

## UM CASO DA HIPERIDENTIDADE PORTUGUESA NA DIÁSPORA DE GOA: VIMALA DEVI

Everton V. Machado\*

CENTRO DE ESTUDOS COMPARATISTAS, FACULDADE DE LETRAS, UNIVERSIDADE DE LISBOA

A poeta e contista Vimala Devi (1932) é natural de Penha de França, no interior de Goa (sudeste da Índia), onde os portugueses estiveram, como presença imperial, por quatro séculos e meio (1510-1961). Antes da integração do território na União Indiana em 1961, já tinha Vimala deixado a sua terra, para ir viver, primeiro, na antiga capital do Império. Acabou por não se fixar definitivamente em Lisboa e já há mais de quarenta anos que mora em Barcelona. Passou ainda por Londres, onde trabalhou para a radiodifusora BBC. Foi na célebre diáspora goesa, portanto, que Vimala se fez escritora, dando à luz 11 livros, entre poesia e conto, em português e catalão, além de um trabalho de historiografia literária, *A literatura indo-portuguesa* (1971), escrito com o seu marido, o português e também escritor Manuel de Seabra (1932). Esta obra e a colectânea de poemas *Súria* (1962) merecem ser lidas, a despeito da naturalidade da autora, através daquilo a que o filósofo Eduardo Lourenço chama de *hiperidentidade* portuguesa.

---

\* Este artigo foi redigido no âmbito dos projectos “The Portuguese Representations of India: Power and Knowledge in a Peripheral Orientalism (19th and 20th centuries)”, desenvolvido no CEC-FLUL e financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia de Portugal (IF/01452/2013), e “Pensando Goa: Uma peculiar biblioteca de língua portuguesa”, desenvolvido na Universidade de São Paulo e financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (2014/15657-8).

Podemo-la resumir como tratando-se de um conjunto de imagens acerca de Portugal reveladoras de uma “hipertrofia da consciência nacional”, para a qual terá sempre sido relevante uma obsessão pelos “títulos ‘camonianos’ da nossa [dos portugueses] vocação planetária de Quinhentos” (2014, 125 e 277 respectivamente).

Ao contrário do que o nome da poeta possa sugerir, não é ela oriunda da comunidade hindu de Goa, mas, sim, da católica: Vimala Devi é o pseudónimo literário de Teresa da Piedade de Baptista Almeida. Se durante o período colonial a identidade dos goeses católicos já se colocava como um problema de difícil resolução, o estatuto posterior de Goa de território integrado na Índia de Gandhi e Nehru, amplificou ainda mais a inquietação desses goeses em relação à sua identidade. Como conta Susana Sardo:

[a]s diferentes experiências de goanidade, multiplicadas pelas igualmente diversas origens religiosas, sociais e linguísticas e por espaços de acolhimento diaspórico desiguais, conjugadas com uma singular experiência pós-colonial de integração numa nova realidade política, desencadearam um processo de busca permanente de ingredientes culturais que permitam definir, ancorar e projectar uma identidade goesa e torná-la transversal e consensual. (2010, 32)

A concepção de identidade que no presente artigo se perspectiva é a de Stuart Hall, segundo a qual “as identidades não são nunca unificadas” (através de um “eu colectivo” que garantisse por si só uma pertença cultural), mas, pelo contrário, apresentam-se “cada vez mais fragmentadas e fraturadas [...], multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que se podem cruzar ou ser antagónicas” (2000, 108). No percurso literário de Vimala Devi, é perfeitamente visível essa fractura, não sendo de pouca monta as posições antagónicas que assume. Tendo-se a autora criado e formado num ambiente cultural português e religioso cristão, a própria assunção de um nome hindu como nome próprio na assinatura das suas obras (“Deusa da pureza” quer dizer Vimala Devi em sânscrito, a língua da Índia clássica) revela-se-nos como um signifiante importante dessa fractura. A escritora faz ali acto de posse de um “eu colectivo” que tanto o colonizador europeu como o colonizado assimilado obliterou por bastante tempo. A separação entre católicos e hindus imposta no período colonial, já largamente abordada na literatura de língua portuguesa de Goa

(Machado 2011), é devidamente compensada pela autora através de uma volta dada à “violência epistémica” (Spivak 1988) do colonizador: no livro de contos *Monção* (1963), por exemplo, chega a desconstruir o discurso autoritário do orientalismo europeu e a apontar os desajustes locais em nível social e religioso<sup>(1)</sup>, salvaguardando-se sempre o direito de afirmar para si uma dupla identidade. Mas o que nos interessa aqui de mais perto é a faceta do seu discurso que reproduz o da *hiperidentidade* portuguesa (numa afiliação concreta às teses do brasileiro Gilberto Freyre acerca do excepcionalismo do Império português) e até mesmo num registo também orientalista.

