”, “Os primeiros escritores goeses em língua portuguesa”. É verdade que no capítulo 6, “O aparecimento de uma verdadeira expressão literário indo-portuguesa”, os dois autores irão desenvolver a idéia de que somente no final do século XVII e início do XVIII é que surgiriam obras que tentariam conciliar as tradições cristã e hindu, o que vêm como essencialmente indo-português. Tomam tal adjetivação como a mistura entre as duas tradições, sem discutirem a evidente predominância do elemento português, já que o prefixo refere-se ao indiano, mas o radical, o mais importante, refere-se ao português.

Outra obra importante para o estudo da literatura em Goa e mais recente é a de Aleixo Manuel da Costa, constituída pelos três volumes do *Dicionário de Literatura Goesa* (1997). Ainda que o seu autor não discuta a designação “literatura goesa”, simplesmente adotando-a em sentido amplo (literatura ficcional, histórica, médica etc.), acreditamos que tal adjetivação vem a ser mais adequada para descrever o fenômeno literário goês, por ser um adjetivo apoiado apenas na denominação da região: Goa. A natureza de tal designação não evidencia um juízo de valor, como ocorre com “indo-português”, que pressupõe uma mistura de duas culturas, indiana e portuguesa, prevalecendo a segunda. A discussão de qual cultura prevaleceu no espaço goês durante e depois do período colonial é um debate árduo (cf. Newman, 2001; Pinto, 2007; Kamat, 1999), que a designação “goês” não coloca em foco. Em vista do foco mais descritivo e toponímico de tal designação é que se preferiu aqui a utilização de “literatura goesa” e de “romance goês”, ainda que tal escolha também tenha seu peso político, pois não valorizar a identidade portuguesa, como tradicionalmente se fez, é uma opção que revela a intenção de valorizar não as culturas de origem, mas aquela que destas foi resultado.

Se tais designações podem ser assim discutidas e objetivadas, o que elas recobrem já é mais complexo precisar. O primeiro romance goês, *Os Brahmanes*, por exemplo, não foi publicado primeiramente em Goa e sim em Bombaim, em folhetim, e em Lisboa, em forma de livro. O mesmo pode ser dito de onze das dezesseis obras referidas. Somente Francisco João da Costa e Alberto de Meneses Rodrigues lançaram suas obras exclusivamente em Goa. Além deles, Agostinho Fernandes lançou recentemente seu

segundo romance em Pangim, capital do Estado de Goa, mas a narrativa não foi escrita em Goa e nem trata da realidade goesa; tudo se passa em Portugal, onde o escrito vive há muitos anos.

Para caracterizar a peculiaridade de uma literatura, o que a adjetivação “goesa” pressupõe, a ausência de um mercado editorial próprio é um aspecto complicador. Por que chamar de goesa uma literatura que sequer foi sistematicamente editada em Goa? Mas os problemas não param aí. Com exceção dos dois autores supracitados, todos os outros passaram quase toda a sua vida fora de Goa, especialmente em Portugal. Francisco Luís Gomes, por exemplo, chegou mesmo a dirigir o jornal *Gazeta de Portugal*, dando ao público as primeiras crônicas de Eça de Queirós, depois reunidas parcialmente no volume *Prosas bárbaras*. Orlando da Costa, que pode ser considerado um dos melhores romancistas goeses por ter escrito, entre outros, dois romances que integram esse *corpus*,³ era de família indiana, mas nasceu em Lourenço Marques, hoje Maputo, capital de Moçambique, passou a infância e a juventude em Goa, e aos 18 anos mudou-se para Lisboa, residindo em Portugal até sua morte. A não permanência em Goa desses escritores não colocaria em questão a natureza “goesa” de suas obras?

O fato é que Goa nunca chegou a constituir o que Antonio Candido (1964, v.1, p.25-42) designa por sistema literário autônomo, mas ainda assim parece pertinente empregar o adjetivo “goesa” e “goês” para designar, respectivamente, essa literatura e seu romance, uma vez que o vínculo que tais autores e obras revelam com Goa é evidente e muito consistente. De formas distintas, todas essas obras têm a realidade goesa como objeto privilegiado de reflexão e trazem algumas marcas formais próprias da identidade goesa, que teriam como características peculiares: a) a afirmação ou aceitação da identidade portuguesa; b) um conflituoso vínculo com a identidade hindu; b) um grande interesse pelo diálogo com outras culturas; c) a facilidade para a prática de agenciamento cultural (Holland, 1998), isto é, a apropriação e manipulação de identidades distintas. Essas quatro características podem ser sintetizadas na idéia de que a identidade goesa se constitui nessa tensão identitária. O movimento dialético entre uma suposta identidade puramente portuguesa e a pluralidade identitária seria o elemento fundamental para sua compreensão e definição.

