

LUSOFONIA E LUSOTOPIA NO ORIENTE: O CASO DO FOLCLORE GOÊS

Teotónio R. de Souza

Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias – Departamento
de Ciências Sociais e Humanas (História)

No meio da multidão, alguns fariseus disseram a Jesus: "Mestre manda que os seus discípulos se calem". Jesus respondeu: "Eu digo-vos: se eles se calarem, as pedras gritarão." (Lc.19:40)

Lusofonia, lusotopia e litofonia

Fica, desde já, uma declaração das intenções e limitações deste breve ensaio. Pretende-se analisar alguns adágios em Concani, a língua-mãe da maioria dos goeses (quase 90%) e reconhecida, desde 1986, como a língua oficial do 25º estado da União Indiana. Os provérbios e vários cantos do folclore goês evocam acontecimentos históricos e perpetuam a memória e as percepções populares da lusofonia e lusotopia em Goa. São autênticos filtros da sensibilidade do povo. Existem, sem dúvida, outros tipos de expressões culturais e folclóricas, que preservam imagens derivadas dos quatro séculos e meio da presença portuguesa em Goa, mas não se faria justiça a tudo, num ensaio, que tem por finalidade única convencer os leitores portugueses de que não só a lusofonia, mas, no que diz respeito ao Oriente, também a lusotopia merece ser investigada. A "lusotopia" não é uma mera utopia, mas uma realidade. Por razões que não são muito difíceis de compreender (as multidões populacionais e a força das antigas civilizações orientais são dois factores importantes), a língua portuguesa pode não continuar a ser falada pelos naturais, mas falam bem alto as "pedras" (litofonia), e não só. Quando se diz pedras, há que distinguir dois discursos simbólicos e opostos. As pedras das fortalezas portuguesas evocam na Índia memórias de dominação colonial, enquanto as pedras das igrejas evocam uma lusotopia cultural, com implicações mais complexas e discordantes. A presença portuguesa penetrou as culturas dos povos asiáticos, e disso não faltam provas¹. Procuro aqui ilustrar essa realidade lusotópica, através das impressões que os portugueses deixaram na alma goesa, que fala e canta através do seu folclore. Se o balanço parece ser mais negativo do que positivo, isso deve servir para uma reflexão séria dos amantes da lusofonia na era pós-descolonização e os desafios que ela apresenta, especialmente no sentido de evitar o que a lusofonia/lusotopia foi e não deve continuar a ser. Tive outras ocasiões de discursar e escrever sobre este assunto². Retomo aqui algumas reflexões anteriores, e trago umas considerações novas.

¹ S. R. Dalgado, *Influência do vocabulário português em línguas asiáticas* (Lisboa, 1913), Portuguese vocables in Asiatic languages (Baroda, 1936), New Delhi: AES Reprint, 1988.

² «O Mar no Quotidiano Popular Goês», *Estudos da Academia de Marinha*, Lisboa, 1993; «As expressões folclóricas e religiosas do quotidiano popular na Índia portuguesa» (comunicação apresentada ao congresso internacional «O Quotidiano na História Portuguesa», Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 22-24 de Abril de 1993. As Actas não se encontram ainda publicadas).

Lusofonia e Lusotopia...

A face mítica da história

Uma grande parte dos historiadores estão ainda habituados a buscarem a sua informação exclusivamente nos arquivos, e são poucos os que se dignam dar algum crédito às outras fontes, como as tradições orais, que ficam geralmente mal aproveitadas por causa da desconfiança a que são votadas. No entanto os textos escritos são muitas vezes aceites simplesmente por serem escritos. Na Introdução ao seu livro *O Império Asiático Português*, o historiador indiano Sanjay Subrahmanyam analisa as «faces míticas da Ásia portuguesa». Ele pega num texto malaio dos finais do século XVII, ou começos do século XVIII, para ilustrar a sua lógica interna e a utilidade desse tipo de textos, baseados na tradição popular, como fonte de história. O autor demonstra como, apesar de lacunas cronológicas e imprecisões factuais, o texto malaio em questão consegue transmitir a percepção local sobre a entrada dos portugueses em Malaca. E vai mais além e compara o caso malaio com os mitos aceites em Portugal como factos históricos, chegando à seguinte conclusão: “Separar o mito da realidade é evidentemente uma tarefa que todo o historiador deve procurar cumprir com cautela, pois enquanto a História é a matéria da qual se faz o mito, a elaboração de mitos é igualmente parte do processo histórico.”³

As tradições folclóricas mereceram sempre a consideração dos antropólogos. É somente em tempos mais recentes que os praticantes da “Nova História” têm levado a sério esse tipo de evidência, para compreender melhor o quotidiano. Esses historiadores salientam também os conceitos de conjunturas e de “longa duração”. São umas inovações que ajudam a dar credibilidade ao velho conceito indiano do tempo cíclico. Fernand Braudel, um dos mestres da Nova História, acreditava que mais de metade da vida da humanidade está mergulhada no quotidiano, que ele definiu como “inumeráveis gestos herdados, confusamente acumulados, infinitamente repetidos para chegarem até nós, ajudam-nos a viver, aprisionam-nos, decidem por nós, ao longo de toda a nossa existência.”⁴