## A hiperidentidade portuguesa

Já na sua mais conhecida obra, *O Labirinto da Saudade – Psicanálise Mítica do Destino Português*, publicado originalmente em 1978, Eduardo Lourenço nos fala da “vértebra *supranumerária*” que faz viver os portugueses “sempre acima das [suas] posses” e “sem problemas de identidade nacional propriamente ditos”, bem como da “imagem *hiperbólica* de antigos senhores da ‘Conquista, Navegação, Etiópia’, etc.” que têm de si os mesmos (2013, 17-18 e 46 respetivamente). Neste seu livro, Lourenço propõe-se fazer um exercício de imagologia, isto é, “um discurso crítico sobre as imagens que de nós mesmos [os portugueses] temos forjado” (2013, 18). Num ensaio de 1983, volta a falar de uma “nação *sem problemas de identidade*”, chegando aí a utilizar, pela primeira vez, o termo *hiperidentidade* (2014, 276-277). A seguir, em *Nós e a Europa ou as duas razões*, no final da mesma década, dá-nos uma definição sumária deste, ao afirmar que o problema dos portugueses não seria “um problema de identidade, [...] mas de *hiperidentidade*, de quase mórbida fixação na contemplação e no gozo da diferença que nos caracteriza ou nós imaginamos tal no contexto de outros povos, nações e culturas” (1988, 10)<sup>(2)</sup>. Esta *hiperidentidade* definiria Portugal desde pelo menos finais do século XVI, ao ter fundado a sua grandeza na autopercepção de nação “colonizadora por excelência e de cuja glória

<sup>1</sup> Trato dessa obra sob tais perspectivas em Machado 2015.

<sup>2</sup> No prefácio de 2000 a uma reedição de *O Labirinto da Saudade*, Lourenço já integra o termo à sua famosa “psicanálise mítica” (2013, 15).

*Os Lusíadas* são a porta e o templo inteiro” (2014, 133). Porém, a fuga da família real da invasão napoleónica de 1808, a perda do Brasil em 1922, o reforço da dependência económica de Inglaterra e a imposição de um novo modelo colonial (associado ao desenvolvimento económico, científico e tecnológico) viriam a abalar a “grandeza arquetipa” de Portugal enquanto nação “colonizadora por excelência”, dando lugar, afinal, a um “problema de imagem” (2014, 301), que não deixara incólume a Monarquia e veio atravessando, já no século xx, a Primeira República e o regime do Estado Novo (1933-1974).

É nesse problema de imagem que encontramos uma chave para compreender a hiperidentidade portuguesa: “ao desencontro entre o ‘ser ideal’ e o ‘ser real’ de um povo acrescenta-se entre nós, e mormente devido a *Os Lusíadas*, o desencontro já patológico entre o presente e o passado, onde só verdadeiramente somos quem somos, mas sabemos ser por tê-lo sido um dia” (2014, 132). Tais desencontros ver-se-iam reflectidos nos discursos acerca da nação, articulando dois temas essenciais, o da grandeza e o da decadência de Portugal, ambas topoi de grande parte da literatura portuguesa ao longo do tempo e capazes de revelar o excesso de identidade dos portugueses.

Devo salientar ainda o papel desempenhado nessa *hiperidentidade* pelo luso-tropicalismo do sociólogo Gilberto Freyre, segundo o qual a expansão portuguesa terá sido “obra lusitana de alargamento antes suave que violento da civilização cristã na América, no Oriente, na África, e de extensão – antes pela assimilação que pela destruição bruta do exótico – da civilização europeia nos trópicos” (s/d, 190). Tese elaborada já em meados do século xx, veio amplificar aquilo que Lourenço aponta como sendo uma “mitologia colonialista portuguesa”, cozinhada ao longo do tempo “com um condimento muito particular”:

[a] sua nota distintiva é a de se afirmar uma *colonização-outra* e, ao fim e ao cabo, de a conceber como uma “portugalização sem fim” dos territórios e povos que a História pôs no nosso caminho. Como exemplo concreto Portugal apresenta o Brasil e nele aquilo que uma sociologia delirante chama de “civilização mundial”, e da qual Angola e Moçambique seriam também elos, actuais e futuros. (2014, 140)

Goa também, e no discurso dos próprios goeses. Note-se, de passagem, que Freyre usou publicamente pela primeira vez a ideia de *luso-tropicalismo* numa conferência em Goa em 1951:

Na Índia Portuguesa encontra o brasileiro o mesmo ambiente predominantemente luso-tropical que no Brasil. Da Ásia lusitana tem muito a América portuguesa, sua irmã mais nova. [...]

Hoje, para bem nos compreendermos uns aos outros, portugueses e descendentes de portugueses – descendentes pelo sangue ou pela cultura – ou continuadores deles pela acção ou pelos motivos essenciais de vida ou, ainda, pelos estilos de convivência, precisamos de pensar e sentir luso-tropicalmente. E para assegurar a permanência, o vigor, a unidade dessa civilização fundada pelo português – a luso-tropical – precisamos em face de certos problemas, de agir e não apenas de pensar e de sentir, luso-tropicalmente. (1956, 14 e 17)

Essa conferência, mencionemo-lo ainda, foi sobre um membro da diáspora goesa, talvez o seu mais respeitado intelectual, o crítico Moniz Barreto (1863-1899), instalado em Lisboa, apadrinhado por Eça na *Revista de Portugal* e de quem Vitorino Nemésio reuniu os principais artigos em 1944 no volume *Ensaios de crítica*. Curiosamente (e infelizmente), Barreto, para Freyre, não era um exemplar digno da cultura luso-tropical – um renegado –, já que virara as costas aos trópicos, com a sua fascinação pela Europa: o “que hoje pode ser considerado complexo luso-tropical de cultura lusíada” estava “ausente no excessivamente afrancesado e exageradamente destropicalizado filho de Goa”, incapaz de ver que o futuro “não só da civilização de origem lusitana, como, talvez, da própria civilização humana” estava no Ultramar tropical (1956, 19). Devi e Seabra, em *A literatura indo-portuguesa*, têm-no por “um dos exemplos mais importantes das consequências dos fenómenos de assimilação cultural que temos vindo a estudar” (1971, 179).