O romance é um gênero privilegiado para se refletir sobre a identidade cultural goesa, pois, devido a sua escassez naquele meio literário (vale lembrar que o conto e

³ De Orlando da Costa, incluímos somente *O signo da Ira* e *O último olhar de Manú Miranda* em nosso *corpus* de pesquisa, porque são dois textos que tratam objetivamente de Goa e fizeram diferença naquela tradição, ainda que seus outros textos poderiam ser aí incluídos a depender da leitura que se faz do conjunto dessas obras.

principalmente a poesia tiveram um número imensamente maior de adeptos), é possível transitar por um século e meio de literatura de forma muito sintética. Além disso, é um gênero de fôlego, que demanda um projeto complexo de texto e algum conhecimento da tradição literária européia, o que faz de sua prática uma prova de fogo para aqueles que invariavelmente possuíam outras línguas e compartilhavam de outras referências culturais e literárias. Esse exercício de concentração do escritor buscou, por regra, afirmar a identidade portuguesa e européia, evidenciando, por um lado, a capacidade de agenciamento cultural do goês, mas abrindo, por outro, espaço para as contradições ligadas à pluralidade de referências culturais que caracteriza aquela sociedade.

Na presente reflexão, tratarei de apenas dois romances goeses: 1) *Os brâmanes* (1866), de Francisco Luís Gomes, primeiro romance de língua portuguesa publicado na Índia, em Bombaim, em forma de folhetim, e depois em Lisboa, no mesmo ano, em forma de livro; 2) *Bodki* (1962), de Agostinho Fernandes, que, juntamente com *O signo da ira* (1961), de Orlando da Costa, marcam o final da colonização portuguesa. Se é verdade que o romance de Orlando da Costa acabou se consagrando como aquele que melhor refletiu sobre o contexto de exploração do trabalho da colonização portuguesa na Índia e o seu fim, romance ligado ao ideário neo-realista de base marxista, é também verdade que *Bodki* – passado despercebido pela crítica à época – pode ser considerado como um romance exemplar no que concerne à mentalidade da elite em Goa em meados do século XX. Em vista desse elemento conservador da obra, no sentido de que perpetua aspectos que caracterizam o colonialismo português naquela localidade, é que escolhi trabalhar com o romance de Agostinho Fernandes, no intuito de averiguar em que grau as questões colocadas em *Os brâmanes* reaparecem em *Bodki*.

Os brâmanes: *humanismo cristão e lusitanismo*

Os brâmanes e seu autor⁴ já mereceram vários estudos, a começar por textos que surgiram logo após a morte do escritor, como aquele publicado no *Álbum Literário* (1874, p.7-16), redigido por Narciso Arcanjo Fialho e Antonio Feliz Pereira, até os mais recentes, referentes ao seu romance, como os comentários presentes no *Esboço da história da literatura indo-portuguesa* (1963), de Filinto Cristo Dias, tomando o texto como uma “jóia de subido valor da literatura indo-portuguesa” (1963, p.16), ou, a já não tão positiva crítica de Vimala

⁴ Francisco Luís Gomes (1829-1869) era foi deputado por Margão nas Cortes portuguesas, além de historiador e economista, considerado homem de excelente formação e vasta cultura. Afora *Os brâmanes*, escreveu também *Le Marquis de Pombal, A liberdade da e a economia política, Essai sur la Théorie d'Économie Politique et de ses Rapports avec la Morale et le Droit*, e *Os brigadeiros Henriques: Carlos Henriques e Joaquim J. X. Henriques*.

Devi e Manuel de Seabra em *A literatura indo-portuguesa*, que o julgam como “um romance primitivo, escrito numa época em que a técnica literária não tinha atingido a perfeição quase científica dos nossos dias, um romance com todos os defeitos, como disse Joseph De Silva, dos romances portugueses da época” (1971, p.196-197), ou ainda, mais recentemente o ensaio de Anand Patil, “Colonial and Post/Neo-colonial Discourse In Two Goan Novels: A Fanonian Study”, considerando que Gomes construiu “o mito da vida indiana na ficção, como fizeram os orientalistas europeus”⁵ ou o trabalho de Everton Machado, *Christianisme, castes et colonialisme dans le roman Les Brahamanes (1866) du goannais Francisco Luís Gomes (18229-1869)*, observando, por outro lado, na primeira exaustiva análise do romance, que Gomes “mostra e critica severamente os efeitos nocivos das práticas colonialistas no quadro de relações humanas e de cultura de um povo”,⁶ condenando o modelo colonial inglês e exaltando o modelo colonial português e seu humanismo católico.

Em vista de ser um romance de pouca circulação, resumamos aqui sua trama. Bastante rocambolesca, a história se passa parte em Fizabad, ao norte da Índia, e parte em Londres, na primeira metade e em meados do século XIX. Mr. Davies, um irlandês de grande fortuna vivendo na Índia, tem uma doença crônica e chama seu sobrinho Roberto para auxiliá-lo nos negócios. Este, grandemente endividado em Londres, aceita a oferta para fugir aos credores e também na esperança de ganhar parte da herança do tio. Viúvo, Roberto deixa sua filha Helena para ser educada na casa do irlandês Hartman em Londres.

Ignorando os costumes indianos, Roberto acaba por ofender gravemente Magnod, um brâmane que há longos anos servia a casa de Mr. Davies. Faz com que Magnod perca sua casta e torne-se um paria, fugindo da cidade, para não envergonhar a família. Sua mulher se suicida e seus dois filhos, Emília e Tomás, ficam abandonados. Arrependido, Roberto, por sugestão de Frei Francisco, padre português, acaba adotando os filhos de Magnod e os envia a Londres, para serem educados junto de Helena. As três crianças passam a ter ótimas relações e com o passar dos anos Tomás acaba se apaixonando por Helena.