Uma grande dificuldade com as fontes orais, e de folclore em particular, é de determinar o processo da sua formação e de analisar as suas variantes. Uma utilização proveitosa de folclore como fonte da história requer habilitações linguísticas e um conhecimento aprofundado da cultura envolvente. Raros seriam os casos em que os estrangeiros teriam essa dupla qualificação. A falta dessas capacidades, e a falta de interesse (e pior ainda quando falta o respeito) pela percepção nativa dos acontecimentos históricos, levam a muitos investigadores estrangeiros a minimizarem o valor informativo e interpretativo do folclore. Não se deve esquecer que o clima tropical-equatorial e outros factores ligados à transmissão de documentação escrita na Índia, foram responsáveis pela criação

de práticas mais rigorosas de transmissão oral, e o cunho sagrado dessas práticas contribui para minimizar as tendências processuais de corrupção. Apesar disso, os orientistas europeus têm em pouca consideração as concepções indianas do tempo e da história. Não encontrando nos textos clássicos da Índia antiga, tais como o *Mahabharata*, os *Dharmashastras*, ou os *Puranas* a cronologia linear a que estavam habituados na tradição historiográfica ocidental, tornava-se-lhes difícil compreender o «tempo cosmológico», representado pelas yugas e kalpas nos textos supracitados, ou na literatura *vyotishastra* e as suas computações matemáticas e astronómicas. Os orientistas europeus contentaram-se em criar estereótipos e não se importaram com a diversidade filosófica dos conceitos de tempo na tradição indiana, que juntamente com o tempo cíclico, também inclui outras categorias de tempo⁵.

James Mill (1773-1836) foi um dos primeiros europeus a criticar o conceito indiano do tempo cíclico, que ele chegou a interpretar como uma expressão duma fase «primitiva» da evolução social.⁶ A tradição bíblica cristã passava pela cronologia: começando com a criação do universo e culminando com a criação dos seres humanos, seguia a história do povo eleito, e avançava linearmente em direcção do Juízo Final. Não se encontraram paralelos na tradição indiana ao conceito linear do tempo, tal como era o caso da tradição cristã. Não havia esse problema na tradição muçulmana, apesar das suas outras facetas discordantes. As objecções da ciência moderna à cronologia bíblica eram ainda problemas do futuro. Os adeptos da Nova História e o seu interesse nas conjunturas de «longa duração» são ainda mais recentes. Até então os eventos históricos eram considerados únicos e irreversíveis. Ficava-se com a impressão de que os indianos não levavam a sério uma evolução no tempo real, e que eles reduziam a realidade à ilusão ou *maya*. Se isso fosse assim tão simples, não se compreende a velha preocupação dos indianos com os horoscópios para determinar os momentos favoráveis (*muburta*) para quase todas as decisões importantes da sua vida pessoal, e das suas actividades económicas, sociais e políticas.

A historiadora indiana, Romila Thapar, defende que o conceito indiano de tempo cíclico (que consistia inicialmente de cinco anos ou *yuga*, e que foi mais tarde alargado para períodos mais extensos) não exclui outras categorias de tempo, incluindo aquelas que se aproximam do tempo linear dos historiadores modernos. No *Dharmashastra* de Manu encontram-se referências a várias divisões de tempo, incluindo uma que corresponde ao piscar do olho. Essa variedade de tempos torna inválida uma dicotomia entre o tempo linear e o tempo cíclico. A tradição indiana de ciclos nunca excluiu a influência de *karma*, ou de acções humanas, no evoluir da vida ou vidas (*samsara* = transmigrações) e de salvação (*moksha* ou *nirvana*). Cada ciclo representava um certo declínio dos valores éticos definidos pelo dharma, e em consequência, admitia-se mudança

³ Sanjay Subrahmanyam, *O Império Asiático Português*, 1500-1700, Lisboa: Ed. Difel, 1993, p. 8.

⁴ Fernand Braudel, *The Structures of Everyday Life: Civilization and Capitalism, 15th-18th Century*, vol. I, New York: Harper & Row, Publ., 1981, p. 27; Fernand Braudel, *A Dinâmica do Capitalismo*, Lisboa: Teorema, p. 15.

⁵ Romila Thapar, *Time as a metaphor of history: Early India*, Delhi: Oxford India Paperbacks.

⁶ James Mill, *The history of British India*, vol. I, London 1858 (5th ed.), Bk.II, Ch.I, p. 107.

histórica. O ciclo final ou *kaliyuga* representava um caos total na ordem moral, e somente a décima encarnação do deus Vishnu como Kalkin seria capaz de restabelecer o estado original da humanidade. Curiosamente, os textos clássicos estabelecem uma distinção entre o tempo mítico e cosmogónico que precedeu ao grande dilúvio, e o tempo que seguiu, nomeadamente, o tempo das grandes dinastias dos Kshatryas, a dinastia solar (Suryavamsa) e a dinastia lunar (Chandravamsa). Dois tipos de calendários eram assim reconhecidos. O termo *vamsa* designava uma geração, mas literalmente significava “bambu”, e cada nó representava uma geração. Era uma concepção linear do tempo genealógico, mas enquadrado sempre numa fasquia maior de *yugas*. Em vez das datas, preferiam-se alguns acontecimentos importantes como marcos de periodização, tais como a guerra de Mahabharata, ou o exílio de Rama. *Vishnu Purana* vai mais além e identifica o começo de *Kaliyuga* com o aparecimento de uma constelação. Os cálculos dos astrónomos indianos conseguiram fixar 3102-1 a. C. como a data do fenómeno. A parte final de *Vishnu Purana* fornece listas dinásticas, e utiliza um novo conceito de tempo regnal para o período que segue à guerra de Mahabharata, abrindo assim o caminho para o tempo histórico real. É assim que se chega a várias épocas históricas na Índia: Vikrama ou Samvatsa (58-57 a. C.), Shaka (78 d. C.), Gupta (319-20 d. C.), etc. que utilizam datas precisas para localizar acontecimentos e dinastias. A formação de estados influenciou o processo de fixação de tempo na Índia, e nisso se assemelha ao que aconteceu na Europa e na sua historiografia. A influência do budismo foi muito decisiva através da evolução das suas comunidades monásticas (*sanghas*) e da importância que atribuíam à cronologia do seu fundador. As actividades comerciais que acompanharam e favoreceram as *sanghas* budistas também promoveram o interesse na documentação mais rigorosa e cronológica⁷.