## A favor do nome português e da estrela do cristão

O caso é que escritores e intelectuais goeses do meio cristão de Goa assumiram a “portugalização sem fim” referida anteriormente a partir de Lourenço, como suporte e necessidade da sua própria identidade, repercutindo os mesmos aspectos insolúveis da *hiperidentidade* portuguesa: o desencontro entre o seu “ser ideal” e o seu “ser real”, o desencontro entre o presente e o passado, com a mesma fixação nos *títulos camonianos da vocação planetária de Quinhentos*, que dão forma à mitologia de uma *colonização-outra*. Como ter-se-á então a *hiperidentidade* portuguesa desdobrado num imaginário que não é propriamente de feitura portuguesa?

Parto da premissa de quão marcada ficou a comunidade católica de Goa pela identidade portuguesa, levando a que outro autor, também da diáspora goesa, João da Veiga Coutinho, afirmasse pela boca do Padre Gabriel Saldanha<sup>(3)</sup> (1853-1930) com quem imagina uma conversa: “[s]ei que nós não somos ‘os portugueses’, mas somos ‘portugueses’. Pelo menos éramos, no meu tempo. [...] Nós nunca questionámos a nossa identidade portuguesa” (Coutinho 2000, 36-37). Isto traduz-se na propalada *especificidade* ou *singularidade* goesa, que encontra, no meu entender, o seu fundamento (tal como acontece com a *hiperidentidade* portuguesa) na empresa descobridora de Portugal. Mais: Goa é mesmo uma consequência exemplar dessa empresa, por consubstanciar o encontro entre o Oriente e o Ocidente, axioma muito bem metaforizado nestes versos de *Súria*, de Vimala, dedicados a Goa: “No meu pensamento serás sempre/O eterno sonho luso/ – Comunhão de mosteiros e pagode” (1962, 27). Repare-se no que escreve Gilberto Freyre, quando fala da sua viagem a Goa e – sempre no contexto do excepcionalismo do Império Português – do que teria representado a Lisboa global do século XVI:

A Rua Nova dos Mercadores foi, por algum tempo, uma espécie de Rue de la Paix, que, em vez de só orientar as modas ocidentais de traje e chapéu de mulher, orientasse toda uma série de adaptações a usos do Ocidente de valores trazidos pelos portugueses, do Oriente; toda uma série de harmonizações de estilos de vida ocidentais com estilos de vidas orientais. *Desde então que Lisboa ensina docemente ao Mundo uma lição diferente daquela que Kipling pretendeu impor-nos através dos*

<sup>3</sup> Autor de *História de Goa* (1925/1926).

*yy e dos ww do seu inglês de poeta imperialmente pedagógico ou arrogantemente didático: a lição de que o Ocidente e o Oriente nunca se encontrariam.*

*Encontraram-se em Lisboa. Encontraram-se em Goa e em Macau.* (1953, 383, itálico meu)

Não seria um equívoco parafrasear Lourenço, quando também escreve sobre Portugal, e afirmar, já agora, a existência de uma fixação por parte de escritores e intelectuais goeses na contemplação e no gozo da diferença que os caracterizaria enquanto goeses face a outros povos e culturas, cuja prova encontramos na tal *especificidade ou singularidade* de Goa, relativamente, de modo mais directo, às outras culturas ou identidades da Índia. Um *excesso de identidade*, como no caso de Portugal, mas, por sua vez, por uma imagem idealizada de Goa se sobrepor à da “comunidade nacional imaginada” (Anderson 1983) indiana na qual os goeses se integraram em 1961, integração que causou “enormes desequilíbrios na adaptação a uma nova nacionalidade, a uma nova língua, a um novo estatuto” (Sardo 2011, 58). De qualquer das formas, creio que se a singularidade goesa veio, por um lado, do caldo multicultural em que se cozinhou, por outro, não terá sido menos fundada naquilo que Lourenço designa, para a singularidade portuguesa, como sendo os *títulos camonianos da vocação planetária de Quinhentos*.