Quando Mr. Davies morre, descobre-se que Magnod roubara o último testamento que o falecido deixara, que beneficiaria Roberto, ficando, portanto, valendo o penúltimo, que deixava a maior parte da fortuna para Ricardo, filho de Mr. Davies, e uma menor para Roberto, com a condição de Helena se casar com Ricardo.

⁵ “Gomes was constructing a myth of Indian life in a fiction as the European Orientalists did” (Patil, 1995, p.91).

⁶ “montre et critique sévèrement les effets nocifs d’un pratiques coloniales dans le cadre des rapports humains et de la culture d’un peuple” (Machado, 2008, p.389).

Tanto os três jovens como Ricardo são chamados para Fizabad. Ricardo, apesar de ver com bons olhos seu casamento com Helena, encanta-se com Emília e a seduz secretamente. Esta tem um filho de Ricardo, mas morre no parto. Helena, sem saber quem era o pai da criança, promete a Emília no leito de morte que cuidaria do recém-nascido.

Nesse meio tempo, Magnod tornara-se um thog, espécie de seita que cultua o crime, o roubo e a morte, perdendo totalmente qualquer esperança de retomar a pureza de um brãmene. Rico, abandona os thogs e retorna a Fizabad, para vingar-se de Roberto. Volta sob o disfarce de um judeu, com o nome de Sobal. Compra as dívidas que Roberto tinha em Londres e passa a torturá-lo com cobranças.

Ricardo é assassinado e Tomás é acusado de ser o assassino, já que se supunha que o filho de Emília do qual Helena passara a cuidar fosse em verdade filho dela e de Tomás e este teria matado Ricardo para poder ficar com Helena e o filho. No julgamento de Tomás, Sobal aparece e revela que os verdadeiros pais da criança eram Ricardo e Emília, que ele era o pai de Emília e Tomás e que tinha matado Ricardo por vingança. Revela, portanto, sua verdadeira identidade, Magnod.

Magnod é preso, mas na seqüência ocorre a “Revolta dos Sipaios” – que é um fato histórico, a rebelião dos soldados do exército indiano contra os ingleses, ocorrida em 1857 –, a prisão é invadida e Magnod se vê livre. Uma vez em liberdade, segue para casa de Roberto para concluir sua vingança, mas, quando vai matá-lo, aparece Frei Francisco, que o faz desistir e ainda o convence a perdoar Roberto e a devolver-lhe o testamento que lhe atribuía a herança do tio. Ao final, Magnod é batizado com o mesmo nome de Roberto e torna-se amigo deste. Tomás e Helena casam-se e frei Francisco morre.

A trama do romance é bastante complexa e em alguns aspectos nada verossímil, como no episódio em que Frei Francisco, com poucas palavras, convence Magnod a desistir de sua vingança cultivada durante toda uma vida de sofrimentos, convertendo-o ainda ao cristianismo. Todo o romance defende uma visão de mundo européia e cristã. O narrador, por exemplo, ao comentar a “Revolta dos Sipaios”, assim diz:

Os meios mais poderosos da civilização são dois: a religião cristã e a instrução. É necessário começar por um ou por outro, segundo as circunstâncias. Os povos que têm uma civilização sua e religião não as trocam facilmente por outras, senão depois de convencidos de que na mudança encontram maior utilidade ou há melhor razão. Os que não têm religião alguma, ou possuem só algumas sombras dela, esses aceitam facilmente o novo Deus e o novo culto que se lhe propõe. Ora as castas superiores e as inferiores representam exactamente estas duas ordens de povos que admitimos na nossa tese. (Gomes, 1998, p.181)

O narrador se posiciona francamente do lado do cristianismo e do modelo de educação de base iluminista que então vigorava na Europa. Além disso, aproveita para fazer uma crítica ao modelo inglês de colonização, pois entende que para tornar a Índia inglesa civilizada seria necessária maior ação missionária junto às castas superiores, pois só assim seria possível conseguir a conversão total da sociedade indiana, como teriam feito os portugueses em Goa. Por isso, o conciliador frei Francisco, um português, é aquele que irá converter o brâmane Magnod ao cristianismo.

Se considerarmos a perspectiva ideológica do narrador, somos obrigados a concordar com Anand Patil, que nos mostra “como o discurso do colonizador confinou os colonizados e lhes imputou uma falsa representação de seu insatisfatório modo de vida”.⁷ Segundo Patil, Francisco Luís Gomes não era um brâmane, mas sim um chatria (que em Goa são designados de chardós), tendo origem numa família convertida à força ao cristianismo no século XVI.⁸ Ele seria um típico caso do que Bhabha chama de “cooptação das elites tradicionais pela administração colonial” (*apud* Patil, 1995, p.89). Notando que Gomes fala de uma perspectiva universalista, fundamentada no humanismo europeu, considera que tal atitude se deriva da impossibilidade de escolher entre a identidade europeia e a hindu, além de revelar seu preconceito de casta contra os brâmanes. Patil conclui que:

Do ponto de vista sociológico, *Os brâmanes* não incorporou toda a variedade cultural e sócio-econômica dos grupos que constituem a sociedade indiana. Gomes pretendeu que os personagens idealizados de seu romance fossem tomados como seres humanos reais. Eles eram estereótipos, como era quase todos os personagens dos romances do século XIX europeu. Eram mais tipos da elite do que indivíduos. O individualismo não tinha ressonância na sociedade feudal indiana. Os personagens de Gomes não eram produtos naturais dos produtos sócio-culturais do seu tempo. Não podem ser relacionados com a história ou a geografia do período.⁹