As ilustrações folclóricas de que aproveitamos neste estudo não deixam de sofrer de imprecisões, que Braudel atribui ao «quotidiano», mas nem sempre falta documentação e evidência doutros tipos para localizar as impressões folclóricas, na escala mais precisa de tempo e espaço. É importante respeitar para isso a origem geográfica e social das tradições populares, incluindo as referências às castas e grupos religiosos, para assim se evitar generalizações, ou conclusões, como válidas para todo o território, ou populações goesas. As origens sectoriais ajudam a identificar melhor as diferenças sociais e as suas percepções da presença colonial portuguesa. As ilustrações constituem um testemunho da lusofonia portuguesa, que penetrou as profundezas da alma goesa, e faz parte do quotidiano do povo goês.

A missionação e a lusofonia

O historiador jesuíta indiano, Anthony d'Costa, conta no prefácio da sua obra de investigação sobre a cristianização das ilhas de Goa, uma tradição corrente entre muitas famílias goesas. Reza essa tradição que os soldados portugueses enchiam uns bonecos de cera com vinho e em seguida cortavam-lhes as cabeças para beberem o mesmo vinho. Diz a mesma tradição que essa prática assustava muito os naturais, e que o medo levou muitos deles a converterem-se ao Cristianismo. Conclui o autor que essa história não podia ser verdadeira, mas sugere que a história teria sido inventada por alguns naturais para justificar a sua conversão perante os outros naturais. O mesmo autor jesuíta tenta em seguida provar que foi precisamente isso o que aconteceu em vários casos de conversões⁸.

A política portuguesa de conversões em Goa não foi encarada por todas as secções da população da mesma maneira. Para muitos goeses de castas superiores, oferecia-se-lhes uma oportunidade de colaborar proveitosamente com os novos dominantes, embora houvesse entre eles elementos mais conservadores, que rejeitaram a ideia de conversão e de mudança de nomes e costumes, como a Igreja e a Inquisição de então requeria deles. Houve muitos goeses que preferiram auto-exílio para as terras vizinhas do Canará e do Malabar. Um visitador jesuíta, que viajou na região do Canará na segunda metade do século XVII, calculou que haveria 30 000 goeses, especialmente hindus, refugiados nessas paragens para escaparem às pressões religiosas em Goa⁹. Foi nessas comunidades que apareceu o adágio popular: «Goeam firangi na mhunno khoim?» (=Quem dirá que os portugueses não dominam em Goa?)¹⁰. Era uma pergunta retórica para a qual não se esperava nenhuma resposta dos goeses que já tinham experimentado na pele o calor da campanha de conversões e tinham optado pela fuga. O adágio contém sarcasmo, dirigido contra os que se deixaram ficar em Goa, com uma vã esperança de poderem resistir à dominação portuguesa.

No mesmo contexto de missionação e conversões, os missionários do Padroado manifestaram grande interesse em aprender as línguas dos naturais, não somente a língua Marata, em que estavam escritos os textos religiosos do hinduísmo em Goa, mas também a língua falada pelo povo goês, nomeadamente o Concani. Esta política missionária, iniciada por S. Francisco Xavier, levou ao estabelecimento dum “colégio de moços”, adjacente ao colégio de S. Paulo, em Goa, onde os jesuítas treinavam os seus candidatos no Oriente. Antecipava-se a necessidade de intérpretes e catequistas para assistirem aos missionários europeus no Oriente. S. Francisco Xavier considerava este projecto tão importante, que não hesitou expulsar da Companhia de Jesus um reitor jesuíta do Colégio, o padre António Gomes. O grande *faux pas* desse jesuíta foi de ele ter substituído os moços naturais da terra com meninos de naturalidade portuguesa e mestiça. Em 1563 o colégio contava 645 moços, e uns anos mais tarde

⁷ Romila Thapar, *Time as Metaphor of History: Early India*. Delhi: Oxford India Paperbacks, 1996, p. 39-40. Cf. D.D. Kosambi, *An Introduction to the Study of Indian History*, Bombay: Popular Prakashan, 2nd. ed., 1975, pp. 162 ff.

⁸ A. D'Costa, *The Christianisation of Goa Islands*. Bombay, 1965, p. v.

⁹ Teotónio R. de Souza, *Medieval Goa*, New Delhi: Concept Publ. 1979, p. 54.