Ora, a *hiperidentidade* portuguesa marcada por um colonialismo de excepção já aparece muito claramente em Francisco Luís Gomes (1829-1869), autor do primeiro romance goês de língua portuguesa, *Os Brahamanes*, de 1866, no qual justificava a sua crítica ao colonialismo inglês através da experiência que vivia sob uma *colonização-outra*, a portuguesa:

Portugal converteu uma parte da Índia à religião católica, com os braços dos seus soldados, com o sangue dos seus mártires, com os milagres dos seus santos, e com as fogueiras da sua inquisição. Os vencidos nessa luta ficaram sendo cristãos e portugueses. A Inglaterra pode imitar o exemplo, menos quanto à força, porque não deve, e nem a teria suficiente para coagir cento e cinquenta milhões de habitantes. (1998, 183)

O único português do romance, Frei Francisco de Santa Catarina, aparece, aos olhos do leitor, envolvido na aura da *grandeza arquetipa* de Portugal, através dos altos valores que a personagem encarnava junto de

uma família anglo-indiana. Assim como acontecia, segundo reza a lenda, com Frei Francisco Xavier (1506-1552) – o célebre evangelizador da Ásia ao serviço do Império português –, “[o]s próprios pagãos veneravam a Frei Francisco” (Gomes 1998, 65). É bem através do que Lourenço designa – para a ideologia posterior do Estado Novo português (1933-1964) mas sempre herdeira dos feitos seiscentistas – “*lusitanidade* exemplar” (2013, 33), que Francisco Luís Gomes, num jornal lisboeta na mesma altura da publicação de *Os Brahamanes*, explicava a ausência de uma vontade de independência por parte dos goeses:

O sentimento de independência é tanto mais forte e activo quanto mais profundas são as diferenças que separam os conquistadores dos conquistados, quando dum lado aparecem só senhores e opressores, e doutro escravos e oprimidos. É então a reacção da natureza contra a tirania. Portugal descobrindo povos, devassando mares não quis oprimir nem escravizar. Adiante da espada e quase como seu guia foi a luz. Não procurava escravos; queria cristãos, e cidadãos. E achou-os. Goa é uma província ultramarina de Portugal, e os seus povos são livres, como o podem e desejam ser todos os povos. (*apud* Pereira 1892, 80)

A principal responsável por essa imagem não poderia ter sido senão a epopeia *Os Lusíadas* de Camões. Como refere Lourenço, “[o] Poema não inventou a realidade dos portugueses de descobridores de mundos e colonizadores, mas converteu um momento privilegiado em Eterno Presente da alma portuguesa” (2014, 133). Digamos que essa imagem, ou o conjunto de *topoi* relacionados com a presença de Portugal na Ásia, segue a mesma dinâmica, no orientalismo, da “reapresentação de material canónico” (Said 2004, 207), nas artes e nas ciências, que é o próprio Oriente.

Não deixa de ser curioso, aliás, observar como esse “Eterno presente da alma portuguesa” condicionou epistemologicamente a produção historiográfica dos goeses, de meados do século XIX a meados do XX. Rosa Maria Perez já nos chamou a atenção para o facto de uma larga produção textual sobre o Oriente se circunscrever justamente “aos lugares da presença portuguesa e aos efeitos dessa presença, cultivando uma metódica tradução das culturas locais para os supostos ingredientes da portugalidade” (2006, 25). No caso de Goa, basta referir os nomes de historiógrafos locais como Filipe Nery Xavier (1804-1875), Miguel Vicente de Abreu (1827-1833), Jacinto Caetano Barreto Miranda (1842-1879), José António Ismael Gracias

(1857-1919), António Anastácio Bruto da Costa (1828-1911) e Frederico Diniz D' Ayalla (1856-1923). No que diz respeito a este último, por exemplo, a sua obra *Goa Antiga e Moderna* (1888), reflecte mesmo, nos tópicos escolhidos, a crise de identidade por que passava a metrópole diante de uma *grandeza arquétipa* que não encontrava paralelo na realidade contemporânea, por causa da subalternidade de Portugal face a Inglaterra e o estado de decadência em que Goa então se encontrava. O autor tece até críticas aos governantes portugueses, pois estes andariam esquecidos “da grandeza da Nação naquele vasto império de outrora” (D' Ayalla 2016, 60). A conclusão da obra é ainda mais esclarecedora:

Como triste epílogo de tudo isto, ficará a pungente ironia da cidade de Vasco da Gama (Mormugão), aí onde os ingleses dominam, e onde nós gravámos a bela história do *ilustre peito lusitano!* [verso do Canto I de *Os Lusíadas*].

Não seria ainda tempo de quebrarmos um epitáfio tão desonroso? Depende disso de todos os que se prezem de serem portugueses e, nesta terra de heróis, não podem faltar os homens, que têm conseguido levantar povos ainda mais decadentes que o nosso e com menos tradição gloriosa do que este Portugal de Camões. (D' Ayalla 2016, 250)

A fixação nos primórdios da expansão portuguesa provocando na actualidade do século XIX discursos apaixonados com rasgos de patriotismo, comuns na metrópole<sup>4</sup>, atravessa mesmo produções poéticas goesas do período, bastando citar José Hipólito Garcez (?-?), referido pelo próprio D' Ayalla, e que endeusa, como era habitual, a figura mítica do conquistador de Goa, Afonso de Albuquerque (1453-1515): “não te abateram, pátria! / a ingratidão vilã / aos pés sonha calcar as glórias de um balsão! / ressurges, ó Albuquerque, aponta à horda bruta / o nome português e a estrela do cristão!” (D' Ayalla 2016, 71). Com bastante frequência, e como o demonstra o excerto anterior de D' Ayalla, nas obras tanto historiográficas quanto literárias locais, o próprio Camões é referido no corpo do texto ou os seus versos são usados como epígrafe, de modo a afiliar tais produções a uma