⁷ “how the master’s discourse confined the colonized and destined them to a half-life misrepresentation” (PATIL, 1995, p.88)

⁸ Magnoli (2009) descreve de forma sintética como o sistema de castas se constituiu na Índia a partir dos *varnas* (divisão de base espiritual, contemplando os brâmanes, chatrias, vaishas e sudras, e são inflexíveis) e dos *jatis* (divisão de base sociológica, que se fundamenta ou em funções sociais – político, pedreiro, açougueiro etc. –, ou comunidades lingüísticas, ou em comunidades regionais, sendo flexíveis). Foram os portugueses que cunharam o termo *casta* para descrever a sociedade indiana. Adotado pelos ingleses, a noção de casta passou a conceber os jatis e os varnas como categorias sobrepostas e acabou por delimitar uma infinidade de castas e subcastas que originalmente não existiam na Índia.

⁹ “From the sociological viewpoint, *The Brahmins* did not incorporate all the variety cultural and socio-economic groups in Indian society. Gomes intended the idealized characters in his romance to be taken as real human beings. They were larger than life, as almost all characters in nineteenth-century European novels were. They were élites types rather than individuals. Individualism was unheard of in India feudal society. Gomes’s characters were not natural products of the socio-cultural products of the time. They cannot be related to the history or geography of the period” (Patil, 1995, p. 108).

Aqui há um evidente problema de interpretação da obra de Francisco Luís Gomes, já que Patil deixa de mencionar que se trata de um romance romântico e não de uma obra realista, aspecto já remarcado por Filinto Cristo Dias (1963, p.11-12). O excesso é uma regra, a idealização e tipificação das personagens também é uma regra, pois o romance romântico não traz em si a realidade no mesmo sentido que o faz o romance realista. Se, de fato, as personagens não se relacionam com a geografia ou com a história do período no qual está situado o romance, o conflito entre mentalidade cristã e mentalidade hindu está relacionado diretamente com tal momento histórico, que tem sua expressão mais evidente na Revolta de 1857, ali mencionada de modo também estereotipado.

O fato é que *Os brâmanes* levanta questões que não dizem respeito à realidade histórica e política imediata da colonização inglesa e portuguesa na Índia, mas sim do embate entre dois modos distintos de conceber a organização social, o papel da religião, o próprio ser humano, tendo em vista o lugar de cristão de Francisco Luís Gomes em meio à sociedade indiana.

O problema do humanismo Gomes, mencionado por Patil, não é o de ser universalista, pois sua universalidade é aparente, é eurocêntrica. O problema é que tal humanismo se contrapõe a um outro, indiano, não formulado explicitamente, mas que esteve sempre presente na ética das relações sociais daquele país. O que se poderia chamar de “humanismo indiano” fundamentar-se-ia em noções que transcenderiam o sujeito, a história pessoal, a história social, pois consideraria o universo em toda a sua extensão e em seu movimento para a perfeição. A tradição filosófica racionalista e materialista europeia, fundada na ciência objetiva, entra em choque com uma tradição racionalista e psicologista indiana, fundada na reflexão sobre a subjetividade humana. A noção de ser humano na Índia do século XIX – e ainda hoje, a depender da região – era muito diferente daquela presente na Europa e daí o descompasso daquela realidade com o humanismo europeu.

Segundo Adeodato Barreto:

O humanismo oriental, contrariamente [ao humanismo ocidental], desenvolveu-se no sentido, não da extensão mas da profundidade. Interessou-lhe menos equiparar todos os seres do que integrar cada um na tranquila consciência da sua missão social e moral (*dharmā*). O seu ideal não consistiu em fundir, em totalizar, em aplainar angularidades e diferenças, mas apenas em harmonizá-las e concatená-las inteligentemente dentro dum todo obtido, não no bojo dum crisol mas sobre a irisada paleta dum pintor [...] (Barreto, 1936, p. 266)

Não há, pois, a busca de elementos universais, mas sim de harmonia entre elementos distintos, o que, aplicado a noção de humanidade, gera produtos completamente distintos daqueles visados pela tradição européia. Portanto, ao defender o humanismo europeu, Francisco Luís Gomes defendia menos um universalismo humanista do que a legitimidade de seu lugar de cristão dentro da sociedade indiana.

No entanto, no contexto indiano e particularmente goês, seu ataque ao bramanismo não deixava de passar pela luta de castas, como bem observa Patil. A concorrência entre brâmanes e chatrias é ancestral e na Goa de meados do século XIX, quando a elite de indianos convertidos ao cristianismo ganhou força política frente aos portugueses, tal concorrência alcançava grande expressividade. Se no século XVIII, brâmanes e chatrias católicos se uniram para concorrer com os portugueses, no século XIX, com sua ascensão política via implantação do liberalismo em Portugal, a rivalidade entre essas castas voltou a vigorar, expressa na imprensa com jornais concorrentes: de um lado o brâmane *O Ultramar*, de outro o chardó *A Índia Portuguesa*. O romance de Gomes lido nesse contexto é sem dúvida um ataque chatria/chardó à casta dos brâmanes.