¹⁰ António Pereira, *Konknni Oparinchem Bhanddar*. Panaji, 1985, p. 153.

encontravam-se nele 800 meninos de vários países e etnias. Foi um moço deste colégio que ajudou os primeiros jesuítas a aprenderem o Concani e a prepararem uma gramática da mesma língua. Foi nessa fase inicial que os missionários compuseram vários manuais didáticos nas línguas vernáculas para facilitar os seus contactos com a população e exercerem com eficácia o seu múnus missionário, incluindo a necessidade de ouvir confissões¹¹. O mesmo zelo missionário já não se notava nos finais do século XVII. Notava-se o contrário, ou seja, os missionários pressionavam a administração para legislar contra a língua vernácula, forçando os naturais a falarem a língua portuguesa como condição necessária para eles serem casados pela Igreja, ou para a admissão dos seus filhos às Ordens Sacras¹². Mas já era tarde para recuar na tradição litúrgica em Concani, nem os goeses na sua vida predominantemente rural e sem provas convincentes de que a adopção da língua portuguesa lhes enchesse a barriga, não se mostraram entusiasmados em acatar a legislação. Enquanto um provérbio concani é atribuído a uma beata que se queixava: "Sermanvak gel'lim axên, sermanv zalo firangi bhaxên" (=Fui ouvir o sermão com muito interesse, mas voltei desapontada, porque a pregação era em português)¹³, outro provérbio "Chôdd firangi bhas, haddank urta mas" (=muitos discursos portugueses deixam ficar a carne nos ossos) transmite a convicção popular da futilidade de lusofonia na vida prática.

Os provérbios que acabámos de citar apontam para a realidade social e económica de Goa. Até à fase final da presença portuguesa em Goa, o número total dos que falavam e compreendiam o português não excedia 5% da população, incluindo os portugueses que lá serviam e uma centena de famílias dos descendentes. Era essa a situação no terreno apesar do ensino primário obrigatório em português. Mariano Saldanha, linguista goês e professor da Escola de Estudos Coloniais em Lisboa, caracterizava a situação como anormal, e avaliando a política da educação colonial escrevia num ensaio intitulado "A língua Concani — As suas conferências e a acção portuguesa na sua cultura" (1953) que essa política só conseguiu formar "uma classe especial, estranha na história da instrução, uma classe de analfabetos que sabem ler e escrever."¹⁴ O estado lamentável da economia goesa e a necessidade de emigração para a Índia vizinha tornava mais urgente e útil a aprendizagem do idioma inglês. Justificava-se assim o pouco interesse da generalidade dos naturais em se esforçarem para aprender a língua portuguesa.

¹¹ Teotónio R. de Souza, «Uns confessionários inéditos: Instrumentos de missionação e fontes para a história de Goa», *Amar, Sentir e Viver a História: Estudos de Homenagem a Joaquim Veríssimo Serrão*. Lisboa, Ed. Colibri, 1995.

¹² Teotónio R. de Souza, *Goa Medieval*, p. 92.

¹³ «Firangi» é uma expressão genérica no Oriente para designar os europeus. O termo tem as suas variantes nas diferentes línguas orientais, e é derivado provavelmente do contacto dos primeiros cruzados franceses no Médio Oriente. A designação mais específica para os portugueses em Goa era «paklé» (pl.), derivada de *pak* (pena) com que os portugueses ornavam os seus bonés. Também os ingleses tinham uma designação equivalente na língua Marata. Eram conhecidos por «topikar» ou utentes de chapéu. Era o típico chapéu colonial introduzido pelos ingleses nas suas colónias, na África e na Ásia, e que protegia bem contra o sol dos trópicos.

¹⁴ Separata do *Boletim do Instituto Vasco da Gama*, Bastorá, 1953.

Qual era a realidade sócio-económica? Quando se reuniu o primeiro Congresso Provincial de Goa, em 1915, houve uma comunicação apresentada com estatísticas, em que se nomeavam 5000 empregados, 1500 mendigos e 150 000 ociosos em Goa! Haveria mais 60 mil destes «ociosos», se não tivessem emigrado a Bombaim antes dessa data. Um terço deste número eram mulheres, e muitas delas só podiam fazer a vida em Bombaim prostituindo-se. O segundo Congresso Provincial, em 1917, estudou este problema de emigração com bastante atenção a dados concretos, e chegou à conclusão que o «êxodo pavoroso» era um fenómeno patológico da administração colonial portuguesa, porque aos que ficavam nas sendas da lusotopia do Estado da Índia, só havia alívio nas tavernas. A embriaguez era outro problema social e económico. Lamentava-se no 7.º Congresso Provincial, em 1927, o desinteresse do governo em reduzir este vício, por o licenciamento das tavernas ser uma fonte importante de receita para o fisco com poucos outros recursos.¹⁵

Se a lusofonia teve algum sucesso na penetração do interior rural de Goa, o segredo deste fenómeno deve-se aos padres goeses. Já que a religião continuava a dominar a vida social goesa, a carreira sacerdotal era uma abertura importante de mobilidade social e de segurança económica na sociedade colonial portuguesa. Houve sempre um avultado número de clérigos naturais,¹⁶ e a sua formação em língua portuguesa assegurava a penetração e a permanência da lusofonia na sociedade goesa, bem como a sua difusão noutras regiões do subcontinente indiano, e não só, onde os missionários do Padroado exerciam o seu apostolado¹⁷.