<sup>4</sup> Por exemplo, aquando da febre dos *centenários*: “Portugal tinha aderido a um programa nacionalizador que se substantivava em torno de grandes personalidades históricas ou de grandes sucessos: Camões (1880), Pombal (1882), o Infante D. Henrique (1894), Santo António (1895), a viagem de Vasco da Gama (1898), ou a viagem de Pedro Álvares Cabral (1900), em que oficialmente se descobriu o Brasil” (Matos 1998, 120).

tradição ilustre. Recentemente, já com os desenvolvimentos sócio-políticos do século XXI, o jovem antropólogo Jason Keith Fernandes (2016) defendeu, no *Herald* de Panaji, Camões poder ser também considerado goês, numa estratégia, no entanto, contra o nacionalismo hindu actual e certo discurso pós-colonial que procura rasurar da identidade dos antigos colonizados elementos da cultura do colonizador que lhes são, para o bem ou para o mal, fulcrais, para a compreensão da sua própria história e afirmação.

Apenas com o desenvolvimento do nacionalismo goês a partir da década de 1920, é que veremos serem abalados os alicerces da *hiperidentidade* portuguesa trasladada ao universo goês, embora discursos goeses posteriores venham a ser influenciados pelo luso-tropicalismo de Gilberto Freyre. Tristão de Bragança Cunha (1891-1958), tido por pai do nacionalismo goês, pôs abertamente o dedo na ferida, naquele que é o seu texto mais célebre, *Goeses desnacionalizados* (1947). Tenta ali desmistificar tanto a figura de Afonso de Albuquerque como a do Frei Francisco Xavier e ainda a suposta política de igualdade dos colonizadores, servindo-se de documentos históricos. O seu manifesto ilustra bem o desencontro entre “ser ideal” e “ser real” ou mito e realidade de um povo, neste caso o de Goa, já não, como na *hiperidentidade* portuguesa propriamente dita, uma discrepância entre a imagem idealizada de Portugal e a sua realidade efectiva no plano geopolítico, mas entre a imagem mítica de uma *colonização-outra* e a realidade vivida pelos próprios colonizados na sua totalidade: os hindus não gozavam dos mesmos direitos dos católicos e ainda que estes últimos fossem de cultura portuguesa e mais próximos do poder colonial, não eram realmente vistos de igual para igual, considerados incapazes pelos portugueses (em especial o Estado Novo) para se autodeterminarem política e administrativamente. Em *Goeses Desnacionalizados*, temos não apenas a confirmação do dilaceramento real provocado pela presença do Império, como também a confirmação da própria *hiperidentidade* portuguesa trasladada ao universo goês – da qual se pode fazer um paralelo com o que chama de “cultura postiça que destoa no meio para onde foi transplantada” (1947, 50) –, através da reprodução de *topoi* nos programas escolares:

O ensino que ministra a instrução oficial é deliberadamente antinacional. O programa de estudos é alheio à terra, em nada se relaciona com o meio em que o estudante vive, e nenhuma utilidade prática tem para a vida produtiva e o progresso

do país. Literatura, geografia, história, tudo concerne a Portugal e às suas glórias passadas que são cantadas em tom lírico a pretexto de tudo. Da Índia, exceptuando as proezas de Vasco da Gama e Albuquerque, nada se sabe. É pelos modos um país que cessou de existir desde que vieram cá os portugueses. Assim treinados na ignorância da sua própria terra, desde a sua infância, os goeses da classe instruída habituavam-se à ideia de serem estranhos à Índia estando somente ligados à Portugal. (1947, 49-50)

## A voz de dois mundos

Em decorrência disto, não surpreende o que afirma Rosa Maria Perez: o momento pós-colonial encontrará parte da comunidade goesa afectada:

[n]os seus sentimentos de pertença nacional e que recusavam as referências geográficas e civilizacionais indianas a favor da sua *lusitanidade* [...]; detentores de uma nacionalidade, de uma língua e de uma religião portuguesas, integraram com menos dificuldade o projecto colonial de uma Índia portuguesa do que o de uma Índia indiana, culturalmente mais distante da longínqua e desconhecida metrópole. (2006, 142)

Embora Vimala Devi não recuse as referências geográficas e civilizacionais indianas em favor de uma portugalidade (pelo contrário, definir-se-á mesmo como “a voz de dois mundos”), a história literária de Goa que escreveu com Manuel de Seabra no início da década de 1970 é profundamente marcada pela *hiperidentidade* portuguesa, tendo mesmo sido publicada pela Junta de Investigações do Ultramar, criada ainda no tempo do Estado Novo. Não é à toa que o capítulo inicial do primeiro volume de *A literatura indo-portuguesa* (o segundo é uma antologia de textos criativos), intitulado “Goa e os Portugueses” (1971, 11-38), se apoia maioritariamente nas ideias de Gilberto Freyre acerca da aventura imperial de Portugal, tais como o carácter cristocêntrico (e por isto mais humano) da expansão portuguesa (em contraste com o carácter etnocêntrico da expansão das outras nações europeias), a tolerância e as políticas progressivas de Afonso de Albuquerque, a ausência de preconceitos raciais por parte dos portugueses e a acção benéfica, no plano sócio-religioso, de Francisco Xavier, *topoi* revisitados do luso-tropicalismo e da *grandeza*

*arquetipa* de Portugal presente na *hiperidentidade* portuguesa. A poeta e o marido sustentam:

[a] atitude do português-indivíduo para com o indiano ninguém pode negar que foi uma das mais dignas que é possível encontrar na história da colonização de outros continentes por povos europeus.