Everton Machado vê no romance não só um conflito entre as concepções de mundo européia e indiana, mas também uma espécie de conflito racial:

Robert e Magnod são na verdade as duas faces de uma mesma moeda, os dois personificam a tese original desenvolvida por Gomes no seu romance. Os brâmanes do título do livro são um e outro dois tipos, portanto, de bramanismo: um moreno e outro branco. O autor coloca em pé de igualdade o sentimento de superioridade exibido tanto pela casta sacerdotal hindu (em relação a outras castas) quanto pelos colonos britânicos (em relação aos colonizados). E para combater os efeitos perversos desse dois bramanismos sobre a sociedade indiana, é necessário apelar, segundo ele, às armas da caridade e da compaixão humanas pregadas pela religião de Cristo.¹⁰ (Machado, 2007, p.3)

Portanto, há três e não duas forças no romance: 1) o sistema de castas indiano; 2) o sistema colonial britânico; 3) o sistema colonial católico português.

O sistema colonial português, fundado na catequização, é um elemento central no livro. É, por sinal, a explicação para a escolha de Fizabad e não de Goa para cenário da

¹⁰ “Robert et Magnod sont en vérité les deux faces d’une même monnaie, tout les deux personnifient la thèse originale développée par Gomes dans son roman. Les brahmanes du titre du livre sont l’un comme l’autre, deux types, donc, de brahmanisme: l’un “brun” et l’autre “blanch”. L’auteur met sur un pied d’égalité le sentiment des supériorité affiché tant par la caste sacerdotale hindoue (envers les autres castes) que par les colons britanniques (envers les colonisés). Et pour combattre les effets pervers de ces deux brahmanismes sur la société indienne, il nous faut faire appel, selon lui, aux armes de la charité et de la compassion humaines enseignées par la religion du Christ” (Machado, 2007, p.3).

ação do romance. Esse deslocamento possibilita o não enfrentamento entre portugueses e indianos, além de eleger um português, Frei Francisco, como o mediador cultural exemplar entre esses dois mundos. A conclusão inevitável é que a colonização portuguesa é a melhor.

Os brâmanes, portanto, é um romance que olha para a cultura indiana de uma perspectiva não somente européia, mas, sobretudo, portuguesa e católica. Assim, ao mesmo tempo em que elege a Europa como paradigma de sociedade e desqualifica a cultura indiana e o sistema de castas, também defende o catolicismo como a melhor forma de se “corrigir” a sociedade indiana em detrimento do protestantismo. Ataca tanto as castas indianas quanto o colonialismo inglês. Em outro nível, contraditoriamente, legitima e reafirma as castas, uma vez que, no contexto goês, como foi observado, o romance pode ser lido como um ataque chatria/chardó à hegemonia brâmane. Em síntese, *Os brâmanes* é um romance que faz a crítica da sociedade hindu e do colonialismo inglês de uma perspectiva explicitamente colonialista a partir de um humanismo de fundamentação católica, mas, em outro nível, contraditoriamente, também participa da lógica da cultura indiana.

Bodki: *humanismo laico e pragmatismo*

O romance de Agostinho Fernandes,¹¹ *Bodki*, publicado quase um século depois, em 1962, retrabalha o tema da colonização presente em *Os brâmanes* de forma a manter a perspectiva colonialista, mas aderindo à realidade indiana de forma mais explícita.

Bodki narra a história de um médico que, concluindo seus estudos e tendo necessidade premente de emprego, resolve ir para uma pequena localidade no interior de Goa chamada Maxém. Passa a ser o único médico da aldeia e ganha algum prestígio. Fica muito amigo de um jovem chamado Dinvas, que está apaixonado por uma moça chamada Kamala, cuja mãe é uma bodki, isto é, uma viúva. O estigma das bodki teve origem na rainha Taramatí, quem primeiro descumpriu o *sathi*, a antiga tradição hindu que obrigava a mulher que enviuvava a ser cremada viva na mesma pira utilizada para queimar o corpo de seu marido. As bodki eram consideradas mulheres que traziam má sorte. O *gaddi*, espécie de guru de Maxém, considerava que muitas das desgraças sofridas pela aldeia tinham origem na presença ali da bodki e se sua filha Kamala, pois, mesmo morando afastadas, em

¹¹ Agostinho Fernandes é médico cardiologista. Nascido em 1932 em Goa, viveu posteriormente em Angola e atualmente reside em Portugal. Além de *Bodki*, escreveu somente um novo livro, recentemente lançado, *...para além do além* (2008) pela Third Millennium de Goa.

meio à floresta, traziam a ira de Agni, a deusa do fogo, que castigava todos aqueles que delas se aproximassem.

Em vista de tais presságios, o pai de Dinvas, um Dessai (chefe de aldeia), proíbe o filho de ver Kamala. O médico, no entanto, por não acreditar no gaddi, convence o rapaz da estupidez de tudo aquilo. Este passa a enfrentar o pai e decide casar-se com Kamala assim mesmo. Nesse meio tempo, a bodki, mãe da jovem, conta a história de sua família para a filha, na qual todas as mulheres tornavam-se bodki, fazendo-a prometer que não se casaria com Dinvas, evitando o risco de perpetuar a má sina da família. Kamala assim o faz e passa a rejeitar seu amado. O médico, muito amigo e confidente de Kamala, conta a Dinvas sobre a decisão da jovem de não mais ver-lhe e este acaba por se suicidar. Acometido de uma grave doença, o médico é obrigado a deixar Maxém por vários meses correndo risco de morte. Todos acreditam que os trágicos destinos de Dinvas e do médico resultavam do castigo da deusa Agni por terem se envolvido com a bodki, como dissera o gaddi. Assim, quando o médico recupera sua saúde e retorna a Maxém, todos passam a vê-lo como aquele que vencera a bodki, ganhando grande prestígio.