A inferiorização da cultura dos colonizados: O mal da lusofonia

A lusofonia oficial não deixou de ter um impacto corrosivo na língua vernácula. Como afirma o celebrado linguista-orientalista Sebastião R. Dalgado: "Adoptaram-se muitas palavras portuguesas, quando não faltavam as suas correspondentes vernáculas, ou podiam sem dificuldade ser cunhadas com os próprios elementos....O konkani ocupa, como era de esperar, um lugar proeminente na apropriação do português. Um décimo, e talvez mais, da linguagem conversacional consta de palavras portuguesas ou derivadas das portuguesas".¹⁸ Os goeses que insistissem em falar em Concani eram tratados como seres inferiores na sociedade colonial portuguesa. O historiador-administrador J. H. Cunha Rivara deixou uma descrição do estado trágico da língua vernácula dos goeses, no seu estudo, intitulado *Ensaio Histórico da Língua Concani*¹⁹. As relações sociopolíticas de dominação-subordinação constituíam a essência do

¹⁵ António Maria da Cunha, «Congresso Provincial da Índia Portuguesa: Subsídios para a sua história». Nova Goa, Casa Luso-Francesa, 1924, pp. 97, 235-65; 7.º Congresso Provincial da Índia Portuguesa: Relatório, Nova Goa, 1927, pp. 2-3.

¹⁶ Em 1705 havia 2500 clérigos naturais em Goa. Cf. Cunha Rivara, *Arquivo Português-Oriental*, VI, Sup.2 (New Delhi: AES Reprint, 1992), p.191.

¹⁷ Casimiro Cristóvão de Nazareth, *Clero de Goa: Seus serviços à Religião e à Nação*. Nova Goa: Casa Luso-Francesa, 1927.

¹⁸ S. R. Dalgado, *Dicionário Konkani-Portuguez*, Bombaim: Typ. Indu-Prakash, 1893, p. xvii.

regime colonial, e o domínio de língua garantia aos portugueses, muitos deles rudes e ignorantes, incluindo os que eram despejados das prisões portuguesas e deportados para a Índia, um grau de superioridade sobre os naturais. Era natural que alguns sectores vocais da sociedade goesa ressentissem essa subordinação colonial. Os padres, que tinham maior contacto e influência sobre os seus conterrâneos, representavam melhor esse ressentimento popular. Os próprios padres interpretavam isso como uma discriminação racista da parte dos clérigos europeus, que dominavam as estruturas institucionais da Igreja colonial e identificavam-se com os interesses coloniais. Ainda que se diga que o colonialismo português era relativamente brando em termos de racismo, é difícil ilibá-lo inteiramente dessa fraqueza, perante a evidência histórica. Na fase inicial do colonialismo não se manifestaram grandes discriminações de tipo racista, e nem eram necessárias para uma dominação eficaz. Mas, quando se estabeleceram as práticas de administração civil e de política liberal, os naturais manifestaram o seu talento e capacidade de concorrência. Houve portugueses e descendentes em Goa que se sentiram ameaçados na sua superioridade fingida, e nessas circunstâncias, a cor da pele e um nacionalismo bacoco, tornaram-se um refúgio para muitos deles.

As atitudes racistas, que ficaram registadas de uma maneira particularmente visível, dizem respeito aos franciscanos e aos mestiços (“descendentes”). Esses dois grupos sentiram a força da concorrência dos naturais, e a situação político-militar do Estado da Índia nessa altura agravou as reacções. As suas atitudes geraram reacções contrárias e nativistas, da parte de alguns goeses. Os frades franciscanos detinham o monopólio da missão na zona norte de Goa desde os meados do século XVI e gozavam dos recursos económicos das suas paróquias. Quando surgiu a ideia de serem substituídos pelos párocos naturais, na primeira metade do século XVII (1724-28), e o arcebispo D. Ignacio de S. Theresa mostrou-se favorável aos seus interesses, os franciscanos montaram uma campanha de acusações, que visavam o carácter moral dos clérigos naturais e lançavam suspeitas sobre a sua lealdade patriótica. Merecem atenção e reflexão essas manifestações pouco dignas da lusofonia seráfica da época: «Todos estes clérigos negros (exceptuando alguns como por milagre) são ex sua natura mal inclinados e mal procedidos, lascivos, bêbados, etc., e por isso incapacíssimos de que se lhes entregue a administração das Igrejas... Deve-se notar em 4.º lugar ser em estes naturais natural o ódio e a antipatia à gente portuguesa e a tudo o que é pele branca, sendo este mais excessivo e entranhável a respeito dos párocos, porque como estes vivem e residem nas aldeias, e entre os naturais são atalaia vigilantes que põem todo o cuidado, assim em lhes investigar os seus desígnios, como em notar-lhes as suas obras (.....) faz-se-lhes muito pesado o terem párocos brancos e religiosos»²⁰.

¹⁹ J. H. da Cunha Rêvera, *Ensaio Histórico da Língua Konkani*, Nova Goa, Imp. Nac., 1858, Ch. XLIII. Cf. J. Gerson da Cunha, *The Konkani Language and Literature*, Bombay, Govt. Central Press, 1881, pp. 41-42.

²⁰ Biblioteca Nacional (Lisboa), Cod. 179: Memórias e documentos para a história eclesiástica na Ásia, 1728-1729, fls. 11-13v.

O que provocava a arrogância e tendências racistas dos mestiços era a sua insegurança. As reformas administrativas do Marquês de Pombal tinham levado o vice-rei Conde de Ega a emitir um bando cujo texto é bastante revelador: «a soberba que domina nesta parte do mundo, é a causa originária do abatimento destes miseráveis naturais... chamo também portugueses aos mestiços porque nestes ainda mais que nos mesmos europeus reina mais aquele luciferino vício”. O mesmo bando ameaça com duros castigos os que utilizassem os termos «negros» e «cachorros» no seu tratamento dos naturais²¹. Os descendentes controlavam no passado a milícia local e essa posição dava-lhe acesso ao poder, mas as reformas administrativas aboliram a milícia. Era o que causava os sentimentos de insegurança. Não é de admirar, que esse tipo de relacionamento ficasse registado na mentalidade popular e nos seus adágios. Fica aqui como ilustração o seguinte: “Sorop mhonncho nhoi dakhlo, firangi mhonncho nhoi aplo”. (= Tal como uma cobra, ainda pequenina, é perigosa, um português não pode ser confiado.)