O Português chegou a Goa e quis ficar. Necessitava urgentemente de uma base estável de apoio ao seu monopólio comercial no Oriente. Essa necessidade de estabilidade impediu-o de, como outros povos fizeram, reduzir o autóctone a um *status* de semiescraavidão. O Português procurou trazê-lo a si, fazê-lo seu igual através da religião, através da cultura, através da organização social. Sem preconceitos raciais – lutando, pelo contrário, contra os preconceitos raciais dos próprios cristãos indianos – os Portugueses procuraram criar em Goa uma sociedade humanitária e cristã, luso-indiana na sua essência, nos moldes da luso-afro-americana do Brasil. (1971, 15)

Tal idealização do colonialismo português como *colonização-outra* acaba por colocar, como defende Lourenço, “o problema colonial *fora do seu âmbito*” (o da pragmática subjugação de um povo pelo outro), fazendo-se assim ver “o carácter brando das nossas relações com o indígena, o carácter não guerreiro da nossa empresa colonial, a capacidade ímpar de compreensão de raças, costumes e religiões diferentes da nossa, a facilidade de miscigenação” (2014, 140. Ênfase no original).

Noutro capítulo, o raciocínio desenvolvido por Devi e Seabra, ao estabelecerem sob o ponto de vista historiográfico-literário “[o] aparecimento de uma verdadeira expressão literária indo-portuguesa” (1971, 113), comprova a *invenção de Goa* de que fala Ângela Barreto Xavier (2008), como fruto de uma “colonização do imaginário” (Gruzinski 1998). Esse “aparecimento” é posto na conta de três autores (todos eles padres) responsáveis pelos “primeiros alvares de uma atitude mental verdadeiramente indo-portuguesa, ou, melhor, dada a natureza dos seus elementos, luso-hindu” (Devi e Seabra 1971, 115), levando-se em conta que promovem cada um nas suas obras a sua respectiva casta, herdada do hinduísmo pelo catolicismo em Goa: Francisco do Rego, autor de *Tratado Apologético contra varias calumnias impostas pela malevolencia contra a sua Nação Bracmana* (1686), António João Frias, com *Aureola dos Indios & Nobliarchia Bracmana* (1702), e Leonardo Pais, com o *Promptuario das Diffiniçoens Indicas* (1713):

Os três são indianos, católicos e conscientes da sua posição. Pela primeira vez desde que o Gama aportou a Calecute, surgira um ser que, sendo indiano, o não era totalmente, e, sendo português, do mesmo modo o não era de uma maneira absoluta. Era goês. E goês com consciência de sê-lo, com consciência da necessidade urgente de justificar a sua própria existência. (Devi e Seabra 1971, 115-116)

Para se perceber a dimensão dessas obras e como tal “atitude mental” se vai desdobrar até chegar à posição assumida por Vimala Devi nesse imaginário, basta que se refira do segundo, António João Frias, a implicação do projecto, já agora nas palavras da autora de *A Invenção de Goa*:

Pode Frias ser considerado uma metáfora da expansão de uma narrativa histórica na qual o Ocidente se concebeu a si mesmo como o agente libertador e racionalizador de outras geografias, da qual fizeram e fazem parte as expansões imperiais e a expansão do Cristianismo, narrativa essa que foi interiorizada e partilhada por boa parte das populações originárias dessas mesmas geografias? Frias presta-se, sem dúvida, a ser entendido como uma declinação dessa grande narrativa, muito embora ele próprio se concebesse (bem como ao grupo social do qual fazia parte, as elites indianas cristianizadas, ocidentalizadas) como agente libertador de *outras geografias*, não já como colonizado, mas como agente colonial. Como igual aos lusos, às luzes do Ocidente. Para Frias e os do seu grupo, o Ceilão, a África, e outras periferias do império português, emergiram como territórios onde essas luzes do Ocidente puderam manifestar-se. Mas não seriam apenas as periferias aquilo que seria captado pela objectiva e pelas expectativas dos descendentes de Frias – esta apontaria a partir de certa altura, para o centro imperial. (2008, 18)

Se muito, na história de Goa, irá ainda acontecer até ao grito poético de Vimala com *Súria* – como a (re)descoberta da Índia a partir de finais do século XIX pelas elites locais, trazendo um sopro de transformação em que os elementos hindus de Goa serão valorizados (Machado 2010) –, mesmo com o reconhecimento da ferida colonial a *hiperidentidade* portuguesa continuar-se-á a exprimir, modulada pelo *topos* do encontro entre o Ocidente e o Oriente promovido pelos portugueses: a *imagerie* (orientalista, de resto) de um “ser ideal”, Goa *imaginada*, na qual acabariam por se casar sem maiores problemas o *mistério* do Oriente com o mito da chamada *Goa Dourada*, “cristã, de língua e cultura portuguesa, pacífica nos modos, branda nos costumes” (Perez 2006, 137). Vejamos, primeiro, o poema “Mistério”:

Venho do Oriente,  
Das terras de sonho  
De lótus divinos  
Onde serpentes mágicas  
Dançam ao som de flautas.  
E nos templos há bailadeiras  
De corpos ondulantes  
Como deusas sensuais!