Em Maxém, o médico reencontra Kamala muito amiga de um pintor chamado Singh, um sikh oriundo de Bombaim. Este aos poucos se apaixona por Kamala, que, por sua vez, continua apaixonada por Dinvas, mesmo depois de sua morte. Surge uma epidemia de varíola benigna, não hemorrágica, e a população fica grata, pois acredita que tal doença é a visita da deusa branca. O médico, temendo que a varíola se transforme em maligna, quer controlar o surto, mas a população não aceita ser vacinada. Convoca auxílio policial, mas mesmo assim seu propósito de controlar a epidemia se frustra. O surto de varíola benigna cresce assustadoramente e logo se transforma em varíola hemorrágica, passando a matar muitos doentes. A população então pede auxílio do médico, mas já é tarde e muitos são vitimados pela doença, inclusive o próprio *gaddi*. Este solicitara aos deuses que o levassem para salvar a cidade, pois com sua morte a epidemia acabaria. Antes de morrer, no entanto, faz notar que a culpa da epidemia é da bodki. Logo depois de sua morte, a população procura a bodki e a queima viva em sua casa na floresta, enquanto sua filha Kamala estava fora, com Singh. A epidemia de fato recrudescer.

Kamala, sem mãe e sem lar, passa a morar com Singh e acaba por ficar grávida. Singh morre depois de ser picado por uma cobra e Kamala, com seu filho no ventre, teria o mesmo destino da mãe, seria uma bodki. Ensandecida, Kamala vai à cidade e invade o consultório do médico, pedindo-lhe que lhe faça um aborto. Este recusa. Ela então se suicida, jogando-se na pira em que crema o corpo de Singh.

A notícia da presença de Kamala no consultório do médico faz com que toda a população de Maxém passe a rejeitá-lo, por medo da deusa Agni. Por perder todos os seus pacientes, abandona a cidade sem qualquer perspectiva de futuro. Antes de sair, recebe um telegrama de seu pai, dizendo que o noivo de sua irmã morreu em um acidente e que provavelmente a deixou grávida. O médico conclui, portanto, que sua irmã também passa a ser uma bodki.

A narrativa mescla ciência e religião hindu de forma bastante interessante, pois, ao final, compreendemos que toda a desgraça da qual são vítimas a bodki e sua filha Kamala, assim como todos aqueles que se envolvem com elas (Dinvas, Singh e o médico), pode ser explicada sociologicamente, mas também divinamente, já que todas as profecias do gaddi se realizam.

Tomando um tema clássico e polêmico da cultura indiana, o sathi, o livro trabalha com o modo como as “superstições” (assim as designa) do povo indiano interferem e condicionam sua condição de vida. O papel do gaddi na comunidade é sistematicamente questionado de uma perspectiva laica e mesmo cientificista. O médico, que narra a trama em primeira pessoa, procura demonstrar como o gaddi é pernicioso para aquela comunidade, incitando o preconceito contra inocentes (a bodki e sua filha), impedindo que a população se beneficie de medicamentos (o episódio da epidemia de varíola), chegando mesmo a inviabilizar a ação médica naquela comunidade (a rejeição sofrida pelo médico ao final do livro). No entanto, como todas as profecias do gaddi se realizam, pois todos que se envolvem com a bodki caem em desgraça, inclusive o médico, a trama do livro – e não o narrador – mantém no horizonte a possibilidade das profecias do gaddi terem fundamento. Ao final, quando a irmã do médico também vira uma bodki, revela-se mais um aspecto da possível veracidade do que dizia o gaddi, pois a persistência do médico em ignorar os avisos divinos para não se envolver com a bodki acaba por atrair para sua própria família aquele estigma. Funciona assim como uma ironia final do destino, que poderia ser atribuído à vingança da deusa Agni.

Se compararmos o presente romance com *Os brâmanes*, de Francisco Luis Gomes, constatamos que aqui também a perspectiva do narrador é ocidental. Formado em medicina, cristão, adepto da explicação racional e científica do mundo, o narrador-protagonista olha para a realidade de Maxém como o narrador de *Os brâmanes* olha para a sociedade tradicional indiana: um mundo repleto de preconceitos, de superstições, de credices, regido por leis e por pessoas que não merecem credibilidade.

Todavia, se no romance de Francisco Luis Gomes o narrador onisciente descreve o que entende serem os malefícios das relações entre as castas como a própria realidade da sociedade indiana, no romance de Agostinho Fernandes existe uma hesitação do narrador-protagonista ao interpretar os fatos que vivencia, perguntando-se em vários momentos da narrativa sobre a veracidade das profecias do *gaddi*. Ainda que se mantenha cético até o final da trama, tais hesitações e a coincidência de todas as profecias se cumprirem colocam em questão a postura do narrador e sua crença exclusiva na ciência. Se nada no livro legitima a interpretação de que haja uma adesão do autor à cultura tradicional indiana, também não é possível interpretá-lo como uma condenação sumária dessa mesma cultura.