Algumas revelações folclóricas da lusotopia em Goa

A tradição portuguesa de improvisar, ou fazer coisas sempre em cima dos acontecimentos, ficou registada no folclore goês com o adágio: “Firngyachem kam’ noveak vô Maiak” (=O português começa a trabalhar quando chega a hora da colheita, ou em Maio, ou seja, quando as monções batem à porta.)

A administração portuguesa de justiça foi sempre um alvo de muitas críticas. Diogo do Couto, responsável pela instalação da torre do tombo na Índia, escrevia no seu *Soldado Prático*: “Quem mais pode tem mais justiça e nunca nesta teia de aranha se prendem senão os mosquitos; porque o baneane, que urinou em cócoras, é logo condenado, o gentio que pelejou com outro e lhe disse uma ruindade, é logo metido em ferros, mas o compadre e o rico, que quebraram os bofes a esse gentio e lhe tomaram a sua fazenda por força, e o tiveram preso em casa, é cousa leve e pode-o fazer, que tem licença para tudo”²². Os goeses quando desejam o pior para alguém, desejam que ele seja vítima da justiça portuguesa: “Goyinchi neai tea gorar poddum”. A administração de justiça era desde muito antes, um grande negócio para muitos solicitadores em Goa. António Bocarro, o cronista-sucessor de Diogo do Couto, conta-nos que nos meados do século XVII, havia em Goa “mais escrivães, solicitadores demandistas, e advogados do que soldados, ... são mais de seis mil demandas que andam correndo só nesta cidade de Goa”. E acrescenta, “são mais de mil escreventes (goeses) na cidade de Goa e por toda a Ilha, são tantas as demandas que trazem uns com os outros ajudados também das que os portugueses exercitam, fomentam e estendem por largos tem-

²¹ Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa), Cod. 446, fls. 75-75v.

²² Teotónio R. de Souza, *Goa Medieval*, p. 92.

pos, que parece a cidade de Goa uma academia de litigantes.”²³ Das consequências funestas desse tipo de justiça lembra-nos o provérbio concani: “Goynchi neai ani vaddhlehem cheddum sogleanchea ghorak nosai.” (= Qualquer casal se assusta com um processo na justiça de Goa e com uma filha crescida). Eram situações igualmente preocupantes por motivo de custos imprevisíveis, tanto no caso dos advogados como no caso de dote e custos de casamento.

Miscigenação e lusofonia

Conta-se, com muito orgulho, que Afonso de Albuquerque foi o arquitecto do império português no Oriente, não somente pela sua acção militar, mas ainda pela sua estratégia social de promover os casamentos dos soldados portugueses com a mulheres orientais. Em grande parte, ele procurou legitimar uma situação insustentável, e fê-lo duma maneira católica. Escrevia Albuquerque no ano da conquista de Goa ao seu rei: “Os calafates e os carpinteiros com as mulheres de cá e trabalho em terra quente, como passa um ano não são mais homens”. Albuquerque utilizou os recursos do Estado em dotes para criar uma população de casados afectos aos interesses coloniais e que pudessem garantir a sobrevivência do Estado. O projecto foi contrariado pelos oficiais rivais de Albuquerque sedeados em Cochim, e que não viam com bons olhos os seus projectos centralizadores, ou a sua simpatia pelas mulheres da Índia, ainda quando ele tivesse tido o cuidado de escolher somente “as alvas e de bom parecer”.²⁴ A comunidade dos casados teve que depender daí em diante das órfãs que o rei enviava para a Índia, até que se chegou à uma altura em que havia um excesso de órfãs dos casados, e o envio das órfãs do reino era visto como um atropelo dos interesses dos casados de Goa. Toda esta evolução social em Goa não nos permite falar da mestiçagem portuguesa em qualquer escala significativa, nem a resistência cultural indiana, particularmente da casta social dominante, permitia que tal projecto tivesse sucesso. Mas a cultura indiana sempre teve as suas formas sagradas de providenciar e legitimar as necessidades sexuais, e é conhecida a atracção que os portugueses na Índia manifestaram pelas *kolvontam*, ou seja, as dançarinas ligadas ao serviço dos templos hindus. Já o próprio Albuquerque escrevia: “Alguma da vossa gente têm parte com essas gentias, enfadada já de dormir com essas cristãs”. E houve mais.