Venho de longe...  
Do refúgio dos amantes,  
Das horas de prazer  
Em noites de madrepérola.

Trago de lá o mistério  
E muito amor para ti...  
(Devi 1962, 47)

Salta aos olhos como a autora se *auto-orientaliza*, como já o tinha feito ao adoptar o pseudónimo Vimala Devi. Todos os lugares-comuns da literatura ocidental acerca desse Oriente que ali encontramos fazem parte dessas “domesticações do exótico” que refere Edward W. Said: quem “pense ou viva o Oriente, efectuou esse tipo de operação mental”, na qual “[m]ais importantes ainda são os vocábulos e imagens limitados” (2004, 69). Essa importância traduz-se no poema através da maneira como tais vocábulos e imagens apontam para uma construção identitária sempre tributária da força discursiva de apenas um desses mundos, neste caso, o Ocidente. Se “[o] orientalismo respondeu mais à cultura que o produziu que ao seu objecto putativo, que também foi produzido pelo orientalismo” (2004, 25), a própria autora está a responder ao imaginário colonial que não apenas herdou de Portugal como também reforçou a *invenção do Oriente*, não obstante apresentar-se como “a voz de dois mundos”, desta vez no poema “Goa”:

Na madrugada de lágrimas e esperanças,  
Teu pranto é o meu.

De ti vem um apelo  
Dolorido e ancestral.  
No meu pensamento serás sempre  
O eterno sonho luso  
– Comunhão de mosteiros e pagodes.

O Súrria divino  
Esconde-se tímido  
Cobrindo de luto  
Teus rios e prados!

Calam-se murdangas e batuques;  
Mandós são lamentos  
Do folclore em agonia. . .

Teu brado de protesto,  
Como eco abafado,  
Guardarei no sorriso  
Que me deste em criança,  
E a tua expressão de luar  
Na noite de amor mais fundo

Será o meu único enlevo  
No sonho da noite imensa.  
Envolta em odor de sândalo,  
Serei a voz da consciência:  
A voz de dois mundos!  
(Devi 1962, 27-28)

Mais do que “a voz de dois mundos”, talvez se pudesse encarar a autora como a voz de um *dilaceramento*, muito bem dado, aliás, pelo “brado de protesto” contra o assalto ao passado ancestral do seu povo. A dor transmutada em odor de sândalo revela-se como imagem de uma necessária orientalização – se nesta pensarmos como reutilização, de maneira positiva pelos goeses, dos conteúdos estereotipados do orientalismo, a fim de marcarem alguma distância para com o colonizador (Machado 2016) –, mas que se vê limitada por uma comunhão de mosteiros e pagodes possível apenas na retórica de uma

mitologia colonialista, já que na prática tal nunca aconteceu, pois a realidade jurídica e social durante a presença dos portugueses em Goa sempre manteve separadas as comunidades católica e hindu: um “ser ideal” em desfasagem com o “ser real”. De resto, nos versos “O eterno sonho luso/ – Comunhão de mosteiros e pagodes”, é difícil não ver ecoar os *títulos camonianos da vocação planetária de Quinhentos* apontados por Lourenço, que por sua vez inferem, no caso da Ásia, o facto de que o Oriente, nas palavras de Said, sempre fora, antes, “uma realidade política de grande e significativa importância” (2014, 291), para além de que, no plano da realidade, em tal vocação não havia lugar para outras confissões que não a do catolicismo apostólico romano. O anteriormente mencionado autor de *Goeses Desnacionalizados*, Tristão de Bragança Cunha, não deixa de associar a *desnacionalização* dos goeses (o desarraigamento provocado pela acção do Império desde os seus primórdios em Goa, embora termo anacrónico) ao carácter religioso da expansão portuguesa, pondo assim uma possível “comunhão entre mosteiros e pagodes” no registo de uma aspiração: “[m]ais do que qualquer outro, o dominante português utilizou a religião como instrumento político de exploração e opressão das populações coloniais” (1947, 33).

A tentativa de se “ancorar e projectar uma identidade goesa e torná-la transversal e consensual”, expressa na citação de Susana Sardo no início deste ensaio, quando marcada pela ficção da *hiperidentidade* portuguesa – e tendo-se em conta tanto a gradual diminuição dos membros da comunidade católica de Goa por causa justamente da sua diáspora<sup>5</sup> quanto da integração de Goa no ambiente político-cultural da Índia contemporânea –, leva-nos, em suma, a questionar se os tais *títulos camonianos da vocação planetária de Quinhentos* não terão ficado para parte dos goeses, como o ficaram para os portugueses segundo Lourenço, “largos demais para o [...] corpo próprio” (2014, 277). Acrescente-se que a visão idealista de Goa, pelo menos no caso de Vimala Devi, afastada da sua terra por muitas décadas, é alimentada pela memória de um mundo que, como a própria memória, parece estar-se a esfumar cada vez mais no contexto de uma diferente realidade política (a do nacionalismo hindu), ainda que esta mesma se venha aproveitando turisticamente da *singularidade* goesa.