O colonialismo português aparece no livro de forma um tanto dissimulada, pois não se diz em nenhum momento que língua se falava em Maxém, dando a impressão que toda a população falava português, o que seria impossível, uma vez que nem mesmo em Panjim, capital da colônia, isso algum dia aconteceu. Em se tratando de uma localidade distante, com predominância de população e religião hindu, seria de se esperar que poucos falassem a língua portuguesa.

Ao caracteriza a religiosidade da população de Maxém, assim diz:

A par da religião hindú havia também gente católica que, aos domingos rezava na pequena capela e ouvia as preleções do padre que até aí deslocava nesse dia, mas, nem por isso deixava de ser supersticiosa como os restantes. Tinham a mesma maneira de ser, de pensar e de sentir, e era católica tão somente porque tinha sido batizada. (Fernandes, 1962, p.22)

Como se constata pelo trecho acima, mesmo a população católica de Maxém sofreria forte influência do hinduísmo, o que a afastaria da língua portuguesa no contexto goês. Assim, a idéia de uma Goa portuguesa está dissimuladamente presente no livro a partir da suposição de que tudo se passa em língua portuguesa, reforçando uma falsa imagem vendida pelo colonialismo lusitano.

Outro aspecto colonialista diz respeito ao provimento de medicamentos que o protagonista obtém para tratar a epidemia de varíola. Não há qualquer reclamação por parte do médico sobre o provimento de vacinas e de auxílio de grupos de apoio para controlar a expansão da doença. Todo o problema se dá em relação à população de Maxém, que via na varíola benigna (que não mata) a manifestação da deusa branca que os protegia da vinda da deusa negra (a varíola hemorrágica, que mata). Diz o narrador-protagonista:

Era curiosa a maneira como eles concebiam a varíola. Ligados aos fanatismos religiosos e às suas superstições desde a mais remota antiguidade, tinham integrado o mal na própria religião. Para eles as doenças eruptivas como a varíola, a varicela, o sarampo, o alastrim, etc., constituíam *devís*, ou sejam deusas, todas elas irmãs, que, de quando em quando, se dignavam descer dos seus aposentos cerúleos, para visitar a terra e os seres humanos. Elas eram em número de sete. Umas boas, bem intencionadas e outras más, castigadoras. A visita desta ou daquela correspondia ao bom ou mau comportamento dum indivíduo, dum família, ou mesmo dum tribo. Assim, as pessoas de bem seriam visitadas por deusas boas e as pessoas más por deusas más.

A própria varíola, segundo o modo da sua evolução, segundo a sua gravidade, significava a visita de duas deusas diferentes: a *doví deví* ou seja a deusa branca e que correspondia à varíola benigna e a *callí deví*, ou seja a deusa negra que era a varíola maligna. (Fernandes, 1962, p.293)

Portanto, o problema se resume em questionar as crenças do povo de Maxém e não a falta de campanhas governamentais que esclarecessem a população sobre tais doenças, a falta de médicos e de estabelecimentos hospitalares que pudessem dar conta de uma epidemia como aquela. O narrador justifica a falta de condições materiais em função de se tratar de uma localidade pequena e isolada, como se desse modo o poder governamental já estivesse desculpado de se fazer ausente frente as necessidades da população.

Portanto, a perspectiva do narrador se revela comprometida com o poder colonial e realiza uma crítica bastante sectária em relação à cultura local hindu, tal qual acontece em *Os brâmanes*. A diferença entre essas duas obras, no entanto, está na interpretação que podemos fazer do percurso do protagonista, permitindo uma leitura que legitima as previsões do gaddi e, portanto, permitindo a sobrevivência da tradição em meio à sua crítica.

Se em *Os brâmanes* a adesão de Francisco Luís Gomes àquilo que critica se faz pela leitura do romance no contexto da disputa de castas em Goa, em *Bodki* essa mesma adesão se encontra já no interior do próprio texto, na trama do romance, que questiona a descrença do narrador-protagonista.

Assim, em ambos os romances há uma tentativa de retratar aquilo que condenam na sociedade indiana, mas também em ambos há uma adesão ao que é criticado: no primeiro caso, contextual; no segundo, textual. Esse movimento da adesão à sociedade indiana de fora para dentro do texto resulta naturalmente do contexto histórico nos quais os livros foram escritos, já que o romance *Bodki* aparece depois de todo um movimento de revalorização da cultura indiana na sociedade goesa, que se deu fortemente na primeira metade do século XX. *Bodki* seria já uma crítica colonialista de segunda geração, que

procura enfocar não mais aspectos éticos daquela sociedade, como o faz *Os brâmanes*, mas sim aspectos pragmáticos, que questionam a cultura hindu da perspectiva das políticas públicas, ainda que não questione a eficiência da política pública colonial.

De um romance para o outro, decorridos quase cem anos, o que temos é a continuidade de um olhar colonialista que muda a sua natureza e o seu foco: abandona o humanismo cristão e assume um humanismo inteiramente laico; não está mais tão preocupado em condenar os costumes hindus propriamente ditos – pois eventualmente poderiam ter um fundamento de verdade –, mas sim as suas conseqüências.