O procurador jesuíta da Província de Goa, Gonçalo Martins, chegou a investir na compra da ilha de Combarjua na vizinhança da capital do Estado da Índia, na fronteira com a terra firme, com a perspectiva de atrair para lá as prostitutas para o serviço dos portugueses, ganhando-lhe um imposto com isso, e reduzindo a visibilidade desses serviços na capi-

tal, ou nos locais habitados pelos naturais convertidos.²⁵ As actas das visitas pastorais do Arcebispo de Goa referem frequentemente as aldeias de Rachol e Tivim, ambas na vizinhança das bases militares portuguesas. São documentos que revelam problemas morais relacionados com a prostituição²⁶. Em 1858, o Secretário do Governo Geral do Estado da Índia dirigia um memorando ao Director dos Serviços da Saúde, descrevendo a gravidade do problema de doenças venéreas, que ameaçava o pessoal militar português em Goa²⁷. Devem-se entender no contexto do comportamento social dos soldados portugueses na Índia as reacções do povo e o seu canto folclórico em que se avisavam as moças a não saírem das casas durante a noite e a se protegerem dos portugueses barbudos: “edê ratichê paklê bonvtai khaddache...”. Nem as viúvas dentro das suas casas, podiam considerar-se seguras contra os olhares furtivos dos portugueses, que as observavam através dos buracos das fechaduras (“Teka ek paklo choita burkan ghalunu tonddu... Arê paklea choinaka rê, cheddum tem bailu randdu”). No contexto da tradição indiana, que proibia o casamento das viúvas, houve legislação portuguesa, que aconselhava tais casamentos e oferecia protecção às mulheres que o decidissem fazer com os portugueses brancos²⁸.

Não deixou de haver mulheres ou pessoas de naturalidade indiana, que souberam aproveitar das graças dos homens brancos, ou da religião cristã, que eles implantaram na Índia. As opressões estruturais da sociedade hindu justificavam essa abertura. Foi pena que a conversão não os libertou de tudo, e as castas mantiveram, em grande parte, o seu controle tradicional²⁹. Mas houve alterações significativas na estrutura social. Criou-se em Goa uma nova casta “chardô” (convertidos das castas kshatriya e maratas), que se aliou mais facilmente com os portugueses por casamento e na administração, para conseguir o melhoramento do seu nível social, e para desafiar a hegemonia bramânica e o seu nativismo anticolonial. Mas, curiosamente, não foram os chardôs que mais contribuíram para cultivar a lusofonia em Goa, embora, de entre eles, emergissem poucos, como Francisco Luís Gomes (1829-1869), que foi um deputado fogoso nas Cortes de Lisboa, e tem o seu nome ligado a uma estrada da capital³⁰.

²⁵ Teotónio R. de Souza, «Gonçalo Martins: A Jesuit procurator, businessman and diplomat in the Estado da Índia», *Mare Liberum*, n.º 5, Lisboa, 1993, pp. 119-128.

²⁶ Teotónio R. de Souza, “The voiceless in Goan historiography: A case for the source-value of the Church records in Goa”, *Indo-Portuguese History: Sources and Problems*, ed. J. Correia-Alonso, Bombay, 1981, pp. 114-131.

²⁷ Arquivo Histórico de Goa: Cartas, Ordens, Portarias No. 125, fls. 134v-135: “... me incumbem de dizer a V. Excia. para conhecimento da Junta de Saúde que com muito sentimento observou ontem no Hospital que as moléstias de um grande número de doentes europeus eram venéreas o que tem arruinado a saúde de tão bons soldados, que faz pena ver o estado em que estão. Que V. Excia. boas diligências tem feito para evitar estes males recomendando os exames semanais das mulheres perdidas que habitam o palmar, mas infelizmente esta sua ordem ainda não foi cumprida se não de mezes a mezes, e por tanto sem poderem evitarem-se os males que com semelhante medida cumprida cuidadosamente se conseguiria.”

²⁸ Teotónio R. de Souza, *Goa Medieval*, p. 137.

²⁹ Leopoldo da Rocha, *As Condições de Goa*, Lisboa, 1973, p. 320.

²³ *Arquivo Português Oriental*, ed. A. B. de Bragança Pereira, Tomo IV, vol. II, Parte I, Bastorá, 1937, p. 262.

²⁴ C. R. Boxer, *Relações raciais no império colonial português 1415-1825*. Porto, Ed. Afrontamento, 1988, p. 66 e segs.

Para além das rivalidades das castas que dividiram os goeses entre si, havia rivalidades doutra natureza, que os levava, às vezes, a preferir os portugueses, como os seus dirigentes e benfeitores. Um caso curioso desta natureza aconteceu com dois historiadores goeses, bastante conhecidos pelo seu contributo histórico. Trata-se de Felipe Nery Xavier e Miguel Vicente de Abreu. O primeiro era um oficial superior da Fazenda do Estado da Índia e já tinha ganho notoriedade pela sua contribuição para a historiografia goesa, antes da chegada de Cunha Rivara à Goa como Secretário Geral do Estado, em 1855. Miguel Vicente Abreu era um jovem empregado na Imprensa Nacional de Goa e beneficiou muito da protecção do Secretário Geral, o qual o treinou na arte da investigação histórica. Numa certa altura, Miguel Vicente de Abreu sentiu-se vitimado pelo seu compatriota nas finanças, e ficou com o seu ordenado reduzido por metade. A questão do fundo era uma rivalidade académica, embora ambos fossem da mesma casta. Miguel Vicente Abreu recorreu ao seu “padrinho” Cunha Rivara para se livrar da perseguição do seu conterrâneo. Escrevia ele numa carta pessoal ao Secretário Geral: “Se V. Sra. entender que a lei me pode favorecer a este respeito, não deixe a inteligência dela à opinião do Sr. Felipe Nery, porque ao chefe filho da terra (perdoe-me falar assim) não é dado fazer bem ao seu súbdito, como fazem V. Sras. os chefes portugueses, dada a ocasião e, por isso, por mercê de Deus estão à nossa testa e me conserve a V. Sra. como meu chefe e protector por longos anos.”³¹ Este tipo de reacções não teria sido raro, e daí um adágio popular “Firngeanchea paeam melolo hoi, punn Kan'ddeachea sangata jielolo nhoi” (=É melhor morrer aos pés dum branco, do que viver em companhia dos cristãos goeses). O historiador goês ignorava provavelmente que a “má língua” é muito portuguesa e que houve amplas manifestações dessa virtude lusofónica, desde os primeiros tempos da sua chegada à Índia. As detracções que padeceu Afonso de Albuquerque são bem conhecidas, e no contexto da polémica que surgiu acerca do nome que ele queria dar à fortaleza de Cochim, escreveu João de Barros nas suas *Décadas da Ásia*: “Aos portugueses mais lhes dói o bem dos outros, do que o mal próprio”³².