<sup>5</sup> Segundo Paulo Teodoro de Matos, a fase de 1848-2001 “é marcada pela contínua perda de representatividade católica. Em 1931 é atingido o equilíbrio entre os dois principais credos, enquanto em 2001 os hindus já ascendiam a cerca de 67%” (2012, 185).

## Bibliografia

- ANDERSON, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.
- BRAGANÇA CUNHA, Tristão de. 1947. *Goeses desnacionalizados*. Goa: C.S.P / Congresso Nacional.
- COUTINHO, João da Veiga. 2000. *Uma espécie de ausência – Viver na sombra da história*. Versão portuguesa revista pelo autor. Lisboa: Cotovia/Fundação Oriente.
- D'AYALLA, Frederico Diniz. 2016. *Goa Antiga e Moderna*. Revisão literária, introdução e aditamentos de Adalberto Alves. Lisboa: Althum.
- DEVI, Vimala, e Manuel de Seabra. 1971. *A Literatura Indo-portuguesa*. 2 vol. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- DEVI, Vimala. 1962. *Súria*. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar.
- FERNANDES, Jason Keith. 2016. Is Camões Goan? *Herald*, 27 de Dezembro.
- FREYRE, Gilberto. s/d. *O mundo que o português criou & Uma cultura ameaçada: a luso-brasileira*. 2.<sup>a</sup> ed. Lisboa: Livros do Brasil.
- \_\_\_\_\_. 1953. *Aventura e Rotina – Sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora.
- \_\_\_\_\_. 1956. Um amigo brasileiro de Moniz Barreto. *Boletim do Instituto Vasco da Gama* 72: 11-40.
- GOMES, Francisco Luís. 1998. *Os Brahamanes*. 2.<sup>a</sup> ed. Lisboa: Minerva.
- GRUZINSKI, Serge. 1988. *La Colonisation de l'Imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI-XVIII siècles*. Paris: Gallimard.
- HALL, Stuart. 2000. Quem precisa de Identidade? In *Identidade e diferença – a perspectiva dos estudos culturais*. Organização e tradução de Tomaz Tadeu Silva. Petrópolis: Vozes, 2000, pp. 7-22.
- LOURENÇO, Eduardo. 2014. *Do Colonialismo como Nosso Impensado*. Organização e Prefácio de Margarida Calafate Ribeiro e Roberto Vecchi. Lisboa: Gradiva.
- \_\_\_\_\_. 2013. *O Labirinto da Saudade – Psicanálise Mítica do Destino Português*. 9.<sup>a</sup> ed. Lisboa: Gradiva.
- \_\_\_\_\_. 1988. *Nós e a Europa ou as Duas Razões*. Lisboa: INCM.
- MACHADO, Everton V. 2010. Vida, paixão e morte da literatura indo-portuguesa. *Encontros lusófonos* 12: 17-26.
- \_\_\_\_\_. 2011. Goa na literatura indo-portuguesa. *Via Atlântica* 19: 45-56.
- \_\_\_\_\_. 2015. A mulher oriental em duas escritas da Ásia portuguesa – Deolinda da Conceição (Macau) e Vimala Devi (Goa). *Babilónia* 13: 33-45.

- \_\_\_\_\_. 2016. Romain Rolland et le Goa portugais: entre nationalisme et orientalisme. In *Romain Rolland et l'Inde – Un échange fructueux*. Direction de Roland Roudil. Dijon: Éditions Universitaires de Dijon, pp. 101-112.
- MATOS, Paulo Teodoro de. 2012. A população de Goa, 1720-2011 – Elementos para uma visão global. In *Goa: Passado e Presente*. Tomo 1. Coordenação de Artur Teodoro de Matos e João Teles Cunha. Lisboa: CEPCEP/CHAM, pp. 177-195.
- MATOS, Sérgio Campos. 1998. O “Centenário da Índia” (1898) no Portugal finissecular. In *O Centenário da Índia (1898) e a memória da viagem de Vasco da Gama*. Coordenação de Jorge Manuel Flores. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp. 119-139.
- PEREIRA, Felizardo G. Francisco. 1892. *Apontamentos para a biographia de Francisco Luís Gomes*. Bombay: Typographia do Anglo-Lusitano.
- PEREZ, Rosa Maria. 2006. Sonhos imperiais / Negociações e rupturas do colonialismo português na Índia. In *Os Portugueses e o Oriente – História, itinerários, representações*. Coordenação de Rosa Maria Perez. Lisboa: Dom Quixote, pp. 129-149.
- SAID, Edward W. 2004. *Orientalismo – Representações ocidentais do Oriente*. 3.<sup>a</sup> ed. Tradução de Pedro Serra. Lisboa: Cotovia.
- SARDO, Susana. 2011. *Guerras de Jasmim e Mogarim – Música, Identidade e Emoções em Goa*. Lisboa: Texto.
- SPIVAK, Gayatri. 1988. Can the Subaltern speak? In *Marxism and the Interpretation of Culture*. Edited by Cary Nelson and Lawrence Grossberg. London: Macmillan, pp. 271-313.
- XAVIER, Ângela Barreto. 2008. *A Invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.