Essa mudança de natureza e de foco da crítica colonialista faz de *Bodkei* um romance muito peculiar, que lamentavelmente não foi até hoje contemplado pela crítica literária como mereceria. Vimala Devi e Manuel de Seabra qualificam a obra como “o primeiro romance adulto da Índia portuguesa” (1971, v.1, p.208) escrito no século XX. Apesar de tecerem algumas críticas sobre a linguagem do autor e as longas digressões do narrador, consideram que “*Bodkei* é certamente um dos romances mais bem construídos da moderna literatura portuguesa, e um dos poucos romances portugueses com possibilidades de conseguir vasta audiência internacional por mérito próprio” (1971, v.1, p.211). Tais elogios são merecidos, mas ainda faltam análises mais detidas dessa obra para que possamos entendê-la a partir da visão de mundo que propõe.

Bodkei, pensado a partir de *Os brâmanes*, é certamente um romance que revela não só a grande qualidade literária de Agostinho Fernandes, mas sobretudo reforça o complicado lugar que ocupa a identidade goesa, sempre dialogando com identidades múltiplas e, mesmo desacreditando, sempre correndo o risco de ser vítima da ira da deusa Agni.

Bibliografia citada

BARRETO, Adeodato. “Civilização hindu XVI : humanismo europeu e humanismo hindu (Um ensaio de interpretação das suas diferenças)”. *Seara Nova*. Lisboa. Ano 16, n.º 473 (9 Abr. 1936), p.266–271.

CANDIDO, Antonio. 2.ed. *Formação da literatura brasileira*. São Paulo, Editora Martins, 1964, 2 v.

COSTA, Francisco João da. *Jacob e Dulce – scenas da vida indiana*. 3.ed. (ed. e intr. de Jeremias Xavier de Carvalho). Panjim, Goa: Tipografia Sadananda, 1974.

COSTA, Orlando da. *O Signo da Ira*. Lisboa: Arcádia, 1962.

_____. *O Último Olhar de Manú Miranda*. Lisboa: Âncora, 2000.

- DEVI, Vimala, & SEABRA, Manuel de (1971). *A literatura indo-portuguesa*. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 2 v.
- DIAS, Leopoldo. *Os Maharatas (paisagens indianas)*. Betalbatim, Goa: Typographia Luso-Oriental, 1894, v.1.
- FERNANDES, Agostinho. *...por além do além*. Goa: Third Millennium, 2007.
- _____. *Bodki* (texto digitalizado, inédito, revisto e cedido pelo autor).
- _____. *Bodki*. Porto: edição do autor, 1962.
- FIALHO, Narciso Arcanjo, PEREIRA, Antonio Feliz Pereira. “Francisco Luís Gomes”. *Álbum Literário*, Tipografia da “Índia Portuguesa”, 1º. ano, 1875, p.7-16.
- FURTADO, Taumaturgo. *A renovação de Irenia*. Porto: 1906.
- _____. *Doutor Olímpio*. Lisboa: 1898.
- GARMES, Helder (org.). *Oriente, engenho e arte*. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2004.
- GOMES, Francisco Luis. *Os Brahmanes: romance*. 2.ed. Lisboa: Editorial Minerva, 1998 (pref. de Pedro Teixeira da Mota).
- KAMAT, Pratima. *Farar Far – local resistance to colonial hegemony in Goa 1510-1912*. Panaji, Goa: Institute Menezes Braganza, 1999.
- MACHADO, Everton. “Les Brahmanes (1866) du goannais Francisco Luis Gomes et l’Inde: regard occidental d’un oriental?”. Communication présentée le 1e. mars 2007 a la Université de Picardie - Jules Verne (Amiens) dans le cadre du Congrès International “Regarde occidentaux sur l’Inde”.
- MACHADO, Everton. *Christianisme, castes et colonialisme dans le roman Les Brahmanes (1866) du goannais Francisco Luís Gomes (18229-1869)*. Université Paris IV – Sorbonne, École Doctorale Littératures Françaises e Comparés, thèse de docteur, 2008. Directeurs de thèse: Pierre Brunel, Sandra Margarida Nitrini.
- MAGNOLI, Demétrio. *Uma gota de sangue: história do pensamento racial*. São Paulo: Editora Contexto, 2009.
- MARTINS, José Frederico Ferreira. *A grande amorosa: romance*. Porto: Civilização, 1938.
- _____. *Amores de Bocage na Índia: romance*. [S.l. : s.n.], 1935 (Lisboa : -- Imp. Moderna).
- _____. *Angrid: romance oriental*. Porto: Civilização, 1938.
- _____. *O primeiro beijo*. Lisboa, s.d.
- NEWMAN, Robert S. *Of umbrellas, goddesses & dreams – essays on Goan culture and society*. Mapuça, Goa: Other India Press, 2001.

- PATIL, Anand. "Colonial and Post/Neo-colonial Discourse In Two Goan Novels: A Fanonian Study", *ARIEL: A Review of International English Literature*, 26:4, October, 1995, p.87-112.
- PINTO, Rochelle. *Between Empires – prints and politics in Goa*. New Delhi: Oxford University Press, 2007.
- PROVIDENCIA, Luiz da (pseudônimo de Constantino José de Brito). *A neta do cozinheiro – romance historico e social*. Lisboa: Imprensa Lucas, 1908.
- RODRIGUES, Alberto de Meneses. *Caminhos de luz – novelas*. Bastorá: Tipografia Rangel, 1958.
- _____. *Flor campestre – contos e novelas*. Bastorá: Tipografia Ra