Os desafios para a lusofonia na Índia

Para concluir, temos aqui mais algumas amostras folclóricas acerca dos portugueses em Goa. O pão é uma contribuição dos portugueses para a culinária oriental. Ainda recentemente os goeses emigrantes em Bombaim eram conhecidos como “pôder-pão”, ou seja, padeiros e consumidores de pão. O pão veio também a simbolizar uma cultura impor-

tada. A grande maioria dos goeses nas suas aldeias, continuou a comer “apas” (pão indiano), e para as ocasiões festivas preferiam “sadnans” (bolo cozido de farinha e fermentado com sura) ao pão. O pão era visto como essencial para os portugueses e para os que se associavam com eles. Com o declínio dos portugueses na Índia entrou em circulação o provérbio “Te firngi gele, te undde kabar zale” (=Saíram os portugueses e acabaram os pães). Procurava-se transmitir que, ainda o que parecia ter sido uma contribuição vital dos portugueses, foi de uma duração efémera.

Os goeses guardam a memória do afecto português pela pompa e cerimónias. É muito utilizada a expressão concani: “chodd cumpriment kortat” (=você faz muitas cerimónias). Lembra-se também em Goa a tendência portuguesa para muitos discursos e promessas, mas pouca acção: “Faz favor, kortten dhunvor”. Existem inúmeras outras expressões em que entram palavras de origem portuguesa e com sentido relacionado com comportamentos da sociedade luso-indiana. Diz-se, por exemplo, “Guirest pielear alegre mhonttat, dubllo pielear bebdo mhonttat” (=Chama-se alegre ao rico que bebe uns copos a mais, mas quando se trata dum pobre, ele fica bêbado), ou “Amcho Juze Mari dekor kantar kori” (=O nosso José Maria canta de cor), ou seja, ele não tem evidência para o que diz.

As poucas ilustrações folclóricas, que citámos e interpretámos, constituem umas amostras da sedimentação da memória popular, relacionada com a presença portuguesa em Goa. Muitas dessas expressões têm sobrevivido o desgaste do tempo e é difícil calcular por quanto tempo mais elas continuarão a ser usadas e compreendidas no quotidiano popular goês. As novas gerações de pós-1961 já não utilizam muitas dessas expressões, e quando as ouvem e repetem, já não apanham o seu significado histórico. Somente um contacto renovado entre os povos de Portugal e de Goa poderá ajudar a recuperação do legado cultural que ficou instalado na alma goesa. Muitos visitantes portugueses, que chegam à Goa, hoje em dia, não reconhecem nela a alma portuguesa, e isso acontece provavelmente por eles procurarem a alma nas ruínas monumentais, ou entre os poucos da geração velha, que ainda fala a língua portuguesa. Se compreendessem que a língua concani representa a alma goesa, assim como entendem a lusofonia ser a alma portuguesa, é principalmente na língua Concani, que os portugueses iriam procurar o que sobrevive da lusofonia e da lusotopia. Enquanto os portugueses definem a lusofonia, com muito orgulho nacional, como uma expressão de “universalismo” que resultou dos seus “Descobrimentos”, na realidade os portugueses parece terem vagueado por todos os sítios em busca de si próprios, sem nunca procurarem, a sério, um encontro com o “outro” como “outro”. É somente no diálogo respeitoso e com uma aprendizagem mútua de línguas e culturas que a lusofonia e a lusotopia serão um sucesso.

Não se pode esquecer que a cultura popular está sempre em evolução. Se o passado colonial deixou mais imagens negativas do que positivas, a evolução do novo relacionamento de Portugal e dos portu-
gue-

³⁰ Francisco Luís Gomes, edição comemorativa do centenário da sua morte com uma sessão solene na Sociedade de Geografia de Lisboa aos 12 de Fevereiro de 1970. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1971.

³¹ Correspondência privada de J. H. de Cunha Rivara na Biblioteca Pública de Évora.

³² João de Barros, *Década 1*, Parte 2, Lisboa: Liv. Sam Carlos, 1973, p. 558.

ses com Goa e com os goeses tem o potencial de trocar as imagens. É o desafio que a lusofonia tem que enfrentar para garantir a sua sobrevivência em Goa e projectar novas imagens. Não é abrindo cursos de língua portuguesa em Goa que a lusofonia poderá alterar o passado. Precisam-se novos laços de amizade entre os dois povos, em pé de igualdade e de reconhecimento das grandes alterações políticas, vividas pelo povo português e pelo povo goês, durante as últimas três décadas. É pela primeira vez na história de Goa que o povo goês goza duma identidade política, como um estado autónomo da União Indiana, e beneficia dos apoios financeiros, como nunca antes aconteceu, para o desenvolvimento da sua língua e da sua cultura. É uma situação privilegiada para o enriquecimento da língua Konkani, e somente o futuro poderá esclarecer de que maneira o passado colonial ficará integrado no desenvolvimento cultural em curso.